

José Domingo García Martínez

# La teoría de la inteligencia de Xavier Zubiri

---

TESIS DOCTORAL

Dirigida por el prof. Dr. D. Francisco Rodríguez Valls

.....

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Universidad de Sevilla

Sevilla, Julio 2015

*A Abraham Jesús*

## **Agradecimientos**

Este trabajo tiene muchas lagunas, momentos de inseguridad y etapas por las que he pasado con la ayuda de muchas buenas personas a las que les debo más de lo que puedo expresar en pocas palabras; no obstante, su recuerdo y mi cariño hacia ellos no está sólo aquí, sino en el día a día que tengo la suerte de compartir con cada uno de ellos. Les doy desde aquí mi más sincero agradecimiento a todos sabiendo que no hay momento del día en que no estén presentes.

A mi mujer, M<sup>a</sup> Ángeles, que con su paciencia e impulso me ha animado siempre a perseverar en mi vida intelectual; nada habría sido posible sin ella.

A mi hija, Ángela María, que con su sonrisa y cariño le da un color más hermoso a todas las cosas.

A mi padre el Dr. Galán, que nunca entenderá la filosofía pero que siempre entenderá y me hizo entender la importancia del estudio en todos los aspectos de la vida.

A mi madre M<sup>a</sup> Jesús, ejemplo de bondad, perseverancia y comprensión. Siempre estás para todos nosotros.

A mi hermano Manuel, el militar de la familia, que con su esfuerzo y dedicación ha sabido sacar impulso de su virtud intelectual y llegar más lejos que nadie.

A mi cuñada Laura, la mejor madre y tita del mundo.

A D. Francisco Sánchez Muñoz, por sus consejos, su amistad, su cariño incondicional y su visión de las cosas. A nadie dejas indiferente.

Al Colegio Altair, el mejor sitio para enseñar y para formarse como persona y como profesor.

A todos mis alumnos, pues por ellos y para ellos sigo trabajando en la vida intelectual.

A la Parroquia del Divino Salvador y muy especialmente a Juan José Fernández Alvadalejo, Asunción Portillo Palmero, Gema María Vázquez García, Roció Alves Pérez, Lourdes de Alarcón Delgado y María José Jurado Cano. Los mejores amigos del mundo. Tenéis mucho que decir.

A la Dra. Dña. Concepción Diosdado por abrirme las puertas de su casa en tardes intempestivas para repasar la tesis.

Y muy especialmente al Prof. Dr. D. Francisco Rodríguez Valls, que me ha acompañado en todos los momentos de mi carrera; oposiciones, tesina, DEA y en esta tesis doctoral que con tanto cariño y paciencia me ha ayudado a preparar. Gracias por enseñarme a escribir y a tener confianza en mí mismo.

## LA INTELIGENCIA EN XAVIER ZUBIRI

Índice	4
Introducción	8
<u>PRIMERA PARTE: LA SÍNTESIS DEL CONOCIMIENTO EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y EN LA FENOMENOLOGÍA</u>	
1. Aspectos básicos de la síntesis kantiana	16
1.1 Sensibilidad y entendimiento	17
1.2 La síntesis del conocimiento	19
1.3 La interpretación zubiriana del idealismo trascendental	22
2. Intencionalidad, esencia, acto intelectual. Zubiri y Husserl	26
2.1 El problema de la intencionalidad según Zubiri	27
2.2 Noología y fenomenología	30
2.3 Intelección sentiente y realidad	33
2.4 El acto intelectual frente a la epojé fenomenológica	35
3. Influencia de Heidegger y madurez filosófica	42
3.1 La influencia de <i>Ser y Tiempo</i> en el primer Zubiri	42
3.2 Ontología y Ser, Realidad y Noología	46
3.3 Verdad, desvelación, respectividad	53
3.4 El impulso filosófico y vital de Bergson	56
<u>SEGUNDA PARTE: LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA INTELIGENCIA</u>	
1. La función intelectual en Zubiri	60
1.1 La interdependencia entre realidad e intelección	60
1.2 La Realidad como “de suyo”	62
1.3 La función de la inteligencia.	65

1.4 La realidad como conocimiento	67
1.5 La reestructuración de los planteamientos fenomenológicos	72
1.6 El desarrollo de la intelección en la noología	78
1.7 La adecuación de la realidad a nuestro modo de conocer	84
2. La unidad formal de la Inteligencia Sentiente. Inicios y desarrollo	94
2.1 El acto de inteligir	96
2.2 La estructura del proceso sentiente	104
2.3 Los momentos del proceso sentiente	107
2.4 Realidad y metafísica/ Inteligencia y Noología	117
2.5 Realidad como ‘arjé’	120
2.6 Realidad como “prius”	122
2.7 Realidad como “Sustantividad”	125
3. La función trascendental	132
3.1 Esencia y realidad	133
3.2 Respectividad	135
3.3 Habitud	141

### TERCERA PARTE: LA INTELIGENCIA EN LA NOOLOGÍA DE ZUBIRI

1. Inteligencia Sentiente	144
1.1 Inteligencia y Realidad	147
1.2 El proceso sentiente	153
1.3 Estructura de la inteligencia sentiente	157
1.4 Estructura de la impresión de realidad	162
1.5 La presencia de lo real en la intelección. La actualidad	164
1.6 Principios de la realidad: Metafísica y noología	166

1.6.1 Realidad como formalidad	167
1.6.2 Lo real	167
1.6.3 El ser	170
1.6.4 Verdad real	174
1.6.5 Verdad real e intelección	174
1.6.6 Intelección y modalización.	
La aprehensión primordial de realidad	176
2. Inteligencia y Logos	178
2.1 La intelección de lo real en el campo de realidad.	
Qué es el campo de realidad.	179
2.2 Estructura del campo de realidad	181
2.3 Qué es el logos	183
2.4 Estructura básica del logos	184
2.5 Estructura dinámica del logos	187
2.6 Realidad e irrealidad	188
2.7 La cosa real en realidad: Formas y modos de afirmación	189
2.7.1 Formas de afirmación	190
2.7.2 Modos de afirmación	192
2.8 La determinación del logos: La evidencia	194
2.9 Logos y verdad dual	196
3. Inteligencia y Razón	202
3.1 Razón y estructura	207
3.2 La actividad racional	210
3.3 Pensamiento y razón	214

4. El problema de la expresión en Zubiri	219
5. La esencia como principio y como fin.	225
Conclusiones	230
Bibliografía	241

## INTRODUCCIÓN

La teoría de la inteligencia recogida por Xavier Zubiri en la última etapa de su vida ha supuesto, para la historia de la filosofía y la teoría del conocimiento en general, un ejemplo real de que pueden seguir replanteándose cuestiones que aún quedan pendientes en la historia del conocimiento.

El impulso fundamental que nos ha llevado a realizar este trabajo viene marcado por el interés que ha abierto en nosotros este filósofo desde que en sus comienzos allá en los años veinte del pasado siglo comenzó su andadura filosófica dialogando con los autores clásicos y aportando, si no respuestas concretas a los mismo, al menos si nuevas perspectivas e interpretaciones que nos sugieren nuevas formas de adentrarse en el pensamiento occidental con un lenguaje matizado, a veces confuso, pero siempre rico en detalles que vislumbran nuevas fronteras y aperturas en la mente humana, tan poco conocida hasta hoy.

Estamos convencidos de que nuestro autor, a pesar de su crudeza al realizar una observación crítica a otros autores, no persigue en modo alguno destruir todo aquello que la historia nos ha legado, sino reabrir y rehacer cuestiones desde la perspectiva de una filosofía que en el siglo XX no puede ni debe dar la espalda a los adelantos científicos con los que convive y con los que debe dialogar. Por todo ello, acompañamos a Zubiri en su recorrido por la historia del pensamiento con tres autores fundamentales dentro del campo de la inteligencia que deben ser cuestionados para una mejor asimilación de la filosofía de nuestro autor. No obstante, con nuestro diálogo con Kant, Husserl y Heidegger esperamos conseguir mostrar también la riqueza conceptual de estos autores y vivir con el propio Zubiri la intensidad de ideas que pueden brotar si se estudian con pensamiento crítico y con un profundo sentido común las propuestas que dichos autores nos han dejado.

En este estudio trataremos de poner de relieve la riqueza de las aportaciones de Zubiri a la teoría del conocimiento por un lado y lo que él mismo en sus estudios propone como modelo de comprensión de la inteligencia misma. En dicho modelo veremos cómo los escritos e ideas de Zubiri pueden ser contrastadas y discutidas con muchos contemporáneos suyos completando así una visión del ser humano más rica y profunda. Nuestro objetivo ha sido acercarnos a la filosofía de Zubiri y comprender su noología y sus críticas a la historia de la filosofía en relación a la problemática del



conocimiento, pero nunca como superación sino como complemento a la historia de la filosofía en general.

Para realizar este trabajo hemos tenido en cuenta los textos más significativos de Zubiri y algunos estudios que consideramos esenciales para su comprensión ya que su evidente dificultad necesita aclaraciones precisas para su mayor asimilación. En principio nos hemos centrado en la *Inteligencia Sentiente*, fase madura de su pensamiento y una de las obras cumbres de la teoría del conocimiento en la actualidad, para desarrollar las bases de la inteligencia humana y también en sus textos más clásicos como *Sobre la esencia*, *Estructura dinámica de la realidad* o *Naturaleza, Historia, Dios*. Para ello, nos han resultado de gran utilidad los estudios realizados por la Fundación Xavier Zubiri recogidos en *Realitas* y los nuevos estudios que han ido viendo la luz estos últimos años y que han sido citados a lo largo de nuestro trabajo.

Nuestra investigación comienza con un breve recorrido por la teoría kantiana del conocimiento. En este capítulo encontramos los aspectos más sobresalientes de la crítica de Kant en relación al conocimiento del fenómeno y cuál es la visión que tiene Zubiri del mismo. De las tres interpretaciones posibles de la teoría kantiana nos centramos en la perspectiva psicologista que es la que utiliza Zubiri como centro para desarrollar su idea de impresión así como mostrar por qué es necesario invertir la perspectiva kantiana sobre el posible conocimiento del fenómeno; mientras Kant busca las condiciones de posibilidad del conocimiento, Zubiri profundizará en saber qué es el conocimiento mismo, momento fundamental para el desarrollo de su teoría de la intelección.

El diálogo con Husserl y la Fenomenología es el Zubiri maduro. Analizamos también por qué es tan importante la idea de intencionalidad de la conciencia y cuáles son las lagunas teóricas que según Zubiri deja abiertas el padre de la fenomenología en relación al desarrollo de la conciencia. La base de la fenomenología husserliana es centrarse en los actos intencionales. Para Husserl, lo que va a caracterizar a la conciencia es la intencionalidad y una aprehensión teórica previa que se va haciendo más compleja y a su vez va desarrollando una conciencia más completa. La realidad no está negada ni tampoco construida, sino puesta objetivamente o presentada como término de una referencia intencional. Zubiri plantea que lo primario será la *aprehensión primordial de realidad* en la que ya hay una cierta captación del ser – ahí que va ampliándose en distintos momentos que hemos abierto en nuestro estudio sobre

la trilogía. Con el acto de aprehensión Zubiri comenzará su desarrollo sobre el análisis de la inteligencia pero teniendo ya los dos momentos que necesita para que dicho análisis de la inteligencia esté completo desde su base ya que entenderá la aprehensión como un acto presentante y consciente. El sentido, desde la fenomenología, es por y para la conciencia, pero no de la cosa como radicado en la cosa misma. La conciencia así se agota en su referencia, es decir, es conciencia *de*, pero con conciencia *en* realidad. Por eso no tratamos de hacer con Zubiri una analítica de una facultad sino mostrar un acto que es a la vez de inteligencia y de la realidad implicándose mutuamente.

El estudio que realiza Zubiri sobre el pensamiento fenomenológico tiene su comienzo en su concepción básica de la realidad. La idea es mostrar cómo partiendo de un objeto dado puede la conciencia llegar a la realidad y al mismo tiempo abrir la posibilidad de comenzar desde la realidad pura para ascender desde ella a los problemas de la objetividad en el conocimiento. En este último punto es donde mostramos un replanteamiento general ya que el acceso a la esfera de la ultimidad, en la que perseguimos la esencia, no se encuentra en el pensar mismo sino en la 'inteligencia sentiente'; es decir, la unidad estructural de sentir e inteligir cuyo fundamento y correlato es la realidad.

La fenomenología de Husserl es una descripción de la vivencia (experiencia) y de las esencias mismas. Zubiri irá también 'a las cosas mismas' pero en el sentido de ir a lo que las cosas tienen 'de suyo', a su acontecer, es decir, a lo que verdaderamente son. Veremos cómo Zubiri no las entiende desde un sentido intencional como objeto de mi conocimiento, ya que el aspecto de subjetualidad es secundario para él. Para Zubiri las cosas se nos presentan primero como 'realidad' y no solo como meros contenidos de conciencia. Por eso su principio fundamental es que el estar entre las cosas es un estar 'inteligiendo sentientemente' con ellas. Esta intelección es la que hace que se me presenten las cosas como 'realidad'. Las cosas son realidad en tanto que son algo 'de suyo' y a partir de ahí podemos hacer inteligibles los elementos de la estructura de actualidad que existe entre las cosas y la inteligencia.

Para Husserl la conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área del sentido objetivo. Pero para Zubiri la realidad y el mundo no son algo constituido por un sujeto sino que la realidad tiene ella misma, independientemente de toda conciencia, su estructura propia. Toda cosa es real en cuanto posee algo propio constitutivo suyo. Ese

algo propio es una estructura física que es de donde parte Zubiri. El pensamiento metafísico de Zubiri arraiga en lo físico. No obstante, lo que Zubiri entiende por físico es simplemente lo físicamente real. La realidad físicamente no varía, pero perceptivamente sí. Cuando afirmamos que no hay abismo entre sujeto y objeto, entre la inteligencia y lo real porque la inteligencia está ya en lo real, puede tener sentido desde un punto de vista físico pero no desde el punto de vista intelectual. Buscamos la verdad y buscamos la realidad, no desde fuera de ellas sino desde dentro de ellas mismas. Para Zubiri, la metafísica no es un más allá de la física, un más allá de la realidad, sino una búsqueda dentro de la física, dentro de la realidad que puede ser apprehendida formalmente.

El realismo de Zubiri no es un realismo ingenuo sino radical. Por eso hemos mostrado también que Zubiri no es un filósofo escolástico en ningún sentido. La voluntad de radicalidad, característica del hacer filosófico zubiriano, significa precisamente la disconformidad con cualquier clase de doctrinas o ideas que se den por válidas de antemano basadas en la veneración a la autoridad del maestro que la profesa, es decir, la oposición a cualquier forma de filosofía de escuela. José Gaos pudo afirmar que Zubiri no es discípulo de nadie. Su filosofía es una filosofía radical, constitutivamente abierta y esencialmente esbozante, ajena y contraria, por tanto, a cualquier tipo de cerrazón escolástica.

La perspectiva de Heidegger y Bergson nos llevan a un Zubiri que encuentra en ambos autores ese apoyo intelectual y vital tan necesario para el filósofo que sólo puede ser alcanzado en perspectivas que rocen de algún modo la luz de aquello que estamos intentando mostrar a través de la letra. Este es el caso de la relación de Zubiri con Heidegger. El análisis existencial y la perspectiva antropológica de la ontología heideggeriana le abren a Zubiri un horizonte de ideas que estarán desde sus inicios como filósofo hasta la última etapa de su madurez presente sobre todo en *Sobre la Esencia* y el primer volumen de *Inteligencia Sentiente*.

Lo que a grandes rasgos hace nuestro autor es asumir la comprensión heideggeriana a través de la impresión de realidad. El planteamiento de Zubiri es noológico y el de Heidegger es ontológico; la idea por tanto es realizar una crítica a la ontología fundamental desde una noología que podría enfocarse desde una perspectiva diferente. La inclinación a hablar de Heidegger y de su relación con Zubiri, o a la

inversa, la vemos necesaria pues al igual que Heidegger necesitó la fenomenología para plantear su ontología, Zubiri necesitará la ontología para abrir su noología.

La posibilidad del Dasein para enunciar y comprender el ser desde la perspectiva de Heidegger, para Zubiri sería la estructura formal de la sustantividad humana cuya constitución, que consiste en ser animal de realidades le permite inteligir las cosas como realidades. Veremos como lo que muestra nuestro autor es una perspectiva más fisiológica.

Por todo ello hemos señalado que entender la visión de Zubiri sobre Heidegger desde el punto de vista de filosofías que se complementan en lugar de que una supere a la otra creemos que ayuda al enriquecimiento del estudio de ambos. No diríamos superación ya que estamos hablando de dos autores de peso que necesitan ser actualizados constantemente y cuyos puntos de vista deben someterse a rigurosos análisis y no tratar de cerrar ni a uno ni a otro. Zubiri, a nuestro entender, no desmonta la ontología heideggeriana sino que responde a ella, es decir, aporta algo más que la complementa.

Zubiri es un filósofo influido por el siglo XX, es decir, toda su andadura filosófica se encuentra dentro del marco de las aportaciones tanto de la metafísica clásica, la fenomenología y los avances de la nueva ciencia. Por eso su punto de vista sobre la filosofía no es quedarse únicamente en las descripciones de la experiencia originaria sino en también en el orden de la metafísica; y esta metafísica debe llevar también a la razón científica pues necesita de ella.

Por otro lado hemos querido mostrar la importancia que tuvo, ya no sólo a nivel intelectual sino a nivel personal, Henry Bergson. Zubiri le dedica al filósofo un interesante capítulo en *Cinco lecciones de filosofía* en el cual queda reflejado que el punto de vista de la intuición que aporta Bergson pudo suponer para Zubiri un intento de ir más allá del subjetivismo pues parte de un originario estar en la realidad que además no niega la función de la inteligencia sino que al partir de la intuición elabora los conceptos y los va modificando en su apertura a la realidad. Lo importante de la relación intelectual de ambos autores es que en ella nuestro autor encontró a un pensador con el que pudo hablar de filosofía sin ser etiquetado por una consideración religiosa, académica o personal. A partir de aquí Zubiri asumió la importancia de

introducirse en la filosofía y también recogió como profesor la importancia del maestro de filosofía en el desarrollo de la filosofía tanto académica como vital.

Dejando atrás a los autores clásicos, el estudio de Zubiri pasa por mostrar en qué consiste la función intelectual para Zubiri y mostrar con el mayor rigor posible el desarrollo de la noología.

Zubiri se presenta con un lenguaje propio y por ello se vuelve tan difícil de comprender ya que su forma de expresarse condiciona nuestra apertura intelectual hacia él. Él mismo reconoce en sus etapas de pensamiento y muestra a lo largo de sus escritos los saltos cualitativos que hay de una etapa a otra. Cuando nos centramos en el Zubiri más divulgativo, el previo a la etapa que comienza su período de madurez intelectual, que tienen su culminación en *Sobre la esencia*, nos hemos encontrado con un pensador que se preocupa por discutir con la historia de la filosofía con una enorme claridad y un profundo análisis crítico. En la teoría zubiriana del conocimiento y en su perspectiva sobre la realidad buscamos el elemento que la hace distinta, o al menos en que medida participa de cierta originalidad que puede hacer atractivo su planteamiento. Por ello hemos focalizado nuestra investigación en el aspecto del momento intelectual que abre las puertas al análisis zubiriano de la intelección: la unidad de sentir e inteligir. La intención que tiene Zubiri no es superar sino ampliar el dualismo clásico entre sentir e inteligir. La impresión de realidad es un hecho primario, es decir, reposa en el hecho mismo de la aprehensión. Lo aprehendido es un acto, y es un acto de intelección elemental que se da en cualquier acto intelectual.

Dentro de nuestro estudio se perfilan términos usados por Zubiri en toda su obra de madurez; hemos considerado oportuno que dichos términos aparezcan tanto en el contexto de su obra explicada como fuera de ella para darle los matices necesarios que ayuden a su mejor asimilación. Entre ellos destacan el término *esencia*, *respectividad* y *habitud* a los que dedicamos un apartado también en el desarrollo de nuestra tesis. La razón es que creemos que toda la metafísica de Zubiri y toda la noología va encaminada a reflejar la congeneridad entre inteligencia y realidad que empieza y concluye en el análisis de la esencia como momento físico de toda cosa real que puede ser aprehendido por la inteligencia.

Toda la tercera parte de la tesis está enfocada a explicar el desarrollo de la noología en las tres partes que la componen: aprehensión primordial, logos, razón.

Zubiri en su época de madurez pensará la constitución de la experiencia del mundo desde la unidad estructural del acto de apertura que denomina inteligencia sentiente. Por ello tratamos de realizar un análisis del proceso sentiente mostrándolo como una aportación positiva en el marco de la historia del conocimiento y también con la seguridad de que su desarrollo es un punto de reflexión que debe servirnos para enriquecer nuestro lenguaje y dar a la metafísica un enfoque más en línea con la ciencia que se ha desarrollado durante todo el siglo XX y a la que la filosofía debe atender como un momento estructural del desarrollo y de avance del conocimiento general.

PRIMERA PARTE

LA SÍNTESIS DEL CONOCIMIENTO EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y EN  
LA FENOMENOLOGÍA

## *1. Aspectos básicos de la síntesis kantiana*

La importancia que la filosofía trascendental ha tenido para la teoría del conocimiento es fundamental. En la teoría del conocimiento clásica Descartes supone un avance y desarrollo que supone el inicio de la filosofía moderna. Esto es debido principalmente a la primacía que, con él, adquiere el yo o sujeto en los procesos del conocimiento. Con mucha mayor razón se debe decir de Kant y de su planteamiento trascendental ya que el yo o sujeto cartesiano se desarrolla a un nivel distinto del sujeto trascendental kantiano.

El planteamiento trascendental es la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo; esas condiciones de posibilidad han de encontrarse en la subjetividad o subjetualidad y se ejercen a través de los elementos o estructuras a priori de las que está dotado el sujeto. De lo que se trata es de buscar condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo; por tanto, tampoco debe reducirse el planteamiento al sujeto y a sus estructuras, sino que hay que abrirse a otros planteamientos en los que esas condiciones de posibilidad tengan otros puntos de origen.

El idealismo kantiano tiene como principio la constitución de un sujeto trascendental que dotado de estructuras *a priori* construya la forma del objeto de su conocimiento. Zubiri también ve necesario construir una nueva teoría de la racionalidad que vaya más allá de la expansión conceptual de la intelección profundizando en la forma de entender la teoría del conocimiento a la luz del idealismo trascendental y de la fenomenología de Husserl.

La filosofía kantiana es crítica porque exige y realiza un análisis preliminar de los instrumentos del conocimiento. Esta analítica previa tiene como objetivo garantizar el uso correcto de las instancias cognoscitivas, y como consecuencia, la veracidad de los resultados de su aplicación. Desde esta perspectiva, plantea Kant en su *Crítica* que los problemas tradicionales de la filosofía pueden ser respondidos adoptando la idea de que el conocimiento no se rige por el objeto sino que es el objeto el que se rige por el conocimiento pues se admite que todo conocimiento comienza con la experiencia pero que no todo conocimiento procede de dicha experiencia. Por tanto, el conocimiento es posible cuando se le imponen al sujeto los elementos a priori que hacen posible un conocimiento universal y necesario.



## 1.1 Sensibilidad y entendimiento

Kant define la sensibilidad como “*la receptividad del sujeto, por la que es posible que su representatividad quede afectada de modo determinado por la presencia de un objeto.*”<sup>1</sup> A su vez, distingue o contrapone la sensibilidad y la inteligencia, es decir: “*la facultad por la que puede representar aquello que por su naturaleza no puede caer bajo el sentido.*”<sup>2</sup> En Kant el entendimiento está asociado a la sensibilidad pues gracias a ella la inteligencia puede funcionar. Lo que hace el entendimiento es asumir el dato recibido de la sensibilidad y a través de las estructuras que Kant denomina categorías, establecer un juicio. La relación que establecemos entre la idea y el objeto no implica, en realidad, dos caracteres fundamentalmente distintos del ser absoluto, sino una determinada cualidad y orientación del juicio. Así, a través de dicho juicio, el entendimiento interpreta y organiza los datos sensibles:

“Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por los objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ellos es necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirle los conceptos de la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.”<sup>3</sup>

El planteamiento de Kant se refiere constantemente a la capacidad de recibir representaciones, la sensibilidad. Así, solo por medio de la sensibilidad recibimos los objetos ya que sólo la sensibilidad nos ofrece intuiciones (aprehensiones); ahora bien, es el entendimiento quien piensa estos objetos y del mismo entendimiento surgen los conceptos. Es necesario, pues, que todo pensar se refiera, en último término, a intuiciones (aprehensiones).

Así la intuición sensible no es más que un comienzo pero el conocimiento humano, precisamente porque es intuición finita, no puede ser solo intuición. La intuición sensible no hace referencia por sí misma a objeto alguno. Para que haya

---

<sup>1</sup> Kant, I. *Dissertatio de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, Ed. Encuentro, Madrid, 2014, p. 75

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>3</sup> Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 93

objeto, la intuición ha de estar determinada o completada por un concepto. En el concepto, lo particular de la intuición es englobado en lo universal y de este modo hecho inteligible pues en el conocimiento de las cosas concretas hay también siempre, además de las impresiones, la representación de una unión, de un enlace necesario y normativo de estas mismas impresiones como referidas a un objeto. De esta forma es posible el conocimiento.

El conocimiento tiene un carácter finito, y reside en el hecho de que la intuición sensible, que está siempre en su base y lo sostiene, es receptiva. La intuición receptiva no puede darse a sí misma el objeto, sino que ha de permitir que le sea dado.

Para Kant la sensibilidad es una facultad diferente del entendimiento; pues la sensibilidad es la capacidad que tenemos de recibir los objetos a través de los sentidos, es decir, seríamos afectados por los objetos de forma pasiva y el entendimiento es el que de forma activa elabora los datos extraídos de dicha sensibilidad. Contamos por tanto con dos tipos de conceptos en el entendimiento; los empíricos que serían extraídos de la experiencia y los conceptos puros o a priori, que son los que aporta el mismo entendimiento, es decir, las categorías que serían las estructuras formales de la inteligencia. La sensibilidad le otorga a nuestro psiquismo el contenido del pensamiento y el entendimiento es el que aporta las categorías:

“Ahora bien, lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una intuición y, si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en el psiquismo, no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo.”<sup>4</sup>

En Kant no se da nunca un dato puro. Todo lo que recibimos lo recibimos según unas condiciones, las condiciones que nuestra estructura mental nos permite. Conocer es para Kant una actividad conformadora del objeto:

“El contenido de la doctrina kantiana no lo forman el yo ni sus relaciones con los objetos exteriores, pues versa primordialmente sobre las leyes y la estructura lógica de la experiencia:

Los objetos, los mismos los “exteriores” que los “interiores” no existen en sí y por sí, sino que nacen para nosotros en el proceso de la experiencia. Este proceso es el que trata de comprender, desarrollando sus normas y sus reglas, antes de poder decir nada acerca del ser de

---

<sup>4</sup> Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 87

las cosas (...) Quedan ya claras y seguramente deslindadas con ello el método y la tendencia fundamental de la investigación kantiana. Ésta no versa sobre las cosas, sino sobre los juicios acerca de ellas. Lo que se plantea es un problema lógico; y este problema se orienta única y exclusivamente hacia aquella forma peculiar y específica del juicio en la que situamos la existencia, en la que afirmamos conocer los objetos empíricos.”<sup>5</sup>

## *1.2 La síntesis del conocimiento*

Conocer es para Kant intuir (aprehender en Zubiri). La definición del conocer como juzgar se refiere al modo humano del conocimiento intelectual, lo que Kant denomina pensar. El pensamiento se refiere a la intuición y estaría a su servicio. Sólo que esta intuición no es intuición intelectual, sino sensible. Al depender de la intuición sensible, nuestro conocimiento está desde siempre entregado a lo dado.

La experiencia interpreta siempre lo sensiblemente intuido, lo explica o lo aclara mediante la interpretación. Este proceso tiene lugar para Kant, gracias a los conceptos del entendimiento que se hallan esencialmente vinculados a la intuición sensible, en tanto que el entendimiento, en virtud de su empleo exclusivamente regulador de las ideas, sólo interviene en un momento posterior:

La intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. La capacidad de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente (mediante ciertas características) a intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.<sup>6</sup>

Kant, en lugar de partir del objeto como algo dado, intenta comenzar por las leyes del conocimiento como aquello que sí es accesible. Debe averiguarse y determinarse en todas sus ramificaciones a través de un análisis del entendimiento, la forma fundamental del juicio como condición bajo la cual, el objeto puede ser

---

<sup>5</sup> Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*. Ed. FCE, 1993, p. 225

<sup>6</sup> Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 65

concebible. Según Kant, sólo este análisis muestra las condiciones en las que se apoya cualquier conocimiento de la realidad y su concepto dando por supuesto que las representaciones intelectuales o conceptos no son extraídos de lo sensible, sino que tienen su sede natural en la naturaleza propia del entendimiento, esto es, que son a priori:

“A través de la sensibilidad, no solo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto. Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.”<sup>7</sup>

Lo peculiar del planteamiento kantiano es la reducción de la cosa a objeto, que confirma la fundamentación de la realidad en la actividad cognoscitiva, la dependencia de la realidad respecto del conocimiento. Lo que trata de hacer Kant es abordar el tema del objeto dirigiendo su atención al sujeto y a sus facultades de conocimiento. Se trataría de un método reflexivo, el cual no apunta hacia las cosas, sino a la mediación que las hace posibles como objetos de conocimiento, es decir, del sujeto.

Los conceptos no son entendidos por Kant como signos que remitan intencionadamente a la realidad, sino estructuras funcionales de la inteligencia; no expresan contenidos, sino que son funciones que manifiestan los diversos modos en los que actúa el entendimiento en orden a hacer inteligible una realidad que, de suyo, nos es desconocida; es decir, lo propiamente conocido no sería la realidad de las cosas sino nuestro modo, *a priori*, de hacerla cognoscible.

El sujeto cognoscente desempeña una función activa en el conocimiento del objeto. El idealismo trascendental se refiere entonces a las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto (realidad); y estas condiciones se hallarían en el mismo sujeto. Por tanto, debemos atribuir a las cosas todas aquellas propiedades que constituyen las condiciones bajo las cuales las pensamos. Así el verdadero conocimiento no lo da la sensibilidad, sino la actividad que enlaza y relaciona objetos sensibles mediante las formas inteligibles que hay en el sujeto.

---

<sup>7</sup> Kant, I. *Ibid.*, p. 65

El Idealismo trascendental ha supuesto una mejor descripción de los procesos del conocer y también una nueva comprensión del papel del sujeto o de la conciencia. Todo comienza en la línea trazada por Kant:

“Tampoco puede pretender esta ciencia una extensión desalentadoramente larga, ya que no se ocupa de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino de la razón misma, de problemas que surgen enteramente desde dentro de sí misma y que se presentan, no por la naturaleza de cosas distintas de ella, sino por la suya propia. Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le pueden ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia.”<sup>8</sup>

Puede decirse que lo que pretende Kant en su elaboración crítica del conocimiento es más que dar un nuevo punto de vista sobre la metafísica, comprender con mayor amplitud las mismas raíces de la metafísica pero en nuestro propio entendimiento. Por tanto, no sería la existencia del mundo de cosas lo que haría que existiese para nosotros un mundo de conocimientos y verdades sino al revés; la existencia de juicios ciertos sería la que haría que existiese para nosotros una ordenación de impresiones e ideas y una ordenación de objetos que podrían entrar dentro de nuestro conocimiento posible de ellos: “La crítica de la razón no es sino el ejercicio reflexivo de la razón sobre sí misma, a través del esfuerzo y la actividad de cada hombre. El criticismo es la filosofía de la conciencia reflexiva.”<sup>9</sup>

Kant critica a los empiristas que la realidad experimentable necesita los contenidos del entendimiento para poder ser conocida como fenómeno. Lo físicamente real vacío de *contenido inteligido*, que es como lo expresa Zubiri, es semejante al planteamiento kantiano de síntesis entre intuiciones y conceptos. Kant mantiene que las intuiciones sin conceptos son ciegas y que los conceptos sin intuiciones están vacíos. Vacíos igualmente de ese contenido inteligido que se encuentra en las intuiciones empíricas de las que habla Kant:

“En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo

---

<sup>8</sup> Kant, I. *Ibid.*, p. 56

<sup>9</sup> Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Ed Akal, Madrid, 1998, p. 51

referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo a priori; o bien supongo que los objetos o , lo que es lo mismo, la experiencia, única fuente de su conocimiento, se rige por tales conceptos.”<sup>10</sup>

Zubiri entiende el pensar como un momento intelectual de la razón, que es impuesto por la realidad misma. La realidad se impone con la fuerza de tener que dotarla de un contenido; el mismo contenido de las intuiciones empíricas que necesita Kant para dar sentido a los conceptos. La diferencia entre ambos se da entonces en *lo que se conoce* de la realidad. Según Kant, a lo que se llega es a una representación, es decir, al fenómeno. Según Zubiri, lo que tenemos es una *creación funcional*. Mientras que para Kant la base de su teoría del conocimiento era precisamente que no podíamos ir más allá de nuestras representaciones y, por tanto, no podíamos conocer la realidad tal y como es en sí misma, para Zubiri la realidad que la razón entiende es idéntica a la realidad entendida en la intelección previa al acto de entender.

### 1.3 La interpretación zubiriana del idealismo trascendental

La teoría del conocimiento de Kant se puede interpretar de tres formas:

1. *Interpretación psicologista*: La crítica de Kant tendría que descubrir la crítica interna del sujeto; explicar el conocimiento como producto de las facultades del sujeto, entendiendo así por sujeto el sujeto psicológico que construye el objeto desde su propia organización.
2. *Interpretación logicista*: La filosofía crítica de Kant es un método de pensamiento. El conocimiento se entiende como un progreso constante hacia algo ideal en sí mismo inalcanzable. El sujeto es aquí sujeto trascendental que en unión con el dato que aporta el fenómeno produce los objetos de pensamiento. Estos pensamientos (vivencias, actos intelectivos) buscan la cosa en sí, correlato del dato fenoménico, no real sino ideal.

---

<sup>10</sup>Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1998, pp. 20 y ss.

3. *Interpretación fenomenista*: El sujeto es sujeto trascendental, es decir, la determinación a priori del objeto. Como función a priori, *sin contenido propio*, el sujeto trascendental, para constituir al objeto, recibe un contenido desconocido que no puede reducirse al a priori del sujeto, es decir, un dato fenoménico. Este dato fenoménico exige como complemento de inteligibilidad, la cosa en sí.<sup>11</sup>

De las tres interpretaciones expuestas, Zubiri se centra en la primera (psicologista) para dar el salto a su propia estructura (impresión):

“el yo determina a priori la objetualidad en cuanto tal. Y con ello la verdad como verdad trascendental, esto es, como capacidad para que un objeto sea conocido con verdad, no consiste en la capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos, sino justamente al revés, consiste en la capacidad en que el entendimiento conforme a los objetos según su propia estructura trascendental: es el idealismo trascendental. Es lo que Kant llamó “revolución copernicana”. Idealismo trascendental significa un idealismo que afecta tan solo, a la trascendentalidad, esto es, a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad (...)Para que haya objeto real es necesario algo dado. Pues bien, lo trascendental es posición, pero tan sólo como elevación de lo dado a objeto determinado: es el carácter objetual de los objetos de la experiencia. El yo trascendental es el yo objetualizador de la experiencia.”<sup>12</sup>

“La inteligencia humana, no sólo en el ejercicio de su acto de intelección, sino en la estructura misma de la inteligencia en cuanto tal, está vertida al sentir; de suerte que inteligencia y sentir forman una sola estructura, la inteligencia sentiente, gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad. La apertura humana es concreta, formal y primariamente sentiente, una apertura intelectual de carácter impresivo. No se trata pues, ni de que la intelección consista en dar a lo sentido una forma objetiva, distinta de la subjetiva que tendría en el sentir (Kant), sino de que, en su ejercicio, la intelección es en sí misma sentiente, y el sentir es intelectual, y de que, en su estructura esencial constitutiva, inteligencia y sentir constituyen una estructura única.”<sup>13</sup>

Zubiri persigue radicalizar el planteamiento kantiano de la estructura de la sensibilidad y presentar una formalidad previa al dato sensible; su carácter o momento de realidad:

---

<sup>11</sup> Cfr. Colomer, E: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Ed. Herder, 1ª Ed. 1986, 4º Imp. 2006, p. 198 - 199

<sup>12</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 376

<sup>13</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 507

“...no es verdad lo que dice Kant cuando afirma que la sensibilidad nos da primariamente una multiplicidad destinada a ser unificada por el yo pienso; la verdad es, por el contrario, que lo primero que nos da esa sensibilidad es realidad. Realidad no significa aquí cosa en sí en tanto que opuesta a fenómeno, como pretendía Kant, sino que significa un carácter intrínseco y elemental de todas las percepciones sensibles.”<sup>14</sup>

Ese carácter intrínseco y elemental es al que quiere llegar Zubiri en su análisis del conocimiento kantiano. Del principio que parte Zubiri (realidad), no es el de Kant, es decir, Kant sintetiza con el entendimiento los datos sensibles (fenómenos) y los hace objeto; Zubiri por su parte atiende al previo presentarse a la intuición/aprehensión y que es común a toda percepción: su formalidad de realidad. Por tanto, no se trata ya de crear conceptos que desembocan al final en el mismo punto sino de algo más radical: entender que la inteligencia tiene como acto elemental aprehender la realidad, pero aprehenderla como realidad y comportarse con ellas como realidad. Ese sería el acto elemental y exclusivo de la inteligencia: “...hacerse cargo de la realidad que es justamente es orto de la inteligencia. La inteligencia interviene en su acto radical, en su acto elemental y exclusivo en la forma de aprehender la realidad como realidad.”<sup>15</sup>

Lo interesante de la aportación zubiriana en este caso es que aunque siempre se ha buscado una unidad entre sensibilidad y entendimiento, nunca se ha llegado a hablar de una unidad tan radical como la que Zubiri propone. No se encuentra en la historia de la filosofía una propuesta como la suya; si acaso algunos términos aislados. Su interés en el momento de usar la fenomenología en el desarrollo de la *Inteligencia Sentiente* es realizar un cabal análisis descriptivo de la inteligencia humana.

El conocimiento desde el punto de vista zubiriano es intelección por ser aprehensión de lo real como real. Lo más importante de la intelección es su carácter de actualización de lo real, y lo que hacemos al conocer es conducir a una actualización. El conocimiento, dice Zubiri, “no reposa sobre sí mismo sino sobre la intelección de la que

---

<sup>14</sup> Zubiri, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 333

<sup>15</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 334



procede y sobre la intelección a que nos conduce... El conocimiento es la intelección buscándose a sí misma.”<sup>16</sup>

La diferencia entre la postura de Zubiri y la de Kant es la radicalización por parte del primero. Para éste conocer no consiste únicamente en elaborar un contenido inteligido (Kant) sino inteligir que este contenido *sea* real. Por tanto, todo conocimiento consiste en la elaboración de una intelección que nos lleva a una intelección más profunda.

Este problema epistemológico que estamos tratando se desarrolla a partir de la relación que se da entre la intencionalidad que busca el objeto y la conciencia en la cual se da. La solución que nos aporta el planteamiento kantiano ha sido hacer recaer el problema en el aspecto subjetivo de la conciencia, que entendemos como Idealismo. Lo que hace Zubiri es señalar el error de principio del planteamiento de Kant, pues según él antes de preguntarse por la posibilidad del conocimiento, hay que definir lo que sea tal conocimiento. Decir que el conocimiento es un “contenido de conciencia” o que “el objeto de conocimiento es inmanente al sujeto” son explicaciones, válidas o no, que exigen una previa descripción de lo que se va a explicar. “Si nos basamos en Kant, se puede hacer una teoría del conocimiento como crítica general de la facultad cognoscitiva; pero para Zubiri esto es insuficiente ya que un término tan importante como puede ser, por ejemplo, el de sujeto son entidades metafísicas inaccesibles al conocimiento inmediato”<sup>17</sup>. Lo que sugiere Zubiri es invertir el planteamiento kantiano de la crítica del conocimiento y comprender los modos en que se desarrolla dicha crítica a través de un análisis previo de la idea de intelección, que es precisamente la base de la inteligencia misma.

---

<sup>16</sup>Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 164

<sup>17</sup> Pintor Ramos, A., “Zubiri y la Fenomenología”, en *Realitas III* p. 451

## 2. Intencionalidad, esencia, acto intelectual. Zubiri y Husserl

Conocer es participar de la realidad en su totalidad apoderándose de ella, adecuándose a ella. El conocimiento no se contrapone indiferentemente a la realidad, de modo que ésta en sí misma permanezca igual, sea conocida o no. El conocimiento es la transparencia de la realidad hacia sí misma; la idea es la visibilidad de la realidad para la inteligencia y en la inteligencia, la cual, a su vez y según esto, no es otra cosa que la realidad, hecha visible para sí.

Solemos considerar el pensamiento como sucesos de conciencia que se encuentran separados de los restantes; ya no lo aprehendemos como formando parte de la totalidad de la existencia. Por tanto, primero debemos aprender a comprender nuevamente el sentido de la afirmación de la identidad entre pensar y ser/inteligencia y realidad en la que se funda el carácter esencial del conocimiento.

La conciencia, en principio, por sí misma no puede captar la totalidad de la realidad; necesita que le sean dados sus contenidos. La intuición sensible no es únicamente la comprobación posterior de lo que también puede ser conocido en sí a partir de conceptos. Suele entenderse que la conciencia no es la *tabula rasa* en que sólo por medio de la experiencia puede inscribirse algo, sino que debe poseer en sí estructuras que en general posibiliten la experiencia y el conocimiento mediante la experiencia. Los objetos no son algo que simplemente estén ahí y sólo deban ser captados; su objetividad, es decir lo que hace que existan para nosotros como entes, es una efectuación de la subjetividad.

El conocimiento metafísico no significa una relación abstracta y sin compromiso con la realidad, sino una apertura de nuestra inteligencia que otorga seguridad a la existencia. La teoría no es únicamente conocimiento, sino también aquella actitud vital en que la existencia personal se realiza en su forma propia y elevada. La percepción cognoscitiva de la inteligencia, en la medida en que participamos de ella, es un comportamiento que abarca la totalidad de nuestra existencia. La certeza del conocimiento metafísico, según esto, es más que una mera certeza del conocimiento: es la total certeza de la unión del propio sujeto con la realidad.

La gran influencia que ha ejercido la fenomenología en el siglo XX ha sido posible en parte gracias al instante histórico en que se encuentra el interés por el

conocimiento. Dicha situación inicial de la fenomenología ha abierto la problemática de buscar el camino de la objetividad del conocimiento únicamente en la subjetividad. La fenomenología ofrece la posibilidad de comprender la subjetividad en su eficacia de tal modo que el aislamiento de dicha subjetividad implica que la misma se muestra como el acceso a la metafísica, al conocimiento filosófico de la totalidad de la realidad y de la subjetividad finita en su relación a la subjetividad absoluta, es decir a la totalidad de la realidad entendida como subjetividad. Con ello, el conocimiento filosófico recobra su originaria función de enlazar la subjetividad humana finita con la realidad en su esencia.

Las propiedades constitutivas de las cosas, que percibimos a partir de la experiencia subjetiva, son cosas que en sus propios rasgos experienciales remiten o hacen referencia a otros, a los demás sujetos que son con nosotros. El mundo, como correlato de mi yo reducido desde la propia intencionalidad, y tomado puramente tal como me es dado en cuanto fenómeno, es vivenciado como mundo para mí y también para el otro. Desde esta perspectiva que otorga la fenomenología se sigue que los objetos, en cuanto unidades fijas, es decir, un mundo articulado objetivamente, no es lo último; en efecto, nuestro mundo, entendido como mundo experienciable, no es únicamente un mundo de objetos fijos en relación a los cuales, luego, habría que plantearse la cuestión de cómo puede constituirse su imagen a partir de lo dado a los sentidos. No obstante, tales unidades fijas y objetivas son a su vez productos de una estructuración que tiene lugar en la conciencia. En tal estructuración domina en primer lugar la unidad no estructurada de la impresión.

### *2.1 El problema de la intencionalidad según Zubiri*

Zubiri utiliza su crítica a la filosofía moderna para sentar las bases del acto de aprehensión el cual tiene una importancia esencial en su noología porque con él da el salto que necesita para encontrarse con el momento que nos muestra olvidado en dicha filosofía: el *estar presente*. La aprehensión que se da vinculada necesariamente a algo real; la presencia de lo real despierta la aprehensión, que es un acto de captación de lo presente, una captación en la que me “estoy dando cuenta de lo que está captado.”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>Zubiri, X. *Ibid.*, p. 23

Zubiri desarrolla su propio pensamiento a partir de la fenomenología. Sus inicios y posteriores planteamientos que le llevan a dar un paso más en esta filosofía se dan en los encuentros que tuvo con otros pensadores contemporáneos a él durante el tiempo que estuvo fuera de España. Extraemos un texto en el que él mismo refleja los inicios de su madurez filosófica: “...mis maestros en Lovaina hablaban de la actividad de la conciencia; se consideraba la conciencia como una especie de actividad, como una cosa que tiene su propia sustantividad.”<sup>19</sup>

Para un mejor conocimiento del filósofo resulta interesante estudiar la confrontación que mantiene con Husserl desde sus principios como filósofo y también en toda su época de madurez. El desarrollo de la noología comienza con una crítica a la fenomenología de Husserl y el análisis que hace Husserl de la conciencia y de sus actos. Para Husserl, la base de la conciencia es la intencionalidad denominando “vivencias” o “actos” a la base del encuentro con la realidad.

La base de la fenomenología husserliana es centrarse en los actos intencionales. Para Husserl, lo que caracteriza en primera instancia a la conciencia es la intencionalidad y una aprehensión teórica primordial que se va haciendo más compleja y a su vez va desarrollando una conciencia más completa. Zubiri, por su parte, entiende que lo primario es la *aprehensión primordial de realidad* en la que ya hay una cierta captación del *ser – ahí* que va ampliándose en distintos momentos que mostraremos en nuestro estudio sobre la noología.

En *Sobre la Esencia* Zubiri describe la intencionalidad como sigue:

“el objeto aprehendido en tanto que aprehendido, y la conciencia aprehendida en cuanto tal conciencia, no pueden darse el uno sin el otro, se corresponden indisolublemente de un modo estricto y riguroso, pero sumamente preciso. Lo aprehendido en cuanto tal no es parte o momento de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo “conciencia – de” lo aprehendido, y no puede darse sin ello; es justo lo que expresa el “de”. Este “de” pertenece, pues, a la estructura de la “pura” conciencia, y es lo que Husserl llama intencionalidad.”<sup>20</sup>

“la filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. Con sus célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la

---

<sup>19</sup>Zubiri, X: “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, en *Cinco lecciones de filosofía* (con un nuevo curso inédito), Ed. Alianza, Madrid, 2009, p.279

<sup>20</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 25

esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de la conciencia; y este qué es al que llamará sin más esencia”<sup>21</sup>

Aquí aclara Zubiri cómo Husserl ha perdido el enfoque de la cuestión que no es otra cosa que encontrar lo esencial de la realidad. Ya aquí vemos cómo delimita lo que entiende él por conciencia:

“la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo. Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos –no todos- de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay conciencia. Por esto el problema radical no está en el momento de conciencia sino en la índole física de aquellos actos”<sup>22</sup>

Esta particular diferencia que encontramos en las primeras páginas de *Sobre la Esencia* va a marcar un punto y aparte en la filosofía de Zubiri y en la teoría del conocimiento; precisamente porque Zubiri no quiere dejar atrás el aspecto físico de la realidad ni siquiera a nivel trascendental:

“la esencia es siempre y sólo esencia “de” la cosa real, y nada más: es un momento intrínseco de ésta. Esencialidad y facticidad no son dos regiones de entes, dos clases de cosas sino tan sólo dos momentos de toda realidad. La esencialidad concierne al momento estructural de lo real, y no al sentido objetivo de mi saber absoluto. Al separar esos dos momentos –esencialidad y facticidad- y sustantivarlos a beneficio de dos tipos de saber –saber absoluto y saber empírico- Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido para siempre de las manos”<sup>23</sup>.

También en *Inteligencia Sentiente* Zubiri matiza esta perspectiva sobre Husserl:

“La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos... Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía ha hecho es sustantivar el darse cuenta haciendo de la intelección un acto de conciencia (...) la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del darse cuenta mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es “el” darse cuenta o “la” conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa”<sup>24</sup>.

En este texto es donde Zubiri marca la diferencia con respecto a Husserl. Si atendemos bien a la expresión vemos cómo lo que hace Zubiri es invertir el momento de conciencia con respecto a la realidad. Lo que parece en principio un paso atrás realmente es un paso adelante. La mente no es nada sin pensamientos; la conciencia no

---

<sup>21</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 28

<sup>22</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 29

<sup>23</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 32

<sup>24</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 21

es nada si no hay realidad que concebir. La sustantividad de la conciencia depende de la realidad en la que se encuentre. Lo sustantivo de la conciencia *es* lo real: “la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque me está ya presente”<sup>25</sup>

## 2.2 Noología y fenomenología

Zubiri tampoco deja atrás lo que él considera el olvido de la filosofía moderna en este punto: la presencia. Es interesante plantear por qué refuerza tanto la idea de la presencia en su noología. La filosofía moderna atiende solo al acto de conciencia, al darse cuenta pero no analiza el hecho del estar presente de la cosa real:

“No preguntamos entonces cuál es la índole propia del inteligir como acto. La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección”<sup>26</sup>

Decíamos más arriba que Zubiri explica su visión del conocimiento atendiendo al momento *físico* de lo real. La diferencia con respecto a la intencionalidad husserliana está aquí: para Husserl la conciencia es “conciencia de”, para Zubiri sería conciencia “con” y conciencia “en”, quedando *en* la intelección. Por tanto: “la intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico estar. La unidad de ese acto de “estar” en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión.”<sup>27</sup>

Con el acto de aprehensión Zubiri comienza su desarrollo sobre el análisis de la inteligencia pero teniendo ya los dos momentos que necesita para que dicho análisis de la inteligencia esté completo desde su base ya que entiende la aprehensión “como el acto presentante y consciente.”<sup>28</sup>

Para entender cómo ejecutamos el acto intelectual, hay que determinar las partes en que se divide. Empezará entonces con un análisis detallado de tres momentos: aprehensión primordial, logos, razón. Qué signifique cada uno de estos momentos lo veremos conforme vayamos avanzando. Lo importante es tener clara la diferencia con respecto a Husserl en el momento de conciencia y en el encuentro con lo real.

---

<sup>25</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 21

<sup>26</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 22

<sup>27</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 23

<sup>28</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 23

La supuesta superación que realiza Zubiri sobre el pensamiento fenomenológico tiene su inicio en su idea de realidad. Lo que él considera fundamental en sus observaciones a la fenomenología es por un lado cómo partiendo de un objeto dado puede la conciencia llegar a la realidad y al mismo tiempo abrir la posibilidad de comenzar desde la realidad pura para ascender desde ella a los problemas de la objetividad. En este último punto es donde hay que hacer un replanteamiento general ya que el acceso a la esfera de la ultimidad, en la que debemos buscar la esencia, no se encuentra en el pensar mismo sino en la inteligencia sentiente; es decir, la unidad estructural de sentir e inteligir cuyo correlato es la realidad.

Zubiri no sigue realmente a Husserl. Aunque acepta que es preciso situar los problemas filosóficos en la fenomenología, entiende que la perspectiva de Husserl no es suficientemente radical en sus desarrollos. Nuestro pensador asume que el verdadero problema de la filosofía es el de su radicalización, es decir, el del acercarse a la realidad sin mediaciones de ningún tipo. Ni siquiera con mediaciones fenomenológicas como ‘la conciencia’ o ‘la intencionalidad’. La fenomenología, en la perspectiva en la que la estudia nuestro pensador, implica frente a la dislocación que ha caracterizado a algunos aspectos del saber filosófico, colocar de nuevo el problema filosófico en Aristóteles. Hay que empezar desde las cosas: tal es también el lema de toda la Fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía.

Husserl considera la fenomenología como un análisis de la conciencia en su intencionalidad. Su análisis trata de mostrar los distintos modos posibles en que algo puede ser dato para dicha conciencia. Para que esto sea posible, la conciencia ha de ser la base de los datos que recibe y no debe ser tomada como un dato más. También ha de tomar a los objetos como fenómenos, esto es, en la manera específica en que se dan ellos mismos; de este modo la conciencia adopta ante el mundo la actitud de un espectador desinteresado. El concepto apofántico de razón, es decir, de razón como manifestación del ser es esencial en la fenomenología. En este sentido, la razón es un camino que permite a los objetos mostrarse o revelarse en su verdadero ser o en su esencia:

“En la actitud fenomenológica sofrenamos, con universalidad de principio, la ejecución de todas esas tesis cogitativas, es decir, ‘colocamos entre paréntesis’ las llevadas a cabo; ‘no hacemos estas tesis con lo demás’ a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos actos de reflexión dirigidos a ellas, y aprehendemos esos actos como

el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en esos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas –el campo fundamental de la fenomenología.”<sup>29</sup>

Parte de la filosofía de los siglos XIX y XX han intentado superar el idealismo gnoseológico. La idea fundamental que subyace a la fenomenología es la consideración sistemática de la percepción únicamente desde el punto de vista del ‘fenómeno’, abstracción hecha, por tanto, de todos los demás momentos del acto perceptivo. Esto implica posteriormente un cierto olvido de lo que normalmente entendemos como sensibilidad. Los fenomenólogos destacan siempre entre los distintos momentos de la percepción el que denominan *momento intencional*, consistente en referir el contenido sensible a su objeto.

Según Husserl, el problema de la teoría del conocimiento apoyada en la psicología no tiene solución. La forma en que se hace cuestión de los datos es mediante la ‘reducción’, según la cual la imagen natural del mundo no es inmediata. Sin embargo, para Husserl el objeto dado tiene que ofrecerse una vez reducido sin mediaciones. Y este objeto dado ha de ser la norma a la que se ajuste todo conocimiento verdadero. Este objeto es ‘dado’ a la conciencia pero ‘no creado’ por ésta, que sería el punto de vista del idealismo absoluto. Aunque este objeto dado es trascendente a la conciencia, para Husserl no se sigue de ahí, como quiere el realismo, que se identifique con una existencia extramental.

La fenomenología de Husserl es una descripción de la vivencia (experiencia) y de las esencias que en ella se presentan. Zubiri también quiere ir ‘a las cosas mismas’ pero en el sentido de ir a lo que las cosas tienen ‘de suyo’, a su realidad, a lo que verdaderamente son. Lo que plantea Zubiri no es entenderlas en un sentido intencional como objeto de mi conocimiento, pues ese aspecto de subjetualidad sería secundario para él:

“Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Husserl, E: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Ed, F. C. E., Madrid, 1993, p. 116

<sup>30</sup> Del prólogo inédito a la traducción inglesa de NHD.



### 2.3 Intelección sentiente y realidad

Para Zubiri las cosas se nos presentan primero como ‘realidad’ y no solo como meros contenidos de conciencia. El estar entre las cosas es un estar ‘inteliendo sentientemente’ con ellas. Esta intelección hace que se me presenten las cosas como ‘realidad’. Las cosas son realidad en tanto que son algo ‘de suyo’ y a partir de ahí podemos hacer inteligibles los elementos de la estructura de actualidad que existe entre las cosas y la inteligencia:

“Preguntamos, en primer término, por la conciencia como representación. Porque lo cierto es que, ante todo, la conciencia tomada subjetivamente no es un acto. Es el carácter que tienen algunos actos del sujeto; la conciencia no ejecuta actos. Si por un abuso explicable históricamente, pero intrínsecamente absurdo, se quiere llamar a la conciencia una actividad, entonces lo que la conciencia tiene de actividad no es lo que tiene de conciencia, sino lo que tiene de acto, algo anterior al paso de ‘darse cuenta’; esta actividad es lo que constituye la inteligencia.”<sup>31</sup>

Inteligencia para Zubiri significa entender las cosas en su dinamismo constituyente. ‘Sentiente’ significa: a través de los sentidos. Inteligencia sentiente sería un estar comunicativo entre sujeto y objeto/inteligencia y realidad. Entre sensibilidad e inteligencia existe también una unidad intrínseca. No hay dos actos sino uno solo de intelección sentiente:

“Toda impresión de realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. Y el momento de versión a la realidad es intrínseca y formalmente un momento intelectual; solo por esto es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos.”<sup>32</sup>

Nosotros al percibir el mundo externo no solamente percibimos estímulos, sino que el mismo estímulo, ante todo, lo percibimos como realidad:

“...y su modo de aprehensión no es ‘puro sentir’, sino ‘sentir intelectual’, o, lo que es lo mismo, ‘intelección sentiente’... ‘Lo importante es que lo primero que el hombre inteliendo es ‘realidad estimulante’: estimulante, pero realidad.”<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup>Zubiri, X: “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, en *Cinco lecciones de filosofía (con un nuevo curso inédito)*, Ed. Alianza, Madrid, 2009, p.286

<sup>32</sup> Zubiri, X. “Notas sobre la inteligencia humana” en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Ed. G. Martínez Argote, Madrid 1966, pp. 76-87

<sup>33</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 395/ Cfr. I.S., p. 81

Zubiri deja muy claro que la inmersión de la inteligencia en las cosas es constitutiva. Quiere que tengamos un contacto con las cosas como son *realmente*, y por *realmente* nos las presenta y describe como una estructura de elementos que se constituyen, y constituyen las cosas en ‘respectividad’:

“Lo decisivo es, pues, implantarnos en el seno mismo de las cosas y ver el despliegue interno de sus notas y la función constitutiva de la unidad de ellas. Aquí es donde se observa el realismo genérico estructural de Zubiri.”<sup>34</sup>

El estudio que hacemos de la filosofía de Zubiri se centra en la idea de inteligencia; no obstante Zubiri dedica su primera obra de madurez al concepto de ‘esencia’ por lo que debemos tener necesariamente en cuenta el entronque que hay en su obra entre el concepto zubiriano de ‘esencia’ y el de Husserl.

La fenomenología de Husserl se apoya en una evidencia primera que es el objeto vivenciado. Es el contacto que tengo con las esencias de un modo inmediato. Pero no hay objeto vivenciado si no hay sujeto que lo vivencie. No se debe entonces hablar de un sujeto sin objeto o de un objeto sin sujeto pues supondría dejar atrás esa evidencia primera. Por tanto, siempre hay un ‘yo’ y objetos, que se perfilan ante la realidad. Mundo inseparable de mí, constituido por mí, *noesis* que constituye el *noema*.

La cuestión epistemológica no se entiende por tanto con los términos de continente y contenido, es decir, el conocimiento en la fenomenología de Husserl es constitutivo. La conciencia no es receptáculo de imágenes, o depósito de representaciones sino que es intencional; apertura a las cosas y visión del mundo. La filosofía que propone Husserl sólo se llevará a cabo si consigue un fundamento válido en sí mismo. Sólo desde un fundamento así podrá construir una filosofía como ciencia rigurosa. Este fundamento es el ‘yo trascendental’. Zubiri responde a esta propuesta con lo siguiente: “He aquí, dicho de una manera general, la actitud radical en que se va a colocar Husserl: la actitud de un ego que quiere fundamental desde sí mismo, radicalmente, toda posible verdad.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Lopez Quintás, A: *Filosofía española contemporánea*, Ed. B. A. C., Madrid 1970, p. 200

<sup>35</sup> Zubiri, X. *Cinco lecciones de filosofía (con un nuevo curso inédito)*, Ed. Alianza, Madrid, 2009, p. 195

#### 2.4 El acto intelectual frente a la *epojé* fenomenológica

Husserl utiliza el término *epojé* para designar un recurso de su método fenomenológico, mediante el cual pone entre paréntesis el mundo objetivo y establece contacto con el yo. La *epojé* es lo que nos ayuda a hacer nuestras las propias vivencias y la realidad de los fenómenos en el sentido fenomenológico:

“Esta *epokhé* fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y todas sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología. La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí.”<sup>36</sup>

De esta manera la *epojé* aparece como el método por el que el yo se capta propiamente como yo. Se entiende como método de reducción fenomenológico trascendental, y con él damos un paso desde la mera actitud natural respecto del mundo real, permitiéndonos poner entre paréntesis la presuposición de la existencia de un mundo material o de cualquier otro mundo trascendente respecto de la propia conciencia. Fuera del paréntesis solamente quedan los actos y los objetos de la conciencia. El método de la *epojé* puede extenderse también al ámbito de las ciencias de la naturaleza, y mediante la suspensión del juicio y de toda presuposición, acceder al ámbito de las vivencias propias del mundo de la vida.

Para Husserl, la *epojé* es la neutralización de todo lo que aceptamos como válido en la actitud espontánea y natural:

“Se trata para nosotros ahora de una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo, su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta –pero en un sentido totalmente distinto que la negación, la cual, como vimos, tienen en lo negado su efecto positivo, un no-ser que es a su vez un ser-. Esta modificación no tacha, no ‘efectúa’ nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su neutralización. Está cerrada en todo abstenerse de efectuar: su neutralización. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego,

---

<sup>36</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Ed. F. C. E., Madrid, 1985, p. 62

colocarlo entre paréntesis, ‘dejarlo indeciso’ y, sin embargo, tenerlo por ‘indeciso’, ‘sumirse con el pensamiento’ en el efectuar o ‘limitarse a pensar’ lo efectuado sin cooperar.”<sup>37</sup>

No se trata, como vemos, ni de suprimir ni de negar lo que aceptamos como válido, sino de dejarlo entre paréntesis. Así, por la puesta entre paréntesis, prescindimos de la realidad existencial del mundo, como prescindimos del mundo entero de mi conciencia psicológica y de mi yo empírico.

Toda posición que trascienda la conciencia es puesta entre paréntesis por medio de la reducción. El fenomenólogo centra su estudio en la consideración de los nexos y efectuaciones de la conciencia. En ellas tenemos ya no un mero sujeto aislado y encapsulado en la inmanencia, sino la totalidad del mundo en cuanto mentado por él, en cuanto constituyéndose en sus efectuaciones intencionales. Podemos apreciar cómo Husserl en el primer paso de su método fenomenológico parte de un descenso de una postura crítica y reflexiva en que nos movemos a una postura o nivel de neutralización, de suspensión de juicio. Zubiri, en cambio, no necesitará de este descenso, sino que parte de una constitutiva inmersión en la realidad. El juicio será para él un paso posterior en el trato con las cosas, con lo real.

Según Zubiri, Husserl reduce el mundo fáctico entero a la condición de objeto, obteniendo así un mundo reducido. El carácter de realidad lo perdemos pero no se pierde nada de lo que es real. Por tanto el mundo queda reducido únicamente a lo que aparece a mi conciencia en tanto que aparece. Queda reducido a fenomenidad.

Zubiri no necesita entonces un esfuerzo para poder aprehender las cosas. La aprehensión de ellas las realiza desde la inteligencia sentiente. Mientras que en Husserl se hace una *epoché* de la existencia llevándonos hacia una reducción eidética, Zubiri afirma que para alcanzar la realidad hay que partir de lo real existente. El ‘acto dador de sentido’ de Husserl es sustituido por la ‘actualización’, que corresponde a la función propia de la inteligencia sentiente.

Entendemos que la reducción fenomenológica que propone Husserl implica una superación/modificación de la postura natural ante la realidad que es de la que parece partir Zubiri. Zubiri defiende que para que haya una presencia de las cosas hace falta antes que esas cosas tengan algo ‘de suyo’ y una actualidad respectiva a la inteligencia y

---

<sup>37</sup> Husserl, E: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F. C. E., Madrid, 1993, p. 258

en la inteligencia. Si la fenomenología estudia lo que es originario en el orden de la 'presencia' de las cosas, las 'esencias puras' se encontrarían en posición más adelantada con respecto a la facticidad contingente. O lo que es lo mismo, en la presencia de un objeto cualquiera las esencias puras aparecen como condiciones radicales con respecto a su contenido no esencial. Las 'presencias puras', 'esencias puras', las captamos mediante 'intuición eidética' o 'reducción eidética'.

Zubiri no se queda en el mundo reducido a fenómeno pues desde esa postura se evita cualquier alusión a la realidad. El mundo reducido de Husserl sólo puede darse en la conciencia de un sujeto, que a su vez constituye las condiciones de las cosas. La conciencia aparece como fundamento de todos los objetos, pues en la estructura de dichos objetos se encuentra, como raíz de su aparición objetiva, el que sean objeto 'de' o 'para' una conciencia:

“Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas unidades de sentido referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no otra.”<sup>38</sup>

Para Husserl la conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área del sentido objetivo. Pero para Zubiri la realidad y el mundo no son algo constituido por un sujeto sino que la realidad tiene ella misma, independientemente de toda conciencia, su estructura propia. Toda cosa es real en cuanto posee algo propio constitutivo suyo. Ese algo propio es una estructura física que es de donde parte Zubiri. El pensamiento metafísico de Zubiri arraiga en lo físico. No obstante, lo que Zubiri entiende por físico es simplemente lo físicamente real. Físico en este sentido no se opone a lo metafísico, como sería si se identificara con lo empírico o positivo, sino que es lo metafísico por excelencia. Se considera entonces lo físico desde dos puntos de vista: o como término del saber positivo, o simplemente aquello que es real; o como objeto de la metafísica que sería una estructura formal y última de la realidad en cuanto tal:

“Por esto, lo que suele llamarse metafísico cuando se habla de esencia metafísica, es para mí más bien conceptivo que metafísico”. “Realidad física es realidad qua realidad, por tanto, su carácter físico es *eo ipso* un carácter formalmente metafísico.”<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Husserl, E. *Ibid.*, p. 120

<sup>39</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 276/ 292

Lo metafísico, por tanto, no es una escapada hacia algo distinto de lo físico, sino el atenerse a lo físico mismo. Si el saber físico-positivo se atiene a lo que es la cosa real, a su determinada concreción real, el saber físico-metafísico se atiene a lo que es la cosa real en cuanto real y a la estructura de la realidad en cuanto realidad. Así Zubiri ha pretendido superar la dualidad óntico-ontológico estudiando la realidad en su doble vertiente de talidad y trascendentalidad funcional, trascendentalmente vinculadas.

Zubiri no es un filósofo escolástico en ningún sentido. La voluntad de radicalidad, característica del hacer filosófico zubiriano, significa precisamente la disconformidad con cualquier clase de doctrinas o ideas que se den por válidas de antemano basadas en la veneración a la autoridad del maestro que la profesa, es decir, la oposición a cualquier forma de filosofía de escuela. José Gaos pudo afirmar que Zubiri no es discípulo de nadie, en ninguna acepción del término. La filosofía de Zubiri es una filosofía radical, constitutivamente abierta y esencialmente esbozante, ajena y contraria, por tanto, a cualquier tipo de cerrazón escolástica.

Husserl quiere superar el dilema realismo – idealismo asumiendo a ambos en la dinámica trascendental pero el realismo que él postula no es tradicional. Su realismo no significa trascendencia del objeto respecto al sujeto. Respeta la realidad de las cosas en cuanto que la creación por parte del ‘yo trascendental’ no es la del ser metafísico sino la del sentido del ser objetivo. Por tanto, la realidad en Husserl no es negada, sino reducida, al ser puesta entre paréntesis. El sujeto trascendental, al operar sobre lo dado, en cuanto intencionalidad, sólo tiene adecuada comparación contando con ese algo distinto de él. Ahora podemos comprender, siguiendo a Husserl, que lo ‘en sí’, un mundo que no fuese considerado desde el sujeto, un mundo que no estuviera dando la cara a la intencionalidad, es la definición misma del sin-sentido. La fenomenología no puede admitir otro ser que el que ‘para mí’ es. Aquello que es para nosotros en tanto que objeto de nuestro conocimiento. Y por tanto, también puede entenderse la conciencia como ‘dadora de sentido’:

“La realidad en sentido estricto tanto de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule necesariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una ‘esencia absoluta’, tiene la esencia de algo que por

principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia.”<sup>40</sup>

Con respecto a Husserl nos dice Zubiri que éste ha buscado la esencia desde la conciencia intencional y no la ha encontrado en la realidad cambiante e individual de las cosas, sino en sus ‘esencias’, hacia las que aquellas tienden como algo ‘ideal’. La unidad primaria de la cosa no implica en sí lo ‘esencial’ tal y como lo plantea Husserl pues para él todas las leyes naturales tienen una necesidad de hecho; fáctica. Él entiende la realidad como individualidad, contingencia, hecho y la aprehensión de los hechos constituye el saber empírico. Pero lo relevante en Husserl es que una ley esencial expresa una necesidad absoluta, es decir, la ley esencial no se funda en la realidad en cuanto tal, sino en algo independiente de toda realidad que él llama ‘esencia’. La aprehensión de la esencia es, por tanto, término de un saber absoluto.

Husserl, en el acto de aprehensión de la realidad, pone entre paréntesis la realidad y toma lo aprehendido sólo como aprehendido y el acto de aprehensión sólo como un darse cuenta. Este objeto nuevo y esta conciencia pura no pueden darse el uno sin el otro. A este ser ‘conciencia-de’ el objeto, lo llama ‘intencionalidad’, pero teniendo en cuenta que este ‘de’ pertenece a la estructura de la misma conciencia. A su vez lo aprehendido en cuanto tal es el término intencional hacia el que se dirige la conciencia, es el ‘sentido’ de esta intención. Este ‘sentido’ de esta intención, nuevo objeto, no es, por tanto, un objeto real, sino un puro eidos.

Zubiri entiende entonces que para Husserl la esencia es una ‘unidad eidética de sentido’ y como tal reposa sobre sí misma en un orbe de ser absoluto, distinto, independiente y separado del orbe de la realidad. Podemos mantener que toda la oposición de lo que entienden uno y otro por esencia parte de dos concepciones distintas de sus filosofías. Así lo expresa Zubiri:

“La diferencia radical de que Husserl parte en toda su filosofía, es la contraposición entre saber absoluto y saber empírico, no es la diferencia de dos modos de ser –lo absoluto y lo relativo- sino de dos modos de saber.”<sup>41</sup>

Para Zubiri, “La filosofía de Husserl, la fenomenología, no nos dice qué es algo, sino el modo de conciencia en que es dado.”<sup>42</sup>. Además, tampoco admite que la

---

<sup>40</sup> Husserl, E: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F. C. E., Madrid, 1993, p. 115

<sup>41</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 32

conciencia sea formalmente intencionalidad. La conciencia la entiende Zubiri como una ‘actualización’. Esto nos aclara que esencia y facticidad son sólo dos momentos de toda realidad. Si Husserl separa estos dos momentos y los sustantiva o diferencia en dos modos de saber, el absoluto y el empírico, ya no puede decirnos nada de la realidad fuera del acto intencional.

La vuelta a las cosas mismas, postulada por Husserl, lejos de reducirse a prestar atención a los fenómenos que se dan en la conciencia intencional, debe consistir en dar pleno valor a lo real-sustantivo; y esta es lo que nos aporta Zubiri en su noología: la vuelta a las cosas mismas pero no desde el acto intencional que se da a nivel de conciencia sino a nivel de realidad física.

Desde el punto de vista de Zubiri, Husserl considera que cuando percibimos las cosas reales percibimos algo absoluto, es decir, la esencia. Según esta consideración la esencia está fuera de las cosas reales. La razón de esto es porque solamente puede hacerse una ciencia cierta absoluta y apodíctica, es decir, a un nivel que se quedaría en lo lógico – matemático, en el signo puro, que es como Husserl quiere. Esas esencias serían las rectoras de las cosas contingentes. Y esas cosas contingentes nos remitirían a las esencias absolutas. Zubiri afirma que así aniquilamos la metafísica ya que según él las esencias están dentro y no fuera de las cosas reales y físicas. Las esencias de Husserl son esencias absolutas pero no han de ser rectoras de las cosas reales, ni éstas han de remitir a aquellas. Aún así, Husserl no nos dice nada acerca de si las esencias tienen realidad sólo en el entendimiento o fuera de él. Las esencias, según Zubiri, son las mismas cosas reales, como veremos más adelante.

Este diálogo con Husserl ha de servir para que veamos que si queremos saber qué es primaria y formalmente la esencia hemos de centrar nuestra búsqueda en la realidad por sí misma y buscar en ella ese momento estructural llamado esencia. Pues para Zubiri lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad de las cosas, ni su ser, sino la realidad misma en cuanto tal. Pero no podemos hacer un análisis de esta realidad si antes no hemos tenido un encuentro con ella. Este encuentro se realiza en la *verdad real* de Zubiri. Este encuentro y los resultados obtenidos de él nos guiarán hacia la realidad, y en ésta es donde buscaremos su esencia. El sentido de la noología va dirigido a encontrar ese punto de encuentro en la realidad que abre a los actos intelectivos la

---

<sup>42</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 32



posibilidad de profundizar en lo que aprehendemos de dicha realidad y en los actos intelectivos mismos.

### 3. Influencia de Heidegger y madurez filosófica

Zubiri fue dejando atrás la fenomenología por su insuficiencia en la aprehensión radical de las cosas, y así empezó su nueva reflexión filosófica desde el horizonte ontológico de Heidegger, un horizonte un poco ambiguo porque todavía se mueve en la fenomenología y porque también se entiende como metafísica. Nuestra postura en este sentido no es la de presentar a un Zubiri que supera a la tradición fenomenológica anterior sino más bien acompañarlo hacia una andadura filosófica que invite a la reflexión de los planteamientos de ambos autores. Es cierto que hay aspectos de la ontología de Heidegger que cuando se leen a través de la crítica zubiriana contienen elementos que si se radicalizan desde el punto de vista de nuestro autor muestran que la noología de Zubiri es en cierta medida, un cierre a la ontología que abre Heidegger. Por nuestra parte no habría ni apertura ni cierre sino filosofías ricas y complementarias que se necesitan una a la otra para ser contundentes en sí mismas. Necesario es desde ahora ir acompañando a Zubiri en su análisis de Heidegger.

Zubiri radicaliza la comprensión heideggeriana a través de la *impresión de realidad*. El planteamiento de Zubiri es gnoseológico o noológico, el de Heidegger es ontológico; estaríamos realizando una crítica a la ontología fundamental desde una noología que puede ser enfocada desde una perspectiva diferente. La inclinación a hablar de Heidegger y de su relación con Zubiri, o a la inversa, es necesaria ya que igual que Heidegger necesitó la fenomenología para plantear su ontología, Zubiri necesita la ontología para dar paso a su noología. A Zubiri le interesa la superación de la subjetividad moderna que no está según él totalmente desarrollada en los planteamientos husserlianos. Le llama poderosamente la atención las similitudes que encuentra entre el camino que toma Heidegger y el suyo propio.

Husserl rechaza *Ser y Tiempo* porque lo considera incompatible con su concepción de la fenomenología. En su opinión, la obra de Heidegger constituye una recaída en un planteamiento antropológico. Pero Heidegger considera que Husserl se mueve todavía en el ámbito conciential o, como él dirá, en la metafísica de la subjetividad:

“Husserl siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en filosofía es de la conciencia, y no vio esto como supuesto. Éste es el límite del hombre: él no puede ver detrás de sí. Las mismas cosas eran, pues, para Husserl, la conciencia. La cuestión para mí, en cambio, era: ¿es esto realmente el asunto de la filosofía? De esta pregunta surgió *Ser y Tiempo*.”<sup>43</sup>

Lo que Zubiri espera aportar a las limitaciones de Husserl lo encuentra en Heidegger pues éste es el que le permite unir la fenomenología y la metafísica pero volviendo a los pensadores griegos ya que las descripciones de Husserl de la experiencia inmediata le llevan a perder el horizonte de la realidad. Con Heidegger, antes de pensar el ser como una sustancia que está presente y perdura, éstos lo perciben como lo que surge y va desvelándose (*physis*). Al ‘ser’ pertenecen también la ocultación y el devenir. Por fin es posible aunar experiencia originaria inmediata y metafísica. Para corregir a Husserl no hay que rechazar la evolución de su pensamiento, sino replantearlo por la opción que presenta Heidegger.

### 3.1 La influencia de *Ser y Tiempo* en el primer Zubiri

Zubiri tuvo la oportunidad de leer la tesis de habilitación de Martin Heidegger sobre Duns Scoto, un texto que le despertó el interés por seguir de cerca a este discípulo de Husserl e incluso conocerlo personalmente. La publicación en abril de 1927 del libro de Heidegger *Ser y Tiempo*, una obra que va a ser decisiva en el panorama filosófico del siglo XX, convierte este interés en algo acuciante. Zubiri se da cuenta inmediatamente del papel crucial que va a desempeñar este trabajo en su propio destino filosófico y se dedica todo el año a leerlo y releerlo: “Sin saber por qué, el espíritu del libro y muchos de sus pensamientos me parecieron extraordinariamente naturales. Quedé sorprendido. Comprendí entonces que cuando uno se sorprende de una naturalidad empieza a comprender.”<sup>44</sup> Le parece que alguien ha conseguido por fin poner por escrito ideas que a él hace tiempo que le bullen en la mente.

Suele entenderse la trayectoria intelectual de Zubiri desde tres períodos: una primera etapa de formación (1898 – 1931); un segundo período marcado por Heidegger

---

<sup>43</sup> Protocolos inéditos del Seminario *Übungen im Lesen*, Aristóteles, *Physik II und III*, WS 1951 – 52. Citado por Danilo Cruz Vélez, “Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger”, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 111 – 112. En *Xavier Zubiri: La Soledad Sonora*, p. 203

<sup>44</sup> Carta de X. Zubiri a M. Heidegger, 19 – II- 1930, loc. Cit

(1931 – 1944); y una tercera etapa en la que emprendió su propio camino filosófico (1944 – 1983). Nosotros nos centramos ahora en el segundo período.

Heidegger es la pista que recorre Zubiri inmediatamente antes de alcanzar su propio filosofar, al dejar atrás el de aquél por vía de radicalización. Esto conlleva que Zubiri esté especialmente atento al pensar de Heidegger; sea de manera explícita o implícita:

“Pero tampoco se puede decir que la apertura de la esencia abierta reposa sobre sí misma. Ha sido el gran error desde la filosofía de Heidegger, que pretende hacer montar a la apertura sobre sí misma como si cuanto fuera a ser posteriormente en sus acciones la esencia abierta, fuera el precipitado que decanta la pura apertura existencial de la esencia. No es ni una cosa ni otra. La apertura de la esencia es una modificación intrínseca y formal de algo que es ‘en sí’, modificación que procede de que esta esencia que es en sí tiene unas notas, llamadas inteligencia y voluntad, notas en virtud de las cuales esta esencia se comporta respecto de sí misma en su propio carácter de realidad.”<sup>45</sup>

La propuesta que caracteriza a la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo* es lo que se conoce como diferencia ontológica; la metafísica clásica no se ha hecho cuestión del ser por sí mismo; hay que ir más allá de la diferencia entre los entes. La propia metafísica surge a entender de Heidegger desde este olvido del ser. *Ser y Tiempo* es un esfuerzo de recuperación de esta apertura originaria olvidada por veinte siglos de metafísica. Ese también va a ser el punto de vista que asume Zubiri, a pesar de que cuando ve la luz *Ser y Tiempo* suele interpretarse como una aportación a la antropología filosófica, como si se tratara de describir el ente humano y sus características esenciales.

En *Sobre la Esencia*, Zubiri distingue claramente entre dos aspectos; la Teoría del conocimiento ontológico y la Ontología. Se preocupa de diferenciarlas ya que los objetivos a nivel filosófico no apuntan en la misma dirección:

“Heidegger sitúa el problema del ser en la línea de la comprensión(...) Si Heidegger se contentara en decir que hay una comprensión del ser y tratara de explicitarla en su irreductible originalidad, no habría la menor objeción de principio que oponer. Pero esto no prejuzga nada acerca del ser mismo. Lo que con ello se habría logrado sería no una Ontología, sino una Teoría del Conocimiento ontológico, por así decirlo. Sin embargo, Heidegger busca una Ontología. Para ello concibe la comprensión del ser de una manera a su vez ontológica: considera la comprensión

---

<sup>45</sup> Zubiri, X. *Estructura dinámica de la realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p.102

del ser no sólo como el acto que el ser se muestra a sí mismo y desde sí mismo, sino como modo de ser, es decir, como modo de aquello mismo que se muestra, del ser.”<sup>46</sup>

Esta apreciación de Zubiri no está hecha a la ligera. El impacto que tuvo *Ser y Tiempo* en su desarrollo como filósofo maduro no debe significar únicamente una superación del pensamiento heideggeriano para después dar rienda suelta a su visión de la metafísica sino una faceta del propio Heidegger que quizás no habíamos visto antes. Por ello pensamos que en algunos aspectos los planteamientos de ambos autores se complementan; se llenan de sentido mutuo. Atendamos a este texto de Heidegger:

“... el ente intramundano en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación en cuanto estar en el mundo, ya ha ligado de antemano (la comprensión da sentido) lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente, o correlativamente, el ser.”<sup>47</sup>

Las tesis de Heidegger no cae en el error de centrarse en la subjetividad o en el idealismo sino que su planteamiento lleva a pensar en una ontologización de la realidad. El problema del ser es enfocado por Heidegger desde la línea de la comprensión, es decir, no sería un acto en el que el ser se muestra a sí mismo, sino un modo de ser; un modo de aquello mismo que se muestra. A partir de aquí podría entenderse que ser y comprensión coinciden.

En el curso de *Introducción a la Filosofía* Heidegger sistematiza la noción de verdad que ya aparecía en *Ser y Tiempo*. La adecuación de nuestros juicios a las cosas (realidad) no es una verdad originaria sino derivada. Lo que se entiende por verdad originaria es el hecho de que las cosas en primer lugar, se hagan patentes. Lo que llamaba la atención a Zubiri de Heidegger es cómo éste intenta ir más allá de lo que pretendía Husserl de eliminar todo presupuesto injustificado; es decir, para Husserl lo dado es un objeto puesto ante una conciencia pero Heidegger por su parte, aprovechando los recursos de la fenomenología y la tradición de la filosofía moderna se centrará en estudiar el dato primario: el ser que se hace patente.

Para Zubiri, la gran aportación de Heidegger radica en haber superado la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, algo que le faltaba a Husserl, y la idea de

---

<sup>46</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 442

<sup>47</sup> Heidegger, M: *Ser y Tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 170

‘darse’ mediante la idea del aparecer, en el sentido de ‘mostrarse’, que es un mostrarse como siendo. No obstante, Zubiri defiende una tesis más radical que complementaría a la de Heidegger pues según nuestro pensador la función primaria del hombre no sería comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas.

### 3.2 *Ontología y Ser, Realidad y Noología*

Zubiri sitúa a Heidegger dentro del esquema filosófico de Husserl. El paso previo al desarrollo de su noología es la fenomenología trascendental. No obstante, la importancia que nuestro autor atribuye a Heidegger es el haber ido más allá del ámbito de la conciencia y plantear de cuestión del ser y de la comprensión del ser de una forma nueva.

El análisis zubiriano de la existencia, realizado dentro de un horizonte ontológico de impronta heideggeriana, destaca el carácter personal: el hombre existe como persona y la existencia y la vida son suyas. El hombre no es su existencia, sino que la existencia es ‘suya’. La apertura no es primariamente comprensión, sino impresión de realidad, y, en segundo lugar, Zubiri incorpora su noción de ‘esencia abierta’ desde la que cree poder criticar que en Heidegger el ‘en sí’ sea el resultado de la apertura y que lo primario y lo que constituye la esencia de la existencia humana es su apertura.

La noología se centraría en el desarrollo específico del análisis de este residuo fenomenológico: el momento de realidad dado en la sensibilidad humana. Un análisis que exige una filosofía de la inteligencia (noología) y una filosofía de la realidad (metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger. Para ello, Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la conciencia (Husserl), y la comprensión (Heidegger), a la *aprehensión*. Zubiri nos dice entonces que antes que comprensión de ser hay impresión de realidad. Ese matiz de radicalización del planteamiento de Heidegger, aunque parece no apuntar en la misma dirección podemos asumir que complementa o amplía la postura de Heidegger:

“... El sentido es un existencial del Dasein, y no es una propiedad que adhiera al ente, que esté detrás de él o que se cierna en alguna parte como región intermedia. Sólo el Dasein tiene sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser llamada por el ente en ella

descubrible (...) el sentido debe ser concebido como la estructura existencial – formal de la aperturidad que es propia del comprender.”<sup>48</sup>

Heidegger considera la comprensión del “estar siendo”, no sólo como el acto en el que el ser se muestra a sí mismo y desde sí mismo, sino, como hemos expuesto más arriba, como modo de ser, esto es, como modo de aquello que se muestra, concluyendo que la realidad misma es un modo de ser. Este es el paso a la ontología que Zubiri considera incompleto. La realidad no es un tipo de ser, un *esse reale*, sino justo lo contrario; hay una prioridad de la realidad sobre el ser. Es la realidad la que está siendo, esto es, se trata de *realitas in essendo*:

“Ser es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, ‘son’. Por tanto, ‘ser’ es un momento de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad ‘ulterior’ de éste, es decir, es la actualidad de algo que es ‘anterior’ como realidad. La realidad es el ‘de suyo’; y sólo porque la cosa es ‘de suyo’ puede reactualizar ‘de suyo’ esta su realidad. Y esta reactualización es el el ‘ser’ (...) aprehender algo como ‘siendo’ in re, presupone la presentación de la cosa como realidad. Antes de inteligir la cosa como siendo, y para poder inteligirla como siendo, la inteligencia aprehende la cosa como algo real. Por donde quiera que se tome la cuestión (por el lado de las cosas mismas o por el lado de su intelección) la realidad es anterior al ser, y el ser es una actualidad de lo ya real en y por sí mismo.”<sup>49</sup>

Lo que para Heidegger son posibilidades existenciales del Dasein para enunciar y comprender el ser, para Zubiri sería la estructura formal de la sustantividad humana cuya constitución que consiste en ser animal de realidades le permite inteligir las cosas como realidades. Zubiri lo plantea de una manera más fisiológica, por expresarlo de algún modo.

Para Heidegger el ser no sólo se muestra sino que *se da*, y este es un estricto darse, un estar siendo lo que el ser es. El paso que da Zubiri es entonces resaltar el aspecto físico que subyace a dicha comprensión del ser, es decir, para Zubiri, toda cosa y nota real también se da; no sería entonces un acto exclusivo del ser. Lo peculiar del ser no está en el darse sino en la índole de lo dado. Por eso la aprehensión zubiriana complementa a la comprensión, así como la actualidad suplanta al mostrarse:

---

<sup>48</sup> Heidegger, M. *Ibid.* p. 23

<sup>49</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 410

“Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que se da, no sólo dice algo que es verdad, sino que hay que completar la idea diciendo que es un darse que hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, *in casu* lo que mismo que el ser. Y, recíprocamente, en la aprehensión de algo, este algo no sólo se está mostrando, sino que está siendo. Pero como se ve, esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y nota reales.”<sup>50</sup>

Vemos en este texto como Zubiri sitúa lo físico como base para complementar a Heidegger. El ser complementa a la realidad pero la realidad es previa; el ser es ulterior a ella. La actualidad de lo real en el mundo es entonces lo que constituye el ser pues el ser es de la realidad y es ulterior a ella.

Según Zubiri, la realidad ha sido obviada por parte de la especulación que solamente se ha centrado en el ser y el ente, y en la diferencia que los constituye: “Heidegger nos dice que hay una diferencia entre el ser y el ente y se aduce que eso es lo que queremos decir cuando sentamos que una cosa es el ser y otra distinta el ente.”<sup>51</sup> Lo importante de esta visión es que no considera lo fundamental: que esa diferencia ontológica es posible solamente en y por el carácter físico de realidad que la constituye.

Entender la visión de Zubiri sobre Heidegger desde el punto de vista de filosofías que se complementan creemos que ayuda al enriquecimiento del estudio de ambos. No diríamos superación ya que estamos hablando de dos autores de peso que necesitan ser actualizados constantemente y cuyos puntos de vista deben someterse a rigurosos análisis y no tratar de cerrar ni a uno ni a otro.

Lo relevante en la aportación de Zubiri a Heidegger es entender cómo interpreta el propio Zubiri la Ontología de Heidegger. Hay autores que se centran más en defender al propio Zubiri que en hacer un cabal análisis crítico de ambas filosofías:

“¿Cómo reacciona Zubiri ante la Ontología heideggeriana? A mi modo de ver, negativamente. Hay razones para pensar que Zubiri, al contrario de lo que sucedió al común de los intérpretes, quedó mucho más impresionado por las posibilidades internas de la Teoría del conocimiento de Heidegger que por su Ontología. Es bien sabido cómo la primera generación de discípulos y lectores de Heidegger hizo de su pensamiento una especie de antropología existencial, en la línea de Kierkegaard, Sastre y Jaspers (...)”<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 445

<sup>51</sup> Zubiri, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 91

<sup>52</sup> Gracia Guillén, D. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid, 2007, p. 72



En *Sobre la Esencia* ya Zubiri plantea los caracteres formales de su noología en la que da un paso desde la ‘comprensión del ser’ a la ‘aprehensión de realidad’:

“El primum cognitum, el primer inteligible (...) no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es comprensión sino impresión. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades. El hombre no es ‘comprensor del ser’, no es morada y pastor del ser, sino que es ‘animal de realidades’.”<sup>53</sup>

De este texto extrae Diego Gracia lo siguiente:

“Esta divergencia epistemológica le hace a Zubiri desmontar toda la ontología heideggeriana. En ésta, como sabemos, el ser sólo ‘es’ en su darse; más aún, él es el darse mismo, ya que no hay ser sino en el Dasein. Pero esto, dice Zubiri, es completamente insostenible, ya que ‘el darse’ de algo no envuelve el momento de ‘ser’ más que si aquel algo está ya dado como realidad. (...) La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, ‘ser’ es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero es la realidad misma’.”<sup>54</sup>

Zubiri, a nuestro entender, no desmonta la ontología heideggeriana sino que responde a ella, es decir, aporta algo más que la complementa. Es cierto, como encontramos en el texto citado, que Zubiri se expresa cuando habla de un autor concreto, de una forma ciertamente radical; suele decir acerca de algo que no está dentro de su esquema filosófico que es ‘completamente insostenible’ pero también encontramos al principio de *Inteligencia Sentiente* que él no busca criticar nada sino aportar hechos. Tengamos presente esta otra aportación:

“En *Sobre la esencia*, Zubiri reconoce que el ‘incuestionable mérito’ de Heidegger no es propiamente la distinción entre ser y ente, sino ‘haberse hecho cuestión del ser mismo aparte del ente’. Ciertamente, con este proceder consigue llegar el tema del filosofar al nivel de trascendencia que le es propio (...) En definitiva, con la *impresión* como momento ineludible y básico de nuestro aprehender, Zubiri retoma la autonomía real desde el enfoque aprehensivo, autonomía que no cesa en los actos humanos, sino que en ellos queda ratificada. A su vez, la realidad en impresión ‘da de sí’ sentidos, gracias a su apertura. El filosofar o pensar de Heidegger no queda así necesariamente abolido, sino profundizado en tanto que filosofar o pensar.”<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 452

<sup>54</sup> Gracia Guillén, D. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid, 2007, pp. 72 - 73

<sup>55</sup> Aísa Fernández, I. *Heidegger y Zubiri: Encuentros y desencuentros*, Ed. Nueva Mínima del CIV, Sevilla, 2006, pp. 95 - 96

Zubiri quiere ir más allá de la comprensión del ser de Heidegger, salir del logos heredado de los griegos, y partir del sentir intelectual, en el cual el momento de impresión es lo totalmente radical y fundamental. No se puede comprender nada si no es desde el rasgo mismo de impresión que ‘de suyo’ se abre intelectivamente como real al sentir las cosas mismas, y este ‘de suyo’ es un carácter físico de toda realidad.

La sensibilidad se nos abre intelectivamente desde la materia misma y se nos abre como real, es decir, como “de suyo”. Zubiri entiende inteligir como un aprehender impresivo en que se nos imponen las cosas físicamente como sustantivas, cosas que “en” la misma aprehensión quedan como *siendo* un “*prius*” de ella:

“A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento del *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta ‘siendo’ caliente. ‘Ser caliente’ no es lo mismo que calentar. El ‘es’ es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su ‘calentar’: es ‘su’ calor, el calor es ‘suyo’. Y este ‘suyo’ es justo lo que llamo *prius*. La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión.”<sup>56</sup>

Como la realidad es previa al ser, sólo se dará el ser de algo si ese algo está ya previamente dado como realidad, es decir, si no hay momento físico de realidad no puede haber comprensión intelectual del ser. Sólo lo aprehendido como real puede estar siendo o dejar que sea esto o lo otro. La realidad no es un tipo de ser sino a la inversa, el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad. Desde el acto intelectual con sus correspondientes momentos lo aprehende, comprende y le da sentido. Por esto es tan importante entender la importancia del momento de impresión en la inteligencia sentiente a la hora de entender a Zubiri.

La realidad está presente a la intelección no sólo como algo que está presente ahí, sino que está presente como un *prius* a su presentación misma. Lo que realmente aporta Zubiri en su nuevo realismo es esta idea: podemos hacernos cargo de la realidad precisamente porque está dada como un *prius*. *Prius* es un momento según el cual al aprehender algo real no sólo lo aprehendemos como siendo ‘de suyo’, sino que aprehendemos este de suyo como un carácter que posee lo real *antes de su presentación misma* como fundante de ella.

---

<sup>56</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 62

Todo lo real es sentido primaria y rectamente como ‘de suyo’, pero es sentido ulterior y oblicuamente como “siendo” de inmediato en el mundo que eso mismo real nos ha abierto. Es decir, lo real es sentido en una aprehensión primordial como de suyo estando temporalmente en el mundo:

“Para Heidegger, el ser el ‘elemento’ en que se mueve todo acto de comprensión (...) incluso lo que llamamos realidad no sería sino un tipo de ser. El ser sería la luz especial en la cual y según la cual accedemos a las cosas. (...) el ‘darse’ de algo no envuelve el momento de ‘ser’ más que si aquel algo está ya dado como realidad. (...) la cosa presente como realidad envuelve intrínsecamente en su presentación no sólo el carácter de realidad como carácter ‘independiente’ de mí, sino que lo envuelve en una forma muy precisa y distinta, a saber: como realidad que ciertamente está presente independientemente de mí, pero que posee este carácter como algo ‘de suyo’ antes de su presentación misma y como fundamento de ella. La realidad está presente no sólo como algo que ‘está’ presente ahí, sino presente como un *prius* a su presentación misma. Y es en este momento de prioridad en el que está fundado, como algo inexorable, eso que llamamos ‘dejar’ a la cosa en su realidad.”<sup>57</sup>

La comprensión del ser –afirma Zubiri exponiendo a Heidegger- es el acceso a todo ente. Esto es, el hombre en su vida, tiene ese modo de ser que Heidegger llama comprensión del ser. Esta comprensión no es un mero acto que recae sobre un objeto llamado ser, sino que es un momento del ser mismo del hombre, un momento de su modo de ser. Por tanto, es un modo en que el ser mismo se halla presente al ser del hombre. La comprensión como modo de ser pertenece al ser mismo del hombre:

“El ente intramundano en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto estar en el mundo, se ha ligado de antemano (...) lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. (...) el sentido debe ser concebido como la estructura existencial – formal de la aperturidad que es propia del comprender. (...) Sólo el *Dasein* tiene sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser llenada por el ente en ella descubrible. Por eso, solo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión.”<sup>58</sup>

Para Heidegger el hombre es la presencia del ser. Sólo hay ser en cuanto hay *Dasein* y según el modo como lo hay. Así el modo en que se encuentra y expresa el *Dasein* sería la temporeidad. Por la temporeidad, el *Dasein*, es y está en el ente y más

---

<sup>57</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 447

<sup>58</sup> Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 170

allá de todo ente. La temporeidad es sentido del ser del *Dasein* y el ser mismo como sentido. Para Zubiri, el hacerse cargo es una necesidad porque la cosa está presente, como realidad que es *prius* a su presentación misma. Asimismo, la realidad es en y por sí misma dinámica. Este dinamismo consiste en dar de sí. Las cosas están dinámicamente en el mundo dando de sí. El estar es un estar en el mundo. Ya hemos dicho que el ser es la actualidad de lo real en el mundo. Pues bien, estar dando de sí en el mundo es un modo de ser. Y este modo gerundivo es el tiempo. El tiempo es para Zubiri, un modo de realidad en su ser:

“¿Qué es este estar? El estar es estar en el mundo. Y como la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que llamaba ser, resulta que estar dando de sí en el mundo es un modo de ser. No un modo de realidad sino un modo de ser. No es el dar de sí sino el estar dando de sí, la actualidad gerundiva del dar de sí: estar dando de sí. Y este modo, en un gerundivo, es justamente el tiempo (...) El tiempo es la planificación entitativa de la realidad. Y como tal dinamismo de la realidad, en tanto que actualidad en el mundo, es temporeidad.”<sup>59</sup>

Lo que aporta Zubiri a la idea de ser es el modo de entenderlo; como la actualidad de lo real en el mundo. El ser, no sólo es, como piensa Heidegger, en el Da de la comprensión, en el Da del darse, sino que es un *momento* de la realidad. Esto no significa que el ser sea algo obvio, ya que no es ni nota ni cosa, sin embargo, es un momento trascendental de la cosa misma. La diferencia entre ser y realidad es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como ‘de suyo’ y la actualidad como momento de la respectividad:

“La filosofía actual (Heidegger) suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos ‘nuestro’ mundo y ‘mi’ mundo. Pero el mundo en este sentido se funda en el mundo como respectividad de lo real qua real. Porque ese ‘nuestro’ y ese ‘mi’ expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en ‘bosquejo’(Entwurf), pero no el mundo mismo (...); mundo, repito, es la respectividad de lo real en su formalidad de realidad.”<sup>60</sup>

Para Zubiri, la formalidad de realidad, o modo de quedar los contenidos en la aprehensión intelectual, nos sitúa en la realidad en y por sí misma. No se trata, por tanto, de realidad trascendente, sino de realidad *en* la intelección. La realidad tampoco es un contenido de conciencia. No es realidad por la intelección, sino por sí misma, es

---

<sup>59</sup> Zubiri, X. *Estructura dinámica de la realidad*, Ed Alianza, Madrid, 2006, p.310

<sup>60</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 428

‘de suyo’. El ‘de suyo’, es el modo de estar presentes los contenidos en la intelección (aspecto intelectual) y, después, lo constitutivo de la realidad en y por sí misma (aspecto metafísico). Por lo tanto, aquí no se plantea siquiera el problema del puente porque no hay ni realidad en sí, ni realidad en mí, que necesite ser conectada. En virtud del ‘de suyo’ no hay un allende la realidad, sino lo real *allende*:

“Realidad no es un estar ‘allende’ la impresión, sino que realidad es mera formalidad (...) Lo real ‘allende’ no es real por ser ‘allende’, sino que es real por ser ‘de suyo’ algo ‘allende’. Allende no es sino un modo de realidad (...) Se trata de una unidad física de realidad (...) es lo real mismo en impresión de realidad lo que no está llevando realmente hacia un ‘allende’ lo percibido. Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real ‘allende’.”<sup>61</sup>

Zubiri considera que el fondo desde el que se construye el comienzo del conocimiento es a partir de lo dado en la sensibilidad, es decir, el acto primario de la intelección sentiente. En él veía explícitamente Zubiri una confrontación inicial con la fenomenología de Husserl y Heidegger; de hecho sus críticas iniciales parten de ahí, sobre todo de Husserl. Desde esta crítica abre los esbozos hacia el análisis de la *impresión de realidad*. No obstante, Zubiri llega a compartir con Heidegger el rechazo a lo que Heidegger llamaba ilusión fenomenológica que consistía en proyectar sobre los comportamientos prerreflexivos el darse cuenta objetivador de la reflexión. La impresión de realidad es el acto primero de la intelección y ese acto primero es una forma de aparecer algo.

### 3.3 Verdad, desvelación, respectividad

Zubiri parte del concepto de *physis* pero fijándose en su aspecto de realidad, en el ‘de suyo’, en el ‘haber’ de la realidad. Heidegger no desciende a este nivel al tomar la *physis* como ‘ser’ y centrarse en su aspecto de descubrimiento pero Zubiri trata de ir más allá de Heidegger llegando a un nivel más profundo de radicalización.

Tanto Zubiri como Heidegger se preocupan por el tema de la verdad y cada uno se encuentra condicionado por sus puntos de vista acerca de la *physis*. Pero en la fundamentación de la verdad hay un momento del análisis en que ambos coinciden,

---

<sup>61</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, pp. 152-153

aunque sea a niveles distintos. Heidegger considera al ser como apertura, al hombre mismo como apertura. Las cosas, los entes, tienen una apertura esencial a ellos mismos. Heidegger entiende la verdad como ‘desvelación’ y no como el sentido habitual de adecuación de las cosas con el entendimiento. Para que haya esta ‘desvelación’ es necesario que el *Dasein* esté abierto al ser que se manifiesta: “El ‘ser-ahí’ es, en cuanto constituido por el ‘estado de abierto’, esencialmente en la verdad. El ‘estado de abierto’ es una esencial forma de ser del *Dasein*. Verdad sólo la hay hasta y donde mientras el *Dasein* es”<sup>62</sup>.

El estado de abierto que expone Heidegger lo hace Zubiri suyo pero ya no sólo desde el punto de vista del *Dasein* sino de toda la realidad: la respectividad de lo real es “esta estructura de la realidad arranca de que el momento de ‘realidad’ es formal y constitutivamente abierto. La apertura es el modo primario del ‘de suyo’:

“La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal. Realidad es ‘de suyo’ y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es ‘de suyo’. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente trascendental (...) Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura* respectiva.”<sup>63</sup>

El segundo Heidegger, el posterior a *Ser y Tiempo*, relaciona verdad con libertad. Esta libertad es entendida como apertura, como trascendencia. Si el *Dasein* es necesario para la constitución de la verdad, y la verdad desde el *Dasein* supone libertad, no queda sino que el hombre realice su comprensión ontológica en la comprensión del ser que se manifiesta:

“...puede pensarse que estar presente no es formalmente ni posición, ni intención, sino desvelación. Fue la idea de Heidegger. Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido ‘está presente’ en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por desvelación, el estar presente de lo ‘puesto’, de lo ‘entendido’ y de lo ‘desvelado’ no es formalmente idéntico a su posición, a su intención, a su desvelación. Nada de esto nos dice en qué consiste ‘estar presente’ (...) Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea él cual fuere. Sino que ‘estar’ es

---

<sup>62</sup> Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 247

<sup>63</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 136

un momento propio de la cosa misma; es ella la que está. Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar.”<sup>64</sup>

Zubiri es un filósofo influido por el siglo XX, es decir, toda su andadura filosófica se encuentra dentro del marco de las aportaciones tanto de la metafísica clásica, la fenomenología y los avances de la nueva ciencia. Por eso su punto de vista sobre la filosofía no es quedarse únicamente en las descripciones de la experiencia originaria sino en también en el orden de la metafísica; y esta metafísica debe llevar también a la razón científica; necesita de ella. Por eso Zubiri está en diálogo constante con los datos que aporta la ciencia, aspecto del que carece Heidegger.

Ni Zubiri ni Heidegger caen en el error de considerar la investigación filosófica como teoría del conocimiento. Su posición va en la línea de la descripción de lo que fundamenta a dicha teoría y además abiertamente críticos con la modernidad y con el subjetivismo. Atendamos a este importante texto de Zubiri:

“Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea del ‘darse’ de las cosas mediante la idea del () aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como ‘siendo’. ‘Ser’ es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser. Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es ‘respectivamente; y esta respectividad no es la respectividad al hombre sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad.”

Quizás Heidegger se mueve en un plano más trascendente conscientemente; no se centra en el enfrentamiento primero con la realidad sino que se centra en el pensamiento en reflexión y apertura consigo mismo; es cierto que el ser no tiene sustantividad por sí mismo puesto que no es físico pero puede ser que la sustantividad que quiera aportarle Zubiri en y desde lo físico la encontremos desde la inteligencia a

---

<sup>64</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 136

nivel metafísico-trascendental. La inteligencia es la sustantividad del ser, sustantiviza al ser.

### *3.4 El impulso filosófico y vital de Bergson*

Resulta llamativo que en muchos textos sobre Zubiri no se paren algunos autores a considerar la influencia de Bergson en él; no digo ya en su pensamiento o en su vocación filosófica, sino en la persona de Zubiri. Lo común es situar a Zubiri como un pensador que comienza su bagaje filosófico en la Fenomenología de Husserl y en la influencia directa de Heidegger; no obstante el recorrido de Zubiri por los grandes pensadores del siglo XX no se agota en estos dos autores sino que es mucho más amplio y profundo.

Henry Bergson era en tiempos de Zubiri un pensador que ya contaba con una buena posición a nivel internacional pues sus obras tenían un importante reconocimiento y su nivel intelectual era parte de la cultura y sociedad de París. Ambos autores tienen un peso dentro de la filosofía del siglo XX pero resulta relevante a nuestro entender las notables diferencias vitales que expresan cada uno en su desarrollo. Heidegger es considerado un influyente filósofo desde sus inicios como pensador; no obstante en sus acciones personales y en sus relaciones políticas ha dejado una huella difícil de borrar por su vinculación con el nazismo. Por su parte, Henry Bergson solicitó personalmente su inscripción en el registro judío de París durante la ocupación nazi cuando ya se le había excluido de esa lista por tratarse de un pensador eminente.

Bergson está presente en la filosofía española de las primeras décadas del siglo XX. En 1916 fue invitado a dar una conferencia en Madrid en la que se encuentra presente García Morente el cual fue presentador de su filosofía en una serie de conferencias dadas el 27, 28 y 29 de Abril. El 1 de Mayo expone Bergson su conferencia en el salón de la Residencia de Estudiantes de Madrid. En 1959 ya son publicadas y traducidas al castellano sus obras más destacadas. En este marco entra Zubiri, el cual se interesa profundamente por la filosofía de Bergson y es éste último el primer filósofo al que nuestro autor le dedica una especial atención. De hecho, en unos de sus primeros escritos, *La filosofía del pragmatismo*, realiza un resumen de las tres obras primeras de Bergson:



“En Francia, el más puro representante del pragmatismo filosófico es Bergson. Ha escrito tres obras fundamentales. Una contiene la psicología: *Essai sur le dones immédiates de la conscience*; otra contiene la metafísica: *L' évolution créatrice*: la otra es una teoría de las relaciones entre alma y cuerpo: *Matière et mémoire*.”<sup>65</sup>

En *Cinco lecciones de filosofía* Zubiri dedica un extenso capítulo a Bergson. Durante cierto tiempo, Zubiri considera a Bergson como un pensador más pragmático que intelectual pero cuando tuvo la oportunidad de intercambiar encuentros con él empieza a considerarlo como el exponente de un filosofar radical. Sin entrar en aspectos específicos recordamos un texto que abre un poco el vínculo con Zubiri: “La intuición es un esfuerzo muy difícil y muy penoso, por medio del cual se rompe con las ideas preconcebidas y con los hábitos intelectuales para colocarse en el interior de la realidad.”<sup>66</sup>

El punto de vista de la intuición que aporta Bergson pudo suponer para Zubiri un intento de ir más allá del subjetivismo pues parte de un originario estar en la realidad que además no niega la función de la inteligencia que al partir de la intuición (aprehensión en Zubiri) elabora los conceptos y los va modificando en su apertura a la realidad. Tomemos como referencia el texto que Zubiri dedica a este punto en *La filosofía del pragmatismo*:

“Frente a la realidad está la conciencia, que conoce de dos maneras: por la intuición y por el concepto. El concepto es visión externa e inmóvil de la realidad; la intuición, visión interna, móvil, concreta. Como el concepto sustituye lo dinámico por lo estático, lo continuo por lo discontinuo, lo concreto por lo abstracto, tiene que renunciar a la pretensión de contener la verdad en sentido intelectualista de la palabra: sólo tiene el valor de hacer posible la acción de la conciencia sobre la realidad. La intuición, en cambio, da la impresión de lo que es la realidad en sí: vida y movimiento.”<sup>67</sup>

Aquí se refleja de forma evidente que la intuición bergsoniana está relacionada con la impresión de realidad de Zubiri, pues ambas nos proporcionan una experiencia inmediata de las cosas pues nos implantan en ellas. Lo que primero aprehendemos son las cosas en sí mismas; por vía de coincidencia intuitiva según Bergson, o por vía de

---

<sup>65</sup> Zubiri, X.: “La filosofía del pragmatismo”, en *Zubiri desde el siglo XXI*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 503.

<sup>66</sup> Bergson, H. “*Discurso en la residencia de estudiantes*”, (Madrid, 1916), publicado en García Morente, M. *La filosofía de Bergson*; Ed. Espasa – Calpe, Madrid, 1972, p. 14-15

<sup>67</sup> Zubiri, X.: “La filosofía del pragmatismo”, en *Zubiri desde el siglo XXI*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 503

actualización de las cosas en inteligencia sentiente según Zubiri. En ambos casos se trata de una experiencia de realidad previa a su racionalización.

Puede decirse que con ayuda de Bergson, Zubiri consolidó su vocación personal hacia el encuentro con la verdad:

“A partir de su entrevista con Bergson, Zubiri resalta la importancia del encuentro personal con el filósofo como fundamento de una profunda relación intelectual. Es imprescindible conocer a un filósofo en sus textos, evidentemente, pero ‘el encuentro con el filósofo mismo’ aporta algo ‘absoluto’ y distinto de los argumentos y conceptos: la persona misma que vive pensándolos. Dar con el filósofo mismo es por lo tanto una cosa bien distinta de estar informado sobre él.”<sup>68</sup>

Lo importante de esta relación intelectual tan valorada por Zubiri es que en ella nuestro autor encuentra a un pensador con el que puede hablar de filosofía sin ser etiquetado por una consideración religiosa, académica o personal. A partir de aquí Zubiri asume la importancia de introducirse en la filosofía y también recogió como profesor la importancia del maestro de filosofía en el desarrollo de la filosofía tanto académica como vital. Quizás por todo ello pudo considerar a Bergson como “el hombre que más necesitaba.

---

<sup>68</sup> Corominas, J. y Albert Vicens, J. “Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro de la penumbra”, en *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 38

SEGUNDA PARTE

LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA INTELIGENCIA

## 1. *La función intelectual en Zubiri*

La filosofía de Zubiri se centra en la realidad como algo originario cuyo estudio exige unos principios de análisis que nos permitan llegar al conocimiento de lo real. Esta filosofía es metafísica si por ella entendemos no lo que está “más allá” de lo real físico, sino la realidad física aprehendida unitariamente. La realidad, por tanto, se da en el acto elemental de la intelección pero lo hace como actualización de la realidad en la intelección. Lo dado a la inteligencia y aquello que se da es *la realidad*. La realidad que se actualiza y la actualización de lo real en un único proceso. El hombre se halla instalado en la realidad en cuanto tal, y la realidad no se ofrece al hombre de forma aislada, sino en una cierta vinculación con las cosas. La inteligencia nos permite dar respuestas diferentes que nos permiten articular distintas impresiones y estímulos que forman unidades perceptivas a través de las cuales podemos adoptar un comportamiento unitario.

El propósito y la finalidad que persigue Zubiri no es hacer una metafísica de la inteligencia sino llevar a cabo un análisis de los hechos intelectivos que puedan mostrarnos la estructura interna del acto de inteligir. Es en los actos mismos en los que hemos de situarnos y desde los que debemos enfocar dicho análisis.

Zubiri parte de la realidad como *formalidad*, es decir, tal y como el dice que se da en la aprehensión. El “de suyo” significa que lo dado como tal se presenta como siendo lo que es “ya” previamente a su presentación en la aprehensión (*prius*). Se trata de una anterioridad formal; una anterioridad de alcance ontológico que se muestra desde el sentido mismo de su aparecer.

### 1.1 *La interdependencia entre realidad e intelección*

Que la realidad sea un modo de formalidad no implicaría otra forma de idealismo, ya que lo que hace la formalidad es actualizar un carácter de las cosas. El carácter de realidad no es un sentido más que constituye el sujeto, un noema más correlato de un peculiar tipo de nóesis. La realidad como formalidad es el sentido de lo que es en sí misma la realidad como tal, asumida por la intelección, ya que la intelección es actualidad de lo real, y toda actualidad es un momento ulterior de lo real:

“Ulterioridad consiste muy concretamente en inteligir qué es “en realidad” lo ya aprehendido “como real”... la intelección según los modos superiores es indeciblemente pobre respecto del modo como la aprehensión primordial aprehende la realidad. La intelección de la realidad más pobre inteligida en aprehensión primordial es inmensamente más rica como intelección que la intelección de la realidad en sus modos superiores. Solamente referidos a la aprehensión primordial de realidad, es como los modos superiores de intelección son lo que son, a saber, intelecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos superiores son mero sucedáneo.”<sup>69</sup>

Lo que el sujeto pone es la iluminación de lo que ya es realidad, es decir, le da sentido desde sí mismo. La realidad es en sí misma abierta: lo real no se agota en su quedar en nosotros, ni en aquello mismo que queda sino que en su quedar nos comunica que su quedar es sólo un momento suyo, por lo que la realidad en la aprehensión o realidad *aquende* es esencialmente insuficiente y por tanto, remisión hacia más realidad, comunicación con más realidad. La realidad es más en sí misma, en tanto que es pura apertura, trascendentalidad, realidad – fundamento; pero es menos en tanto queda en una inteligencia finita. La inteligencia no puede mantenerse quieta, porque la apertura de la realidad la abre a conocerla en toda su amplitud; la realidad arrastra a la inteligencia hacia su más, es decir, la realidad *allende*. Pero la inteligencia tampoco se ve quieta en función de su menos, en función de su finitud, pues esta inteligencia goza del don de ser consciente a cada momento de su propia limitación; capta a cada instante su insuficiencia, el carácter incompleto de la verdad alcanzada, y en tal medida se ve lanzada a superarse.

En Zubiri, para explicar lo real no basta que nos lo hagamos presente en su existencia, sino que deben mostrarse cada una de las condiciones bajo las cuales se origina y conocer con la mayor exactitud posible la clase de dependencia que con ellas guarda. No podemos conseguir esto si no descomponemos el cuadro unitario del fenómeno (realidad) que nos ofrece la aprehensión y lo reducimos a sus diferentes factores constitutivos.

La noología de Zubiri nos invita a tener presente que el conocimiento de la realidad depende en su amplitud del modo en que queda el contenido real en la aprehensión en su momento de alteridad como algo *en propio, de suyo*. Y esta diferencia con respecto a las teorías del conocimiento anteriores es lo que nos obliga a

---

<sup>69</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 266 y ss.

tener presente no solo mi aprehensión de lo real, sino la realidad misma de lo aprendido en mi aprehensión:

“...en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad. Decimos a veces con perfecta exactitud que una cosa tiene existencia real. Real significa que es una existencia que compete “de suyo” a la cosa.”<sup>70</sup>

El comportamiento humano se nos presenta como una unidad de momentos orgánicos y de momentos cognoscitivos. Lo que ahora debemos hacer es una descripción concreta de esta unidad acercándonos así a lo real tanto en su aspecto intelectual como en su aspecto sensible.

Zubiri se centra en el saber de la realidad, de modo que en el conocer mismo de la realidad pueda verse en qué forma y con qué límites es posible conocer. Eso implica que en él se dé una explícita teoría de la inteligencia en la que se fundamenta su forma de entender la filosofía y la metafísica misma. El conocimiento filosófico o metafísico – para Zubiri no hay distinción en los términos- es posible si procedemos desde el punto de vista metodológico, de la realidad misma.

En diálogo continuo con la tradición filosófica anterior, considera nuestro autor que las respuestas que se han dado al problema del conocimiento son soluciones conceptistas o idealistas. Lo que hace Zubiri es describir en qué consiste la intelección; y no propone en su planteamiento la expresión facultad de la inteligencia, sino “acto de intelección”. Lo que aquí importa precisamente es acentuar la dirección del método filosófico de Zubiri, ya que sus aportaciones no carecen de cierta originalidad estilísticamente hablando pero en un mejor análisis de sus escritos pueden encontrarse aspectos que pueden puntualizarse y que resultan interesantes a nivel descriptivo, pero eso no significa que en todo momento esté aportando algo nuevo a la teoría del conocimiento, la metafísica o la filosofía.

### *1.2 La Realidad como “de suyo”.*

Realidad es en Zubiri el “de suyo”: un peculiar modo de hacerse las cosas presentes en la aprehensión humana. Cosa real es para Zubiri cosa o nota o sistema de notas que es

---

<sup>70</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 193

de suyo lo que es, que posee en propio sus rasgos constitutivos, y ello como modo de quedar en la aprehensión sentiente humana.

La *impresión de realidad* es el fundamento de todo conocimiento y a partir de este fundamento se desarrolla toda la metafísica de Zubiri. Para ello, lo que llamamos *noología* se ocupa principalmente de entender las cosas reales que afectan al hombre como “algo otro”, que “de suyo” es lo que es. Este “de suyo” hace que las cosas se presenten como realidad; característica principal que define la formalidad en que se apoya cualquier proceso intelectual. El “de suyo” zubiriano es una expresión que Zubiri hace propia para resaltar los aspectos que en la fenomenología moderna han resultado útiles en la investigación sobre la conciencia subjetiva y la realidad objetiva. La inteligencia se hace cargo de la realidad, y realidad es el “de suyo”, es decir, lo que acontece. Lo que acontece en la realidad enfocado en cada momento suyo es algo constante que se redescubre en cada actualización que realiza el sujeto, el animal de realidades, el ser inteligente. Dar cuenta de la realidad es ser consciente de lo que acontece como un de suyo:

“De suyo es un momento radical y formal de la realidad de algo. Es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su “de suyo” propio. Toda metafísica de la realidad como existente y como poseedora de notas propias ha de fundarse inexorablemente en la formalidad misma de realidad: en el “de suyo.”<sup>71</sup>

La determinación de la realidad entendida como los caracteres que le competen “de suyo” a la cosa real está pensada desde una visión metafísica de la realidad expuesta por Zubiri a lo largo de toda su obra pero con los planteamientos reconducidos por su noología. Que la realidad es el “de suyo” debe entenderse siempre desde la aprehensión misma en el acto de aprehender o intuir, es decir, una formalidad donde las cosas reales quedan en la aprehensión como siendo meramente “de suyo” o como propias en sí mismas.

En la terminología de Zubiri, el “de suyo” es una expresión que hace referencia a la realidad en la unidad de sus notas (propiedades) y a la unidad que articula esas notas. Esta expresión tiene un origen que se remonta a sus primeros escritos en los que sus estudios estaban dirigidos a la historia de la filosofía. Extraemos un texto que resulta

---

<sup>71</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 193

esclarecedor para encajar mejor las expresiones que usa Zubiri en toda su obra de madurez:

“Este fondo universal, de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *physis*. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza, como algo que ésta produce “de suyo” (*arkhe*). Por aquí la Naturaleza aparece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas se van autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas.”<sup>72</sup>

Dentro de este contexto que ha expuesto Zubiri de la idea de *physis* de los griegos, tendríamos la descripción de la Naturaleza en la que él mismo mantendrá el carácter primordial, estructural y físico del “de suyo” para expresar la realidad de una forma propia.

Para comprender este “de suyo” Zubiri también introduce la expresión “nuda” realidad pues ve en el “de suyo” la nuda realidad de lo real. Lo “nudo” se refiere a lo que la realidad misma tiene de más propio. Ambos términos cobrarán sentido en el ámbito de la aprehensión misma. Así, la matización que encontramos en lo “nudo” es imprescindible para entender lo que es el “de suyo” sentido impresivamente en la aprehensión:

“La realidad que la razón entiende, no es entonces la nuda realidad, es decir, no es la realidad tal como es entendida sólo como formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente, sino que es esta misma formalidad sentiente en su momento campal o ambital, pero aprehendido en sí mismo como realidad – fundamento.”<sup>73</sup>

El carácter de “nuda” realidad como un modo de presentación de lo real en aprehensión primordial es esencial en el contenido y desarrollo de su noología, pues a partir de esta matización terminológica tendríamos un modo en que la realidad de lo real queda dirigida o matizada hacia un carácter determinado.

Donde encontramos explicado de forma más completa la expresión “de suyo” es en *Inteligencia y Logos*:

---

<sup>72</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1999, p. 203 y ss.

<sup>73</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 51



“...hay expresiones en que los caracteres de lo sentido en impresión son caracteres que se aprehenden formalmente como pertenecientes en propio a lo aprehendido: la intensidad de un color o de un sonido son un momento aprehendido como carácter en propio del color o del sonido. Es lo que llamo formalidad de realidad. Realidad es el modo de ser “en propio”, dentro de la aprehensión misma. “En propio significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (prius). Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de impresión de realidad. En ella su contenido es actual en la impresión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo mera actualidad: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo ser de suyo. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el “de suyo”. No se trata de realidad en la significación de rea como algo “fuera” de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente “en” la aprehensión misma. Y como tal esta formalidad es un momento físico de lo aprehendido.”<sup>74</sup>

### *1.3 La función de la inteligencia.*

Zubiri no estaría entonces postulando una nueva teoría, sino realizando un análisis descriptivo con una terminología redefinida por él y enfocada desde su noología pero muy compleja de comprender o encajar fuera de la misma.

De lo que se trata, en esencia, no es de hacer una analítica de una facultad, sino de un acto que es conjuntamente de la inteligencia y de la realidad en su recíproca implicación. Lo que hace Zubiri es pensar la constitución de la experiencia del mundo desde la unidad estructural de este acto de apertura como “inteligencia sentiente”. La inteligencia no se propone como algo que esté separado del sentir, y a su vez, el sentir humano no se plantea como algo separado de la inteligencia. No hay más que un solo acto, que es el acto de intelección sentiente. Y la unidad de ambos aspectos radica precisamente en el acto mismo.

La realidad humana llega a una situación en que habiendo estado sólo estimulada, se abre desde los estímulos a la realidad, porque llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, es decir, haciéndose cargo de la situación, es decir, de la realidad. De este modo entendemos que el enfrentamiento con las cosas reales es inteligencia:

---

<sup>74</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 12 y ss.

“...el hombre se enfrenta con las cosas no como estímulos sino como realidades. Diremos que el hombre no tiene un *enfrentamiento estímulo*, sino lo que llamamos un *enfrentamiento real*. En este enfrentamiento, las cosas quedan en el hombre no como estímulos, sino como realidades.”<sup>75</sup>

Únicamente aprehendiendo las cosas como reales es como la inteligencia ejecuta actos como concebir o juzgar; actos, dice Zubiri que fuerzan a la inteligencia a asumir la realidad misma de las cosas. Por eso, la “aprehensión de las cosas como realidad es el acto elemental de todo acto intelectual.”<sup>76</sup>

Cuando Zubiri nos muestra en sus análisis que la realidad se nos hace presente en la simple aprehensión, en ningún momento nos dice que en este inteligir sepamos qué son las cosas; llegar a saber qué son las cosas es una tarea muy compleja en la que debemos tener presente también la aportación de las ciencias positivas. Lo que nuestro autor nos dice únicamente es que las cosas nos son presentes en su formalidad de realidad, y que sólo apoyados en esta formalidad que nos instala físicamente en lo que las cosas son, tienen entonces un sentido el resto de funciones intelectivas. Inteligir no se comprende como saber únicamente; es ante todo el principio dinámico del saber. El inteligir nos pone en ese camino que nos puede decir lo que las cosas son realmente. Pero que la realidad esté fuera de mí, que mi comprensión de ella dependa de mis propias condiciones trascendentales, psicológicas o sociológicas es algo que el realismo de Zubiri ni afirma ni niega. Lo único que nos dice es que la inteligencia humana, al ser inteligencia sentiente, es un acto que puede llegar a saber cómo son las cosas y cómo el hombre mismo puede realizarse en ese saber.<sup>77</sup> El realismo de Zubiri es descriptivo desde el principio y no se plantea en ningún momento si existen las cosas más allá de nuestra percepción o no.

Zubiri mantiene decididamente que es fundamental comenzar el análisis filosófico centrándonos en lo físico, porque es lo que tenemos. Lo físico son impresiones sensibles y el comienzo de todo inteligir humano. Un comienzo intelectual que no parta de la realidad física no sería un comienzo desde la actualización de lo físico en la inteligencia. Esta realidad física es materia pero no sólo materia, a no ser que se demuestre lo contrario. Lo físico es considerado como aquello que es real. Todo

---

<sup>75</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 22 y ss.

<sup>76</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 27

<sup>77</sup> Cfr. “Introducción a la Antropología de Zubiri” En *Realitas II*, , p. 57

saber humano es saber de lo real, porque real es la formalidad en la que se mueve la inteligencia.

Para Zubiri la inteligencia no consiste en encontrar una salida hacia el reino de lo trascendente, sino que nos enseña a medirlo íntegramente y a sentirnos albergados en él. Esta inteligencia es la que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación. Zubiri no las toma como un contenido firme de conocimientos, de principios o verdades sino como una fuerza que se comprende a sí misma en su ejercicio y en su acción. Lo que la inteligencia es no podemos saberlo íntegramente, en sus resultados, sino en su función. Y su función consiste en poder unir y separar el contenido de lo real. Ella misma necesita construir una nueva base según una regla que ella misma dispone, mostrándose así con más claridad la estructura del edificio que surge de dicha estructura. Y la comprende porque es capaz de reconstruirla, de copiarla en su totalidad y en la secuencia ordenada de cada uno de sus momentos.

Los actos intelectivos, para comprenderlos en su constitución y conocer su naturaleza, requieren un proceso por el cual la inteligencia, desde la impresión de realidad, forma poco a poco su (facultad) capacidad de observarlos, compararlos y distinguirlos, de separarlos y combinarlos. Zubiri mostrará que cualquier término alcanzado por la intelección (inteligencia) puede y debe constituir para ella un nuevo comienzo.

#### *1.4 La realidad como conocimiento.*

En el estudio de la perspectiva que adopta Zubiri en relación a la teoría del conocimiento lo primero que buscamos aclarar es por qué parte Zubiri de la realidad y en qué medida esa base que supone el punto de inicio y encuentro de toda su filosofía de la inteligencia resulta completa una vez que está desarrollada o puede tener lagunas cognoscitivas o perspectivas gnoseológicas que podrían estar no concluidas en toda su amplitud pero sí adaptadas a los términos que él hace suyos y suponen un principio y un final en su noología.

El planteamiento de Zubiri es enfocado desde la idea de que la filosofía tiene que comenzar su andadura centrándose en las cosas reales que el hombre encuentra en su entorno ya que éste se encuentra desde el principio instalado en la realidad y esta realidad es recibida por el hombre en unión o relación con otras cosas reales. Esta forma de estar instalado en la realidad es propio de su capacidad intelectual; la inteligencia se hace posible por el hecho de que el hombre no puede dar respuestas espontáneas a los estímulos que encuentra en el exterior:

“Al ser capaz de dar respuestas *diferentes* debido a su alto poder ‘formalizador’ –que le permite articular las impresiones y estímulos, formando así unidades perceptivas frente a las cuales cabe adoptar un comportamiento unitario-, el homínido necesita *hacerse cargo* de lo que es *en realidad* aquello que lo estimula para *seleccionar* de modo certero la respuesta adecuada entre las muchas posibles. La inteligencia surge, pues, en primer lugar por una imperiosa *urgencia biológica*. Su función primaria –si bien no la única, ni la más elevada- es hacer viable la existencia. La instalación en lo real posibilita la pervivencia biológica del ser vivo altamente evolucionado.”<sup>78</sup>

La base metafísica de la conexión del hombre con lo real es lo que nos da Zubiri; es el punto de inicio de su teoría del conocimiento. El principio de inteligir como “estar en la realidad” y la concepción del hombre como “animal de realidades” es principio y fin de la filosofía de Zubiri.

Esta filosofía describe las estructuras con que la realidad se nos manifiesta en la experiencia y cómo la estructura de la Inteligencia Sentiente nos otorga un elenco de contenidos conceptuales que ayudan a profundizar en la complejidad del pensamiento humano. Por eso lo que persigue Zubiri a nivel epistemológico es conocer la estructura de la realidad y su congeneridad con la inteligencia humana:

“La congeneridad entre inteligencia y realidad es, entonces, una co-actualidad donde la realidad, en tanto que formalidad de carácter metafísico de lo aprehendido, es un prius. La filosofía de Zubiri es, en este sentido, una filosofía “realista”, porque en ella la realidad se actualiza en la intelección; pero también porque desde la realidad en la aprehensión se puede ir hacia la realidad allende la aprehensión. Por ser un prius, la realidad no se agota en ser inteligida; al ser el carácter

---

<sup>78</sup> Lopez Quintás, A. “La metafísica de Xavier Zubiri y su proyección al futuro” en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, p. 462.

metafísico o trascendental de lo inteligido, está abierta respectivamente a su contenido, a otras realidades inteligidas y a ser un momento del mundo.”<sup>79</sup>

Lo interesante de la aportación zubiriana es que nuestro autor refleja la necesidad de establecer un lenguaje – objeto sobre la realidad y sobre el conocimiento que se dirige a ella. La filosofía de Zubiri ha conseguido mostrar una reflexión crítica y matizada sobre la idea de realidad y sobre la realidad misma. Tengamos en cuenta que lo que Zubiri entiende por realidad no es el significado común que ha tenido tradicionalmente en filosofía. Extraemos un texto en que se matiza su perspectiva sobre el término:

“La genialidad de Zubiri no consiste en el obvio uso que todos hacemos de las palabras recibidas de la tradición, sino en haberle dado un significado nuevo a la palabra realidad. Esta, en Zubiri, no significa primariamente la existencia en sí de las cosas (realismo), ni la existencia objetiva o en mí de las mismas (idealismo); realidad significa primariamente la actualidad de las cosas y de mí mismo “aquende” la aprehensión como formalidad “de suyo”; alteridad real de tipo formal desde la cual se plantea la cuestión de qué sea la realidad como fundamento “allende” la aprehensión.”<sup>80</sup>

Lo que Zubiri entiende exactamente como realidad se encuentra en la mayoría de sus textos, tanto de su primera etapa como de madurez pero donde más peso tiene es en trilogía sobre la inteligencia y en referencias que hace a la misma en otros textos también esenciales de Zubiri:

“Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa ‘de suyo’, es decir, que no sean tan solo signo de respuesta. Así para un perro, el calor ‘caliente’, es decir, le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor ‘es caliente’. Sus caracteres le pertenecen ‘de suyo’. Y por esto al estar así aprehendido ‘de suyo’ el calor tiene lo que llamaré la *formalidad de lo real*.”<sup>81</sup>

Inteligir, en Zubiri, consiste en aprehender las cosas como reales o aprehender la realidad; y realidad es lo que él denomina *formalidad*. Por el hecho de que la realidad está ya en la inteligencia podemos aprehender también que la realidad está *allende* mi

---

<sup>79</sup> Soares Bello, J. “La congeneridad entre inteligencia y realidad: Posibles significados de esta tesis zubiriana”, en *Zubiri desde el siglo XXI*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 253

<sup>80</sup> Martínez Argote, G. *Genealogía de la palabra “realidad”*, en a.c., p.112

<sup>81</sup> Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 18.

aprehensión. Lo real se muestra ante la inteligencia como un sistema estructurado de notas que Zubiri describe como *suficiencia constitucional*. Por tanto, lo que se desarrolla a partir de esta idea es que hay que enfrentarse con la realidad misma para poder constatar que así se impone, como siendo “de suyo”, a la inteligencia humana. Lo que la realidad es se ofrece desde sí misma a la inteligencia y ese carácter estructural que la define es descrito por Zubiri como un conjunto de *notas*, como *constitución*, *sistema*, *sustantividad* y *esencia*:

“¿Qué expresa el estado constructo? En el estado constructo los términos ‘relacionados’ forman una unidad sistemática, morfológica, y prosódica, indisoluble. “En esta unidad, el estado constructo expresa... con todo rigor que el nombre en dicho estado envuelve como momento que hic et nunc le pertenecen intrínsecamente, la versión al sustantivo absoluto y, por tanto, forma unidad sistemática con él” (SE, 290). La realidad así conceptuada es estructural. Como veremos más tarde, las notas de cada cosa no son notas de un sujeto, ni siquiera notas de las demás notas, sino notas del sistema, entendido éste como unidad primaria.”<sup>82</sup>

El principio de los constantes razonamientos que sobre la realidad utiliza Zubiri es referir la misma realidad a un conjunto de notas. La esencia es el conjunto necesario de notas que tiene algo real para que sea lo que es:

“Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee (...) La nota es algo que ‘tiene’ la cosa ya previamente constituida en cuanto tal (...) Al hablar de notas me refiero no solamente a estas ‘propiedades’ de la cosa, sino a todos los modos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse ‘parte’ de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las ‘facultades’ de su psiquismo, etc.”<sup>83</sup>

Conviene llegados a este punto realizar una aproximación a la idea que tiene Zubiri de la *esencia*. Este concepto, al igual que el de realidad, tiene mucho peso en la metafísica zubiriana porque le ayuda a desarrollar su noología tendiendo como base ese carácter físico que define toda realidad captable por la razón humana. Zubiri nos dirá una y otra vez que la constitución de cualquier cosa real va referida a la suficiencia constitucional en el orden de la sustantividad. La realidad se encuentra en la noología zubiriana a un nivel más físico. Por tanto, la base de la esencia es la sustantividad y la

---

<sup>82</sup> Ellacuría, I., “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, p. 83.

<sup>83</sup> Zubiri, X., *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 104

esencia es *aquello que la cosa real es*; es decir, un conjunto de notas que se definirían finalmente como un sistema fundamental de sustantividad:

“Desde el punto de vista de sus notas, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para que la realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria. No son sino dos aspectos de una sola realidad, la realidad de la esencia constitutiva.”<sup>84</sup>

Es cierto que la dificultad de la teoría zubiriana del conocimiento reside en el problema que supone darle a términos técnicos propios un carácter estrictamente necesario y dependiente del pensador que los propone, es decir, no puede asumirse el carácter general de su aportación filosófica si no se comprenden esos términos tal y como el autor los comprende y expresa. Interesante si se asume totalmente que es un camino con un lenguaje propio y concreto pero al mismo tiempo limitado por la falta de apertura explicativa del autor. Esto le ocurre a Zubiri, pero creemos que el propio Zubiri es consciente de esta modalidad terminológica que requiere el desarrollo y comprensión de su noología. No obstante, no carece de cierta originalidad su planteamiento epistemológico y metafísico en lo que a nivel de expresión se refiere, aunque al final quizás tenga ciertas limitaciones dentro de una posible innovación filosófica:

“La condición singular del lenguaje no se debe a que sea ‘significativo’, sino a que significa ‘expresando’. Ahora bien, entre la expresión y la mente se da una intrínseca unidad: la mente queda precisamente conformada, se convierte en mentalidad. Y, a su vez, el decir mismo no es sólo decir ‘algo’, sino decirlo de ‘alguna manera’, esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad. Por eso, la estructura del lenguaje deja translucir las estructuras conceptuales propias de cada mentalidad. Y esto no porque la función del lenguaje sea primariamente expresar conceptos, ni porque en el lenguaje sea donde primariamente quedan expresadas las estructuras conceptuales, ni porque la función primaria de la intelección fuera la de formar conceptos, ni finalmente porque sea verdad que todo momento estructural de la intelección tenga su expresión formal en el lenguaje.”<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Zubiri, X., *Ibid.*, p. 342

<sup>85</sup> Ellacuría, I. “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri?” en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, p. 79.

### 1.5 La reestructuración de los planteamientos fenomenológicos.

El estudio de la realidad física que propone Zubiri no conduce de los axiomas y principios a los hechos sino al revés. No debemos comenzar con supuestos universales sobre la naturaleza de las cosas para derivar de ellas el conocimiento de las acciones particulares, sino que hay que poner en la cima este conocimiento que nos ofrece la aprehensión directa, y tratar de llegar así a un conocimiento de la realidad lo más cabal posible.

Husserl se centra en la distinción entre sujeto y objeto, es decir, el *yo* que realiza los actos de conciencia y todo aquello que se manifiesta en estos actos, distinguiendo así entre el *aparecer* del objeto y el *objeto* que aparece. Lo que diferencia a Husserl de Zubiri es que en Husserl el carácter intencional de la conciencia no implica que la realidad tenga que existir necesariamente por sí misma; la conciencia se refiere a otro, pero eso no significa que ese otro exista fuera de mí. Lo importante es la descripción misma de aquello de lo que se tiene conciencia:

“...que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho de conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (...) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.”<sup>86</sup>

Para Husserl el objeto real es entendido como una parte de la vivencia, es decir, se trata de una parte abstracta dependiente de la *nóesis*. El objeto real es siempre un rendimiento intencional. Lo decisivo aquí no es que el objeto pierda toda independencia ontológica respecto del acto que lo constituye, sino que el acto mismo queda sustantivado, es considerado como un concreto, con capacidad propia para subsistir. En cambio en Zubiri, el acto es una entidad incompleta que subsiste sólo gracias a la actualidad de una alteridad que no es del sujeto en ningún sentido. “Real” en Husserl significa un cierto sentido intencional constituido por cierta clase de vivencias; en Zubiri el término ‘real’ quiere conservar el sentido que le da la actitud natural.

Zubiri se considera a sí mismo como discípulo de Husserl y entiende la fenomenología como un movimiento que supuso una apertura de la propia filosofía a la

---

<sup>86</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Ed. FCE, Madrid, 1993, p.58



servidumbre psicológica o científica, y fue, a la vez, “una filosofía de las cosas”, una filosofía que pretendió aprehender el contenido de las cosas, es decir, que renovó el afán por un saber construido en la evidencia, en la donación pura de las cosas:

“La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932 – 1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre filosófica o científica (...) Para la fenomenología las cosas eran correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa.”<sup>87</sup>

En este texto encontramos a un Zubiri que ya está apuntando a las posibles lagunas que pueden existir en la fenomenología; de hecho, en el desarrollo de su noología Zubiri advierte que su intención no es hacer una metafísica de la inteligencia sino llevar a cabo un análisis de los hechos intelectivos capaz de mostrarnos en la pura evidencia la estructura interna del acto de inteligir. Para nuestro pensador es en los actos mismos en los que hemos de situarnos y en los que hemos de realizar todo el análisis.

Zubiri nos muestra cómo lo que él ha entendido como *prius* en el orden de la aprehensión refleja la anterioridad de cualquier tipo de realidad. La raíz del conocimiento la entendemos como un devenir de actualidad que no es ni nóesis ni noema sino un devenir noérgico en el que aprehendemos entonces en impresión la realidad misma de lo real.

El punto de partida del realismo zubiriano está en conciliar ese *prius* y sus consecuencias con una teoría metafísica o noología que dé cuenta de lo que el denomina *formalidad de realidad*. Es la función que va a desempeñar la noción de *actualidad* y que sustituye a la intencionalidad de Husserl. El realismo que propone Zubiri se apoya en una fundamentación que consiste en explicar en profundidad el sentido más originario de la alteridad a la que la inteligencia nos permite acceder en su devenir pasivo. La independencia ontológica de lo real se manifiesta ahí. La alteridad real que se da en la intelección es la vía de unión del hombre con la alteridad radical, pues esta presencia no tiene un carácter meramente virtual ni intencional, sino físico: la

---

<sup>87</sup> Zubiri, X. “*Naturaleza, Historia, Dios*”, Ed. Alianza, Madrid, 1999, p.14

inteligencia está físicamente en la realidad, porque el estar *es* la realidad abriéndose en la doble vía de la realidad propia y de la realidad otra.

La noología de Zubiri no debe confundirse según él mismo planteaba, con una psicología de la inteligencia, ni con una lógica, sino que trata de lo que denomina la estructura formal del inteligir. Su estudio es un mero análisis de hechos, que no debe confundirse con ninguna construcción teórica, científica o metafísica.

Lo que hace nuestro pensador es radicalizar el análisis fenomenológico hasta descubrir que la realidad está dada en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto – objeto, sin caer en los típicos defectos precríticos. La noología será el desarrollo específico del análisis de este residuo fenomenológico, que más bien consiste en el momento de realidad que se da en la sensibilidad humana pues la noología desborda el ámbito de la conciencia en el que se centraba la fenomenología husserliana, ya que supera la dimensión noética de la conciencia, radicalizando el enfoque fenomenológico originario hasta la dimensión *noérgica* de la intelección como aprehensión impresiva de realidad.

La insistencia analítica que ofrece Zubiri nos descubre la dimensión *noérgica*, rebasando la analítica fenomenológica (que llega a la esencia) mediante una analítica de la facticidad noológica, de la actualidad de la realidad en la intelección, de la *noergia*. Cuando Zubiri se encuentra con el vocabulario fenomenológico, habitualmente lo deja atrás. Para él, nunca el hecho básico de la impresión lo caracteriza como un aparecer, darse o mostrarse, ni utiliza modos de darse, intencionalidad, correlación, etc. Y cuando en algún momento aparecen sentido o presencia intencional, es siempre para rechazarlos.

Zubiri siempre rechazó también el idealismo, esta actitud fue uno de los puntos fundamentales de sus diferencias con la fenomenología. En el caso de descubrir cuál sería la percepción adecuada lo que se haría parte ingrediente de mi vivencia no sería una parte del objeto mismo, sino el objeto mismo.

Cuando Husserl habla de la conciencia le otorga a la misma un carácter sustantivo. Para Zubiri, Husserl sustantiva la conciencia al sustantivar el “darse cuenta”,

y sin embargo lo único que tenemos de hecho, es la variedad constante de actos conscientes:

“... se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia. Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos... Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía ha hecho es sustantivar el ‘darse cuenta’ haciendo de la intelección un acto de conciencia... la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del ‘darse cuenta’ mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es ‘el’ darse cuenta, o ‘la’ conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa.”<sup>88</sup>

La primaria función de la inteligencia no es ni concebir, ni juzgar sino aprehender la realidad (previa a concebir). Para Husserl la intencionalidad tiene dos momentos: un momento noético y un momento noemático. Para Zubiri, estos momentos sólo cobran sentido desde el momento noérgico. La actualización es noérgica. Si la intelección viene definida a lo largo de la trilogía como mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente, la intelección es *noérgica*:

“La índole unitaria de esta aprehensión de realidad (...) No es, como diré más adelante, una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión. En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un ‘estar’. La aprehensión es por esto un *ergon* al que tal vez pienso que podría llamar *noergia* (...) El nóema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de ‘actualidad’, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico.”<sup>89</sup>

A diferencia de la descripción fenomenológica que parte de una previa *epojé* y reduce el fenómeno a su carácter intencional, Zubiri intenta dar una descripción fenomenológica no intencional, en la cual, precisamente lo excluido en la reducción husserliana, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, se convierte en el punto central de sus análisis descriptivos, pues Zubiri no pretende teorizar sobre la inteligencia. Elude sistemáticamente hacer metafísica en el sentido tradicional del término. Lo que intenta es una descripción del acto intelectual y la rigurosa determinación de la estructura de la intelección.

El análisis de la intelección como lleva a Zubiri a una afirmación sin precedentes: la disociación entre sentir e inteligir para él no tiene base fáctica. El único

---

<sup>88</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 21

<sup>89</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 64

hecho, nos dice, es que el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente:

“La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y entender hay oposición. No es así. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero por ser de realidad es entender. Impresión de realidad es formalmente sentir y entender. En la impresión de realidad sentir y entender no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir y entender.”<sup>90</sup>

Sea como sea la conceptualización de la sensación y la inteligencia, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha considerado el acto intelectual como posterior al sensitivo. La inteligencia necesita de los sentidos como punto de partida, pero para entender lo que una cosa verdaderamente es hay que ir más allá de los sentidos, hay que trascenderlos.

La noología, esto es, la descripción rigurosamente atendida a la epojé fenomenológica de los actos mismos es un supuesto ineludible de cualquier verdadera filosofía. Esto es lo que Zubiri va a hacer en su explicación de los actos intelectivos, es decir, se centrará en conseguir una descripción lo más rigurosa posible del acto de entender. Es así como sustituye la teoría husserliana de la intencionalidad con el concepto descriptivo –y a la vez metafísico- de *actualidad*, el más importante de toda su filosofía, porque esta concepción se adecua mucho mejor que la de intencionalidad a la pasividad experiencial que enciende la inteligencia y donde esta nace inserta en la realidad: realidad, siempre como formalidad, es decir, como modo de quedar el contenido en la aprehensión humana. La inteligencia se activa desde fuera, desde algo que le precede; es decir, el acto intelectual no es una realidad concreta, cerrada en sí misma, sino relacional, fundada desde algo otro, que no es el sujeto.

El carácter de realidad no es un sentido más constituido por el sujeto, un noema más correlato de un peculiar tipo de *nóesis*, tal como hemos visto. La realidad como formalidad es el sentido de lo que es en sí misma la realidad en tanto que tal, pero hecho consciente asumido por un sujeto. La formalidad de realidad es el modo humano de

---

<sup>90</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 80

estar inserto en la realidad: aprehendiéndola en su propio contenido y especificidad; es el estar en la realidad dándose cuenta de ella.

La realidad que aprehendemos en la aprehensión la aprehendemos directamente como realidad: no es una mera representación. Lo que hace Zubiri es tratar de realizar una descripción fenomenológica que no sea intencional en la que precisamente, eso que excluye Husserl con la reducción fenomenológica, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, sea principio y fin de su noología. La realidad la aprehendemos de forma inmediata, unitaria y directa. Así es como la aprehendemos en y por sí misma. Lo característico de la aprehensión primordial de realidad reside en que supone el principio o núcleo de cualquier aprehensión de realidad.

Zubiri nos muestra cómo lo que él ha entendido como *prius* en el orden de la aprehensión refleja la anterioridad de cualquier tipo de realidad. La raíz del conocimiento la entendemos como un devenir de actualidad que no es ni nóesis ni noema sino un devenir noérgico en lo que aprehendemos entonces en impresión, la realidad misma de lo real.

La intelección es actualidad de lo real, y toda actualidad implica además un momento ulterior de lo real. La realidad entra, diría Zubiri, replicada: el 're' es la dualidad de lo 'en propio' y 'su quedar como tal' –la trascendentalidad de las cosas en la inteligencia. Lo que el sujeto aporta es el enfoque intelectual de lo que ya es realidad pues la realidad es en sí misma abierta, es decir, lo real no se agota en su quedar en nosotros, ni en aquello mismo que queda sino que nos comunica que su quedar es sólo un *momento* suyo, por lo que la realidad en la aprehensión es esencialmente insuficiente y por tanto, remisión hacia más realidad, comunicación con más realidad.

La realidad es más en sí misma, en tanto que es pura apertura, trascendentalidad, realidad – fundamento; pero es menos en tanto en cuanto queda en una inteligencia finita o limitada. La inteligencia no puede mantenerse quieta, porque la apertura de la realidad la invita a buscar y conocer en ella toda su profundidad y riqueza; la realidad arrastra a la inteligencia hacia su más, es decir, la realidad *allende*. Del mismo modo la inteligencia es consciente a cada instante de su insuficiencia, de su limitación y del carácter incompleto de todo aquello que va aprehendiendo, y por todo ello puede

impulsarse a superarse. La impresión de realidad, que nos sitúa en la realidad lo hace desde los momentos limitados suyos, desde meros escorzos:

“Si empleamos el vocablo ‘pensar’, no en sentido riguroso y estricto (...) sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida la que nos fuerza a pensar. No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando.”<sup>91</sup>

El texto arriba citado es una primera conclusión que extrae Zubiri de su primer volumen de la trilogía de la intelección. Si nos paramos a leer bien el texto encontramos que el autor ha introducido palabras más comunes y sencillas que no habíamos encontrado en toda la obra. Puede ser algo que no tiene por qué tener una relevancia especial pero lo hemos considerado interesante porque es como una apertura de expresión que condensa en breves líneas lo que realmente quiere decir Zubiri. Introduce la palabra ‘vida’, y también ‘pensar’ cuando en toda la obra no ha hecho otra cosa que hablar de inteligir. Creemos que esta aportación final de Zubiri supone una muestra de lo que quiere expresar realmente condensado en pocas palabras. Nuestra naturaleza racional y la forma que expresa o que trae de suyo la propia realidad nos vincula directamente a ella y estamos necesariamente obligados a pensarla y repensarla como si fuese un engranaje de piezas que no pueden pararse y que necesitan unas de otras para subsistir.

### *1.6 El desarrollo de la intelección en la noología.*

La Noología que se desarrolla específicamente a partir del primer volumen de *Inteligencia Sentiente*, nació en un seminario, en el que se le fueron planteando a Zubiri objeciones a *Sobre la Esencia* (1962), a las que iba respondiendo conforme se iban desarrollando las sesiones. Al responder a dichas objeciones fue escribiendo y recomponiendo la idea de estructura intelectual que le daba su origen. A partir de ahí se desarrolla la necesidad de explicitar las bases epistemológicas de la metafísica presentada en *Sobre la Esencia*. No obstante, Zubiri dio dos cursos posteriores que ayudaban a comprender mejor lo que quería plantear en *Sobre la Esencia*. El primero de ellos fue el curso *Sobre la Realidad* (1966) y el segundo *Estructura dinámica de la*

---

<sup>91</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 285

*Realidad* (1968). A partir de estos cursos se completó la exposición y desarrollo de su pensamiento. Con estas tres obras y con la trilogía de la inteligencia quedó concluido el núcleo firme de la filosofía de Zubiri: una nueva idea de la realidad, basada en un análisis del acto de intelección.

La inteligencia humana es para Zubiri una facultad de un único acto de impresión de realidad, y esta facultad lo es precisamente de las estructuras de la inteligencia humana. La inteligencia humana, decimos, es la facultad de lo real, la facultad del “de suyo”. El acto de inteligir como tal no es un acto independiente del sentir. Por su estructura formal, inteligencia y sentir constituyen una única facultad: la inteligencia sentiente que consiste en la unidad de la aprehensión misma de la realidad como formalidad de las cosas, es decir, las cosas aprehendidas tal y como son en sí mismas.

La inteligencia no puede dirigirse al mundo real sin volver al mismo tiempo sobre sí misma y tratar de buscar en un mismo acto la verdad. No se recurre al conocimiento como a un instrumento, y se lo emplea sin más, sino que constantemente se plantea la legitimidad y el uso de su estructura. El primer problema por tanto, es determinar de qué manera la realidad es adecuada al conocimiento y determinable por él. No se puede resolver esta cuestión, ni lograr la visión exacta de la inteligencia si no medimos su ámbito, todo el dominio que le es propio, si no perseguimos la marcha de su desarrollo desde los primeros elementos hasta sus formaciones últimas. Así la enfoca Zubiri al principio de *Inteligencia Sentiente*:

“Como nota estructural, la inteligencia:

- a) No es una nota estímúlica complejamente elaborada. Frente a toda nota estímúlica, la inteligencia es esencialmente distinta de toda actividad estímúlica.
- b) No es tampoco una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas.”<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 97

Su filosofía se resume en un rigurosos proceso de radicalización creciente que le lleva a una conceptualización de la conciencia y el ser como momentos derivados de la inteligencia sentiente y de la realidad. Zubiri pretende elaborar una filosofía que no sea sino pura filosofía, y esto requiere pensar las cosas reales en tanto que reales. Nuestro autor no trata de mantener tesis contrarias a las usuales en la tradición filosófica antigua o contemporánea sino que trata de enfocar los problemas desde otra perspectiva y con un método propio. No es cuestión de razonamientos intelectuales acerca de la realidad y de la inteligencia; es cuestión de análisis de los hechos de intelección.

El problema de la inteligencia es uno de los problemas fundamentales de la filosofía occidental. La búsqueda de respuesta sobre el conocimiento en relación a lo que la inteligencia puede aportar al mismo se reformula en toda la historia de la filosofía. La idea de inteligencia está dentro del ámbito del conocimiento del ser y está en el centro de la metafísica. Preguntar por la inteligencia significa preguntar por la realidad. De lo que se trata es de enfocar la situación desde el punto de vista histórico para poder situar de la mejor forma posible el enfoque que aporta Zubiri a la historia de la filosofía y a la teoría del conocimiento en general.

Existe, por ejemplo, en Descartes, una certeza inmediata, intuitiva de los principios, mientras que de los hechos no tenemos más que un conocimiento mediato y derivado. La certeza de los hechos está subordinada a la de los principios y depende de ella. La noología de Zubiri invierte los términos de la relación. El principio es lo derivado y el dato real (cosa real), es lo original. Cualquier principio cae en el vacío si no se tiene en cuenta esta función de articulación y ordenamiento. No tiene su razón en sí, sino que debe esperar su verdad de lo que fundamenta.

Decíamos anteriormente que Zubiri mantiene que la modernidad, desde Descartes a Husserl, ha creído que el momento esencial del acto de inteligir es el 'darse cuenta' y al haber sustantivado el 'darse cuenta' ha convertido a la conciencia en algo sustantivo y su aplicación o ejecución son los actos de conciencia. Lo que plantea el idealismo es que esta misma conciencia, cuando ejecuta esos actos, hace aparecer aquello de lo que se 'da cuenta' la conciencia, es decir, el objeto. Lo que plantea nuestro autor al respecto es que lo formalmente constitutivo del acto de intelección no es el 'darse cuenta', sino aquello que hace surgir el darse cuenta mismo pues todos los actos intelectivos están determinados por lo real.



En el análisis de la inteligencia sentiente debe quedarnos claro que lo que hace Zubiri es tratar de entender cómo se desarrolla el movimiento de la inteligencia; es decir, como la inteligencia está direccionada hacia el conocimiento de la verdad de lo real. En lugar de centrarse en la representación kantiana, Zubiri entiende el movimiento de la inteligencia como un *enfoque* hacia la adecuación de lo que pueda ser la realidad. Por tanto, todo acto intelectual implica una aproximación gradual a lo real; y esta aproximación es un movimiento que nos viene dado en la aprehensión primordial de realidad. Esto lo hacemos a través del análisis de los pasos de la intelección enfocada a la realidad. Esa intelección es un despliegue de la impresión de la realidad de lo real. Pero con esto Zubiri no busca llegar al realismo clásico, sino mostrar que todos los actos intelectivos se encuentran dentro de lo real y, como hemos expuesto más arriba, determinados por lo real.

La intención fundamental de Zubiri es encontrar cuál es el acto radical de la inteligencia. Para nuestro filósofo todos los actos intelectuales se encuentran dentro de lo que denomina aprehensión de las cosas como realidades. Y la referencia directa a la realidad es doblemente el acto elemental de la inteligencia y a su vez el acto más primario y radical. El punto de encuentro en la noología de Zubiri se da en el enfoque que otorga a la sensibilidad pues la inteligencia no llega a la realidad sino desde la realidad sensible que se da en la impresión.

Podemos asumir también lo que nos explica Zubiri sobre el dualismo entre inteligir y sentir permanente siempre en la filosofía clásica. Zubiri se centra en esta crítica porque dicha división nos lleva entonces a un dualismo de realidad que es precisamente el que él quiere superar. Lo que busca Zubiri es llegar a una concepción unitaria de lo real a través de la inteligencia sentiente. Porque, como ya hemos visto, no buscamos la unidad del objeto como objeto de conocimiento, sino la unidad de lo real mismo unitariamente aprehendido. A Zubiri no le interesa centrarse en el objeto de conocimiento (Kant) porque entiende que esa unidad de lo real, para que pueda ser aprehendida en su conjunto necesita ser algo abierto, es decir, abierto como forma de realidad, o como él mismo lo llama, trascendentalidad dinámica o dinamismo trascendental de lo real.

Si algo nos ha quedado claro en la teoría de la inteligencia, y donde radica además su novedad en la teoría del conocimiento es en la forma en que expone las bases de su noología: Intelección es estar presente en la intelección: es *actualidad*. Lo inteligido está siempre aprehendido en formalidad del “de suyo” como algo que es “en propio”. Y esta formalidad es un *prius* respecto de la aprehensión. Lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad.

Otra característica importante de este proceso es que dentro de nuestra capacidad de inteligir lo real, lo que desarrolla es un proceso de regeneración del conocimiento. En la actualidad, lo real se va actualizando constantemente. La intelección hace actual a lo real en su propia formalidad de realidad; pero la realidad queda, es decir, sigue reposando sobre sí misma. La base o esencia de la intelección sentiente es que en la actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan por la identidad numérica de su actualidad la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas. *No se vuelve sobre el acto, sino que se está ya en él realmente:*

“La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de realidad. Los sentidos no da lo sentido ‘a’ la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado ‘a’ la inteligencia, sino objeto dado ‘en’ la inteligencia misma.”<sup>93</sup>

Zubiri se refiere con el término “noología” a la investigación acerca de lo que estructural y formalmente es la inteligencia. Hemos visto cómo en Zubiri se trasciende el ámbito de conciencia en el que se centraba la fenomenología, superando la dimensión noética de la conciencia, radicalizando el enfoque fenomenológico originario hasta la dimensión noérgica de la intelección como aprehensión impresiva de realidad:

“La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. Con sus célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia; y este ‘qué’ es al que llamará sin más esencia (...) la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo. Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos –no todos- de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay ‘conciencia’. Por esto el

---

<sup>93</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 84

problema radical no está en el momento de conciencia, sino en la índole ‘física’ de aquellos actos.”<sup>94</sup>

La noología de Zubiri nos invita a tener presente que el conocimiento de la realidad depende en su amplitud del modo en que queda el contenido real en la aprehensión en su momento de alteridad como algo *en propio, de suyo*. Y esta diferencia con respecto a las teorías del conocimiento anteriores es lo que nos obliga a tener presente no solo mi aprehensión de lo real, sino la realidad misma de lo aprendido en mi aprehensión.

Antes de que la cosa real sea aprehendida, la nota de la cosa real es, dice Zubiri, *real en sí misma* antes de ser presente al sentiente. Esa anterioridad de cualquier tipo de realidad es lo que Zubiri llama *prius* en el orden de la aprehensión misma. La nota o propiedad de lo real queda siendo esa misma nota de forma que su contenido queda reposando como realidad sobre sí mismo y fundado formalmente en su propia aprehensión. Según Zubiri, lo que sentimos en impresión nos instala en la realidad misma de lo que aprehendemos. Y esto es lo que posibilita el carácter de apertura hacia la realidad en y por sí misma. Este realismo en que se apoya Zubiri trata de encontrar la base de la alteridad de la que da cuenta la inteligencia en su desarrollo. Ahí es donde debemos centrarnos para comprender la noología de Zubiri. La alteridad de la que somos conscientes en la intelección nos vincula a la alteridad radical o externa que ya no será un estar presente intencional sino un estar presente físico: la inteligencia está en la realidad físicamente y este ‘estar’ supone que la misma realidad se abre a sí misma a la realidad ‘otra’:

“El carácter de realidad no es un sentido más constituido por el sujeto, un noema más correlato de un peculiar tipo de noesis. La realidad como formalidad es, podríamos decir, el sentido de lo que es en sí misma la realidad en tanto que tal, pero hecho consciente (...) Lo que el ‘sujeto’ pone es la iluminación de lo que *ya* es realidad.”<sup>95</sup>

Lo que creemos más importante de la perspectiva de Zubiri es el intentar conciliar el *prius* y todo lo que eso conlleva con una perspectiva metafísica que establezca como principio la *formalidad de realidad*. Formalidad significa que lo real de la cosa es aprehendido de una manera específica por la índole misma de la inteligencia

---

<sup>94</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1962, p. 28

<sup>95</sup> Tirado San Juan, V. M. *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 179

sentiente, y que la realidad misma tiene un carácter de formalidad. En Zubiri, que rechaza el dualismo que opone materia y forma, formalidad se refiere a la capacidad de la inteligencia de penetrar en lo real en cuanto tal; en la realidad misma de lo real, en el de suyo de la cosa real. La formalidad es la realidad misma sensitivamente inteligida. Puede entenderse entonces la formalidad de realidad como el modo que tenemos de ‘estar’ en la realidad.

A través del hombre, una parte de la realidad toma conciencia de sí misma. Este concepto de formalidad indica la relación fundamental entre realidad e inteligencia. Lo que capta la inteligencia no es abstraído de un dato sensible, sino que es algo sensible que es entendido como un *prius*, como un “ya aquí” que se da a la inteligencia y que tiene su propia realidad.

La formalidad de realidad está respectivamente abierta al contenido; le da realidad al contenido y lo hace “suyo” y lo comprendemos como un *momento* del mundo. Queda claro que lo que Zubiri pretende en su análisis es mostrar que al acercarnos a la realidad (cualquier realidad) y tratar de conocerla, no reducimos su riqueza formal, sino al revés; se da una ex – tensión física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Formalidad significa que lo real de la cosa es aprehendido de una manera específica por la índole misma de la inteligencia sentiente, y que la realidad misma tiene un carácter de formalidad. La idea de formalidad, en sus diversas acepciones, resulta de la tradición que ve en la “forma” una estructura “formal” de la cosa material y abstraible de la materia. Para Kant la forma es la forma impresa por el intelecto sobre el fenómeno sensible. En Zubiri, que rechaza el dualismo que opone materia y forma, formalidad se refiere a la capacidad de la inteligencia de penetrar en el corazón de lo real: en la realidad misma de lo real, en el de suyo de la cosa real. La formalidad es la realidad misma sentientemente inteligida.

### *1.7 La adecuación de la realidad a nuestro modo de conocer*

“Los dos esfuerzos de la búsqueda aristotélica: la filosofía propiamente dicha, solamente será posible como ciencia, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos primeros principios reales propios, principios no de las cosas tales como son como

pretendía los físicos que especularon sobre los elementos, sino principios de la realidad en cuanto tal.”<sup>96</sup>

En el análisis de la inteligencia sentiente debe quedarnos claro que lo que hace Zubiri es tratar de entender cómo se desarrolla el movimiento de la inteligencia; es decir, cómo la inteligencia está direccionada hacia el conocimiento de la verdad de lo real. En lugar de centrarse en la representación kantiana, Zubiri entiende el movimiento de la inteligencia, ya lo hemos explicado, como un *enfoque* hacia la adecuación de lo que pueda ser la realidad. Por tanto, todo acto intelectual implica una aproximación *gradual* a lo real; y esta aproximación es un movimiento que nos viene dado en la aprehensión primordial. Esto lo hacemos a través del análisis de los pasos de la intelección enfocada a la realidad. Esa intelección es un despliegue de la impresión de la realidad de lo real. Pero con esto Zubiri no busca llegar al realismo clásico, sino mostrar que todos los actos intelectivos se encuentran dentro de lo real, y determinados por lo real.

La realidad tiene en la filosofía de Zubiri el mismo peso conceptual que puede tener la idea en Platón, el Ente en la tradición aristotélica, el Uno en Plotino, el Espíritu en Hegel o el Ser en Heidegger. La noología de Zubiri puede entenderse como una “aproximación a la realidad misma”, vuelta a las cosas mismas diría Husserl, a las cosas, efectivamente, pero en tanto que reales.

Igual que existe en la historia reciente de la metafísica lo que se conoce como la “distinción ontológica” entre ser y ente, en Zubiri se desarrolla una radical distinción entre ser y realidad; pero existen diferencias que debemos mostrar. La distinción que hace Zubiri es una distinción ontológica, pero también noológica, es decir, la realidad se presenta a la inteligencia, en el sentido de inteligencia sentiente y de la aprehensión primordial de realidad. El ser es segundo en el sentido de una re-presentación o de una segunda actualización.

El acceso a la realidad, por tanto, no consiste ya en remontarse a los principios – las causas aristotélicas-, las cuales dan cuenta del origen, de la constitución y de la finalidad de las cosas, es decir, el orden constitutivo de que son, el orden causal de lo que las produce y el orden cognitivo de quienes las conocen. Por el contrario, el acceso a la realidad consiste según Zubiri en estudiar la constelación, es decir, qué es una cosa

---

<sup>96</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza, Madrid 1999, p. 137

en sí misma, en las notas que la integran, y ver lo que son específicamente las unas respecto de las otras. El pensamiento de Zubiri entiende así la realidad de forma constructa, es decir, las cosas se describen como constructos reales, y su noología es una perspectiva que nos mueve en ese constructo en cuanto constructo de notas en aprehensión primordial:

“Lo que es real, lo que es ‘de suyo’, no es entonces cada nota sino tan sólo el conjunto entero. No es cada nota la que tiene capacidad o suficiencia para constituir lo real, sino que esta capacidad, esta suficiencia, es propia tan sólo del conjunto entero. Sólo este conjunto es por tanto el que tiene sustantividad. Ahora bien, este conjunto es más que mero conjunto. En lo así aprehendido, cada nota tiene una posición determinada en el conjunto. En su virtud, cada nota no es elemento ‘en’ un conjunto, sino elemento ‘de’ un conjunto: es ‘nota-de’ Toda nota en cuanto nota es entonces formalmente ‘de’. Es lo que llamo *estado constructo*.”<sup>97</sup>

La idea zubiriana de la realidad es inseparable de la inteligencia capaz de aprehenderla. La inteligencia hace referencia a la aprehensión primordial de realidad de carácter sentiente. La esencia de una cosa es en cierto modo la idea realizada en la cosa material, el núcleo inteligible y la índole inmutable de ella. Para Zubiri, la esencia es una estructura, de manera tal que los momentos esenciales se co-determinan mutuamente, constituyendo una unidad coherente. En una cosa hay dos dimensiones: la cosa en tanto que clausurada sobre sí; y la cosa en tanto que abierta a las otras.

La realidad es siempre realidad de algo, pero la realidad es formalmente la modalidad sobre la cual la cosa se presenta a una inteligencia. De ahí la importancia esencial de la correlación entre el ‘de suyo’ y cómo este ‘de suyo’ está actualizado en la inteligencia, sin que eso pueda reducirse a la división moderna entre cosa en sí y objeto. Este primer momento corresponde en sentido amplio a la relación fenomenológica entre noesis y noema. Pero como es el noema-real que está siempre “ya aquí” (*prius*), se trata de su confluencia con la noesis que constituye el acto de la inteligencia, en lugar de que sea la intelección, como ocurre en el idealismo en general, la que constituye su objeto. El noema-real es el matiz que necesita Zubiri para responder a Husserl ya que la presencia o existencia del noema-real es previa al acto de inteligir:

“En la filosofía de Husserl ha cruzado el problema de una caracterización más precisa de lo que es la intuición. En la intuición, el objeto está dotado de una presencia originaria (...) pero esto no basta. Es menester que esta ‘originariedad’ sea tal que el objeto esté presente *leibhaftig*,

---

<sup>97</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 203

podríamos traducir ‘en carne y hueso’. Pero ¿en qué consiste esta presencia? Husserl no nos lo dice, precisamente porque no se hace cuestión del carácter sensible de nuestra intuición.”<sup>98</sup>

Según Zubiri, el problema del enfoque de Husserl es que se elimina el momento más propio de la intuición sensible para favorecer el momento cognoscitivo o intuitivo.

La intuición no es sólo una presencia sino una presencia en impresión:

“Sentir es la presencia impresiva de las cosas. No es mera intuición sino intuición en impresión. Lo sensible de nuestra intuición está en este momento de impresión. (...) Impresión es, por lo pronto, ‘afección’. El objeto afecta físicamente a los sentidos.”<sup>99</sup>

El aspecto físico del ámbito cognoscitivo humano es fundamental en la noología de Zubiri. De hecho, el aspecto más sobresaliente de sus planteamientos epistemológicos se da desde este enfoque de lo físico como momento constitutivo de la intelección sentiente:

“El estar en que consiste físicamente el acto intelectual es un ‘estar’ en que yo estoy ‘con’ la cosa y ‘en’ la cosa (no ‘de’ la cosa), y en que la cosa está ‘quedando’ en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico ‘estar’. La unidad de este acto de ‘estar’ en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente.”<sup>100</sup>

Zubiri mantiene decididamente que es fundamental comenzar el análisis filosófico centrándonos en lo físico, porque es lo que tenemos. Lo físico son impresiones sensibles y el comienzo de todo inteligir humano. Un comienzo intelectual que no parta de la realidad física misma no sería un comienzo desde la actualización de lo físico en la inteligencia. Esta realidad física es materia pero no sólo materia, a no ser que se demuestre lo contrario. Lo físico podemos considerarlo como aquello que es real, y que es lo físico lo que es término del saber positivo. Todo saber humano es saber de lo real, porque real es la formalidad en la que se mueve la inteligencia.

La unidad sustantiva del hombre es la que abre camino a la unidad de la inteligencia sentiente, y también a la unidad de la realidad y del saber tal como Zubiri lo especifica en el prólogo de *Inteligencia y realidad*:

---

<sup>98</sup> Zubiri, X. *Sobre la realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 247.

<sup>99</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 247

<sup>100</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 23

“Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de uno sobre el otro. Y esto (...) por una considición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber.”<sup>101</sup>

Todo el pensamiento zubiriano se puede resumir en un esfuerzo por encontrar un camino de acceso a lo real más radical que el camino del logos y que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Se trata de una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión de la realidad y de la inteligencia. Centrándonos en el planteamiento zubiriano entendemos que la realidad no es algo ajeno a la inteligencia sino que es lo inmediatamente presente y actualizado en cualquier acto intelectual. Pero Zubiri nos recuerda que ese estar presente de la realidad en la intelección sentiente es precisamente lo que no se ha tenido en cuenta en la filosofía occidental. Para comprender a Zubiri hay que situarlo en una perspectiva que supone tanto superación como conservación del pasado filosófico.

La filosofía de Zubiri puede entenderse como un intento de superación de este doble reduccionismo a partir del análisis de la intelección y de la formalidad de realidad. Son dos análisis inseparables entre sí y estrictamente congéneres. No hay prioridad del saber sobre la realidad ni viceversa. Y esto es una cuestión de hecho basada en la idea misma de realidad y de saber:

“Inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene ‘en propio’, ‘de suyo’, y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es ‘en propio’. Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres.”<sup>102</sup>

Para Zubiri la realidad no es nada que esté al margen de las cosas reales en las que está. Precisamente hay que matizar que hablar de realidad en perspectiva zubiriana es hablar de realidad de ‘esta’ cosa concreta, pues decir realidad es decir realidad *de algo*. Lo que hace nuestro autor es tratar de hacer una pura filosofía que le lleva precisamente a pensar las cosas reales en tanto que reales. No obstante debemos añadir

---

<sup>101</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 10

<sup>102</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 12



que la filosofía zubiriana no pretende mantener una postura contraria ni de superación del pasado filosófico sino plantear los problemas desde otra perspectiva y con un método propio. Zubiri parte así de la fenomenología y se ocupa de dialogar con la historia de la filosofía con un punto de vista propio de sus problemas fundamentales ya que sin una clara interpretación de la historia de la filosofía no hay posibilidad de aportar nuevos enfoques a la misma:

“La filosofía de Zubiri es histórica. Primero, porque uno de sus principales resortes es ese insustituible diálogo con el pasado. Segundo, porque no se ha limitado a él sino que además lo ha realizado al hilo de un ininterrumpido diálogo con las cosas. Tercero, porque cuanto menos, arroja nueva luz sobre los problemas que la filosofía ha tenido y sigue teniendo planteados. Cuarto, porque además de todo lo anterior, Zubiri no ha proporcionado una interpretación global de la historia de la filosofía a la que está esencialmente ligada la suya propia.”<sup>103</sup>

El acto intelectual se desarrolla necesariamente siempre en relación con la realidad. Es la realidad la que determina nuestra actividad pensante, ya que, con lo que trabajamos para entender la conciencia es con los actos conscientes; y los actos conscientes (pensamientos) lo son siempre de algo que está en la realidad. Pensar, por tanto, no es una actividad que brote de sí misma, sino que son las cosas las que ponen en marcha los pensamientos y los que determinan su actividad. “El pensamiento, podría decirse, procede de las cosas reales por el ‘tener que pensar’ que estas nos ‘dan’<sup>104</sup>.”

El pensar es, según Zubiri, un modo de actualización de la realidad. Todo lo que hemos indicado sobre la forma en que las cosas ponen en marcha la actividad del pensamiento se refieren siempre a cómo se desarrolla éste dentro de la realidad, es decir, dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido en ella:

“El pensar es un inteligir que no sólo intelige lo real, sino que intelige lo real pero buscando desde una previa intelección de realidad y marchando en ella. El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve formalmente aquello que activa: la realidad.”<sup>105</sup>

El sujeto, el aprehensor, como lo llama Zubiri, está dentro de un campo real que está al mismo tiempo abierto a la posibilidad de su conocimiento. El hecho de que podamos conocer las cosas se da porque las cosas mismas nos dan un modo racional de

---

<sup>103</sup> Bañón, J. “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en *Del sentido a la realidad (Estudios sobre la filosofía de Zubiri)*, Ed. Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 75

<sup>104</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006 p. 37

<sup>105</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 37

inteligirlas; nuestra razón está determinada por ellas. La razón misma, por esta determinación se mueve a buscar lo que va más allá de la cosa real y a desarrollar un conocimiento más profundo de la misma. La razón no se mueve entonces por conceptos sino por *impresión de realidad*. Recordemos cómo para Zubiri lo más radical en el principio del conocimiento es la impresión de realidad. La impresión de realidad supone el contacto directo con la realidad física misma que se actualiza como realidad en los procesos que va desarrollando en la intelección el sujeto de conocimiento.

Una de las cuestiones que más se trataron en los inicios de la filosofía moderna a partir de Descartes fue superar el abismo que existe entre la conciencia del sujeto y el objeto de conocimiento, es decir, cómo es posible que la razón llegue a la realidad. Zubiri plantea lo contrario; el problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino al revés: cómo nos mantenemos en la realidad en la que ya estamos. No se trata de llegar a la realidad sino de no salir de ella. El momento de realidad es consustancial a la razón. La razón no puede pretender llegar a la realidad, puesto que ya está en ella.

Si atendemos a lo que tradicionalmente entendemos por conciencia vemos que ésta se muestra como intencionalidad de trascendencia y el correlato de esa intencionalidad es el objeto; de este modo, fenómeno y cosa no pueden significar ninguna distinción real, sino dos modos de ver la misma realidad. Así, todos los problemas del puente entre el sujeto y el objeto se solucionan pues no son más que una pura metáfora física:

“Se busca la estructura en profundidad de estas concretas realidades campales, es decir, se trata de mantenernos en la realidad profunda de unas cosas muy determinadas. Y entonces es muy posible que la inmersión en la realidad, a pesar de ser consustancial a la razón, sin embargo, nos saque fuera de lo que son en profundidad estas cosas concretas, y nos deje flotando en una realidad, físicamente real, pero vacía de contenido inteligido. No es simplemente movernos efectivamente en la realidad, sino no quedar suspensos en ella por lo que concierne a determinadas cosas campales, cuya intelección en profundidad se busca.”<sup>106</sup>

Ya sabemos que el conocimiento es intelección por ser aprehensión de lo real como real. Lo más importante de la intelección es su carácter de actualización de lo real, y lo que hacemos al conocer es conducir a una actualización. El conocimiento, dice Zubiri, “no reposa sobre sí mismo sino sobre la intelección de la que procede y sobre la

---

<sup>106</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 97

intelección a que nos conduce... El conocimiento es la intelección buscándose a sí misma.”<sup>107</sup>

En *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Zubiri realiza un recorrido por la historia de la filosofía desde Aristóteles hasta Hegel para enfocar desde su noología la respuesta al problema de la inteligencia: “La reflexión sobre esas filosofías nos permite descubrir no sólo el interno problematismo del orden trascendental como tal, sino algo más: que en el fondo de toda esa metafísica hay una *unidad profunda*.”<sup>108</sup>

La filosofía, partiendo de Aristóteles, ha entendido que inteligir se identifica con concebir y juzgar, es decir, la filosofía griega “entiende el inteligir y el sentir como actos de facultades esencialmente distintas. La contraposición de inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades”<sup>109</sup>. Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. Ahí es donde radica la pregunta de Zubiri que abre camino a su teoría de la inteligencia. Su respuesta se centra en mostrar que la función formal y radical de la inteligencia consiste en aprehender las cosas como realidades, en formalidad de realidad. Por tanto, aprehender la realidad es el acto elemental de la inteligencia. Se concibe y se juzga cómo son las cosas en realidad, pero el “aprehenderlas como realidad, el comportarse con ellas como realidad es justamente lo propio de la inteligencia, su acto elemental. Es además un acto exclusivo de la inteligencia.”<sup>110</sup> La inteligencia comienza a desarrollarse como tal en el momento en que el hombre tiene que suspender sus respuestas adecuadas únicamente en orden a los estímulos; entonces actúa esa función que Zubiri denomina “hacerse cargo de la realidad”. “La inteligencia interviene en su acto radical, en su acto elemental y exclusivo en la forma de aprehender la realidad como realidad.”<sup>111</sup> Así, la realidad humana llega a una situación en que habiendo estado sólo estimulada, se abre desde los estímulos a la realidad, porque llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, es decir,

---

<sup>107</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 164

<sup>108</sup> Zubiri, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 323

<sup>109</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 19 - 21

<sup>110</sup> Zubiri, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 334

<sup>111</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 335

haciéndose cargo de la situación, es decir, de la realidad. De este modo entendemos que el enfrentamiento con las cosas reales es inteligencia:

“...el hombre se enfrenta con las cosas no como estímulos sino como realidades. Diremos que el hombre no tiene un *enfrentamiento estímulo*, sino lo que llamamos un *enfrentamiento real*. En este enfrentamiento, las cosas quedan en el hombre no como estímulos, sino como realidades.”<sup>112</sup>

Únicamente aprehendiendo las cosas como reales es como la inteligencia ejecuta actos como concebir o juzgar; actos, dice Zubiri que fuerzan a la inteligencia la realidad misma de las cosas. Por eso, la “aprehensión de las cosas como realidad es el acto elemental de todo acto intelectual.”<sup>113</sup>

En orden a aprehender la realidad, no hablamos de dos actos, como decíamos más arriba, sino de un acto que denominamos *impresión de realidad*. En el punto anterior veíamos cómo Zubiri, en su revisión de los aspectos fundamentales de la fenomenología ampliaba la visión husserliana sobre la unión noético – noemática mostrando que la aprehensión de realidad es una única unidad de acto aprehensor. La aprehensión para Zubiri era un acto *noérgico*, es decir, algo que está presente como actualización de lo real mismo. Para Husserl, la inteligencia se desarrolla a partir de la intencionalidad. Pero la intelección sentiente no es intencionalidad, es decir, no consiste en dirigirse intencionalmente a las cosas. “La inteligencia sentiente es pura actualización de lo inteligido.”<sup>114</sup> La inteligencia sentiente es por tanto la manifestación de un único fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad, ya que, como hemos visto, la inteligencia no va hacia las cosas porque quiera buscarlas sino que se propone buscarlas porque está empujada dentro de la realidad misma y la entendemos con Zubiri como el elemento primario en que está instalada “la consideración trascendental del mundo y de la realidad.”<sup>115</sup>

Esta actitud de Zubiri de separar el momento de intelección del momento de conciencia busca “desidealizar el proceso cognoscitivo”.<sup>116</sup> Dicho proceso nos brinda la posibilidad de pensar una aprehensión de la realidad que no tenga todas las

---

<sup>112</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 22 y ss.

<sup>113</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 27

<sup>114</sup> Zubiri, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 336

<sup>115</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 345

<sup>116</sup> Ellacuría, I., “Biología e Inteligencia”, en *Realitas III*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, p.

características de una *conciencia*, que es a juicio de Zubiri demasiado idealmente consciente.

Cuando Zubiri nos muestra en sus análisis que la realidad se nos hace presente en la simple aprehensión, en ningún momento nos dice que en este inteligir sepamos qué son las cosas; llegar a saber qué son las cosas es una tarea muy compleja en la que debemos tener presente también la aportación de las ciencias positivas. Lo que nuestro autor nos dice únicamente es que *las cosas nos son presentes en su formalidad de realidad, y que sólo apoyados en esta formalidad que nos instala físicamente en lo que las cosas son, tienen entonces un sentido el resto de funciones intelectivas:*

“La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar ‘en propio’, de ser ‘de suyo’. Esta estructura es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida de propia en sí misma.”<sup>117</sup>

Inteligir no es sólo saber; es únicamente el principio dinámico del saber. El inteligir nos pone en ese camino que nos puede decir lo que las cosas son realmente. Pero que esa realidad esté fuera de mí, que mi comprensión de ella dependa de mis propias condiciones trascendentales o psicológicas o sociológicas es algo que el realismo de Zubiri ni afirma ni niega. Lo único que nos dice es que la inteligencia humana, al ser inteligencia sentiente, es una facultad de realidad que puede llegar a saber cómo son las cosas y cómo el hombre mismo puede realizarse en ese saber.<sup>118</sup> El realismo de Zubiri es crítico desde el principio y no se plantea en ningún momento si existen las cosas más allá de nuestra percepción o no.

---

<sup>117</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 59

<sup>118</sup> Ellacuría, I., “Introducción a la Antropología de Zubiri”, en *Realitas II*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1976, p. 57

## 2. La unidad formal de la Inteligencia Sentiente. Inicios y desarrollo

“El sistema de preguntas con que el hombre afronta la realidad nace de la estructura total de la inteligencia humana”<sup>119</sup>

El análisis del proceso o estructura del sentir es paradójicamente sencillo. No hay división entre sentidos e intelecto sino una unidad en apertura de realidad. La realidad es sentido, unidad, posibilidad de respuesta, unidireccional en el animal, multidireccional en el hombre. El proceso según el cual la inteligencia se encuentra con la realidad al ser ésta percibida es muy rápido. La experiencia de realidad es lo que caracteriza a la apertura y lo primero que descubre esta experiencia es el movimiento. La estructura esencial de la inteligencia está constituida por la unidad del acto. No hay por una parte el acto de sentir y por otra el acto de inteligir. El acto intelectual es la mera actualidad de realidad en inteligencia sentiente. La concepción zubiriana de la realidad parte entonces del reconocimiento del carácter sentiente de la intelección. Para ello, introduce la noción de aprehensión primordial, que explica la articulación entre la cosa real y el acto sentiente. Por tanto, el acto intelectual sentiente en el problema del conocimiento no es sino la manifestación de la estructura unitaria de la inteligencia y el sentir humano.

No es posible crear con el pensamiento los conceptos con los que queremos expresar los elementos de lo real, sino que tienen que ser encontrados en la experiencia y conectados con ella. Un conocimiento de la realidad no se puede fundar nunca en una proposición puramente formal, pensada. La línea divisoria no discurre, como en la metafísica, entre las cosas absolutas fuera de nosotros y los conocimientos dentro de nosotros, sino que se mantienen dentro del campo de los conocimientos mismos, para distinguir entre estos con arreglo a su valor y a su carácter de validez.

Zubiri es un gran sistematizador, con un lenguaje más que propio, inevitable, y por ello se vuelve tan difícil de comprender a la primera o a la segunda, porque su forma de expresarse condiciona nuestra apertura intelectual hacia él. No obstante él mismo reconoce sus etapas de pensamiento y muestra a lo largo de sus escritos los saltos cualitativos que hay de una etapa a otra. Por ejemplo, si centramos nuestra atención en

---

<sup>119</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1999, p. 141

el Zubiri más divulgativo, el previo a la etapa que comienza su período de madurez intelectual, que tienen su culminación en *Sobre la esencia*, encontraremos a un pensador que se preocupa por discutir con la historia de la filosofía con una enorme claridad y un profundo análisis crítico. No faltan detractores de Zubiri que apuntan a que sus perspectivas a nivel de historia de la filosofía están poco perfiladas y que sus escritos más que explicar o mostrar la historia de la filosofía lo que hacen es apuntar en una dirección concreta que lo lleva a presentar sus tesis, primero en *Sobre la esencia* y los cursos que se derivan de ella, y posteriormente en *Inteligencia Sentiente*.

En la historia del pensamiento se ha considerado el sentir, o bien como intuición, o bien como impresión, y tanto en uno como en otro caso la balanza se ha inclinado a favor del sujeto o del acto de conocimiento, y no a favor de la realidad. Nosotros por nuestra parte consideramos que la atención de Zubiri a la Historia de la Filosofía es, si no exacta, al menos completa y legible en su forma, y también una posibilidad de abrir vías hacia el diálogo filosófico. Precisamente por eso debemos señalar que en el Zubiri anterior a *Sobre la Esencia* no hay creación de neologismos, pero porque no los necesita. La creación de neologismos que dificultan –en parte– la comprensión de la noología de Zubiri, comienzan en *Sobre la Esencia*, pero cuando estamos atentos a sus escritos encontramos que no es una dificultad añadida, sino una ayuda a una perspectiva todavía no considerada. El lenguaje zubiriano está lleno de matices y de correcciones tanto a la historia de la filosofía con la que dialoga tanto como a sus propios análisis.

Lo primero que debemos apuntar en la teoría zubiriana del conocimiento y en su perspectiva sobre la realidad es cuál es el elemento que la hace distinta, o al menos en que medida participa de cierta originalidad que puede hacer atractiva la perspectiva de nuestro pensador. Por ello es necesario que atendamos a un aspecto del momento intelectual que abre las puertas al análisis zubiriano de la intelección: la unidad de sentir e inteligir.

La argumentación de Zubiri destinada a superar el dualismo clásico entre sentir e inteligir en *Inteligencia Sentiente* reposa por entero en la convicción de que la impresión de realidad es un hecho primario; en el hecho mismo de la aprehensión. Y la aprehensión es un acto, el acto de la intelección elemental, dado en cualquier acto intelectual.

## 2.1 *El acto de inteligir*

El acto de inteligir es movimiento, movimiento de actos conscientes que dan sentido a lo que perciben. Independientemente de lo que el análisis físico (o conceptual) nos diga sobre la estructura mental, debemos entender que en el desarrollo del proceso intelectual, en la captación del movimiento también hay una captación del movimiento de los actos conscientes. La idea es plantearse si podemos hablar de un lugar interno sobre el que recaiga su ejercicio pues la inteligencia también percibe quietud pero se encuentra dentro del movimiento, aunque no le de sentido.

Zubiri realiza un análisis de la intuición afirmando que desde Platón y Aristóteles a la intuición se le ha dado el valor de ser el conocimiento por excelencia y todo ello por el carácter de inmediatez con que se presenta lo conocido en esta intuición sensible. Cuando se habla de inteligencia sentiente no quiere decir que haya un *prius* cronológico de sentir sobre inteligir, ya que la impresión de realidad es un momento del sentir humano pero a la vez es el acto formal de inteligir. No hay dos actos, uno inteligente y otro sentiente, sino un único acto de inteligente sentiente y no hay sino un solo mundo, el mundo de lo real.

La filosofía moderna por su parte, ha tomado este concepto de impresión como afección. Y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto queda desligado de lo real:

“Todo el empirismo se apoya en esta concepción. Pero esto es a todas luces insuficiente. Porque el ser afección no agota la esencia de la impresión. En la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta. Este momento de alteridad en afección es la esencia completa de la impresión.”<sup>120</sup>

Pretendemos advertir la radicalidad de la crítica zubiriana, y establecer las bases que le permitieron establecer una posición difícil pero que al mismo tiempo puede estar llena de sentido. Es el tema de la *impresión de realidad*. La intelección es, para Zubiri, un modo de aprehensión de algo. No consiste en un darme cuenta de lo inteligido sino

---

<sup>120</sup> Zubiri, X. “Notas sobre la inteligencia humana” en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Ed. G. Martínez Argote, Madrid 1966, p. 344-345



que me doy cuenta de lo inteligido, inteliéndolo. Se trata primaria y formalmente no de un darse cuenta, sino de una captación, de una aprehensión.

Ya hemos visto que Husserl se inclina a favor del momento puramente cognoscitivo, intuitivo de la intuición sensible. Y es que lo formal de nuestra intuición sensible no está en la 'inmediatez de la presencia' sino en ser presencia en impresión. Lo sensible de la intuición hay que buscarlo en el momento de impresión. Lo relevante de este planteamiento se encuentra en cómo la estructura de esta impresión queda determinada por el contenido específico de la misma. Y el contenido de la impresión depende de la formalidad, respecto, en una palabra, *habitud* bajo la cual se presentan las cosas al hombre. Y en su *habitud* radical, por su inteligencia, las cosas se presentan al hombre bajo la formalidad de realidad. Por ello Zubiri llama a la aprehensión sensible 'impresión de realidad'. Aunque inteligencia y sentir son irreductibles, sin embargo, constituyen una estructura profundamente unitaria. Este problema no es otro sino el de la estructura de la inteligencia humana.

El principio fundamental en el que centra su análisis es en el idealismo. La superación del idealismo que encontramos en Zubiri está en el sentir. Pero el análisis del sentir que se propone va más allá; el sentir hay que interpretarlo de manera profunda y realista. Para Zubiri el sentir es la base del desarrollo del acto intelectual pues es el que en su proceso le proporciona al hombre la realidad real. El sentir es la única vía de acceso a la realidad. A partir de este sentir podemos entender cómo comienza y para qué es utilizada la parte intelectual que, como veremos, no es una diferencia gradual con respecto al sentir animal, sino que es una diferencia esencial. Todo ello con anterioridad a la distinción entre impresiones subjetivas y objetivas, pues tanto unas como otras son reales. La subjetividad y la objetividad presuponen la impresión de realidad.

La realidad en impresión le es presentada al hombre a través de la sensación. La impresión de realidad es formalmente esta caracterización, es decir, en eso consiste y es el origen de la crítica de Zubiri dirigida al idealismo y que a su vez es la base de su filosofía realista, es decir, su noología. Para Zubiri el origen verdadero de las ideas se encuentra en la *impresión de realidad*, que también se entiende como sentir inteligente o sentir humano:

“... en el ejercicio de la aprehensión sentiente de realidad lo que cada sentido aporta no es sólo la cualidad sensible sino también su modo propio de aprehenderla como realidad. Todos estos modos son justamente eso, *modos* de presentación de lo real, que en su unidad primaria y radical constituyen los momentos modales de una sola estructura y, por tanto, de un solo acto: la impresión de realidad”<sup>121</sup>

En *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri estudia con precisión los puntos de vista aristotélicos y asume en su análisis la importancia de la vía aristotélica de la *physis* para una doctrina realista del conocimiento, aún reconociendo, como es obvio, que en él esta doctrina “no queda suficientemente precisada, sino más bien enunciada como problema.”<sup>122</sup> El papel de Zubiri en su madurez intelectual consiste por tanto en ampliar la teoría del conocimiento fundamentándose en Aristóteles, el racionalismo y la Fenomenología con todas sus ramificaciones planteadas en Husserl o Heidegger, entre otros.<sup>123</sup>

Desde la aportación kantiana a la teoría del conocimiento recordamos que todo nuestro conocimiento depende de la experiencia inicial o de la receptividad de las impresiones y no rebasa los límites de esta, pues los conceptos del entendimiento son vacíos y tienen que ser llenados por las intuiciones. Al mismo tiempo, la experiencia consumada solo se hace posible, al aplicarse los conceptos del entendimiento al material intuitivo, que queda de este modo pensado. Recepción pasiva va acompañada de elaboración activa. Esta presentación inicial Zubiri no la niega, únicamente va más allá reelaborando la crítica kantiana persistiendo en la falta de análisis y desarrollo de la intuición empírica. El problema consiste en saber si existe una coherencia objetiva en una representación subjetiva. Aquí ya no nos referimos al acto del que habla Zubiri sino al contenido del pensamiento.

La intelección sentiente es un acto que se da sólo en el hombre, y como hemos mostrado más arriba, es una característica esencial y no gradual con respecto a la capacidad animal de adaptarse al entorno. Es la *hiperformalización*, que supone una

---

<sup>121</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 112

<sup>122</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza editorial, Madrid 1999, p. 56

<sup>123</sup> Cfr. “Xavier Zubiri, Descartes y el origen de la filosofía moderna”, en *Guía Comares de Zubiri*, p. 67

distinción con respecto a aquellos seres vivos que han desgajado el subsistema de receptores centralizado:

“El hombre es el animal de distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización (...) la ruptura de la signitividad es la presencia de algo ‘en propio’. Es lo que he llamado ‘reidad’. La nueva formalidad ya no es independencia objetiva sino reidad. El estímulo mismo ya no es ‘nota-signo’, sino ‘nota real’. Es una diferencia no gradual sino esencial. La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad.”<sup>124</sup>

La formalidad estímúlica otorga una cierta autonomía del contenido pero es sólo relativa; esto quiere decir que el propio carácter de signo implica únicamente que sea un proceso más del proceso sentiente tanto en su carácter de suscitación, modificación tónica o respuesta. El automatismo signitivo estímúlico se reduce o intensifica según que el animal autonomice en mayor o menor medida el contenido, pero a diferencia del hombre, no puede llegar a la aprehensión de realidad:

“Pero el estímulo no es sólo impresión estimulante, sino que el animal tiene que habérselas con lo estimulante de un modo especial, que yo llamaría ‘estímúlico’. Lo estímúlico consiste no en ser estimulante, sino en no ser más que estimulante. Es decir, el estímulo no sólo va intrínsecamente ordenado a una respuesta (esto sería lo estimulante), sino que consiste formalmente en ser suscitante, en estar estimulando. Es lo ‘estímúlico’. La objetividad del estímulo y de la estimulación consiste formalmente en ser suscitante, en estar suscitan, estimulando, y se agota en ello.”<sup>125</sup>

Lo que hace diferente al sentir humano es que las notas quedan como siendo lo que es ‘de suyo’, es decir, no es un aspecto más dentro del desarrollo del sentir sino que hay una verdadera alteridad. El hombre se encuentra ante esta alteridad y a su vez refleja que no hay una respuesta dirigida hacia un estímulo previo sino que hay un salto esencial en la formalidad de la aprehensión. Es lo que separa al hombre del animal:

“Las cosas son estímulos, y el animal es independiente de las cosas y las controla específicamente sintiendo los estímulos que son las cosas para él. Sentir es la unidad intrínseca de sus tres momentos, es comportarse estímúlicamente con los estímulos en cuanto tales.”<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 71

<sup>125</sup> Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p.21

<sup>126</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p.15

El principio básico de la metafísica de Zubiri está estructurada por el acto elemental de que la intelección humana resulta ser, primordialmente, un modo de sentir la realidad o, dicho formalmente, una mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Pero a su vez la realidad no se queda reducida a la intelección humana, pues caeríamos otra vez en el idealismo, pues la intelección es, esencialmente, mera actualidad de lo real.

Zubiri afirma que el problema fundamental del hombre es “saber estar en la realidad.”<sup>127</sup> El hombre queda retenido por esta realidad y siendo consciente de ella; sabiendo de ella. Y esa es precisamente su experiencia, o mejor, su experiencia de la realidad, es decir, que ésta se le hace presente, ‘queda’, o está dada como ‘de suyo’:

“La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino que es primariamente algo en lo que ya se está ... Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son de suyo. Esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la trascendencia de la impresión de realidad... La realidad no es algo que necesite ser justificado por la inteligencia; es algo inmediatamente y constitutivamente aprehendido. La aprehensión de la realidad sensible es aprehendida en inteligencia sentiente y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad.”<sup>128</sup>

Zubiri profundiza en esta idea estar instalados aprehensivamente en la realidad ya que en la actualización de las cosas queda “co – actualizada”, en común, la realidad de la propia intelección, es decir, la coactualización es la toma de conciencia de la propia realidad del acto de inteligir; lo que normalmente se entiende por autoconciencia pero no como conciencia de sí, sino como conciencia de la propia actividad intelectual: “Saber estar en la realidad implica también, por tanto, saber de mí, es que sólo “así es como estoy en mí.”<sup>129</sup>

La intención que tiene Zubiri no de superar sino de ampliar el dualismo clásico entre sentir e inteligir que encontramos en *Inteligencia Sentiente* tiene su fundamento en la idea de que la impresión de realidad es un hecho primario, es decir, reposa en el hecho mismo de la aprehensión. Digo ampliar la perspectiva del dualismo clásico porque es lo que en principio encontramos en su análisis del sentir y de los distintos sentires. Lo aprehendido es un acto, y es un acto de intelección elemental que se da en cualquier acto intelectual:

---

<sup>127</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 351-352

<sup>128</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 252

<sup>129</sup> Zubiri, X, *Ibid.* p. 157

“La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico ‘estar’. La unidad de ese acto de ‘estar’ en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión. Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente.”<sup>130</sup>

La aprehensión intelectual tiene una estructura formal propia, y esa estructura es la que da lugar al proceso de inteligir. Esta estructura formal propia es lo que constituye la impresión de realidad. Para Zubiri, la impresión de realidad es un hecho y al ser el hecho un acto de una inteligencia sentiente en el que se hace presente algo otro, la realidad, el hecho tiene la estructura compleja de acto y lo inteligido en él. La intelección sentiente por tanto la entendemos como una estructura unitaria en cuanto fundamento de la diversidad de modos de presentación de lo real.

La impresión de realidad en principio nos remite directamente a la sensación de cualidades aisladas pero conforme Zubiri profundiza en el desarrollo de la misma encontramos que la referencias que expone ya no son cualidades aisladas sino sistemas completos de objetos, es decir, lo aprehendido que nos lleva hacia una percepción general que sería el campo propio de la impresión de realidad. La aprehensión primordial no es un acto ejecutable junto a otros, sino un componente elemental de todo acto, que no se da como tal, aislado, sino formando parte de otros en él fundados:

“El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de realidad. Los sentidos no dan lo sentido ‘a’ la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado ‘a’ la inteligencia sino objeto dado ‘en’ la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente.”<sup>131</sup>

El enfoque filosófico de Zubiri muestra constantemente la oposición entre lo físico y lo conceptual y también entre físico e intencional. Nuestro autor busca en sus planteamientos que quede sobre todo la afirmación fundamental de que el acto de impresión en primer lugar nos abre la realidad de manera física en vez de representativa. Y eso no es puesto por ninguna presencia intencional sino que el estar en la realidad y la misma captación de su presencia están por debajo del sentido; en una presencia inmediata que es un físico ‘estar en’. Lo que busca Zubiri en respuesta a la intencionalidad husserliana es precisamente que la realidad no se convierta en término

---

<sup>130</sup> Zubiri, X, *Ibid.* p. 23

<sup>131</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 84

intencional que la haga perder su actualidad pues el aparecer de la cosa real, si aparece como ‘de suyo’ no desvirtúa lo esencial de la realidad:

“La intelección es, pues, constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma en cuanto intelección. Recíprocamente, el sentir es en el hombre constitutiva y estructuralmente intelectual en sí mismo en cuanto sentir. De ahí que la sensibilidad no sea una especie de residuo ‘hylético’ de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger o Sastre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma.”<sup>132</sup>

El sentir consiste en aprehender impresivamente algo, pero, cuando lo aprehendido queda en el aprehensor según la formalidad de estimulidad, esto es, cuando queda como mero suscitador de una respuesta, a esto le llamamos *puro sentir*. El puro sentir es un modo de sentir, es el sentir animal y es necesario distinguirlo del sentir intelectual propio de lo humano. Zubiri repara en esta distinción para que el acto de conocer no sea una captación de lo sensible dado a la inteligencia sino de convertir el sentir intelectual en una participación activa fundamental de todo el proceso de inteligir. No haber reparado en esta diferencia según nuestro pensador ha llevado a la oposición entre sentir e inteligir, pero los que realmente se oponen, si de oposición quiere hablarse, son el *puro sentir* y el inteligir. Estas matizaciones zubirianas bien entendidas son las que ayudan a comprender en profundidad la aportación de su pensamiento a la teoría general del conocimiento. Sin ellas, el pensamiento de Zubiri quedaría incompleto en su desarrollo porque la unidad de su metafísica empieza y termina en esta sutil apreciación:

“Lo que primaria y radicalmente tenemos en la intelección es impresión de realidad. Pero tener impresión es lo propio del sentir: toda estimulación es impresión sensible. La impresión de realidad, en lo que tiene de impresión es un sentir, y en lo que tiene de realidad es intelección. Por tanto el acto de tener impresión de realidad es ‘a una’ un acto de sentir y de inteligencia: es intelección sentiente. La impresión de realidad es un acto de intelección sentiente no por razón de su objeto (la realidad sensible), sino por razón de la intelección misma en cuanto intelección: la inteligencia es sentiente en nuestro acto formal de inteligir lo real. No son dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, sino un solo acto: inteligir sintiendo o sentir inteligiendo. Y como tal, es un acto de una única facultad de nuestra actividad psico-orgánica. Son tres caracteres cada uno de los cuales remite al siguiente. Pues bien, en la sensibilidad del estímulo meramente

---

<sup>132</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 85

estimulante la que se ha tornado en intelección sentiente del estímulo real; esto es, la inteligencia sentiente resulta ser una facultad genéticamente lograda.”<sup>133</sup>

La característica principal de la impresión es la de poseer una referencia mediata; la fuerza de imposición. Esta fuerza de imposición se abre a la conciencia con todos los contenidos a los que se halla vinculada por su conexión empírica y no sólo a su propio contenido. No olvidemos que Zubiri también da mucha importancia a esta forma de representación espacial, que él denomina *campal* y que en principio se nos da como una posible relación que tienen entre sí todos los datos sensibles. La idea de campo, en la que profundizaremos más adelante es la expresión de un proceso que se desarrolla en la realidad y no un elemento de la conciencia sensible:

“Inteligencia sentiente: he aquí la habitud radical propiamente humana en su enfrentamiento con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta habitud, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es realidad. La unidad del acto de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un contenido inespecífico de realidad. Por este momento es por lo que la aprehensión de lo real nos instala inmediatamente en el campo trascendental de lo real como tal. Y recíprocamente, la forma radical, primaria y primigenia de la trascendentalidad es impresión. La trascendentalidad es así un momento físico y no conceptivo de la impresión.”<sup>134</sup>

El concepto *campal* es un término acuñado por Zubiri para indicar que lo real se aprehende como real dentro del campo, abierto a otros modos de realidad. Así, el campo se transforma en *ámbito de realidad*. La actualización de cualquier cosa real dentro del ámbito de realidad de otras es lo que Zubiri denomina *logos*, y este *logos* es un *modo* de intelección sentiente:

“el logos es intelección sentiente: es un logos sentiente. El logos sentiente es intelección campal, es una modalización de la impresión de realidad. Inteligir lo que algo es en realidad es restaurar la unidad del momento campal y del momento individual de lo real.”<sup>135</sup>

La impresión de realidad nos remite a la sensación de cualidades aisladas, mientras que son objetos completos e incluso sistemas de objetos, como un paisaje, lo aprehendido, lo que parece conducirnos hacia la percepción en general como el campo propio de la impresión de realidad.

---

<sup>133</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 502

<sup>134</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 37

<sup>135</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 16

## *2.2 La estructura del proceso sentiente.*

La intelección sentiente no es una unión entre sentir e inteligir, sino que es una unidad estructural, intrínseca y formal. En esta unidad la riqueza de la intelección sentiente no le viene de ser intelección, sino de ser sentiente. Lo que parecería ser una limitación de la inteligencia humana es el principio de su riqueza estructural.

Sentir e inteligir son dos momentos inseparables de un único acto; es decir, no se trata de un fenómeno sensible que le otorgue a la el objeto que ésta va a inteligir, sino que sentir e inteligir lo son de la misma cosa. El sentir está estructuralmente en el inteligir y el inteligir en el sentir, pues el inteligir es inteligir impresivamente y la impresión es intelectual por ser impresión de realidad.

La unidad de la intelección humana no es la síntesis de los diversos modos de presentación sentiente de lo real. La unidad de la intelección es primaria y consiste en el hecho de que los diversos modos de sentir son en la intelección modos de sentir realidad. El acto unitario de aprehensión de realidad se analiza en los diversos modos sentientes de presentación de la realidad. Es muy importante tener claro que Zubiri es consciente de que su concepción de la inteligencia en sus tres modalidades no es un proceso sino, como acabamos de decir, una estructura. La inteligencia está ya puesta en la realidad y está puesta al conocimiento, es decir, no es un acto que parte del sujeto sino un modo de actualización que comienza en la realidad misma al ser formalmente sentida.

Lo que Zubiri nos muestra no es la unidad del espacio –campo- sino más bien tantos espacios cualitativamente diferentes como sentidos existen. El espacio óptico, el espacio táctil, el espacio cinestésico, cada uno posee su estructura específica propia, y lo que nos refiere y enlaza uno a otro no es su forma abstracta sino el vínculo en que se hallan y en virtud del cual se pueden representar uno a otro. Se nos presentan así formas de relación específicas, separadas, y en cada una de ellas, se puede apreciar una determinada dirección del pensamiento.

Lo que nos interesa especificar en relación a la perspectiva zubiriana del conocimiento es el aspecto relativo a la sensibilidad humana, es decir, saber en qué consiste formalmente la sensibilidad; qué es lo que recibe de lo real, de las cosas, y qué parte es la que la sensibilidad añade a lo real. La sensibilidad es por tanto el modo



primario en que las cosas nos están presentes y nuestro papel lo enfocamos en mostrar cómo es la función sensorial que nos hace presentes las cosas reales.

Sabemos que Zubiri se sitúa frente al idealismo ya que para el idealismo la sensibilidad queda estructurada como algo que le aporta al hombre una serie de ‘datos-para’ la propia intelección. Zubiri propone que la sensibilidad no está ahí únicamente para ofrecernos datos para la inteligencia sino que nos otorga ‘datos-de’ la realidad. La inteligencia desde el punto de vista idealista nos presenta ciertas ideas sobre las cosas, es decir, se mueve siempre dentro del concepto pero no nos dice nada de la realidad (al menos físicamente entendida como quiere Zubiri). Lo que nuestro autor muestra es que si el análisis de la sensibilidad no está completo, la entenderemos siempre como ese ‘dato-para’ y no podremos llegar a lo que realmente la constituye como parte estructural de nuestra capacidad intelectual y es ser ‘dato-de’ la realidad. En palabras de Zubiri:

“De lo que aquí se trata es de saber lo que constituye la índole propia de lo sensible tomado en sí mismo. Y situada así la cuestión nos preguntamos: ¿está ausente de lo sensible el momento de realidad? Por que lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de donde lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia ‘ideas’, pero jamás la realidad. (...) La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad. La concepción anterior es una gigantesca preterición de la sensibilidad en el problema filosófico del enfrentamiento del hombre con las cosas reales. Lo sentido es dato de la realidad”<sup>136</sup>

La intelección sentiente es un acto exclusivamente humano, y como decíamos es una diferencia esencial y no gradual respecto al sentir animal ya que la hiperformalización es la que posibilita la formalidad impresiva. Y la entendemos en su desarrollo porque la comparamos a la formalidad estímulo animal planteada por Zubiri porque ningún acto humano es puramente estímulo sino que está unido estructuralmente a la capacidad intelectual que nos instala directamente en la realidad. Esto es así porque lo que aprehendemos primordialmente son notas o sistemas de notas. La nota no es aprehendida en sí como algo ‘de suyo’, como un ente ahí ‘de suyo’; la aprehensión animal no capta la nota como realidad, sino como mero *signo* que remite inmediata y automáticamente a una determinada respuesta:

---

<sup>136</sup> Zubiri, X. “Notas sobre la inteligencia humana” en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Ed. G. Martínez Argote, Madrid 1966, p. 343

“Las cosas son estímulos, y el animal es independiente de las cosas y las controla específicamente sintiendo los estímulos que son las cosas para él. Sentir es la unidad intrínseca de sus tres momentos, es comportarse estímúlicamente con los estímulos en cuanto tales.”<sup>137</sup>

La nota desencadena en el animal un comportamiento responsivo por alteridad estímúlica que persigue una adaptación directa a los retos biológicos del ambiente, es decir, una acción tendente a restablecer el estado de equilibrio tónico en el entorno. Se trata de una directa funcionalidad causal que se da entre la nota misma y el comportamiento adaptativo que produce. El hombre está implantado en el mundo y frente a él; le exige respuestas adaptativas *directas e indirectas*. Las indirectas podríamos entenderlas como esa parte de la inteligencia que no solo está ahí para adaptarse sino para dar sentido a lo que siente-intelige. El animal sigue siendo, por el contrario, un momento más del dinamismo funcional del mundo, mediado por aprehensión sentiente:

“La realidad humana llega a una situación en que habiendo estado hasta ahora meramente estimulada, se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades, porque llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es, haciéndose cargo de la situación, de la realidad. Ya no es situación estímúlica, sino situación real. Es el orto de la intelección.”<sup>138</sup>

La formalidad estímúlica da lugar a una autonomía tan sólo relativa del contenido, ya que su carácter de mero signo hace que sea un momento más del proceso sentiente en tanto que suscitante de la modificación tónica y la respuesta. El automatismo signitivo-estímúlico se reduce o intensifica según que el animal autonomice en mayor o menor medida el contenido, pero nunca llegará a la aprehensión de realidad pues entre el puro sentir y el inteligir no hay mera diferencia de grado, como explicábamos, sino que hay una diferencia esencial que permite que toda la estructura de la realidad sea asumida de forma diferente no ya a nivel de respuesta sino a nivel de desarrollo humano. Hacerse cargo de la realidad abre un campo ilimitado de posibilidades de respuesta que a su vez remite hacia la inteligencia y ésta nos fuerza a hacernos cargo de ella y a llenarla de sentido:

---

<sup>137</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 15

<sup>138</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 15

“Aprehensión de realidad es el acto formal de la inteligencia (...) impresión de realidad es el acto aprehensor de una inteligencia sentiente (...) cuando faltan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre se hace cargo de la situación real, esto es, siente la realidad, o lo que es lo mismo, entiende sentientemente lo real. En este nivel no hay dos actos: uno de sentir y otro de entender, sino un solo acto para una misma cosa: la realidad estimulante (...) no hay dos facultades, una inteligencia y una sensibilidad, sino una sola facultad: inteligencia sentiente.”<sup>139</sup>

### *2.3 Los momentos del proceso sentiente.*

Hemos visto cómo la aportación de Zubiri está enfocada hacia mostrar el carácter impresivo y a la vez inteligente del hombre. Por ello la intelección es una modulación del sentir que afecta a sus tres momentos. Veámoslo por partes:

La afección se refiere a que el hombre se siente realmente afectado por la cosa, de manera que el hombre está accedido a sí mismo, abierto a su propia realidad: es sí mismo frente al mundo. El momento de alteridad se desarrolla en dos partes abstractas que lo engloban, es decir, el contenido es idéntico al del animal si coincide el sistema receptor pero lo que diferencia al hombre del animal es esencialmente la nueva formalidad de realidad. Frente a la mera signitividad estímúlica (puro sentir) la nota (o sistema de notas) queda ahora ante el hombre como ‘realidad’ y no como mero signo de respuesta. Esto quiere decir que la nota queda como siendo lo que es ‘de suyo’ y no como mero ingrediente del proceso mismo del sentir. El hombre se encuentra, pues, frente a una verdadera alteridad. No se trata ya de formalización sino de hiperformalización. Entre la autonomía signitiva y la de realidad no hay continuidad sino un salto esencial en la formalidad de la aprehensión:

“La diferencia entre el puro sentir y el sentir humano, esto es, entre notas psíquicas y materialidad animal, no es pues, tan sólo una diferencia gradual como si realidad fuera un modo más desarrollado de objetividad del animal. La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial. Todas las complicaciones de independencia objetiva serán siempre complicaciones estímúlicas, es decir, complicaciones de algo que es formalmente parte del sentir. En cambio en la intelección sentiente sentimos, todo lo rudimentariamente que se quiera, pero sentimos siempre algo que no es mío sino que es ‘de suyo’. La objetividad jamás conducirá

---

<sup>139</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 35

por sí misma a la realidad. Sensibilidad pura jamás llegará a ser inteligencia. La diferencia de lo psíquico y del puro sentir es pues esencial.”<sup>140</sup>

Antes de que la cosa real sea aprehendida, la nota de la cosa real es, dice Zubiri, real en sí misma antes de ser presente al sentiente. Como ya hemos expuesto, esa anterioridad de cualquier tipo de realidad es el *prius* en el orden de la aprehensión misma. La nota o propiedad de lo real queda siendo esa misma nota de forma que su contenido queda reposando como realidad sobre sí mismo y fundado formalmente en su propia aprehensión. Según Zubiri, lo que sentimos en impresión nos instala en la realidad misma de lo que aprehendemos. Y esto es lo que posibilita el carácter de apertura hacia la realidad en y por sí misma.

Dentro de esta modificación encontramos la *fuerza de imposición* o fuerza de la realidad porque a diferencia del resto de seres vivos que aprehenden signos objetivos que exigen una respuesta adaptativa, el ser humano aprehende realidades porque su sensibilidad es intelectual. Así, cuando lo que hemos aprehendido es realidad, la impresión sensible es *impresión de realidad*, y esta impresión es única; es *realidad en impresión*. Estos tres momentos que hemos especificado constituyen la *unidad de la aprehensión de realidad*.

La realidad que aprehendemos en esta aprehensión la aprehendemos directamente como realidad: no es una mera representación. Lo que hace Zubiri es tratar de realizar una descripción fenomenológica que no sea intencional en la que precisamente, eso que excluye Husserl con la reducción fenomenológica, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, sea la base de su noología, o al menos, lo que la diferencia de otras posibles epistemologías:

“En la filosofía de Husserl ha cruzado el problema una caracterización más precisa de lo que es la intuición. En la intuición, el objeto está dotado de una presencia originaria: es decir, no es una presencia a través de un intermedio tal como una fotografía. Pero esto no basta. Es menester que esta ‘originariedad’ sea tal que el objeto está presente *leibhaftig*, podríamos traducir ‘en carne y hueso’.”<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 460

<sup>141</sup> Zubiri, X. “Notas sobre la inteligencia humana” en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Ed. G. Martínez Argote, Madrid 1966, p. 344

Zubiri concibe la intencionalidad como una modulación ulterior de los actos intelectivos originarios, cuya esencia, la presentidad de la cosa desde sí misma, no podría describirse como intencionalidad sino como ‘actualidad’. La realidad la aprehendemos de forma inmediata, unitaria y directa. Así es como aprehendemos en y por sí misma. Lo característico de la aprehensión primordial de realidad reside en que supone el principio o núcleo de cualquier aprehensión de realidad:

“Intencionalidad no significa, pues, lo que viene significando en Fenomenología: el carácter ‘intendente’ del acto y el carácter de mero correlato ‘intendido’ del objeto. Intencionalidad no es correlación ‘en intención’, sino que es un modo de ser. Ante todo, un modo de ser de lo inteligido mismo qua inteligido; y este modo de ser es el mismo que el ser del inteligir qua inteligente de este esto o lo otro. Y este modo de ser no-físico es lo intencional. En otras palabras, la actualidad de algo es doble: una es la actualidad en el sentido de ser propia de la cosa, otra es la actualidad de estar dándose a la inteligencia y de estar haciendo que la inteligencia sea intencionalmente lo que la cosa es.”<sup>142</sup>

Lo relevante es asumir la perspectiva del sentir como sentir intelectual – impresión de realidad-. En la aprehensión primordial de realidad aprehendemos la realidad de forma directa, inmediata y unitaria; la aprehendemos en sí misma y por sí misma. Fijémonos en la perspectiva fundamental de Zubiri; su análisis de los modos de formalidad en impresión le lleva a establecer una distinción entre:

1. Aprehensión sentiente de estimulidad (sentir estimulidad)
2. Aprehensión sentiente de realidad (sentir realidad)

Lo característico de la aprehensión de realidad es que esa aprehensión sigue siendo sensible, porque es una impresión, pero la nota que afecta al sentiente se aprehende como algo ‘de suyo’. En eso consiste la formalidad de realidad. El sentir en el hombre es siempre un sentir intelectual (impresión de realidad).

Es este un avance respecto a todo dualismo, antiguo y moderno entre sentir e inteligir, al descubrir su unidad estructural; y una superación de la logificación de la inteligencia de la que hablaremos más adelante.

---

<sup>142</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 445

Zubiri busca en la inteligencia el quedar como estado impresivo. La idea central que recorre toda su metafísica es entender la inteligencia como un modo o como una parte esencial del sentir. La vía de la conceptualización nos abre la dualidad inevitable del pensar y ser que ha estado presente en toda la historia de la filosofía y lo que hace el filósofo es darle un nuevo enfoque con un mayor peso en la sensibilidad. El centramiento de la sensibilidad para el análisis de la inteligencia constituye siempre el punto de partida de nuestro autor y no puede entenderse su noología sin partir de dicha sensibilidad.

Recordemos que el análisis del sentir zubiriano tiene su origen en la crítica hacia Kant por no hacer este último una distinción precisa entre intuición e impresión. El problema es que al no pararse en un correcto análisis de la sensibilidad lo que hace el filósofo de Königsberg es continuar con la perspectiva aristotélica de entender la sensibilidad de un modo pasivo:

“A fuerza de hacer de la percepción sensible una intuición, se la considera como si fuese una especie de conocimiento diminuto, respecto del cual la inteligencia posee el concepto plenario, tiene la intelección plenaria montada sobre esa sensación (...) ¿se puede caracterizar la sensibilidad diciendo que es pura y simplemente intuición en impresión? Todo depende de lo que se entienda por impresión (...) Es que la impresión no sólo es afección, sino una afección tal que el ella se me hace presente un término (aquello que me afecta), se me hace presente la alteridad.”<sup>143</sup>

El análisis del sentir de Zubiri muestra que el proceso sentiente se desarrolla en tres momentos: *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta*. El animal aprehende sentientemente un estímulo y a partir del mismo se desencadena una acción concreta. Eso es la suscitación. Y la suscitación no se reduce a ser un momento de una actividad fisiológica, sino que el sentir es el proceso que constituye la vida del animal. Con los mismos estímulos el animal ejecuta acciones muy diversas y estas acciones no están determinadas solamente por una actividad fisiológica, sino por todo lo que el animal aprehende:

---

<sup>143</sup> Zubiri, X. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 330-331

“Los actos del hombre comienzan por ser actos dentro de una situación biológica meramente animal, es decir, meramente estímulo (...). Todo estímulo modifica estímuloicamente el modo como el animal ‘está’, es decir, estimula su tono vital; el tono resulta estar estímuloicamente afectado; la estimulación es afección. Y esta modificación desencadena en el animal la tendencia o impulso a la efección, la cual no es sino la respuesta dirigida a una situación biológica estímuloicamente constituida. La unidad intrínseca de estos tres momentos (estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir.”<sup>144</sup>

Zubiri prosigue su análisis distinguiendo tres momentos de la estructura formal del sentir: la afección del sentiente por lo sentido, la alteridad (la presentación de algo otro en afección e impresión) y la fuerza de imposición con la que lo que está presente en afección se impone al sentiente. Se caracteriza por entender cualquier nuevo contenido real como algo otro, pero con una alteridad que se encuentra dentro del proceso sentiente. A partir de este nuevo modo de aprehensión, el nuevo contenido es aprehendido como *nota* cuyas características le pertenecen *en propio*, es decir, como modo de pertenencia a algo. Lo real que aprehendemos lo aprehendemos como algo *de suyo* y esto es lo que según Zubiri constituye la Realidad o *Reidad*:

“...el hombre se enfrenta con las cosas no como estímulos sino como realidades. Diremos que el hombre no tiene un *enfrentamiento estímuloico*, sino lo que llamamos un *enfrentamiento real*. En este enfrentamiento, las cosas quedan en el hombre no como estímulos, sino como realidades.”<sup>145</sup>

A diferencia del resto de los animales sentientes, esta forma de aprehensión de contenidos, la entiende Zubiri como un “hacerse cargo de la realidad” o “tomar conciencia de”, en lugar de ser únicamente un estímulo que provoca una misma respuesta. En esta nueva formalidad ya hay una independencia de realidad. Realidad es el *de suyo*, es decir, la realidad como formalidad.

En la alteridad es donde Zubiri introduce una distinción fundamental entre el contenido que se nos presenta en afección e impresión (color, temperatura) y el modo de quedar el contenido en la impresión, la formalidad. El contenido depende del sistema de receptores del animal y la formalidad depende del modo de habérselas el sentiente en su sentir (habitud). Por tanto, el término de un receptor es el contenido y el término de una habitud es la formalidad (la formalidad estaría determinada por la habitud).

---

<sup>144</sup> Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998. p. 478

<sup>145</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 22 y ss.

Para distinguir los modos de aprehensión hay que analizar el momento de alteridad pues a través de la misma se especifican los modos de aprehensión y formalización.

La formalización puede significar dos cosas:

- 1) La estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido y entonces se trata de una acción psicobiológica.
- 2) El hecho de que un contenido quede en su formalidad propia y entonces se trata de un ‘quedar’ y constituye la unidad de contenido y de formalidad.

La formalización concierne al proceso sentiente entero y abre la riqueza de la vida animal. Cuanto más formalizada esté la impresión, tanto más rica será. Hasta que la formalización se convierte en *hiperformalización*:

“el animal va sintiendo sus estímulos como ‘nota-signo’ cada vez más independientes del animal mismo; esto es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor. Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por quedar totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en hiper-formalización. El hombre es este animal hiperformalizado.”<sup>146</sup>

La estructura sentiente animal se encuentra siempre limitada por su capacidad de formalización pero por la hiperformalización puede darse la impresión de realidad en la que se hace presente la aprehensión de realidad.

Hay que señalar que la formalidad que plantea Zubiri no es nunca un concepto metafísico sino un momento sentiente de carácter descriptivo; de hecho consideramos que lo último que pretende hacer Zubiri es crear conceptos. Lo que hace fundamentalmente es utilizar términos técnicos que faciliten su análisis, pero estos términos no son usados nunca a la ligera sino que tienen una base física especificada a través de un lenguaje que se hace inevitable en el contexto en el que se utiliza.

---

<sup>146</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, pp. 69-70



La estructura de la aprehensión de realidad; de la intelección sentiente, consiste en la impresión de la formalidad de realidad y cabe distinguir en ella un modo de estar impresivamente que tiene carácter trascendental. La impresión de realidad tiene una estructura trascendental, que consiste en la estructura del ‘de suyo’. Aquí la trascendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico, radica en la formalidad de realidad sentido: el sentir mismo es trascendental:

“Alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser alter. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente ‘otro’ (...)Sino que nos hace presente esto ‘otro’ en una precisa forma: lo otro, pero ‘en tanto que otro’.”<sup>147</sup>

La aprehensión primordial es un componente elemental de todo acto que se da formando parte de otros en él fundados, es decir, no es un acto ejecutable junto a otros. La impresión es un acto, el acto de intelección primario y, por ello, en él aparece algo que se presenta de una manera determinada: un contenido específico como siendo ‘de suyo’, en formalidad de realidad.

Zubiri trata de mostrar que el acto de impresión es un ‘estar en’ que no consiste en la presencia intencional ni es puesto por ella. Este acto de impresión nos instala en la realidad de manera física y no de manera representativa. Se trata de una presencia inmediata; un físico ‘estar en’. Sabemos ya que Zubiri no quiere usar el vocabulario fenomenológico pues la impresión de realidad no la encontramos caracterizada ni como un aparecer ni como intencionalidad. El aparecer es aparecer de la cosa y si esta es real, si aparece como ‘de suyo’, este sentido del acto no transmuta la realidad, no la convierte en mero término intencional del acto, haciéndole perder su actualidad, que es lo que Zubiri señala como problemático. No obstante, debemos tener presente que la impresión de realidad es una forma de aparecer algo siendo el acto elemental de la intelección. La intelección no se dirige a las apariencias sino a la realidad, en sus notas constitucionales. La intelección no recae en la subjetividad sino en las cosas reales. Esto ocurre porque la realidad es algo a lo que no hay que llegar ni de lo que hay que salir, pues estamos siempre en ella.

La filosofía de Zubiri tiene dos puntos de arranque y desarrollo. Para él, el estudio del saber no es anterior ni fundante frente al estudio de la realidad, porque saber

---

<sup>147</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 34

y realidad son radicalmente congéneres y la intelección constituye la actualización de la realidad. Por tanto sus planteamientos van dirigidos hacia la metafísica como filosofía de la realidad y a la noología como filosofía de la inteligencia. Puede entenderse con Zubiri que el análisis de la intelección es su filosofía primera pero a su vez hay que tener en cuenta que su noología no es únicamente una crítica del conocimiento sino que sería un fundamento o base que postularía una posterior epistemología:

“La tarea de Zubiri consiste en postular, en una era postmetafísica, la unidad entre la metafísica como filosofía de la realidad y la noología como filosofía de la inteligencia. La noología es un análisis descriptivo de la inteligencia y no una psicología. Constituye, en cuanto examen de la intelección, una forma de filosofía primera. Por lo anterior, la noología no es una forma de epistemología y no se reduce a ser crítica del conocimiento; en todo caso, sería esa noología el fundamento de una posible epistemología o crítica del conocimiento, las cuales nunca podrían reclamar primacía, como tópicamente se dice que sucedió a lo largo de la filosofía moderna, al menos desde Descartes hasta Kant.”<sup>148</sup>

El sentir no sólo siente las propiedades de las cualidades, sino que además, siente que esas son reales. No sólo tenemos impresiones sino que además tenemos la impresión de la contundente realidad de estas cualidades que nos impresionan.

La característica original de la postura de Zubiri es la perspectiva que busca situar a la realidad no como algo que se constituye por la percepción; la realidad es el fundamento originario de que las cosas puedan llegar a ser percibidas. Debido a su carácter radical, no depende de ningún supuesto. Y tampoco depende de un sujeto. Es el sujeto el que depende de lo que la realidad le otorga y que resulta variable en función de la capacidad de sentir-inteligir. La realidad es siempre la misma y la intelección no constituye los objetos ni le añade nada a la misma pues una cosa ya real en sus notas queda actualizada en la intelección.

La filosofía de Zubiri se hace cargo de la investigación de la intelección desde el carácter sentiente de la inteligencia. La clave de esta posición, con la que Zubiri espera corregir los errores de la tradición, consiste en asumir la inteligencia sentiente en su radical unidad:

---

<sup>148</sup> Rodríguez, C. “La crítica zubiriana al sensualismo moderno”, en *Zubiri desde el S. XXI*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009 p. 303

“Sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre el ‘de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectual.”<sup>149</sup>

La perspectiva en la que insiste una y otra vez nuestro pensador consiste en restarle primacía al sujeto para que la realidad no sea abstraída por él hasta el punto de que lo que constituya toda realidad sea únicamente aquello que el propio sujeto quiera ponerle. Este sujeto se va mostrando conforme se desarrolla el dinamismo intelectual que a su vez pondrá en marcha lo real en toda su expresión. Si además le añadimos el carácter sentiente que nos ha brindado el análisis zubiriano al proceso intelectual cambia notablemente la perspectiva que nos podemos formar sobre la realidad. Lo más importante es que entendamos que la realidad, dentro del acto mismo de la aprehensión no depende de una impresión del sujeto ni se constituye en un resultado ulterior de los procesos de razonamiento.

Toda intelección, efectivamente, es intelección de algo; pero ese algo no se queda absorbido únicamente en la subjetividad, es decir, no se trata de que el acto intelectual sea sólo afección sino que la alteridad muestra a las notas como actualizadas y siendo notas distintas a la inteligencia. La aprehensión sentiente de realidad es, por tanto, algo ‘de suyo’; alteridad de lo sentido. Esa sería la respuesta que abre Zubiri al sensualismo y al intelectualismo.

Así se muestra que a partir de la edad moderna la filosofía primera ya no es ciencia de la realidad sino la ciencia del conocimiento. La filosofía primera da el paso de la metafísica a la teoría del conocimiento directamente y a su vez, dicha teoría del conocimiento, a ojos de Zubiri, no cuenta con la realidad porque únicamente se da un paso del objeto al sujeto. Por tanto la realidad sería únicamente un referente para el conocimiento desde la perspectiva de la subjetividad.

Nuestro pensador se posiciona en el planteamiento de que no es correcto decir que la sensibilidad es siempre receptiva y el entendimiento espontáneo porque sería erróneo entender la sensibilidad como una facultad pasiva además de que el enfoque que él señala como incompleto en su base es el de la separación entre inteligir y sentir. Pues la inteligencia es sentiente y el sentir inteligente, es decir, inteligencia y sensibilidad son

---

<sup>149</sup> Zubiri, X. *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 35-36

dos dimensiones de un único acto. Lo que los datos reales aportan a la sensación no es una unión de impresiones que se reciben pasivamente y que posteriormente serían categorizados por el entendimiento. Las notas esenciales, tal y como entiende Zubiri, tienen ese ‘de suyo’ que no está limitado por el uso de las categorías. Desde este punto de vista se entiende por qué ni el sensualismo ni el intelectualismo son capaces de llegar a tener presente la realidad.

El autor se mantiene en no hacer apología ni de la razón a ultranza ni de la sinrazón. Simplemente, entiende que la razón es un modo de intelección de la realidad. Esta característica de Zubiri creemos que es si no esencial para la futura epistemología, al menos necesaria. La presencia de este modo de entender la correlación entre inteligencia y realidad ayuda a ambas, es decir, no se le quita nada a la realidad pues se respeta su lugar y tampoco se le añade nada desde la inteligencia que pueda deformar lo que de suyo ya es.

Zubiri tiene muy claro que la ciencia es uno de los trayectos que se pueden recorrer desde la inteligencia sentiente para acercarse a la verdad como actualización de la realidad en la inteligencia. La inteligencia necesita aprender a acercarse a las cosas, para que éstas queden actualizadas y un problema urgente de nuestro tiempo es que “necesitamos saber si la filosofía y el ser del hombre van a nutrirse, en última instancia, de lo que pasa en el mundo o de lo que las cosas y el hombre son en realidad.”<sup>150</sup>

El conocimiento nunca es exhaustivo en su forma sino que debemos entenderlo como una aproximación tanto a lo que somos como a aquello en lo que estamos. La riqueza de la perspectiva zubiriana es su modo de entender el conocimiento como una búsqueda y no como una conclusión definitiva. Es apertura al mundo y por ello la realidad no es totalmente captable. Aunque el conocimiento nunca es completo, tampoco es susceptible de ser relativizado a un sujeto.

Los planteamientos a los que buscamos acercarnos proceden de un modo de entender el acceso a la realidad desde un hacer que, instalándose en el sentir, consiga ir más allá de él. Es la realidad sentida la que lanza la marcha de la razón más allá de lo dado, hacia lo todavía no conocido para que aparezca algún fundamento capaz de dar

---

<sup>150</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1999, p. 126

soporte al modo en que la realidad aparece en sus notas. Se trataría de un potente construccionismo de la razón en el que estaría apoyado también Zubiri.

#### 2.4 Realidad y metafísica/ Inteligencia y Noología

La estructura del pensamiento de Zubiri tiene dos etapas complementarias. Su concepto fundamental y sobre el que gira toda su filosofía es la Realidad. Decir Zubiri o hablar de sus análisis fundamentales es decir de la realidad y a su vez de la inteligencia. Este trabajo se desarrolla con la idea de conocer a Zubiri y también de mostrar cuáles son los aspectos más reseñables de su pensamiento y por qué es tan importante entender que su crítica al idealismo y a la fenomenología pura está llena de un profundo sentido común aplicado a su forma de hacer filosofía.

Uno de los problemas fundamentales con los que se enfrenta la filosofía clásica del conocimiento desde sus inicios es la de la fundamentación del ser como principio de realidad. Entender qué significa ser como fundamento y reabrir la cuestión de si el ser es anterior a la realidad o posterior. Zubiri expresa su postura de nuevo centrándose en lo físico como momento estructural de apertura de lo real tratando así de situar el problema del fundamento del ser en un nuevo contexto.

Como “realidad” no es algo entendido sino sentido, el “ser”, antes de ser entendido en la cosa real, es aprehendido sentientemente en ella: “El ser es *actualidad*. Lo real está abierto como realidad, está abierto al mundo. Y estar presente en el mundo es tener actualidad en él. La actualidad de lo real en el mundo es su ser.”<sup>151</sup>

Es importante no caer en el error de interpretar el pensamiento de Zubiri como si escondiera algo que es incomprensible por su evidente dificultad. Zubiri no es Heidegger y a menudo ha sido identificado con él por razones diversas pero debemos considerar todos los aspectos de ambas filosofías para poder encuadrarlas a cada una con la mayor objetividad posible.

Por supuesto que la dificultad y la defensa no es conclusiva, pero sí defendible. Vehiculados por esta circunstancia debemos abrir los conceptos que tanto trabaja Zubiri para comprenderlos en su raíz y encontrar si no definitivamente sí de forma sincera y

---

<sup>151</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 219

aclaratoria la razón de su posición y enfoque dentro de los textos. Conceptos como realidad, sustantividad, esencia, ‘en propio’, ‘de suyo’, ‘prius’, ‘allende’, respectividad entre otros, forman parte de un desarrollo conceptual que no dificulta la asimilación profunda de los textos, sino al contrario, se admiten en base a su necesidad aclaratoria, es decir, no deben entenderse como una dificultad añadida sino al revés; puntualizamos y nos detenemos en ellos con Zubiri para encuadrar el sentido general de los textos y de su filosofía general.

La inteligencia y la realidad son radicalmente congéneres, es decir, la concepción sobre la realidad implica necesariamente una concepción sobre la inteligencia, y a su vez toda concepción sobre la inteligencia conlleva una concepción sobre la realidad:

“La realidad no es algo que necesite ser justificado para la inteligencia, sino que es algo no sólo inmediatamente aprehendido, sino también y sobre todo, constitutivamente aprehendido (...) La realidad sentible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad.”<sup>152</sup>

Realizar un análisis de la inteligencia sentiente implica establecer el horizonte del hombre como luz de las cosas o como voz de la realidad. El ‘de suyo’ es la forma en que la realidad se impone al hombre precisamente arrastrándole para que éste la entienda. La realidad tiene la iniciativa, pero a través del hombre y su capacidad intelectual lo real adquiere plenitud de sentido. Por tanto, la perspectiva zubiriana constituye un paradigma de la investigación filosófica. El horizonte de la realidad implica que la investigación filosófica de un problema concreto deba partir del análisis de la *respectividad* entre la inteligencia y la realidad. Zubiri ofrece la alternativa del “realismo crítico trascendental” donde realidad es formalidad y orden trascendental que recupera contra Kant su dimensión talitativa. Con Zubiri la metafísica rompe su identificación con el saber de los primeros principios del ser y lo *ultrafísico*.

Lo real es *suficiencia constitucional* (sustantividad); conjunto entero de notas. Lo que hace Zubiri es pasar de plantear lo real como concepto a una definición teórica de lo real, al *estado constructo*. Lo real es algo “en propio”, es autónomo, pero para una inteligencia sentiente, dice Zubiri y en la proposición está la clave; siempre se vuelve al contenido de la conciencia *en* la conciencia y *desde* la conciencia. Las notas son

---

<sup>152</sup> Zubiri, X, *Ibid.*, p. 252

momentos coherentes constitucionales en un sistema constructo sustantivo. Eso es lo real desde la inteligencia sentiente.

En el análisis del término “realidad”, encontramos un interesante análisis sobre el problema de la existencia – realidad – esencia – ser. Lo que hace nuestro autor es indicar la radicalidad de lo que entendemos por realidad centrándose únicamente en lo físico. Realidad es anterior a existencia. Lo que constituye la realidad no es el existir, sino el existir “de suyo” y el ‘*prius*’. A Zubiri no le interesa cómo se conceptualice el término existencia o esencia. De la misma forma que dejaba a un lado el término conciencia para centrarse en los actos conscientes, ahora se ocupa de mostrar que la existencia como tal no es evidente. Lo que hay es “cosa existente” con unas determinadas notas pero fuera de esas notas en principio no encontramos nada que identificar con existencia. Lo que tenemos delante es una realidad con una serie de notas o características propias que se nos muestran como reales. Es lo que, como ya dijimos, Zubiri llama el *prius* del “de suyo”, que es el momento constitutivo de la realidad en y por sí misma.

La realidad físicamente no varía, pero perceptivamente sí. Decir que no hay abismo entre sujeto y objeto, entre la inteligencia y lo real porque la inteligencia está ya en lo real, puede tener sentido desde un punto de vista físico pero no desde el punto de vista intelectual. Buscamos la verdad y buscamos la realidad, no desde fuera de ellas sino desde dentro de ellas mismas. Para Zubiri, la metafísica no es un más allá de la física, un más allá de la realidad, sino una búsqueda dentro de la física, dentro de la realidad que puede ser aprehendida unitariamente.

El dato básico de la experiencia que el hombre tiene de la realidad, consiste en el fenómeno de que la realidad se le hace presente, “queda” o “está” dada, como “de suyo”. El problema que le compete a la inteligencia por definición consiste, según Zubiri, en “saber estar en la realidad”:

“La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir y inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola

estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual.”<sup>153</sup>

Este saber estar en la realidad es otra forma de expresar que el hombre “queda”, él mismo, retenido constitutivamente en y por la realidad como sabiendo de ella. Pero Zubiri dirá algo de mucho más calado y es que en la actualización de las cosas queda asimismo ‘co – actualizada’, en común, la realidad de la propia intelección:

“Al decir, pues, que la intelección sentiente es mera actualización común de lo real en ella, no me refiero tan sólo a las cosas reales, sino también a la realidad de mi propia intelección sentiente como acto mío. Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que está.”<sup>154</sup>

La congeneridad entre inteligencia y realidad es, entonces, una co-actualidad donde la realidad, en tanto que formalidad de carácter metafísico de lo aprehendido, es un *prius*. La filosofía de Zubiri es, en este sentido, una filosofía “realista”, porque en ella la realidad se actualiza en la intelección; pero también porque desde la realidad en la aprehensión se puede ir hacia la realidad allende la aprehensión. Por ser un *prius*, la realidad no se agota en ser inteligida; al ser el carácter metafísico o trascendental de lo inteligido, está abierta respectivamente a su contenido, a otras realidades inteligidas y a ser un momento del mundo.

## 2.5 Realidad como ‘arjé’

La realidad es un constructo de notas que se articulan entre sí física y esencialmente. El momento de realidad o constructo de notas es la base de nuestra tesis y que se cuestiona cómo la inteligencia puede articularse con la realidad.

El realismo zubiriano consiste en la idea de que el carácter metafísico está dado en la intelección sentiente, no necesita ser buscado ni elaborado; él es el que nos hace buscar y elaborar más contenido real, pero no la realidad misma, en la cual ya estamos instalados, en virtud de la aprehensión impresiva del “de suyo”. Para entender la realidad desde el enfoque zubiriano la expresión más característica es ‘de suyo’. El ‘de

---

<sup>153</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001 p. 351

<sup>154</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 157



suyo' es un término que muestra la realidad en sus notas y en una unidad que las articula.

Recordemos que la metafísica de Zubiri va orientada en toda su obra a dialogar con la Historia de la Filosofía. Por ejemplo, los griegos, tal y como los entiende Zubiri llamaban al 'de suyo' *arjé* y esto resulta relevante en el pensamiento zubiriano pues se centra en el desarrollo de la filosofía griega desde los inicios de su propia filosofía:

“Este fondo universal, de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *physis*. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza, como algo que ésta produce 'de suyo' (*arkhé*). Por aquí la naturaleza aparece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas se van autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todo están hechas.”<sup>155</sup>

El vínculo de Zubiri con los griegos permanece en todas sus etapas de pensamiento. Podemos apreciar esto en otro texto de su última etapa: “...el 'de suyo' como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*.”<sup>156</sup>. En esta cita encontramos que el 'de suyo' es lo que los griegos llamaron *physis*, es decir, el 'de suyo' en su 'nuda realidad'. El 'de suyo', tal y como lo hemos contextualizado aquí nos otorga en principio una dimensión estructural que describe la Naturaleza y que sería distinta al carácter que normalmente le atribuimos; el carácter sustancial. Zubiri por su parte se va a mantener en esta perspectiva de entender el carácter estructural y físico del 'de suyo' para estudiar la realidad en todas sus dimensiones, además de criticar la concepción sustancialista de la Naturaleza al modo aristotélico.

El 'de suyo' es el principio estructural de toda cosa real y constituye su propio dinamismo pero no como una sustancia que permanece detrás del conjunto sino como un todo único, es decir, como sustantividad. Por tanto, el 'de suyo' como *arjé* es la física sustantividad y nada más.

---

<sup>155</sup> Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1999, pp. 203-204

<sup>156</sup> Zubiri, X. *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 28

La realidad que se concreta en el ‘de suyo’ es el soporte en que todo lo real se constituye como un todo coherente físico y sustantivo:

“Hay aprehensiones en que los caracteres de lo sentido en impresión son caracteres que se aprehenden formalmente como pertenecientes *en proprio* a lo aprehendido: la intensidad de un color o de un sonido son un momento aprehendido como carácter en propio del color o del sonido. Es lo que llamo *formalidad de realidad*. Realidad es el modo de ser ‘en propio’, *dentro* de la aprehensión misma. ‘En propio’ significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (*prius*). Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. En ella su contenido es actual en la impresión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo *mera actualidad*: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo *ser de suyo*. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el ‘de suyo’. No se trata de realidad en la significación de real como algo ‘fuera’ de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente ‘en’ la aprehensión misma. Y como tal esta formalidad es un momento físico de lo aprehendido.”<sup>157</sup>

No debemos entender el ‘de suyo’ como algo que está más allá de aquello que se nos impone sentientemente. La razón de este planteamiento es ir más allá de la clásica interpretación dualista que Zubiri trata de superar. Es lo impresivo mismo sentido en una cualidad dada lo que está presente como ‘de suyo’ en la aprehensión. Este ‘de suyo’ sería la realidad de lo real que en su carácter físico aprehendido por la aprehensión queda como un ‘*prius*’ en ella misma; y ahí queda por tanto actualizado lo real como verdad en la aprehensión. Esta verdad es la que impone a la intelección ese impulso que la mueve a modos ulteriores de conocer que en esencia persiguen profundizar en el carácter físico de la realidad, es decir, lo que sea lo real sentido en aprehensión primordial de realidad.

## 2.6 Realidad como “*prius*”

Hemos mencionado más arriba la expresión ‘*prius*’. Este concepto aparece en varias ocasiones en los escritos zubirianos y es, a nuestro entender, uno de los que más profundidad tiene respecto a aquello que refleja: es el momento de realidad previo a mi

---

<sup>157</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, pp. 12-13

acto de aprehensión. Se trataría de un fundar originario, es decir, a partir del ‘*prius*’ cada cosa adquiere la consistencia de ser lo que ella es:

“La cosa real tiene (...) dos funciones: una la de ser algo real, y otra la de ser *pura y simple realidad*. Entre estos dos momentos hay una esencial articulación. Esta articulación no consiste en ser una yuxtaposición o adición de cosa real y de realidad, porque la pura y simple realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotarían las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a su suma.”<sup>158</sup>

La noología de Zubiri nos invita a tener presente que el conocimiento de la realidad depende en su amplitud del modo en que queda el contenido real en la aprehensión en su momento de alteridad como algo *en propio, de suyo*. Y esta diferencia con respecto a las teorías del conocimiento anteriores es lo que nos obliga a tener presente no solo mi aprehensión de lo real, sino la realidad misma de lo aprendido en mi aprehensión.

Antes de que la cosa real sea aprehendida, la nota de la cosa real es, dice Zubiri, real en sí misma antes de ser presente al sentiente. Esa anterioridad de cualquier tipo de realidad es lo que hemos entendido como *prius* en el orden de la aprehensión misma. La nota o propiedad de lo real queda siendo esa misma nota de forma que su contenido queda reposando como realidad sobre sí mismo y fundado formalmente en su propia aprehensión. Según Zubiri, lo que sentimos en impresión nos instala en la realidad misma de lo que aprehendemos. Y esto es lo que posibilita el carácter de apertura hacia la realidad en y por sí misma.

Lo interesante de esta perspectiva es que esta comprensión del ser o estar presente como actualidad no se basa en algo conceptual sino en algo físico. Por eso, ser es algo independiente de toda intelección. Aunque no hubiera intelección habría ser (“*prius*, de suyo, en propio”). Las cosas reales no dependen de que nosotros las intelijamos para que “sean”; ya tienen su ser, o están en su ser. El ser como actualidad entonces es ulterior a lo real. Lo real de suyo “es” porque es real:

“Como lo real es sustantividad, es la sustantividad lo que tiene ser: ser es el ser de la sustantividad. El ser mismo (o la sustancia) no tiene sustantividad. Sólo tiene sustantividad lo

---

<sup>158</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 251

real. Aquí radica la diferencia y unidad entre realidad y ser: todo lo real “es”, pero es por ser ya real.”<sup>159</sup>

Lo que nos está mostrando nuestro autor es la importancia de entender toda la realidad expuesta como objeto de conocimiento como algo que tienen unas características propias previas a nuestro conocimiento de ellas, pero en el momento en que actúa la aprehensión la realidad va cobrando un nuevo carácter que la enriquece como tal: lo “de suyo” es respectivo en apertura trascendental. Lo aprehendido queda en la aprehensión; se actualiza. La realidad, lo presente, se actualiza al ser percibido. Lo presente lo es por ser actual en la percepción; estando actual es percibido.

Una de las tesis principales de Zubiri refleja cómo el análisis de cualquier aspecto de lo real muestra que para que cualquier tipo de realidad sea completa necesita una consistencia, es decir, un sistema de notas o propiedades que den lugar a lo que él denomina *sustantividad*.

Zubiri le sustrae al sujeto el carácter de sustancia, dando lugar a la *realidad sustantiva*. Ya Aristóteles con su esquema de las categorías ponía como base de las mismas a la sustancia entendiendo esta última como aquello que permanece en el sujeto sin alteraciones. Para Zubiri, esta visión aristotélica no es más que un supuesto. Aristóteles entiende por *sustancia* un sujeto dotado de ciertas propiedades que le competen por naturaleza y que es capaz de existir por sí mismo, a diferencia de sus propiedades que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustancial. Es lo que se entiende como un *predicable*. Frente a este concepto de sustancia Zubiri defiende la *sustantividad*. La *sustantividad* es como *suficiencia constitucional*, es decir, la suficiencia de un grupo de notas para constituir algo propio:

“La unidad constitucional es, pues, unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien, este carácter constitucional es justo lo que llamamos “sustantividad”. Lo que la constitución constituye es una *sustantividad*, y la realidad así constituida es una realidad *sustantiva*.”<sup>160</sup>

Zubiri entiende por sustancia cada uno de los elementos que componen las cosas. La *sustantividad*, por definición, es una estructura más compleja, con una unidad que forma una estructura sistémica.

---

<sup>159</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 222

<sup>160</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 146

## 2.7 Realidad como Sustantividad

Con lo que contamos en principio en nuestra aprehensión es con que lo real se nos presenta como una serie de notas o propiedades. Estas notas no son aprehendidas de forma caótica sino que las aprehendemos formando parte de una estructura unitaria. Las notas estructuradas se encuentran actualizadas en nuestra aprehensión como un sistema de constelación de notas. Esta estructura es entendida como algo independiente del aprehensor con una unidad propia y sistemática. A esta unidad de notas que tienen una cierta suficiencia constitucional en la aprehensión para ser real es a lo que Zubiri llama sustantividad:

“La unidad constitucional es, pues, unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien, este carácter constitucional es justo lo que llamamos ‘sustantividad’. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva.”<sup>161</sup>

La investigación metafísica de la realidad parte de la realidad presente impresivamente en la inteligencia, para conceptuar lo real como ‘sustantividad’, es decir, suficiencia constitucional individual.

La idea que aporta Zubiri de sustantividad es sencilla. Si pensamos en la sustancialidad clásica encontramos que la primera de las categorías era aquello que estaba ‘por debajo de’, es decir, aquello que sustenta la materia y que hace que ésta sea algo. La sustancia aristotélica tiene un enorme sentido en su aspecto metafísico, es la base del sujeto pero no se encuentra en él de forma perceptiva sino conceptiva. Damos por hecho que la sustancia es necesaria para que cualquier cosa real esté llena de sentido y unidad dentro de nuestro modo de conocer las cosas pero la única definición que tenemos de ella es: ‘aquello que permanece tras el cambio’. Nosotros entendemos que lo que permanece tras el cambio es el concepto pero si ahondamos un poco en la perspectiva de Zubiri veremos cómo nuestro autor no pretende decir nada a favor ni en contra de la sustancia aristotélica; únicamente enfoca la idea de sustantividad en el marco de su propia filosofía ya que, al ser una filosofía que arraiga en lo real, los conceptos que aporta deben conectar directamente con lo físico y llenar todo el ámbito

---

<sup>161</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 146

de lo físico y ahí es donde con mayor claridad, *a nivel epistemológico*, acompañamos a Zubiri:

“No es lo mismo sustancialidad y sustantividad. Mientras las sustancias pueden ser formalmente muchas, la sustantividad es formalmente una. Incluso en el caso en que no haya más que una sustancia, su momento de sustantividad no se identifica con su momento de sustancialidad. La sustantividad es siempre superior a la sustancialidad. Pero que sean momentos distintos no significa que sean momentos independientes. Toda sustantividad finita está intrínsecamente constituida por sustancias.”<sup>162</sup>

Cualquier cosa real en tanto que es sustantiva es un sistema de notas; no es algo que se oculte tras ese sistema. En esas notas está el sistema físicamente presente, es decir, está actualizado como unidad primaria de dichas notas. Este sistema sustantivo es un todo clausurado de notas cada una de las cuales está determinada por su posición respectivamente a las otras. Zubiri entiende a su vez por sustancia cada uno de los elementos que componen las cosas pero la sustantividad que él muestra se refiere a una estructura con una unidad concreta y sistémica que tiene adquirida una unidad coherencial primaria:

“En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no tienen necesidad de sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades.”<sup>163</sup>

La unidad no es solamente un dato de la cosa real en cuanto que está constituida por notas tomadas en una coherencia esencial. La unidad se manifiesta de una cierta manera al nivel de la sustantividad, como ejemplificada en la unidad inteligir/sentir y en la unidad del momento de formalidad y del momento físico.

Es en *Sobre la esencia* donde Zubiri especifica el término sustantividad en su uso ontológico. Este término se encuentra vinculado a la idea de sistema y por definición se encuentra marcado dentro de una visión estructuralista de lo real. La sustantividad se engloba dentro de la estructura unitaria de las notas de cualquier cosa real. En dicha estructura la unidad es el momento más importante. A partir de este momento de unidad podemos decir que éste condiciona el modo de estar enlazadas las

---

<sup>162</sup> Zubiri, X.: “El hombre realidad personal” En *Siete ensayos de antropología*, Ed. De Martínez Argote, G. Bogotá, Ed. Universidad Santo Tomás, 1982, p. 80.

<sup>163</sup> Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, pp. 446-447

notas, es decir, no se trata de una unidad que surja a partir de la unión y conexiones entre las diversas partes. Las notas son notas-de el todo que constituyen, es decir, lo que estas notas son, lo son en función del todo que constituyen y del que a su vez forman parte:

“Si se me permite recurrir a la vieja distinción entre mezcla y combinación, para designar con esta última la constitución de un sistema específicamente nuevo, podríamos decir que en el organismo, y casos similares, asistimos a una especie de ‘combinación funcional’. La mezcla no es una combinación, sino algo meramente aditivo; por eso sus propiedades son en cierto modo, de carácter ‘medial’ respecto de los elementos mezclados. La combinación, en cambio, produce algo específicamente nuevo. Las combinaciones químicas son combinaciones de tipo corporal porque su resultado es un cuerpo de unidad y de índole formal específicamente nueva. La combinación funcional, en cambio, es ciertamente una combinación, pues en ella se produce también algo específicamente nuevo, pero la novedad no afecta a la índole formal de los elementos del sistema, sino tan sólo al modo como éstos funcionan acoplados en el sistema, esto es, al sistema funcional en cuanto funcional.”<sup>164</sup>

La sustantividad es el sistema estructurado en sí y no es nada distinto de lo real. Las cosas reales, por tanto forman una unidad a través de sus notas que denominamos sistema. Esto significa que cada nota es nota-de las demás. Por eso decíamos que ese momento del ‘de’ no se halla a nivel conceptual sino a nivel físico, es decir, cada nota tiene una posición concreta dentro de dicho sistema y es un sistema clausurado. Lo que Zubiri muestra aquí es que son sustantividades aquellas cuya estructura es autoconsciente, es decir, lo relevante no son ya los elementos que constituyen la realidad viva sino la forma en la cual estos pueden constituir un sistema. Este “de suyo” de cada cosa real lo encontramos formado por esas notas que hacen que cada cosa real tenga una determinada constitución o suficiencia constitucional que es la realidad sustantiva o sustantividad.

Para el concepto recogido por Zubiri de *Inteligencia Sentiente*, lo real es lo que tiene formalidad del “de suyo”, a diferencia de lo que tendríamos con una inteligencia concipiente: substancia y objeto. En la inteligencia sentiente lo real es sustantividad; no son accidentes de la substancia, ni predicados de un objeto, sino un sistema constructo sustantivo.

---

<sup>164</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, pp. 149-150

El hecho de que el autor no identifique sustancialidad con sustantividad se debe a que, como hemos expuesto más arriba, la estructura que determina las propiedades de un sistema concreto, no está ‘por debajo de’ dichas propiedades, sino por encima de ellas. Además, esta diferencia entre sustancialidad y sustantividad se da sobre todo a nivel operativo, es decir, no se trata de una suma de operaciones en sí, sino que es el sistema entero la base de dichas operaciones. En lo que determina según Zubiri la realidad sustantiva; la combinación funcional, las sustancias que componen esa realidad se codeterminan entre sí dando lugar a una estructura, y esta estructura es la esencia de la sustantividad:

“En el orden operativo, hay ‘operaciones’ que no son sino la adición de las operaciones que cada uno de los componentes realiza. Pero hay otras que están realizadas tan sólo por el sistema entero. En tal caso, el compuesto se halla caracterizado, más que por ser una nueva sustancia, por tener un modo de funcionamiento nuevo, una especie de ‘combinación funcional’. La independencia del medio y el control específico sobre él, no serían sino la expresión de esta peculiaridad, la expresión de la combinación funcional.”<sup>165</sup>

A nivel de conocimiento podemos decir que la sustantividad es el ‘de suyo’ de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Este ‘de suyo’ constituye lo real que entendemos como sustantividad. Esta sustantividad es primaria y radical “porque cada nota aprehendida provisionalmente en y por sí misma, es lo que nos da la impresión de realidad, esto es la formalidad misma de realidad.”<sup>166</sup>

Cuando Zubiri mienta que lo aprehendido es una sustantividad sistemática o sistema sustantivo se refiere a que cada nota tiene una posición determinada en lo aprehendido, es decir, se trata de una posición del conjunto: es ‘nota-de’ el conjunto:

“La unidad del sistema es unidad constructa. Sólo el sistema tiene ahora suficiencia constitucional. La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como ‘cosas’ (...) sino como unidades de sustantividad sistemática. No se trata de una elaboración conceptual, sino de un análisis atento de la aprehensión misma de lo real.”<sup>167</sup>

La sustantividad cuenta con tres momentos o dimensiones: totalidad, coherencia y duratividad. La totalidad a cómo aprehendemos una cosa real; la aprehendemos en el

---

<sup>165</sup> Zubiri, X.: “El hombre realidad personal” En *Siete ensayos de antropología*, Ed. De Martínez Argote, G. Bogotá, Ed. Universidad Santo Tomás, 1982, p. 80

<sup>166</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 202

<sup>167</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 203



todo actualizado en cada una de sus notas. La coherencia implica que cada nota es notable, y así el sistema se actualiza en su propia coherencia interna; y la duratividad supone que la coherencia interna se actualiza en el tiempo, es decir, es un ‘estar siendo’:

“La sustantividad tiene esta triple dimensión de totalidad, coherencia y duratividad. Lo real es ‘de suyo’ total, coherente, durable. No se trata de construcciones conceptuales, sino de un mero análisis de cualquier aprehensión de lo real. Totalidad coherencia, duratividad, son tres momentos de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión.”<sup>168</sup>

Lo real es algo “en propio”, es autónomo, pero para una inteligencia sentiente, dice Zubiri y en la proposición está la clave; siempre se vuelve al contenido de la conciencia *en* la conciencia y *desde* la conciencia. Las notas son momentos coherentes constitucionales en un sistema constructo sustantivo. Eso es lo real desde la inteligencia sentiente. Para la inteligencia sentiente, la realidad ya no será ni sujeto ni objeto sino que toda cosa real se define como la formalidad del ‘de suyo’, por tanto “las notas no son accidentes ‘in-herentes’ a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente ‘co-herentes’ en un sistema constructo sustantivo.”<sup>169</sup>

Zubiri se centra por su parte en el aspecto de sustentación propio de la sustancia y para ir más allá de este concepto nos ha dado el término sustantividad que es más propio para indicar la subsistencia en orden a la constitución de la realidad.

El ‘de suyo’ toma mejor sentido a través del ‘prius’; se despliega en sus notas pero a su vez hay una que tiene más fuerza que las otras. Esta expresión de Zubiri va adquiriendo más densos matices conforme avanza su obra para dar con una concepción más rica de la realidad. Entendemos que nuestro pensador entiende la realidad como formalidad de realidad y a su vez se especifica técnicamente en el ‘de suyo’, que habíamos entendido más arriba como *arjé* y como *physis*. El ‘de suyo’ es una sustantividad que se muestra también como ‘nuda’ realidad y esta última caracterización no constituye únicamente lo real sino lo real inteligido. En el momento en que añadimos al ‘de suyo’ el carácter ‘nudo’ damos con la determinación originaria del ‘prius’. El ‘prius’ sería ese carácter propio del ‘de suyo’ que fundamenta a la cosa real, es decir, lo real inteligido como siendo un ‘de suyo’ en y por sí mismo se siente en esto mismo siendo físicamente como un ‘prius’:

---

<sup>168</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 206

<sup>169</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 207

“La cosa real tiene (...) dos funciones: una la de ser algo real, y otra la de ser pura y simple realidad. Entre estos dos momentos hay una esencial articulación. Esta articulación no consiste en ser una yuxtaposición o adición de cosa real y de realidad, porque la pura y simple realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotarán las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a la suma.”<sup>170</sup>

Lo real ‘de suyo’ se nos presenta con este sentido del ‘prius’, como siendo ya antes formalmente de su quedar en la aprehensión. Puede decirse que las cosas reales quedan ante mí como a una relativa distancia de mi posición inicial, es decir, quedan desde sí mismas, y se me imponen. Ese sería el sentido descriptivo del ‘prius’. La cosa inteligida remite a lo que ella es ya antes de su quedar en la aprehensión. La realidad no es lo que es por ser aprehendida, sino que es aprehendida porque el ‘prius’ es realidad. Por eso podemos afirmar con Zubiri que la realidad ya es en sí misma; se actualiza en la intelección pero no re realidad gracias a la intelección. Por eso la realidad misma sólo puede ser comprendida desde la inteligencia sentiente y aprehender la realidad es, como ya sabemos, estar ya en la realidad, pero no desde el punto de vista del contenido sino desde la misma formalidad:

“La realidad, en la que ya estamos y de la que no salimos, no se agota en un solo modo de presentación, como tampoco se agota en un contenido concreto real (he aquí la riqueza de la realidad), pero la realidad no tiene ninguna realidad sino en las cosas concretas, reales qua reales; la realidad no es realidad más que en las cosas: he aquí, por otro lado, la penuria y vaciedad ontológicas de la realidad.”<sup>171</sup>

Por eso debemos asumir desde Zubiri que la realidad no es algo alejado de la inteligencia sino que por el contrario es lo que está presente y actualizado en la intelección. Por eso nos muestra que ese estar presente de la realidad en la intelección es precisamente lo que no ha tenido en cuenta la filosofía occidental. Y precisamente esta congneridad que encontramos entre inteligencia y realidad es probablemente la tesis más importante de la filosofía de Zubiri. Y esta realidad no es nada fuera de las cosas reales en las que está. Sólo hay cosas reales, y la realidad comienza siendo un momento que tiene la cosa real presente en mi aprehensión.

Por tanto concretamos que la realidad consiste en el ‘de suyo’ de lo que está dado, es decir, de la cosa real actualizada en nuestra aprehensión. Así la realidad para

---

<sup>170</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 251

<sup>171</sup> Muñoz Atalaya, F. “Realidad y verdad: Base metafísica y base zoológica del inconformismo epistemológico de un investigador”, en *Zubiri desde el siglo XXI*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 107

Zubiri es algo esencialmente concreto y determinado. El término ‘de suyo’ es usado por Zubiri para poder caracterizar la realidad concreta de la cosa real dada en un movimiento irreductible en el que la cosa real no mienta solo la referencia de la cosa real a la aprehensión misma sino la referencia con que en la aprehensión esa cosa real dada remite hacia sí misma. El ‘de suyo’ es tal porque cada cosa es ‘suya’. Todo lo que no es ‘mío’ pero forma parte de mi aprehensión siendo ‘suya’ es lo que entiende Zubiri por realidad. La realidad que estaría por tanto bien caracterizada si la entendemos desde nuestra propia aprehensión como algo existiendo ‘de suyo’. La realidad en Zubiri es entonces realidad de la cosa concreta.

Sabemos que en la historia de la filosofía se ha entendido habitualmente que lo trascendental es algo separado e independiente de las cosas, ya que lo que estuviera presente en todo, no podía ser algo concreto de ninguna cosa. Para Zubiri no es así; precisamente aquello que está presente en toda cosa es ese carácter de ‘de suyo’ y este carácter no es independiente de la cosa sino lo más propio de la misma. La realidad en su aspecto de trascendentalidad no es participación sino comunicación, y esto significa que se trata por tanto de algo abierto, es decir, que la realidad, siendo ‘suya’, está abierta a la realidad de cualquier otra cosa real. Si cada cosa es ‘su’ realidad, encontramos también que aprehendemos cosas respectivamente actualizadas ya que la aprehensión de toda cosa actualiza ‘su’ realidad en apertura a otras cosas reales. Es lo que Zubiri entiende como *respectividad*. De éste último término nos ocuparemos más adelante.

### 3. *La función trascendental*

La forma que tiene Zubiri de entender la trascendentalidad y la realidad es con la función trascendental. Esta expresión se encontraría anclando el momento de talidad con el de trascendentalidad, es decir, la realidad de toda cosa real, su ‘de suyo’ se encuentra en función del contenido de la cosa real; de sus notas. A través de la función trascendental la realidad de toda cosa real es un momento suyo pero no una estructura trascendente que esté por encima de ella:

“la trascendentalidad no reposa conceptivamente sobre sí misma, sino que pende del contenido de las cosas. Trascendentalidad no es algo a priori. Pero tampoco es algo a posteriori. Es decir, no es una especie de propiedad que las cosas tienen. La trascendentalidad no es ni a priori ni a posteriori: es algo fundado por las cosas en la formalidad en éstas ‘quedan’. Es el contenido de las cosas reales lo que determina su carácter trascendental: es el modo en que las cosas ‘quedan’. No es propiedad sino función: función trascendental.”<sup>172</sup>

Lo que nos está mostrando esta fina apreciación zubiriana es que el hecho de que ese ‘de suyo’ de toda cosa real, es decir, su realidad, se encuentre en función de su talidad no implica que se reduzca únicamente a él sino al contrario, por el hecho de ser real, toda cosa real es más que su contenido. Las cosas reales (fenómenos) contienen mucho más contenido que lo que nosotros podemos inteligir de ellas. Desde cierto punto de vista esta apreciación zubiriana podría recordar al noúmeno kantiano pero no es así. El noúmeno kantiano es aquello que se encuentra dentro de las ideas trascendentales de la razón y no tienen por qué tener ningún vínculo con la aprehensión sensible. En Zubiri, el ‘más’ al que éste se refiere no es un ‘más’ allende la aprehensión sino ‘en’ la aprehensión; es decir, nuestra intelección de la cosa real resulta siempre inagotable. Y además, la perspectiva de nuestro autor persigue mostrar que la cosa real actualiza su propia realidad y la *realidad* como tal. En la realidad de la cosa real, en su ‘de suyo’ se actualiza la realidad.

Dentro de nuestra tesis, el nervio fundamental debe centrarse en lo último citado, es decir, empezamos a acercarnos conceptualmente a qué es la realidad pero hacia donde debemos llegar es a entender qué es lo real para una inteligencia sentiente y cómo nos es dado lo real en nuestra aprehensión.

---

<sup>172</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 125

### 3.1 Esencia y realidad

Aunque sabemos que la búsqueda de la esencia de las cosas se realiza mediante los conceptos, dichos conceptos no son la base de lo que la cosa sea esencialmente, es decir, la estructura de la definición no tiene por qué ser la estructura de la cosa. Los conceptos son apoyos que la razón utiliza para acercarse al ser de las cosas, pero son apoyos provisionales ya que hemos mostrado que la realidad no se queda en ser sustancia sino sustantividad. Con esta premisa podremos acercarnos a la teoría zubiriana de la esencia.

Para Zubiri la esencia es “el subsistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres.”<sup>173</sup> Nuestro autor propone una aprehensión de la esencia sin pasar por ninguna forma de determinación conceptual. Nosotros por nuestra parte trataremos de explicar el problema de la esencia de lo real en su consideración física y en su consideración trascendental.

Como realidad física, la esencia es una constitución sustantiva. En la consideración física se llega a la esencia a través del análisis estructural de la realidad sustantiva, es decir, de sus notas dentro de un sistema constitucional. En la perspectiva realista zubiriana sólo las realidades sustantivas tienen esencia, por eso es tan importante afirmar que la esencia es algo físico que está en la realidad y no un mero concepto. Por eso tratamos la esencia como un momento fundamental de la realidad sustantiva, es decir como aquello que le otorga suficiencia constitucional propia y que pertenece al momento entitativo de la realidad. La esencia desempeña una función individual en el orden la estructura misma de la realidad.

Para determinar la esencia debemos tener en cuenta en primer lugar qué son las notas esenciales. El problema radica en entender cómo la esencia como sistema de notas puede articularse entre sí, es decir, explicar la unidad de las notas sin el apoyo de la sustancia aristotélica. Debemos por tanto dar razón de la unidad coherencial de las notas desde la perspectiva de Zubiri:

“Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna

---

<sup>173</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 189

faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales.”<sup>174</sup>

Zubiri denomina a algunas notas del sistema notas constitutivas; esto es así porque dichas notas son esenciales, es decir, autosuficientes. Este sistema de notas forman la esencia que está caracterizada por la capacidad de formar por sí mismas un sistema sustantivo. Por el hecho de poder constituir un sistema por sí mismas implica que las notas sean autosuficientes. Además son independientes y abiertas a las demás. Lo que tratamos de mostrar es que no explicamos la unidad de la esencia porque hay una esencia que sea el sujeto de las notas sino porque hay unidad de las notas entre sí.

La esencia es lo que hace que lo real sea tal como es pero no consiste en lo que puede ser definido, es decir, para Zubiri la función de la esencia es una función estructurante que es independiente de cualquier especificación. La esencia física, que es a la que nos referimos es aquella que hace de cada cosa, una cosa determinada; no responde a una definición por lo que no hay que buscarla en un análisis metafísico. La esencia real, por tanto, debe determinarse en el análisis concreto de la estructura de lo real. Así la esencia zubiriana es física en lugar de metafísica. Desde el punto de vista aristotélico la esencia metafísica es conceptiva mientras que la esencia física atiende al momento físico de la cosa real.

Tengamos presente que al defender la idea por parte de Zubiri de que la esencia sea aprehendida en una definición habría que buscar otra forma de expresarla que no sea a través de dicha definición. Para Aristóteles lo esencial o específico es aprehendido en una definición: “Así pues, el enunciado en que esté lo que se define, y que sin embargo lo enuncie, ése será el enunciado mismo de la esencia.”<sup>175</sup> Al negar Zubiri las afirmaciones de Aristóteles debe plantear el modo en que podemos aprehender y expresar la esencia. Si se considera la esencia como determinación de un sujeto, la forma lógica de aprehenderla sería a través del logos predicativo pero al no ser así debemos tratar de buscar cuál sea el logos de la esencia:

“Para Aristóteles los entes artificiales (...) no son en rigor entes ni tienen, propiamente hablando, esencia (...) Lo verdaderamente entitativo es la naturaleza. Por tanto, sólo de los entes naturales hay esencia. (...) A diferencia del accidente, la sustancia es el sujeto último de toda predicación: no se predica de ningún otro ni existe en otro. Sólo las sustancias tienen, pues, un verdadero

---

<sup>174</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 17

<sup>175</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 983b 10. Ed. Gredos, Madrid, 1994, pp. 80-81

‘qué’(…) En su virtud existen en sí mismas separadas de todo otro ente. Sólo de ellas hay, en rigor, definición.”<sup>176</sup>

El logos predicativo implica que cualquier tipo de conocimiento consiste en afirmar o negar algo de un sujeto concreto; para ello Zubiri aporta la idea de ‘logos nominal’. Al tomar la esencia como un sistema de notas puede ésta ser entendida como ‘logos nominal constructo’ que es preferible a la hora de conceptualizar lo real como sistema unitario de notas. Nuestro autor tiene la visión de que la reflexión filosófica está distorsionada al estar anclada únicamente en el logos predicativo a través del cual se estructura la realidad de modo inesencial, es decir, se entiende la sustancia como el fundamento ‘conceptual’ de lo físico que se siente. A través del logos nominal constructo la dualidad que se da en la metafísica clásica se queda atrás pues ya no podemos seguir postulando un más allá noético de las cosas físicas mismas. En esta forma de proyectar la realidad se expresa en toda su plenitud el pensamiento de Zubiri.

### 3.2 *Respectividad*

La perspectiva filosófica de Zubiri en orden al conocimiento de la realidad viene marcada por un enfoque que trata de hilar fino en sus planteamientos epistemológicos. Se trata en esencia de llegar a un punto de conexión con la realidad a través del uso del lenguaje y de la capacidad intelectual humana con la mayor exactitud posible. Todos los matices zubirianos vienen ya condicionados por la observación crítica de las teorías del conocimiento clásicas, es decir, la ampliación de términos que definen con más precisión la realidad que aprehendemos.

El término ‘respectividad’ es, con diferencia, el que más complicaciones puede dar si no se descubre su verdadero sentido. Se encuentra por supuesto vinculado a la neología de Zubiri y entra dentro del marco de neologismos propios del autor que a pesar de todo persiguen clarificar las tesis expuestas. Nótese que una de las críticas que más se han vertido sobre Zubiri han sido precisamente las de la evidente oscuridad de su prosa. No obstante, los términos, una vez situados, pretenden sintetizar la teoría y además expresar con mayor nitidez la realidad pero no por ello son claros en su principio.

---

<sup>176</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, pp. 77-78

La respectividad entra dentro del encuadre zubiriano perteneciente a la Inteligencia Sentiente como acto y a la esencia como suficiencia constitucional de notas en unidad coherencial primaria; ambas expresiones pertenecientes a su noología y a su metafísica respectivamente. Vamos a centrarnos en mostrar por qué hay que considerar detenidamente este término.

La idea de respectividad hay que enfocarla desde el momento en que Zubiri se posiciona frente a la esencia aristotélica. Tengamos en cuenta que Zubiri propone una aprehensión directa de la esencia sin pasar a través de ninguna formación o determinación conceptual. Para Zubiri, el ámbito de lo conceptual propio de la definición clásica aristotélica no desarrolla con claridad la individualidad y por tanto, da lugar a confusión. Desde la definición aristotélica, la individualidad queda concretada en el concepto general de la esencia que se da en dicha definición. Zubiri por su parte hace lo contrario, es decir, lo esencial ha de ser radicalmente individual. Se debe expresar la esencia real de modo que lo individual quede recogido en su concreción. Para Zubiri la definición queda excluida como modo de acceso a lo esencial.

No obstante, la teoría zubiriana de la respectividad es expuesta por Zubiri contraponiéndola únicamente con la sustancia aristotélica y pueden existir referencias que podrían ayudar a clarificar su sentido:

“Sería más positivo (y nada difícil) hallarle numerosos precedentes doctrinales. Cabría hallarle ciertas afinidades con la teoría de la *koinonía ton genon* o la *symploké* platónicas. O con la ‘relación trascendental’ de Suárez. Más cerca se encuentra de la *connexio idearum* de Spinoza que era también *connexio rerum*, es decir, una conexión real de los momentos integrantes de la natura o *substantia universal*. Un antecedente más próximo podría serlo la ‘relación’ en la concepción kantiana de la sustancia: en la ‘Anfibología de los conceptos de la reflexión’ (Crítica de la razón pura, A 265 – B 321) se dice que la sustancia misma ‘solo es, a decir verdad, un conjunto de puras relaciones’(...) Hubiera sido de gran interés contrastar la ‘respectividad’ de Zubiri con la ‘relación’ de Nicolai Hartmann o con la de Ernst Cassirer. Esa serie de confrontaciones probablemente hubieran eliminado ciertas imprecisiones que afectan a su doctrina. Tal vez las más graves son las que conciernen a la fijación de la individualidad de lo real y a la peculiaridad del que sea la patencia de lo esencia.”<sup>177</sup>

No deja de ser relevante lo que Montero Moliner exige a Zubiri; que tenga en cuenta lo que otros autores anteriores o contemporáneos a él tienen que decir al respecto

---

<sup>177</sup> Montero Moliner, F: “Esencia y respectividad según Xavier Zubiri?” en *Realitas I*, Ed, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1974, p. 446



sobre las nuevas aportaciones a la epistemología. Creemos que la perspectiva de Zubiri no ignora esta versión de los planteamientos, sino que las obvia porque no las necesita para llegar a las conclusiones a las que pretende llegar. Otra cosa es que lo consiga, pero su función crítica no va tanto con la intención de cambiar nada sino más bien de completar lo ya expuesto, tanto lo anterior como lo contemporáneo a él mismo.

La esencia interpretada como universal es el principal error de Aristóteles pues la entiende como definición universal dejando atrás al individuo que es conocido desde lo universal. Lo específicamente griego se centra en entender que lo abstracto y universal debe ser lo originario. Lo que hace Zubiri es invertir esta visión y dar prioridad a la realidad concreta como ámbito de lo esencial mostrando así que la esencia es algo individual, es decir, defiende la individualidad de lo esencial frente a la especificidad de la esencia aristotélica.

“Como la realidad es formalidad abierta, no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta respectividad no es una relación, porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad. La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal. Realidad es ‘de suyo’ y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es ‘de suyo’. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente trascendental. La respectividad trasciende de sí misma. El ‘ex’ es ahora respectividad. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente apertura respectiva. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan solo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es trascendental.”<sup>178</sup>

La respectividad de la realidad en cuanto al contenido se constituye como tal en una anterioridad que posibilita cualquier cosa real; tal anterioridad de la respectividad es la base para que la cosa real ya constituida como tal pueda relacionarse con otras cosas reales. Esta anterioridad, de la respectividad de la realidad en cuanto al modo de relación de las cosas reales entre sí, es muy importante no olvidarla, pues es lo que da pie a cualquier fundamentación racional posterior. La orientación básica de la respectividad consiste en lo siguiente:

- 1) Respectividad en cuanto al carácter ‘real’
- 2) Respectividad en cuanto al carácter ‘tal’ o talidad.

---

<sup>178</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, pp. 120-121

La respectividad como carácter real es el fundamento de la talidad, es decir, primero estamos dentro de un ámbito de la realidad y después en un ámbito de lo real constituido como tal. A estas dos orientaciones las denomina Zubiri *respectividad constituyente* y *respectividad remitente*:

“la respectividad no es primariamente respectividad a otras formas de realidad, sino intrínseca y formal suidad. Es respectividad constituyente. La remisión a otras formas de realidad, cuando existen, es, en cambio, respectividad remitente. La respectividad remitente se funda en la respectividad constituyente.”<sup>179</sup>

En el ámbito de la respectividad constituyente estamos en la constitución misma de lo real en cuanto real. Es el fundamento mismo de lo que sea eso real en respectividad remitente a otra cosa real. Por ser constituyente, vemos que la realidad por ser abierta constituye, funda el contenido mismo, es decir, lo hace suyo. Solamente en tanto que lo real en y por sí mismo, por ser real, está abierto en respectividad que remite, y por tanto, está lanzado o vertido a todo lo real:

“la respectividad constituyente es constitutiva de la forma y modo de realidad de una cosa. En cambio, la respectividad remitente remite de la forma y modo de realidad de una cosa a la forma y modo de respectividad de otra.”<sup>180</sup>

La respectividad constituyente está dada en impresión, es decir, la articulación misma de lo real sentido en la aprehensión primordial. No olvidemos que en este análisis de la realidad como apertura estamos siempre sumergidos en el acto mismo de aprehensión sin salirnos de él; lo otro sería hacer una teoría explicativa de corte metafísico y eso es lo que Zubiri quiere evitar. Si hiciéramos esto estaríamos confundiendo respectividad con relación. La relación siempre ocurre en el ámbito de las cosas y nos indica un cierto modo de articularlas entre sí. El modo de articulación relacional siempre está en unión con el supuesto metafísico que le da sustento. Es este supuesto el que funciona como horizonte explicativo de la ‘actuidad’ de las cosas reales entre sí. Y el supuesto típico es el que se construye desde la relación entre sujeto y predicado. Con la respectividad estamos en un horizonte totalmente distinto y anterior a cualquier construcción metafísica por muy acertada que sea; este horizonte es el de la inteligencia sentiente.

---

<sup>179</sup> Zubiri, X. “Respectividad de lo real”, en *Realitas III-IV*, Ed. Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1979, p. 32

<sup>180</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 38

Vemos cómo nuestro autor quiere mostrar que su idea de la respectividad es distinta a lo que se planteado hasta él. Él parte de la inteligencia sentiente, es decir, dar cuenta de la cosa real sentida en aprehensión para ser descrita después de forma constructa y una vez llegados así se podrá delimitar una perspectiva metafísica que vaya más vinculada a los hechos en lugar de apartarnos de ellos. La respectividad es quedarse apropiados en el carácter sentido de la apertura de la realidad; es decir, se trata de completar la apertura misma como apertura. Ya en *Inteligencia y Logos* la respectividad es entendida como aquella que desde la propia apertura, cumplimenta la misma trascendentalidad. La apertura es mismidad y esto significa dar mismidad en lo mismo que se está, una mismidad física pero no conceptual ni intencional. Es la apertura en mismidad la que es en respectividad de modo acabado. No podría ser la realidad abiertamente misma sin ser respectividad en su esencia. Es la realidad misma en cuanto realidad la que es formalmente apertura respectiva. El momento de realidad de la cosa sentida en impresión de realidad nos deja en lo abierto respectivo de la realidad, y así se puede inscribir en él cualquier otro contenido.

Puede decirse que respectividad significa o es correlativa al momento de apertura. Al ser toda cosa real es abierta a las demás; sucede que será real, será 'de suyo' lo que es respectivamente a aquello que también es 'de suyo'. Como la apertura es un carácter de la formalidad de realidad, no es relación. Toda relación presupone los relatos, mientras que la respectividad es un carácter estructural de toda realidad en y por sí misma: toda realidad es lo que es sólo en función de las demás cosas reales.

Ya hemos introducido la relación husserliana entre nóesis y noema. La respectividad zubiriana que vincula el acto intelectual con el contenido real es similar. La actualidad intelectual de lo real no es relación entre trascendencias, sino respectividad entre formalidad de realidad y contenido, y la respectividad es algo más primario y hondo que cualquier relación, que es siempre entre exterioridades. La cosa real se hace actual como tal en la inteligencia, porque la inteligencia está esencialmente abierta a dicha cosa, es formalmente respectiva a ella, y a la inversa.

Nuestro autor da por sentado el aspecto trascendental de la respectividad al exponer que no es relación. La respectividad es el fundamento de cualquier ulterior relación. Cuando se está hablando de respectividad no se refiere a la respectividad de lo real, sino a la respectividad de la realidad, de la formalidad de realidad en su carácter de

ser radicalmente abierta. La respectividad de lo real reposa y se constituye como tal en y desde la respectividad de la realidad. Lo real es la cosa real, la forma de realidad, o, si se quiere, lo real mienta simplemente las cosas; en cambio, la realidad es un momento de lo real, el momento fundamental por lo cual lo real desde sí mismo abierto por el mero hecho de ser real independientemente de cuál sea su contenido.

La complejidad de la idea expuesta por Zubiri no es normalmente clara pero hay un ejemplo en alguno de sus textos que puede ayudarnos a entender mejor este concepto:

“...no es esta respectividad algo que pueda compararse con una conexión póstuma de la realidad de las cosas. Ni tampoco es una especie de finalidad. La finalidad será en el origen del mundo. Esta es otra historia. Pero esa respectividad, en segundo lugar, es un momento intrínseco que constituye la realidad de las cosas, en virtud del cual éstas constitucionalmente son, en y por sí mismas, vertidas a las demás. Como las piezas de un reloj, que a cada una le tiene sin cuidado la otra y, sin embargo, ninguna es lo que es sino vertida hacia las demás. La realidad es constitutivamente respectiva y es por ello por lo que puede haber conexión, tiene que haber conexiones causales entre las cosas y puede haber acciones y pasiones. La respectividad es intrínseca a la realidad sustantiva.”<sup>181</sup>

La forma que tiene Zubiri de expresar la realidad es realizar constantemente una estructura mostrada siempre en términos de notas. No sustancializar la realidad implica articular notas que funcionan como momentos de un sistema constructo. El todo queda desdibujado en notas-de, las cuales se articulan sistemáticamente para formar ese todo. Zubiri utiliza su propia modalidad lingüística para expresar su filosofía y por eso encontramos una estructura textual tan analítica; por eso va de nota en nota hasta completar una jerarquía, es decir, se parte de lo más fundamental y se va a la más inesencial a través de una unidad que intenta ser sistemática y cíclica, es decir, que tenga una coherencia interna.

La estructura de la trascendentalidad expresada en sus notas la vamos descomponiendo a partir de nuestro análisis. Se empieza en un primer momento de apertura hasta llegar al mundo mismo. Suponemos que cada momento se encuentra aislado del resto por nuestra forma de expresar lo que pensamos. Esto lo ve muy bien Zubiri y por eso trata de reconstruir su sistema modificando el pensamiento y el

---

<sup>181</sup> Zubiri, X: *Sobre la realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 137

lenguaje a través de lo que éste nos permite en su decir y sin desvincularse nunca del aspecto físico inherente a todo sentir intelectual o inteligencia sentiente.

### 3.3 *Habitud*

“Todo viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas: es lo que llamo *habitud*. La *habitud* no es una acción sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser *comportamiento*, lo propio de la *habitud* es ser *enfrentamiento*.”<sup>182</sup>

La inteligencia es la *habitud* radical y específica del hombre, y es, según Zubiri la capacidad de habérselas con las cosas como realidades. Por su propia constitución, la inteligencia puede aprehender cosas como realidades. Si la *habitud* según la cual el animal se enfrenta con la estimulidad es la sensibilidad, la *habitud* según la cual el hombre se enfrenta con la realidad es la inteligencia. La aprehensión de las cosas como realidades es el momento fundamental de todo acto intelectual, pero ya no hablamos de acto sino de *habitud*. Aprehender las cosas como realidad es entonces un *enfrentamiento*, es decir, es la *habitud* la que subyace a todo acto.

Puede decirse que la *habitud* es un término que alude mayormente a la biología descriptiva que vendría definida por el carácter propio de vida como modo de ser real; cualquier ser vivo se posee a sí mismo y se encuentra dentro del mundo comportándose o enfrentándose al mismo según sea el tipo de *habitud* que posea. Ya sabemos que las cosas quedan en el sentir intelectual o inteligencia sentiente como reales y no como meros estímulos:

“Inteligencia sentiente: he aquí la *habitud* radical propiamente humana en su *enfrentamiento* con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta *habitud*, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es realidad. La unidad del acto de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un momento inespecífico de realidad. Por este momento es por lo que la aprehensión de lo real nos instala inmediatamente en el campo trascendental de lo real como tal. Y recíprocamente, la forma radical, primaria y primigenia de la trascendentalidad es impresión. La trascendentalidad es así un momento físico y no conceptual de la impresión.”<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 19

<sup>183</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 37

La idea de habitud le permite a Zubiri perfilar con mayor exactitud los diferentes tipos de vida que la vida ofrece y, por consiguiente, los diferentes tipos de sustantividad. Ya sabemos que inteligir y sentir van intrínsecamente unidos en la naturaleza humana, es decir, inteligencia y sensibilidad constituyen una estructura radicalmente unitaria en el hombre. La sustantividad humana expresada en la habitud intelectiva es considerablemente diferente a la del animal porque la de éste es una habitud de estimulación condicionada por su medio. El hombre por el contrario capta las cosas reales como mundo y no únicamente como medio, y el mundo como ya hemos visto es radicalmente respectivo, es decir, se constituye como conjunto respectivo de todas las cosas reales por su respectividad formal en cuanto reales; por su carácter de realidad como tal.

Dentro de la formalidad de realidad entendemos que dicha formalidad es independencia de contenido, es decir, presenta una autonomía respecto del sujeto sentiente. No obstante el contenido puede variar en función del sistema de receptores que cada animal posea, y la formalidad cambia en función del modo de habérselas el sentiente; esto es la habitud, es decir, si el término de un receptor es el contenido, el de la habitud del hombre es la formalidad.

Puede decirse que lo que hace Zubiri es especificar en qué consiste el concepto de habitud, llevándolo hasta su raíz, que sería la estructura de la inteligencia sentiente. Se trata en esencia de un modo de habérselas con las cosas, que es base y principio de todo comportamiento vital.

TERCERA PARTE

LA INTELIGENCIA EN LA NOOLOGÍA DE ZUBIRI

## 1. *Inteligencia Sentiente*

“Todo conocimiento versa sobre un objeto; pero no todo conocimiento versa sobre la propiedad de que su objeto sea cognoscible (...) La metafísica examina su objeto no sólo según lo que éste es en sí, sino también según su carácter de objeto posible de conocimiento.”<sup>184</sup>

Aprehender lo real como real, en eso consiste inteligir para Zubiri. Esto real significa que lo que encontramos en la inteligencia, los contenidos que hay aprehendidos en ella, en la aprehensión misma son “de suyo”. Esto significa que la inteligencia no conserva esos contenidos para una función concreta sino que permanece abierta. Este es pues, el inicio de las posibilidades que abre el acto de inteligir como posibilidad y lo que me permite dar un paso adelante en la asimilación y comprensión de la profundidad de la estructura de la inteligencia.

“Si empleamos el vocablo *pensar*, no en sentido riguroso y estricto (...), sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente del o real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida la que nos fuerza a pensar. No es la vida la que nos fuerza a pensar sino que es la intelección la que nos fuerza a vivir pensando”.<sup>185</sup>

Con estas palabras concluye Zubiri el primer volumen de su noología. La búsqueda de Zubiri, al igual que otros autores anteriores a él, es comprender el desarrollo y funcionamiento de la inteligencia y a su vez, cómo es inherente a su estudio el conocimiento de la realidad en la que se encuentra. Cómo lo hace es lo que nosotros tratamos de mostrar aquí. Independientemente de referirnos en primera instancia a mostrar si Zubiri es más fenomenólogo que escolástico, si su forma de entender la filosofía está más influida por Husserl, Heidegger o Aristóteles lo primordial es explicar todo lo rigurosamente que podamos (en la medida en que Zubiri lo permita) cómo entiende él el proceso según el cual el sujeto toma contacto con la realidad y le da forma para convertirla en *su* realidad, siendo esa misma realidad la que está dentro y fuera de él.

Llegados a este punto de nuestro trabajo, consideramos necesario realizar un estudio más específico de la aportación de nuestro autor a la epistemología y a la filosofía en general tomando como base todo lo expuesto en la trilogía relativo a la

---

<sup>184</sup> Millán Puelles, A. *Fundamentos de Filosofía*, Ed Rialp, Madrid, 2001, pp. 427-428

<sup>185</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 281



inteligencia sentiente. Nuestra intención es mostrar a Zubiri pero además ofrecer al estudioso una perspectiva más madura de lo que el pensamiento de Zubiri implica actualmente o puede llegar a implicar en el futuro.

La base sobre la que queremos apoyar nuestro trabajo se encuentra en la siguiente cuestión: ¿Qué es lo que aporta realmente Zubiri? Vamos a enfocarlo desde dos perspectivas posibles:

1) Historiador de la filosofía: Zubiri es un sustancioso recopilador y transmisor de las propuestas e ideas recogidas en la historia de la filosofía. En 1926 fue nombrado catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid. A pesar de que nuestro autor cosechaba una merecida fama de no realizar concesiones pedagógicas en sus cursos, resulta notable que su modo de enfrentar la filosofía en sus clases fuese conseguir que sus alumnos palpasen de forma directa y personal los textos fundamentales de los autores que se trabajaban. No obstante, en los cursos redactados por él mismo y en las obras póstumas publicadas se pueden encontrar explicaciones que resultan notablemente aclaratorias y que aunque no gocen de toda la fuerza expresiva desde el nivel pedagógico que se le critica, sí consideramos importante la capacidad real que muestra de hacer filosofía con la historia de la filosofía. Por todo ello no creemos que sea del todo acertado identificar directamente la última etapa de madurez de nuestro autor como la que más peso deba tener en el momento en que tratemos de darlo a conocer. Por supuesto que las obras anteriores a *Inteligencia Sentiente* no profundizan con ese nivel de especificación característico de Zubiri, pero es gracias a ese diálogo con la historia de la filosofía y con la etapa de madurez que comienza en *Sobre la esencia* por lo que Zubiri puede desarrollar la noología en su totalidad.

2) Metafísico: Zubiri es un autor que habla de metafísica, tiene sus raíces en la *fenomenología* de Husserl, en la perspectiva *ontológica* de Heidegger, en la *epistemología* kantiana y por supuesto en el *órganon* aristotélico. Es un pensador que piensa la filosofía y que profundiza en la metafísica en toda la amplitud que le conceden sus propias palabras, pero a su vez encuentra obstáculos que trata de superar utilizando un lenguaje denso y complejo que no es tratable a la primera. La razón de esta dificultad añadida creemos que es una cuestión de método. Evidentemente no es necesario crear neologismos para hacer original un pensamiento, pero eso es algo que con facilidad

podemos reprochar a Zubiri. Su utilización y expresión del lenguaje puede conseguir que se desgaste su comprensión o que nos quedemos con lo inesencial de su pensamiento en lugar de apoyar su desarrollo y estudio. No sabemos hasta qué punto Zubiri pudo llegar a ser consciente de esta problemática pero lo que sí creemos es que después de haber leído con atención sus escritos, la utilización de estos neologismos es una forma de crear una atmósfera conceptual que le resulta más propia en su quehacer filosófico. Zubiri no pretende hacer difícil nada, ni quiere que su utilización del lenguaje suponga un obstáculo a su filosofía. Es al contrario. Su lenguaje supone una mejor conexión con la forma de expresar la realidad y la misma inteligencia. Pero como todo autor, también puede ser mejorado con usos del lenguaje que no resulten tan alejados de nuestro propio lenguaje.

Zubiri hace metafísica y lo hace bien, pero la metafísica la usa para conectar con lo esencial de la realidad entendido a un nivel absolutamente físico, y para conectar con ese nivel e ir más allá de él necesita recurrir a un método de definición que se aleja de los cánones conceptuales clásicos. Ahí está su mayor crítica y su mayor defensa, pero esta última hay que realizarla bien para no caer en el error de zubirizarse, es decir, se puede estudiar y explicar a Zubiri profundizando en su pensamiento pero no creer que su pensamiento sólo puede ser comprendido y expresado desde su lenguaje.

Normalmente, la dificultad con la que se encuentra el lector de Zubiri es la de separar la fenomenología en la que se apoya Zubiri de las propuestas metafísicas y científicas que son propias de él y que constantemente defiende y armoniza con su propio pensamiento. No obstante, superada esta dificultad de método propia de nuestro autor resulta notable la coherencia argumentada entre los datos descriptivos y las perspectivas metafísicas o científicas. De hecho, es ahí, en ese vínculo entre fenomenología y metafísica, donde nace la inteligencia sentiente.

La noología posee aspectos novedosos en su esencia; las descripciones son profundas y repetitivas pero a su vez está presente la historia de la metafísica como un recurso al que Zubiri recurre en su desarrollo general. Por ello hemos considerado necesario mostrar en este estudio tanto el aspecto específico de su propia filosofía como el recurso a los autores con los que dialogará hasta el final de su vida y que han supuesto tanto para la cultura occidental. Nótese cómo Zubiri es radicalmente distinto

en su expresión cuando expone la introducción a un tema concreto, cuando recurre a la filosofía clásica y la explica y cuándo es él mismo mostrando el lenguaje característico zubiriano en el que nos intentamos hacer un espacio comprensivo que llegue hasta su raíz.

Por tanto, debemos hacer justicia tanto al propio Zubiri como a la epistemología general y mostrar cuál es el aspecto más sobresaliente y el más deficiente (si lo hubiese) de la trilogía de la inteligencia. Intentaremos también recordar que Zubiri, como hemos dicho antes, no es únicamente la trilogía; se sabe, pero a veces puede llevar a error considerarla como lo único válido en su pensamiento. Conectaremos textos de la trilogía con otros extraídos de cursos orales que han sido transcritos después.

### *1.1 Inteligencia y Realidad*

El único texto que acompaña a *Sobre la esencia* en la última etapa de la vida de Zubiri es: *Notas sobre la inteligencia humana*. Lo que se le reprocha a nuestro autor en *Sobre la esencia* es que las expresiones que utiliza en su primera obra de madurez puedan llegar a confundirse con el realismo ingenuo. Diego Gracia repasa esta cuestión en el siguiente artículo:

“Pero las páginas del artículo de *Asclepio* no daban de sí una teoría entera de la inteligencia. Se ocupaban sólo de su inicio. De ahí que el resultado de su análisis llegara a ser algo frustrante. Analizando este texto comprobamos palmariamente la necesidad de que Zubiri expusiera de forma sistemática su teoría de la inteligencia. Venciendo sus reservas, conseguimos que se aviniera a exponer en el Seminario la teoría de la inteligencia de modo sistemático, del principio hasta el final. (...) Más de una vez he dicho que éste ha sido el principal fruto del seminario, haber conseguido que Zubiri publicara su teoría de la inteligencia, su Noología. Caso de no haberlo hecho en vida, pienso que toda su obra filosófica se habría venido abajo.”<sup>186</sup>

Zubiri insistirá en que la prioridad de la teoría del conocimiento sobre la realidad es un prejuicio. Conceder prioridad a la realidad sobre la inteligencia puede suponer un realismo ingenuo pero dar prioridad a la inteligencia sobre la realidad es caer en un subjetivismo ingenuo. Lo que planteará nuestro autor es mostrar un nuevo camino que

---

<sup>186</sup> Gracia, D. “El seminario Xavier Zubiri de Madrid”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds), op. Cit., p. 750

no sea el de los clásicos idealismos conceptistas. Intelección de realidad e intelección de la actividad intelectual son procesos congéneres y simultáneos; no sería correcto dar prioridad a uno sobre el otro.

El problema sobre los contenidos que capta y relaciona la inteligencia, extraídos de la percepción de lo real es la llave que nos permite hacer dos cosas. La primera analizar lo más natural que hay en nosotros: el acto de inteligir, la segunda, conocer el mundo. En eso no presenta Zubiri ninguna novedad con respecto a otros pensadores, ni anteriores, ni contemporáneos ni posteriores a él. Creemos que la novedad radica quizá en la forma de entenderlo y expresarlo. De ahí brotará, en parte, nuestra crítica y defensa a nuestro autor.

Hemos citado más arriba un texto muy significativo en el que Zubiri muestra con sólo un simple enunciado, el dato necesario que necesitamos para empezar a entender la particularidad en la que se encuentra lo que él denomina “animal de realidades”. El animal de realidades, el ser humano, está obligado a usar su inteligencia, a aplicar y desarrollar un movimiento y conocerse a sí mismo. La apertura a la realidad que nos brinda nuestra capacidad implica un mayor desconcierto o desorientación que puede proporcionar un mayor grado de desconocimiento del yo y del mundo más que conocer con mayor amplitud la realidad. Creemos que Zubiri no llega a tanto, su análisis es como el puente previo al encuentro con la inteligencia. De eso vamos a tratar a partir de ahora, de entender cómo funciona eso que llamamos *la inteligencia*, a través de los pensamientos canalizados con y a través de impresiones sentientes (que no sensibles) y dirigidos hacia dos caminos: el yo y el mundo.

Lo primero que hace Zubiri es diferenciar entre facultad y acto, no hace referencia a la capacidad, no analiza la posibilidad o imposibilidad de conocer sino que describe el acto de inteligir: “mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y sentir en tanto que actos, y no en tanto que facultades... No se trata pues de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir”<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 20

El acto de aprehensión tiene una importancia esencial en Zubiri porque con él da el salto que necesita para encontrarse con el momento que nos muestra olvidado en la filosofía moderna: el *estar presente*. La aprehensión que se da vinculada necesariamente a algo real; la presencia de lo real despierta la aprehensión, que es un acto de captación de lo presente, una captación en la que me “estoy dando cuenta de lo que está captado.”<sup>188</sup>

Con el acto de aprehensión Zubiri comienza su desarrollo sobre el análisis de la inteligencia pero teniendo ya los dos momentos que necesita para que dicho análisis de la inteligencia esté completo desde su base ya que entiende la aprehensión como “*el acto presentante y consciente*.”<sup>189</sup>

Para entender cómo ejecutamos el acto intelectual, hay que determinar las partes en que se divide. Empezará entonces con un análisis detallado de tres momentos: aprehensión primordial, logos, razón. Qué signifique cada uno de estos momentos lo veremos conforme vayamos avanzando. Lo importante es tener clara la diferencia con respecto a Husserl en el momento de conciencia y el encuentro con lo real:

“Preguntarse en general por el origen de la intelección significa, ante todo, tratar de conocer cuál sea la causa que hace posible la primera especie de operaciones intelectuales (...) afirmar que todo conocimiento humano empieza por los sentidos. Pero las imágenes sensibles no son aptas por sí mismas para actuar sobre el entendimiento... Es necesario que algo universalice lo que las imágenes sensibles concretamente ofrecen; elevándolas a lo que de suyo no pueden realizar, a saber: el oficio de causas eficientes de las especies impresas al entendimiento (...) Aristóteles entiende que las formas corpóreas residen en los cuerpos, y en consecuencia, si de ellas cabe un conocimiento abstracto, es únicamente en la medida en que el hombre posee la facultad de universalizarlas o abstraerlas de su materia individual.”<sup>190</sup>

Estas palabras de Millán Puelles clarifican el estudio sobre el origen de la intelección; se trata en definitiva de entender de qué forma la capacidad intelectual del hombre es capaz de abstraer de la materia sensible el contenido necesario para que pueda convertirse en forma de conocimiento a partir de dicho contenido:

---

<sup>188</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 23

<sup>189</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 23

<sup>190</sup> Millán Puelles, A. *Fundamentos de Filosofía*, Ed Rialp, Madrid, 2001, p. 364

“Para integrar y perfeccionar nuestro conocimiento intelectual tenemos que añadir nuevos conceptos a los que inicialmente nos permiten abordar una cosa. Tal es la condición de nuestro entendimiento, atestiguada por la experiencia y que hace necesarias, no sólo nuevas aprehensiones conceptuales, sino también una especie de operación intelectual, el juicio, por cuya mediación se componen o enlazan los aspectos parciales. Y pueden acontecer dos cosas. No siempre captamos de una manera inmediata la mutua conveniencia o discrepancia de los aspectos inteligibles entre sí comparados. Si ocurre que esa captación es inmediata, también lo es el juicio que de ella se deriva. Mas si no basta la confrontación directa de dichos aspectos, es menester compararlos con un tercero, acudiendo a un rodeo, que constituye otra especie de operación intelectual a la que se llama razón cuya conclusión es un juicio mediato. La razón es un instrumento del juicio, y este, a su vez, un perfeccionamiento de la simple aprehensión, incapaz por sí sola de representar la integridad de su objeto material.”<sup>191</sup>

En este texto se sintetiza lo que hace Zubiri en casi su noología; no pretendemos quitarle valor a lo que hace nuestro autor pero sí mostrar cómo ya han existido otras aportaciones epistemológicas parecidas que persiguen también dar con una explicación concreta del funcionamiento de la inteligencia, no al modo en que lo hace Zubiri, pero sí en sus aspectos básicos. Por todo ello comenzamos ahora abriéndonos camino dentro de la trilogía y buscando enlaces conceptuales y procedimientos que nos ayuden a entender mejor no a Zubiri, sino lo que Zubiri expone.

De las tres partes que configuran la noología de Zubiri, es la primera de ellas a la que más se hace referencia por la variedad de sus contenidos y porque en esta obra puede decirse que se encuentra el núcleo de la filosofía personal de Zubiri; el resto serán comentarios y ampliaciones a dicha obra.

En un primer momento encontramos una referencia directa a responder por parte de Zubiri a las propuestas husserlianas recordando la intencionalidad de la conciencia como una idea que no desarrolla o no profundiza lo suficiente en la importancia de la sensibilidad dentro del desarrollo total del conocimiento y de la apertura a la realidad. Por todo ello Zubiri matiza estos aspectos enfrentándose así tanto a la fenomenología como al idealismo trascendental de Kant. De hecho, ya en el prólogo de la primera obra de la trilogía se enfrenta directamente al criticismo kantiano:

---

<sup>191</sup> Millán Puelles, A. *Ibid.*, p. 369

“La investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptualización de lo que sea saber (...) una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptualización de la realidad.”<sup>192</sup>

Es cierto que Zubiri vuelve a ser parte del panorama filosófico contemporáneo a partir de la publicación de *Inteligencia Sentiente*. La conocida afirmación de congeneridad entre inteligencia y realidad se encuentra precisamente en la trilogía dedicada a la inteligencia. Y por tanto resulta factible afirmar que se da una primacía a la noología de Zubiri con respecto a la metafísica ya que a lo real se accede a través de la inteligencia.

Hemos señalado más arriba que a Zubiri lo entendemos como historiador de la filosofía y como metafísico. En la trilogía conectan ambas partes dando lugar a una densa obra que comienza recordando al pensamiento griego y medieval. Según Zubiri, las posturas de estas filosofías centran su acercamiento a la teoría del conocimiento a través de construcciones teóricas previas, es decir, un *logos* previo que implica exponer una teoría de las facultades que dividen inteligir y sentir en una dirección única; materia – sensibilidad- inteligencia. Por eso la actitud de Zubiri amplía perspectivas y sitúa su análisis no en hacer una metafísica de la inteligencia sino en llevar a cabo un análisis de los hechos intelectivos:

“No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura misma del acto de inteligir. Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección. Ciertamente, en varios puntos me he visto movido a conceptualizaciones metafísicas, que he estimado importantes. Pero al hacerlo he tenido buen cuidado de advertir que en estos puntos se trata de metafísica y no de la mera intelección como acto. Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos.”<sup>193</sup>

El análisis de los hechos que realiza Zubiri es una descripción pura de los hechos de intelección y, por tanto, también puede ser considerado como análisis fenomenológico. Los hechos intelectivos con los que se encuadra Zubiri no son facultades sino actos mismos y es a partir de esos actos es donde debemos comenzar el análisis.

La descripción del acto intelectual muestra en el mismo una unidad de aprehensión que consta de dos momentos que a su vez guardan entre sí un vínculo de

---

<sup>192</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, pp. 9-11

<sup>193</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 20

primordialidad y ulterioridad. Según Zubiri, desde Descartes hasta Husserl, todo lo que es la modernidad, ha dado por hecho que el momento esencial del acto de inteligir es el ‘darse cuenta’ y al sustantivar el darse cuenta se ha postulado entonces la conciencia como algo sustantivo, es decir, como una conciencia que ejecuta actos. Esta perspectiva supondría la base del idealismo y del subjetivismo moderno. En el momento en que se realiza el acto de ‘darse cuenta’ surge directamente el objeto y por tanto este objeto quedaría condicionado por la conciencia subjetiva que le daría su origen.

Lo que plantea Zubiri sería mostrar los momentos en que se posiciona el acto de inteligir:

1. El momento del ‘estar presente’ la cosa inteligida.
2. El momento del ‘estar yo dándome cuenta de ella’, siendo el momento primordial el ‘estar presente de la cosa’, pues sólo porque la cosa está presente estoy dándome cuenta de ella.

Si atendemos a estos dos puntos vemos cómo es común a ambos momentos el ‘estar’. Zubiri entiende que este ‘estar’ es un estar físico, es decir, real, y no únicamente intencional:

“Se trata ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste (...) La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección (...) es menester tomar el acto de intelección en la unidad intrínseca de sus dos momentos, pero tan sólo como momentos suyos y no como determinaciones de las cosas o de la conciencia.”<sup>194</sup>

En la realidad nos encontramos con un ámbito de funcionalidad entre los momentos relativos a realidad e intelección. Estos momentos se encuentran articulados como un todo coherente de notas que constituyen nuestra aprehensión sentiente de las cosas reales. En esta aprehensión de realidad lo real nos ‘queda’ de una forma determinada en la aprehensión. Pero no debemos olvidar que estos momentos dependen a su vez de lo que pone la inteligencia para darles sentido aunque sea la cosa real la que primero actúe sobre la inteligencia:

---

<sup>194</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 22



“La inteligencia pone las condiciones ‘subjetivas’ para que la cosa pueda donarse (actualizarse); pero, digamos, la iniciativa, la fuerza que constituye y pone en marcha la inteligencia, nace de la cosa. Este es precisamente el momento sentiente de la inteligencia, un momento que le es consustancial y originario y que, por consiguiente, no es un punto ciego extraintelectivo, como habría pretendido la tradición dualista (también la fenomenológica: Husserl, Heidegger, Sartre). Por otra parte, es preciso hacer notar aquí que en la medida en la cosa reclama para sí el eidos de su presencia, la esencia no será el ‘mero sentido constituido’, sino el principio estructurante de lo real radicado en lo real mismo.”<sup>195</sup>

El realismo físico cuya verdad se pretende demostrar es posible objetivamente, pero la realidad como realidad en la inteligencia es y será siempre para un sujeto del que emana ese acercamiento a la realidad. No podemos ir más allá de la limitación que la propia naturaleza de nuestra inteligencia nos permite. La realidad (incluso física) es y será siempre realidad para el sujeto que da cuenta de ella desde sí mismo.

### *1.2 El proceso sentiente*

Hemos mostrado más arriba que la posición que ocupa Zubiri en la historia de la metafísica no es una posición de superación de la misma sino un replanteamiento necesario en su andadura filosófica que le sirve como puente para abrir su noología. Por eso las críticas que hace Zubiri a la metafísica debemos tomarlas en su justa medida.

La trilogía se mueve dentro de los problemas clásicos de la tradición filosófica: ser, esencia, inteligencia, logos, razón, realidad. En todos estos conceptos encontramos a un Zubiri preocupado por el desarrollo de una madurez filosófica que ve la luz en la noología. Por eso Zubiri replantea algunas ideas relativas a la metafísica y se adentra a reescribir sobre conceptos asumidos por la tradición filosófica:

“Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber,

---

<sup>195</sup> Tirado San Juan, V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 169

que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.”<sup>196</sup>

Desde esta perspectiva es desde donde Zubiri rehace a su modo la metafísica; es un intento de mostrar un hacer filosófico que tiene en cuenta tanto el aspecto físico y real de lo que podemos conocer, como el aspecto eidético y abstracto necesario para que el conocimiento encuentre un resultado concreto que pueda ser enfocado como realidad. Por eso el análisis del proceso sentiente se desarrolla a partir de esta modificación que se encuentra en toda la obra madura de Zubiri, es decir, el recurso a la crítica filosófica por un lado y la aportación de términos nuevos que son necesarios para entender *a Zubiri* pero que más allá de ellos pueden ser ampliados y revisados tanto en su contexto como fuera de él.

Inteligir es aprehender algo como real. La aprehensión de lo real es un *acto exclusivo* de la inteligencia. Decíamos más arriba que los estímulos que aprehende la inteligencia no son signos (estímulos) sino que también son aprehendidos como reales. También lo entendemos como un acto elemental de la inteligencia, porque es la base de otros actos intelectivos como concebir, juzgar... y en todos ellos aparece ese momento de referencia a la realidad, y por eso Zubiri expone que es un acto elemental de la inteligencia, además de un acto radical, ya que la amplitud de posibilidades de respuesta es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada.

La estructura sentiente del hombre, al poseer por naturaleza ese carácter de apertura, implica que el hombre desconozca cuál puede ser la respuesta adecuada. El hombre aprehende el estímulo como algo “de suyo” y la intelección se da cuando se supera la *estimulidad* y aprehende algo como real. La aprehensión de realidad, es entonces lo que constituye lo propio del inteligir. Pero tengamos en cuenta que para Zubiri no se trata de dos momentos diferentes, inteligir y sentir, sino de algo unitario: la unidad de la impresión de realidad.<sup>197</sup>

En la unidad de la impresión de realidad, Zubiri va buscando responder de nuevo a la filosofía clásica situando los momentos de sentir e inteligir como momentos de la misma impresión de realidad y superando el supuesto dualismo de ambos momentos. Inteligir y sentir no son dos actos sino momentos de un único acto que

---

<sup>196</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 131

<sup>197</sup> Cfr. “Intelectualismo e inteleccionismo”, en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, p. 115

llamamos impresión de realidad. Se siente “en impresión” y se entiende “la realidad”. A diferencia de Kant esto no es una síntesis sino una *unidad estructural*: el sentir siente la realidad y el entender entiende lo real impresionadamente. Por tanto, la impresión de realidad es un acto que consiste en aprehensión primordial de realidad.

La referencia que hace Zubiri a la filosofía clásica en esta explicación es, podríamos decir, la clave de lo que significa Inteligencia Sentiente; porque él mismo asegura que la filosofía clásica divide los actos de sentir e entender. Para la filosofía clásica, el sentir da a la inteligencia lo que va a entender, pero de esta forma se da primacía a lo sensible sobre lo inteligible; y la inteligencia sentiente lo que busca es que el modo mismo de entender sea sentir realidad. La inteligencia sentiente por tanto, consiste en que el entender mismo es un momento de la impresión: el momento de la formalidad de realidad. Así, la unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad.

No hay objeto dado a la inteligencia sino objeto dado *en* la inteligencia misma porque no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido. Aquí es donde Zubiri manifiesta su crítica más concreta a Husserl señalando que el dato sensible no es un residuo “de forma” (hylético) de/en la conciencia sino que es un único momento de la intelección misma. Así nuestro autor replantea el dualismo entre entender y sentir propios de la conceptualización metafísica anterior y lo demuestra con los siguientes pasos que desarrolla la inteligencia sentiente:

- 1º El objeto formal propio de la Inteligencia Sentiente es *la realidad*.
- 2º Este objeto formal está dado por los sentidos *en* la inteligencia y no *a* la inteligencia.
- 3º El acto formal del entender no es ni concebir ni juzgar sino *aprehender* su objeto.
- 4º Lo aprehendido en impresión depende de un solo acto que es *aprehensión sentiente de lo real como real*.

Tengamos en cuenta que lo que está haciendo Zubiri no es negar lo que él mismo llama inteligencia conciente (filosofía clásica) <sup>198</sup> en la que el objeto está dado por los sentidos a la inteligencia; es decir, no se trata de que no se conceptúe lo real sino de que esta conceptualización no es lo primario en el inteligir, ya que la intelección es aprehensión sentiente de lo real como real. Conceptuar, para Zubiri, es únicamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, de tal modo que los conceptos sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado en la inteligencia.

La inteligencia humana es para Zubiri una facultad de un único acto de impresión de realidad, y esta facultad lo es precisamente de las estructuras de la realidad humana. La inteligencia humana, decimos, es la facultad de lo real, la facultad del “de suyo”. El acto de inteligir como tal no es un acto independiente del sentir. Por su estructura formal, inteligencia y sentir constituyen una única facultad: la inteligencia sentiente que consiste en la unidad de la aprehensión misma de la realidad como formalidad de las cosas, es decir, las cosas aprehendidas tal y como son en sí mismas.

La explicación que nos da Zubiri sobre la inteligencia sabemos que no consiste en forjar ideas ni aparece primariamente a nivel de ‘logos’, sino que la entiende como la capacidad de aprehender algo real como real. En el hombre, el proceso sentiente no es un analizador de estimulación sino de la unidad de realidad. La habitud del hombre, animal de realidades, es inteligir de forma sentiente.

La estructura de *Inteligencia y Realidad* está dividida en dos tipos de discurso: el discurso noológico, centrado en el análisis de los actos intelectivos, y el discurso metafísico, que encontramos en los apéndices, donde Zubiri dialoga con la historia de la metafísica y va más allá de la actividad únicamente descriptiva.

---

<sup>198</sup> Según Zubiri, desde los inicios de la filosofía moderna con el método cartesiano se ha tratado de enmarcar la realidad dentro de esquemas *a priori*, y a partir de estos esquemas interpretar la realidad. Si nos centramos en los contemporáneos de Zubiri y en su intento de volver a lo real nos encontramos con el método fenomenológico de Husserl. El objetivo de su método va a consistir en superar toda clase de apriorismos inconsistentes para llegar a la verdad de lo real. Pero Husserl, con su método reduccionista, deja entre paréntesis la existencia de las cosas para centrar su atención en las cosas mismas. Por tanto, no tenemos un acceso directo a lo real porque lo real mismo queda marginado. Así, la decisión de Zubiri de “*atenerse a las cosas*” le lleva a rechazar el idealismo para acercarse a la realidad de la cosa cotidiana. A partir de este momento es cuando se inicia el diálogo de Zubiri con la filosofía clásica.

Según Zubiri, la ‘aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva.’<sup>199</sup> Consta de tres momentos:

- *Afección*: Lo que caracteriza al viviente como tal es precisamente la capacidad de sentirse afectado (impresivamente) por todo lo que constituye lo real.
- *Alteridad*: Cuando somos afectados impresivamente, está presente ese momento de alteridad; el otro (real) al que llamamos *nota* y que es en sí la cosa misma (no tiene por qué ser necesariamente nota de algo) puede tener contenido propio. Lo que afecta se hace presente al sentiente. El momento de alteridad consta a su vez de dos momentos; contenido y formalidad. Cualquier nota o contenido puede hacerse presente en función de cómo queda independizado de la aprehensión *dentro* de la aprehensión. En esto consiste la formalidad característica del pensamiento de Zubiri: el modo de quedar el contenido ante el sentiente.
- *Fuerza de imposición*: Es el carácter con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Esta imposición se refiere tanto a los contenidos aprehendidos y a su donación y queda en el sentiente como alteridad.

Como hemos visto, la afección se refiere a que el hombre se siente afectado por la cosa y puede estar abierto a su propia realidad. Es él mismo frente a la realidad. En la alteridad lo esencial se encuentra en la formalidad de realidad, es decir, frente a la mera signitividad estímúlica, la nota queda no como signo de respuesta sino como realidad, pues la nota es ya un ‘de suyo’ que no se queda únicamente en una parte más del proceso del sentir. Por eso el hombre se encuentra en una real alteridad, ya que la autonomía signitiva es distinta en el hombre y en el animal; no habría únicamente una diferencia de grado. En la autonomía de realidad hay un salto esencial dentro de la formalidad de la aprehensión que separa radicalmente al hombre del animal.

### *1.3 Estructura de la inteligencia sentiente*

“El hombre no pone activamente la verdad, porque en tanto que persona consiste en verdad y esta consistencia es una consistencia *recibida*, una realidad que procede de algo otro. Procede de su cuerpo, que él mismo no ha puesto, y procede de las cosas del mundo, también su cuerpo, que se actualizan en su inteligencia. Forma parte de la receptividad la afección, porque la afección no es mera autopresencia del

---

<sup>199</sup> Zubiri, X., *Ibid.*, p. 31

acto a sí mismo en su color afectivo propio, sino que la afección indica que el tono afectivo es resultado de la acción de algo otro en mí.”<sup>200</sup>

La estructura de la inteligencia sentiente se centra en mostrar qué tipo de unidad se da entre el carácter sentiente y el carácter intelectual. La metafísica tradicional considera ambos aspectos distintos entre sí que no pueden llegar más allá de la unión meramente accidental. Por eso Zubiri plantea la unidad entre sentir e inteligir, es decir, el sentir está estructuralmente en el inteligir y el inteligir en el sentir, pues el inteligir es inteligir impresivamente y la impresión es intelectual al ser impresión de realidad.

En el análisis sentiente encontramos que la aprehensión humana posee una gran complejidad. Uno de los aspectos más delicados de la trilogía creemos que es el análisis que encontramos en la misma de los diez órganos sensoriales. Cada órgano nos da la posibilidad de acceder de un modo concreto a la realidad con una formalidad propia. La estructura corporal implica una condición previa necesaria que nos permite acceder de una forma específica al mundo. Y es un acceso verdadero y real pero limitado por el propio órgano corporal. El modo en que con estos sentires nos acercamos al mundo es el comienzo de la vida intelectual. Pero no se debe caer en el error de que la aprehensión surge como una suma de los sentidos y de la posibilidad que tiene cada uno; es decir, la unidad de la intelección no es la síntesis de los diversos modos de presentación sentiente de lo real. Los modos diversos de sentir son modos de sentir realidad en la intelección. Se trata, por tanto, no de una síntesis sino de un análisis a partir del cual se expresa correctamente el modo en que los distintos sentires se estructuran en el acto unitario de intelección:

“Hoy, estos sentidos están especificados por la distinción de los órganos receptores. Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral (...) Los órganos de los sentidos humanos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad.”<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Tirado San Juan, V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 184

<sup>201</sup> Zubiri, X., *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 100

Si nos centramos en el enfoque trascendental de la impresión de realidad encontramos que la misma no se queda en un contenido concreto sino que los trasciende, es decir, la trascendentalidad es el momento estructural de la realidad a partir de la cual ésta trasciende *desde* sí misma.

Para Zubiri, el aspecto de trascendentalidad que se da en lo real en impresión es el fundamento de la apertura de la inteligencia a lo trascendente, es decir, el enfoque que realiza nuestro autor acerca de lo trascendental no iría desde los conceptos hacia las cosas reales sino que partiendo de la inteligencia sentiente; de lo real como real dado en impresión, es como se muestra ese trascender de lo real: la realidad. Si lo planteamos desde la tradición metafísica encontramos que Zubiri no entiende la trascendentalidad como se plantea en dicha tradición, con el enfoque de la inteligencia concipiente según la perspectiva platónica. En dicha perspectiva lo propiamente trascendental sería el Ser y el Uno del que las demás cosas participan pero no sería una trascendentalidad de realidad que se encuentre *en* lo real por ser real sino que se encontraría los factores últimos o comunes de todo ente. Tampoco entraría dentro del marco aristotélico pues Aristóteles utiliza la idea genérica platónica y la reformula como un concepto analógico común (conceptos transgenéricos):

“Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal transgenérico. Por tanto la comunidad no es participación: es solamente una comunidad conceptiva de las cosas. Trascendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. Los demás conceptos no son trascendentales, sino a lo sumo conceptos genéricos.”<sup>202</sup>

Por tanto la trascendentalidad es el fundamento último de la apertura a la realidad, también base de la respectividad, que da a la inteligencia la posibilidad de que enfrente la misma realidad y la recorra en su apertura como campo de realidad y como mundo; como *logos* y como *razón*. El carácter estructural de la realidad en la aprehensión puede extenderse a su vez a cualquier forma de realidad y se divide a su vez en cuatro momentos:

1. *Apertura*: Se refiere fundamentalmente a la trascendentalidad del ‘ex’ de la realidad, es decir, la realidad está vinculada esencialmente con el contenido sentido en la aprehensión y entre esta articulación entre contenido y realidad, se

---

<sup>202</sup> Zubiri, X., *Ibid.*, pp. 116-117

siente este ‘ex’ de la realidad; se siente el contenido que va más allá de lo que en principio es en una primaria aprehensión de él. Realidad es, por tanto, un carácter del contenido que como algo específico, se supera en aquello que está siendo:

“La formalidad de realidad en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, es algo abierto. La formalidad de realidad es, pues, un ‘ex’. Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es ‘más’ que su contenido actual: es transcendental, trasciende su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del contenido ya concluso, sino que es formalidad abierta.”<sup>203</sup>

2. *Respectividad*: La respectividad de la realidad referida al contenido es la que posibilita cualquier cosa real y es a su vez la base para que cualquier cosa real que ya esté constituida como tal pueda entrar en relación con las demás cosas reales dando pie a cualquier posterior fundamentación racional. Es el segundo momento de la estructura del ‘ex’ de la realidad:

“La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal. Realidad es ‘de suyo’ y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es ‘de suyo’. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente transcendental. La respectividad trasciende de sí misma. El ‘ex’ es ahora respectividad. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente apertura respectiva. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es transcendental.”<sup>204</sup>

3. *Suidad*: Este concepto indicaría el aspecto en que cada cosa real es ‘tal’ cosa siendo diferente del resto de cosas reales. Cada cosa real es ‘su’ propia forma de realidad con respecto a las demás cosas reales. Por tanto, esta ‘suidad’ nos señala a su vez la apertura respectiva, diría Zubiri, ‘reificante’ respecto del contenido mismo, es decir, la función ‘suificante’, en el acto de aprehensión. La razón que lleva a Zubiri utilizar este término hay que entenderla (zubirianamente) a que la formalidad de realidad está respectivamente abierta al

---

<sup>203</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 119

<sup>204</sup> Zubiri, X. *Ibid.* pp. 120-121



contenido, y es un contenido ‘de suyo’, ‘en propio’, y es realmente ‘suyo’, es decir, de la cosa real misma:

“La formalidad de realidad no sólo ‘reifica’ el contenido sino que lo hace formalmente ‘suyo’. Es por así decirlo ‘suificante’. Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad de realidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal. Como momento de la formalidad de realidad, la suidad es un momento del ‘ex’, es transcendental. Es el tercer momento de la transcendentalidad.”<sup>205</sup>

4. *Mundinidad*: Zubiri no entiende el mundo como el ser común del que participan las cosas reales sino que es un momento más de la transcendentalidad de la realidad aprehendida, es decir, es lo que abre el contenido real por ser real; carácter en sí de la formalidad de realidad. Cada contenido real en aprehensión de realidad se abre a los demás contenidos, respectivo a ellos y también ‘suyo’; los contenidos son momentos de ‘la’ realidad a la que van abriendo a su vez desde sí mismos. Por eso dice Zubiri que mundo lo habría incluso si tan sólo existiera una única cosa, un único contenido pues abriría mundo:

“El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de ‘la’ realidad (...) Cada cosa es ‘de suyo’ mundanal. En este respecto, cada cosa real es más que sí misma: es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo. La formalidad de realidad es así ‘mundificante’: es el cuarto momento de la transcendentalidad, del ‘ex’.”<sup>206</sup>

Recordemos que Zubiri se ocupa de describir la realidad como formalidad mostrando una crítica radical a la metafísica tradicional al obviar esta última la importancia de lo físico en su desarrollo. Lo que nuestro autor dice no se encuentra en el orden conceptual sino en lo físico mismo. Lo que de transcendentalidad tiene la realidad va más allá de los conceptos y de las lenguas en las que se expresa. El carácter físico de la formalidad de realidad, sentido en impresión de realidad nos lanza hacia la realidad; y ahí es lo real encuentra la plenitud de su desarrollo. La realidad como formalidad nos

---

<sup>205</sup> Zubiri, X. *Ibid.* pp. 120-121

<sup>206</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 122

muestra ese vínculo en que se encuentra el sentiente al estar sintiendo el contenido físico a partir de la realidad física que lo constituye:

“No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima universalidad. Cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad. Sea de ello lo que fuere, la trascendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico el modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal.”<sup>207</sup>

La formalidad de realidad en esencia es el carácter físico de realidad que se hace consciente, se aprehende. La realidad física queda presente ante la inteligencia. Así Zubiri identifica caracteres trascendentales de la formalidad a nivel físico con los caracteres trascendentales de la realidad dando paso a una posible vía de conocimiento objetivo del mundo. Si todo lo físico es real también la unidad de lo físico será el correlato de la unidad estructural de la impresión de realidad. Y esta unidad implica a su vez la unidad esencial de la inteligencia sentiente cerrando la concepción clásica de sensibilidad y entendimiento pues dicha unidad se consolida al estar codeterminadas la formalidad y el contenido de la realidad.

#### *1.4 Estructura de la impresión de realidad*

Ya hemos visto cómo muestra Zubiri que la diferencia en los modos de sentir no está en las cualidades propias de estos, es decir, en el contenido de la impresión, sino en la forma en la que nos muestran la realidad. Zubiri ataca a la filosofía clásica recordando que la cosa misma no está únicamente delante de mí ya que ese estar delante es tan sólo una única forma de presentarse la cosa real. Su aclaración o mejora consiste básicamente en mostrar que el sentir humano son diversos modos de intelección. Evidentemente no todos los modos son equivalentes pero por sí mismos son modos propios de presentación de la realidad; y en estos modos de presentación encontramos siempre un *sentir intelectual*.

A partir de aquí entendemos que lo que Zubiri pretende es mostrar los distintos modos de presentación de la realidad que se dan en la intelección sentiente. En la crítica

---

<sup>207</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 123

zubiriana a la filosofía clásica encontramos que la sentencia fundamental del empirismo “nada hay en la inteligencia que no haya estado antes en los sentidos” es errónea. Según Zubiri, la inteligencia no es sólo sensible sino sentiente y esta especificación del concepto es precisamente la radical diferencia que establece Zubiri, ya que la intelección está en el sentir como momento determinante de la formalidad apprehendida de éste. “En cuanto apprehendemos realidad sentida, la inteligencia no sólo apprehende lo sentido, sino que está en el sentir mismo como momento estructural suyo”.<sup>208</sup>

La importancia de la aportación de Zubiri a la teoría del conocimiento está, como hemos dicho, en otorgar importancia a todas las formas de sentir pues son modos estructurales de la impresión de realidad. Y estos modos conforman una unidad estructural. Pero de todos los modos de la impresión de realidad hay un modo de presencia de lo real al que Zubiri le da mayor importancia; se trata de apprehender la realidad “en hacia” o *presencia direccional de lo real*, pues la intelección en hacia nos lanza a lo real “allende” lo apprehendido. A partir de este momento nos encontramos con lo que comúnmente denominamos *reflexión*. Esta reflexión, explica Zubiri, consiste en apprehenderse a uno mismo, volverse hacia sí mismo y sentirse a uno mismo como realidad que puede volverse hacia sí.

Los sentires de que hemos hablado son modos de apprehensión de realidad. Y apprehender la realidad es inteligencia y por tanto la unidad de lo sentires consiste en ser momentos de una misma intelección sentiente.

Zubiri critica también a la escolástica el hecho de que entienda esta diversidad de sentires como una síntesis entendiendo este último concepto como un “sentido común” al que se someterían las distintas cualidades. Pero la síntesis no es lo primario, sino que lo primario es la *unidad de realidad*:

“... en el ejercicio de la apprehensión sentiente de realidad lo que cada sentido aporta no es sólo la cualidad sensible sino también su modo propio de apprehenderla como realidad. Todos estos modos son justamente eso, *modos* de presentación de lo real, que en su unidad primaria y radical constituyen los momentos modales de una sola estructura y, por tanto, de un solo acto: la impresión de realidad.”<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 100

<sup>209</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 112

Si atendemos a la filosofía clásica recordamos que Platón separó la Idea de la Cosa Sensible y Aristóteles recuperó la unidad del objeto, haciendo de las Ideas las formas substanciales de las cosas, pero manteniendo siempre el dualismo de la inteligencia y los sentidos: cada una de estas facultades ejecutaba un acto completo por sí mismo. Lo que nos aporta Zubiri es superar este dualismo y hacer de la aprehensión de realidad un único acto de intelección sentiente.

La aprehensión intelectual tiene su propia estructura y como tal, es la que desencadena el acto de inteligir. Esta estructura formal es lo que define o constituye la impresión de realidad. Lo que tratamos de mostrar ahora es que el análisis del proceso intelectual que desarrolla Zubiri se presenta con el mismo esquema que el análisis del proceso del sentir. Ya hemos visto cómo nuestro autor muestra que el proceso sensorial se produce como respuesta a estímulos específicos, es decir, con cualquier cosa que tenga una impresión física. A partir de aquí avanzamos desde el análisis del sentir al análisis del proceso sentiente. Por tanto, la intelección sentiente lleva distintos modos de intelección que serían tantos como sentidos y presenta una estructura unitaria que supone la base de la diversidad de modos en los que se nos presenta la variedad y riqueza de lo real.

### *1.5 La presencia de lo real en la intelección. La actualidad*

El problema de la presencia de las cosas a la inteligencia ha existido siempre en la historia de la filosofía; lo que variado ha sido el modo en que se ha conceptualizado. Los filósofos griegos lo hicieron planteando teorías sobre la causalidad para poder explicar la presencia de la cosa real al alma. Kant, por su parte, se centra en los fenómenos en sí enfocando su perspectiva en la actividad objetivadora del sujeto a partir de dichos fenómenos. Husserl, como hemos visto, sí plantea el problema de la presencia de la cosa como algo fundamental, pues para él la presencia de la cosa es algo que compete al sujeto intencional, es decir, se trata de un hacer intencional que se entiende como un hacer presente un contenido por la virtualidad constituyente de la vivencia misma.<sup>210</sup> Poder constituir el objeto significa comprenderlo en su sentido. Zubiri también es parte de esta tradición fenomenológica, y su forma de aportar a la misma es

---

<sup>210</sup> Cfr. Tirado San Juan, V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 199

a través de la distinción terminológica de ‘actuidad’ y ‘actualidad’. En *Inteligencia y Realidad* da un esbozo previo de esta tradición desarrollando sus propios términos:

“La filosofía moderna más que a la producción del acto de intelección ha atendido, como dije, al acto en sí mismo (...) no se trata de que la inteligencia produzca lo inteligido. Posición significa que lo inteligido, para poder ser inteligido, necesita estar propuesto a la inteligencia. Y es la inteligencia la que hace esta proposición. Fue la idea de Kant. La esencia formal de la intelección consistiría entonces en posicionalidad. Pero puede pensarse que la esencia del estar presente no es estar ‘puesto’, sino el ser término intencional de la conciencia. Estar presente consiste en presencia intencional. Fue la idea de Husserl (...) En un paso ulterior, puede pensarse que estar presente no es formalmente ni posición, ni intención, sino desvelación. Fue la idea de Heidegger. Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido ‘está presente’ en la intelección.”<sup>211</sup>

Lo que significa entonces *actualidad* para Zubiri es ‘estar presente desde sí mismo por ser real.’<sup>212</sup> Para entender entonces este término hay que diferenciarlo de lo que nuestro pensador llama ‘actuidad’, expresado ya por los griegos y que ha sido un pilar fundamental en la metafísica occidental. La ‘actuidad’ se refiere directamente al carácter mismo de lo real en plenitud. Y Zubiri la entiende como la realidad, es decir, en lugar de negarla es asumida desde la idea de realidad, pero simplificada como ‘reidad’: “Actualidad es un momento físico de lo real. El momento de acto de una nota física es *actuidad*. Su otro momento es también físico, pero es *actualidad*.”<sup>213</sup>

Lo físico de la ‘actuidad’ está en el ámbito de la nota *tal* de lo real que se impone al aprehensor. Al ser sentido el contenido, se impone como real en la aprehensión primordial, dejándonos directamente en lo físico mismo. La *actualidad*, por tanto, es una *presencia*; un momento físico de la cosa, sin ser nota constitutiva de la cosa; se fundamenta en la *actuidad* pero no es *actuidad* sino algo ulterior a la misma.

Lo relevante de esta apreciación se concentra en mostrar en qué consiste la actualidad intelectual, pues es a la inteligencia a la que nos referimos en última instancia. La actualidad intelectual consiste en la presencia de la cosa real desde sí misma en la inteligencia y gracias a ella es como podemos tener acceso tanto a la cosa real, como al mundo e incluso a nosotros mismos. No obstante si queremos mostrar con claridad el pensamiento zubiriano hay que recordar que esta actualidad intelectual no

---

<sup>211</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 135

<sup>212</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 139

<sup>213</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 138

debe quedar reducida a una relación entre el sujeto empírico que conoce y el objeto empírico conocido, que es precisamente lo que excluye Zubiri, sino que se trata de una *respectividad* que oscila entre la formalidad de realidad y el contenido, sabiendo ya que la *respectividad* es algo previo a cualquier relación externa. Si la cosa real puede hacerse actual en la inteligencia es precisamente porque esta inteligencia se encuentra abierta a dicha cosa real, es decir, es respectiva a ella. Recordemos que la respectividad existente entre acto intelectual y contenido real está sacado de la relación intencional husserliana relativa a la *noesis* y al *noema*, pero no son exactamente lo mismo ya que la cosa real actualizada muestra como sentido suyo ser formalmente anterior antológicamente al acto en que se actualiza:

“El carácter de real propio de la cosa no es mero sentido. Aprender una cosa real no es aprender una cosa a la que se haya adherido el sentido de ‘real’, porque esta alteridad no es un punto de llegada de la inteligencia, sino un punto de partida para ella, incluso constitutivamente hablando. La cosa real actualizada, al hacerlo con el carácter de *prius*, está anunciando su irreductibilidad a la vivencia y a sus virtualidades constitutivas, está haciendo gala de su auténtica alteridad respecto de la vivencia, aunque *en* la vivencia.”<sup>214</sup>

En esencia, la estructura de la realidad es siempre lo primordial, pero nosotros tenemos que partir de la actualidad intelectual de lo real en la aprehensión porque este es nuestro único acceso al mundo; aunque nuestra inteligencia es conducida a la búsqueda y comprensión de nuevas vivencias el fundamento es siempre la aprehensión primordial de realidad.

### *1.6 Principios de la realidad: Metafísica y noología*

Nos encontramos ya en el eje de la filosofía de Zubiri. Después de haber planteado los enfoques de nuestro pensador en relación a autores próximos a él y a autores clásicos con los que dialoga, hemos expuesto a grandes rasgos los puntos centrales de su pensamiento a partir de conexiones de términos que llevan en última instancia a un análisis de la intelección. Como sabemos que inteligencia y realidad van unidas en su modo de presentación, debemos ahora especificar qué entiende Zubiri por *realidad* en el

---

<sup>214</sup> Tirado San Juan, V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 202

contexto de la trilogía y más concretamente en el primer volumen *Inteligencia y Realidad*. Por tanto, nos situamos en la cumbre de la metafísica descriptiva.

### 1.6.1 Realidad como formalidad

Realidad y acto aprehensor de realidad son dos momentos inseparables, es decir, inteligir es inteligir realidad y realidad es formalidad de la inteligencia sentiente. La noología y la metafísica son entonces, filosofía primera en Zubiri.

El modo primordial de presentación intelectual es la *impresión*, no la conceptualización, pues la conceptualización sería un modo ulterior de intelección. Intelección es aprehensión de realidad o intelección sentiente preconceptiva, es decir, ‘mera actualidad’ de lo real en la inteligencia. Por eso decimos que realidad es ante todo formalidad de realidad con independencia de contenido; un ‘de suyo’. Lo real ‘de suyo’ es mostrado con el ‘prius’ que se presenta como *siendo* ya antes de su quedar en la aprehensión:

“De suyo es un momento radical y formal de la realidad de algo. Es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su ‘de suyo’ propio. Toda metafísica de la realidad como existente y como poseedora de notas propias ha de fundarse inexorablemente en la formalidad misma de realidad: en el ‘de suyo’. La articulación de estos dos aspectos de la actualidad común es el prius del ‘de suyo’.”<sup>215</sup>

### 1.6.2 Lo real

Zubiri entiende lo real como un sistema cerrado e independiente que tiene su propia realidad y que (existe) independientemente del aprehensor (sujeto). La designación habitual que plantea es el de suyo/en propio. Los sistemas reales tienen un mismo aspecto para todo sujeto. El fundamento de lo real y de su unidad se encuentra en la constitución pues gracias a ella puede ser percibida la realidad como algo en propio o de

---

<sup>215</sup> Zubiri, X, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 193

suyo: “la constitución es así la forma concreta de la unidad de lo real; es decir, de lo en propio”<sup>216</sup>

El realismo físico cuya verdad se pretende demostrar es posible objetivamente, pero la realidad como realidad en la inteligencia es y será siempre para un sujeto del que emana ese acercamiento a la realidad. No podemos ir más allá de la limitación que la propia naturaleza de nuestra inteligencia nos permite. La realidad (incluso física) es y será siempre realidad para el sujeto que da cuenta de ella desde sí mismo. Pero eso no implica que no podamos dar cuenta de la realidad externa a este sujeto de una forma concreta y definida y por esto es por lo que Zubiri desarrolla su noología.<sup>217</sup>

El aspecto que diferencia al idealismo del realismo desde la perspectiva zubiriana se centra en la importancia que tiene la cosa real como cosa real antes de ser aprehendida por una inteligencia. Realidad es realidad de algo y lo que plantea Zubiri es la modalidad sobre la cual la cosa se presenta a la inteligencia. Por eso consideramos relevante centrarnos en el momento del “de suyo” propio de cada cosa real. Zubiri habla muy fino en este punto porque la idea de inteligencia que aprehende algo real como realidad respectiva y abierta no apunta directamente a la división clásica entre sujeto y objeto, aspecto ya estudiado anteriormente en la unidad de sentir e inteligir zubiriana.

La actualidad intelectual lo es de la cosa real y desde la cosa real; su unidad actualiza la unidad misma de la cosa. Es la realidad propia del contenido la que hace de este contenido algo real, pues la realidad es la base del contenido y le hace suyo. Ya hemos mostrado que Zubiri quiere determinar cuáles son las esencias fundamentales de la realidad. La esencia es suficiencia constitucional, un carácter físico de la realidad misma que se define como sustantividad. Toda sustantividad es un sistema constructo de notas constituidas en una unidad; toda nota es nota-de. Así, las dimensiones de la cosa real se fundan en que la suficiencia constitucional puede entenderse de dos formas:

1. Como estructura: Desde la interioridad de la cosa que refleja que la unidad de la misma se plasma en sus notas.

---

<sup>216</sup> Zubiri, X, *Ibid*, p. 210

<sup>217</sup> Cfr. “El sentido de la noología”, en *Guía Comares de Zubiri*, p. 281



2. Como dimensión: La unidad de la cosa es actualizada en sus notas y cada uno de los respectos de actualidad es una mensura de la unidad de la cosa en la nota concreta, es decir, es una dimensión de la cosa:

“Como sistema, toda realidad es interna; como proyección en notas, toda realidad es externa. No son dos momentos conceptivos, sino dos momentos físicos, aprehensiblemente descritos, del constructo sentido (...) los respectos formales según los cuales el *in*, la unidad del sistema, está actualizada en todos o en algunos grupos de sus notas estructurales, es lo que justamente llamo *dimensión*: es la actualidad de la interioridad, del *in* del sistema, en la exterioridad de su estructura. Lo real es, pues, *sustantividad estructural y dimensional*.”<sup>218</sup>

A su vez, la unidad de la cosa se distingue en sus notas a partir de otras tres dimensiones:

1. Se comprende la cosa como un todo que se actualiza en sus notas.
2. La cosa es actualizada como coherencia; las notas son notas-de y se refieren a las demás notas de la cosa.
3. La duratividad implica que el estar siendo de la cosa implica que tiene temporeidad al margen de que un yo que lo aprehenda con una continuidad concreta.

Hay que hacer referencia también al momento de individualidad o mismidad de la cosa real. Las notas no quedan como unidades que no tienen conexión entre sí, sino que cuentan con una homogeneización sistemática en la que se estructuran todas:

“No es que las notas sean completamente invariables. Pero su sistema tiene, sin embargo, una relativa invariancia en virtud de la cual decimos que hemos aprehendido la misma cosa (...) la mismidad es formalmente la identidad de realidad de un sistema aprehendida sentientemente en la estructura invariante de su sistema de notas.”<sup>219</sup>

Cada sistema constitucional de notas fundamenta una ‘forma de realidad’ y cada forma de realidad determina un específico modo de ser estas notas ‘notas-de’ la cosa; un modo concreto de que la cosa real esté implantada en el mundo. El último momento de la trascendentalidad que expusimos más arriba lo llamaba Zubiri ‘mundanidad’. En este momento veíamos cómo la cosa posee un grado de independencia y clausura con respecto a las demás cosas reales y también está abierta a las demás cosas, pues es un

---

<sup>218</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006 p. 205

<sup>219</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 210

momento de la realidad. Cada cosa real se encuentra en el mundo desde la que es abierta al que también abre en función del modo de realidad que posea esta cosa real.

### 1.6.3 *El ser*

En el análisis del término “realidad”, encontramos un interesante análisis sobre el problema de la existencia – realidad – esencia – ser. A Zubiri le interesa indicar la radicalidad de lo que entendemos por realidad centrándose únicamente en lo físico. Realidad es anterior a existencia. Lo que constituye la realidad no es el existir, sino el existir “de suyo”. A nuestro autor no le interesa cómo se conceptualice el término existencia o esencia. De la misma forma que dejaba a un lado el término conciencia para centrarse en los actos conscientes, ahora se ocupa de mostrar que la existencia como tal no es evidente. Lo que hay es “cosa existente” con unas determinadas notas pero fuera de esas notas en principio no encontramos nada que identificar con existencia. Lo que tenemos delante es una realidad con una serie de notas o características propias que se nos muestran como reales. Es lo que, como ya habíamos planteado, Zubiri llama el *prius* del “de suyo”, que es el momento constitutivo de la realidad en y por sí misma.

Este “de suyo” de cada cosa real lo encontramos formado por esas notas que hacen que cada cosa real tenga una determinada constitución o suficiencia constitucional; la *sustantividad*.

Para el concepto recogido por Zubiri de *Inteligencia Sentiente*, lo real es lo que tiene formalidad del “de suyo”, a diferencia de lo que tendríamos con una inteligencia concipiente: substancia y objeto. En la inteligencia sentiente lo real es *sustantividad*; no son accidentes de la substancia, ni predicados de un objeto, sino un *sistema constructo sustantivo*.

Uno de los problemas fundamentales con los que se enfrenta la filosofía clásica del conocimiento desde sus inicios es la de la fundamentación del ser como principio de realidad. Zubiri expresa su postura de nuevo centrándose en lo físico como momento estructural de apertura de lo real tratando así de situar el problema del fundamento del ser en un nuevo contexto.

Como “realidad” no es algo entendido sino sentido, el “ser”, antes de ser entendido en la cosa real, es aprehendido sentientemente en ella: “El ser es *actualidad*. Lo real está abierto como realidad, está abierto al mundo. Y estar presente en el mundo es tener actualidad en él. La actualidad de lo real en el mundo es su ser.”<sup>220</sup>

Lo interesante de esta definición es que esta comprensión del ser como actualidad no se basa en algo conceptual sino físico. Por eso, ser es algo independiente de toda intelección. Aunque no hubiera intelección habría ser (“*prius*, de suyo, en propio”). Las cosas reales no dependen de que nosotros las intelijamos para que “sean”; ya tienen su ser, o están en su ser. El ser como actualidad entonces es ulterior a lo real. Lo real de suyo “es” porque es real:

“Como lo real es sustantividad, es la sustantividad lo que tiene ser: ser es el ser de la sustantividad. El ser mismo (o la sustancia) no tiene sustantividad. Sólo tiene sustantividad lo real. Aquí radica la diferencia y unidad entre realidad y ser: todo lo real “es”, pero es por ser ya real.”<sup>221</sup>

El concepto ‘ser’ ha sido y es el concepto fundamental para la tradición metafísica. De hecho el quehacer filosófico se ha entendido siempre a la luz de la dilucidación de los distintos sentidos del ser. A partir de Kant el ser pasa a un segundo plano cobrando importancia la noción de objeto. Lo principal es entonces la objetividad y las distintas modalidades de la misma. Al convertirse la metafísica en filosofía del sujeto, deviene ésta en una teoría del objeto. Por su parte la fenomenología irá más allá del ser y de lo objetivo heredado de Kant y Zubiri se enfrentará a la tradición por haber sustantivado el ser.

Para Zubiri lo real es lo único que puede poseer verdadera sustantividad. El ser es un carácter ulterior de lo real; es la actualidad de lo real en el mundo:

“Evidentemente, por ser real y en tanto que real, aquello en donde lo real es actual es justamente en la pura y simple respectividad mundanal. Lo real está abierto como realidad, está abierto al mundo. Y estar presente en el mundo es tener actualidad en él (...) la mera actualidad de lo real en el mundo es justo su ser. Ser es actualidad mundanal. Entonces lo real no es solamente real por así decirlo, no es sólo mundanal; sino que es lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser.”<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 219

<sup>221</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 222

<sup>222</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 222

Si nos centramos en el aspecto intelectual, lo que se aprehende es la realidad de lo real, es decir, aprehendemos la realidad al aprehender una cosa determinada significando así que esta cosa queda entonces aprehendida en su carácter físico de ser ‘de suyo’ lo que es. La cosa queda aprehendida desde sí misma en la aprehensión como un ‘prius’ a ella misma. Así, la cosa real queda aprehendida como ‘tal’ cosa y como ‘real’. Pero si nuestra investigación ahora es sobre qué sea el ser en Zubiri, nos centramos en el carácter de realidad en cuanto real que es aprehendido. Buscamos el carácter de ser que está aprehendido al ser aprehendido el momento de realidad de la cosa:

“No tenemos que tratar directamente de lo real en cuanto real; esto sería un problema metafísico. Nos preguntamos por lo real en y por sí mismo, pero tan sólo en cuanto es aprehendido en aprehensión primordial de realidad.”<sup>223</sup>

De ahí pasamos entonces al problema del ser ya que lo que sea la realidad aprehendida en la aprehensión primordial como aprehendida será el fundamento del ser en *esa* realidad aprehendida, pues la realidad no hay que entenderla como algo que esté desconectado de todo lo demás sino que lleva en sí el momento del ser. Recordemos que el propio Zubiri no persigue en sus análisis que el ser sea entendido como algo ‘accidental’ a la realidad sino al contrario. A la realidad le compete el ser, es decir: “realidad es ‘de suyo’... ser.”<sup>224</sup>

Los sentidos del ser son tratados por Zubiri en sus obras para enfocar adecuadamente algunos temas. Nuestro autor no olvida el planteamiento que se le ha dado al concepto en la historia de la metafísica:

“Contra lo que pudiera suponerse, la propia filosofía griega (inclusive Aristóteles) carece de un concepto unitario del ser. Más aún. No sólo no es unitario su *concepto de ser* (en el fondo ni tan siquiera llegaron a plantearse formalmente el problema), sino que además tampoco es unitaria su idea de lo que sea *la realidad por su razón de ser*. Dos problemas completamente distintos, pero esenciales a todo sistema de metafísica. Frente a ninguno de ellos adopta el pensamiento griego una actitud unitaria. Ni frente al concepto de ser, porque a pesar de la ‘analogía’ la idea de ser queda en el fondo diluida para Aristóteles en una multiplicidad de sentidos; ni frente a la idea de

---

<sup>223</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 348

<sup>224</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, pp. 221-222

la realidad en cuanto que es, porque la ‘idea y la forma’ no logran la plenitud de su sentido, ni de su determinación conceptual.”<sup>225</sup>

No obstante, en los griegos se encuentran dos concepciones sobre el ser. El ser como algo que está-ahí (estabilidad), y el ser como acción radical (actividad). Zubiri muestra esta perspectiva y le otorga diversos matices al sentido del ser y a su vez, dependiendo de lo que se entienda por ser se estructurará el orden trascendental.

Lo que Zubiri quiere recalcar es que no es correcto, a su modo de ver, que se hayan considerado sinónimos realidad y ser:

“Se nos dice que son absolutamente sinónimos. ¿Es esto exacto? Depende de la idea que se tenga de ser. Si ser es realidad y realidad es existencia, entonces la identidad formal entre ens y res es evidente. Pero ya hemos visto, primero, que realidad no es existencia ni actual ni aptitudinal, sino que formalmente es el ‘de suyo’; y segundo, que no es lo mismo realidad y ser, sino que ‘ser’ es un acto ‘ulterior’ de lo real.”<sup>226</sup>

Ya hemos recalcado que realidad es el ‘de suyo’; las notas de una cosa real que le pertenecen a ella ‘en propio’. La realidad es previa al ser en el aspecto aprehensivo y en el aspecto metafísico. El ser es ulterior a la realidad y se funda en ella, pues el ser es ser de lo sustantivo siendo la sustantividad, *realidad*.

Para Zubiri, como sabemos, la realidad de una cosa puede entenderse en su propia realidad o en respectividad, es decir, abierta a las demás cosas reales. Al ser la cosa real actual en sí misma se encuentra también proyectada a la actualidad en el mundo.<sup>227</sup> Esta actualidad propia como momento del mundo es el *ser* que mienta Zubiri: “No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la ulterioridad del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad. Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades.”<sup>228</sup>

A nivel intelectual, el ser como momento trascendental de lo real es aprehendido al aprehender la realidad, es decir, lo recibimos en la aprehensión primordial de realidad; es entonces *sentido*.

---

<sup>225</sup> Zubiri, X. *EL ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en “Naturaleza, Historia, Dios”, Ed. Alianza, Madrid, 1999, pp. 465-466

<sup>226</sup> Zubiri, X. *Sobre la esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1985, pp.419-420

<sup>227</sup> Cfr. Espinoza Lolas, R. *Realidad y Ser en Zubiri*, Granada, Ed. Comares, 2006, p. 348

<sup>228</sup> Zubiri, X. *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1998, pp. 53-54

#### 1.6.4 Verdad real

Para Zubiri la verdad es el fundamento a partir del cual la realidad y la humanidad conectan entre sí; no es únicamente un elemento conceptual de la inteligencia. El vínculo entre realidad e inteligencia abre un camino que se sitúa desde la mera presentación de lo real en la intelección hasta la comprensión de qué sea lo real:

“Quiéralo o no lo quiera, por muy nihilista que se declare, el hombre vive henchido de realidad. En todos los actos que ejecuta a lo largo de su vida, en todas las dimensiones de estos actos (por muy poco intelectuales que sean) va siempre envuelto un momento de realidad, que es lo que da al acto humano su carácter específicamente humano.”<sup>229</sup>

Zubiri muestra unos elementos en su estudio que se han ido incorporando a la idea de verdad y que comprenden aspectos constitutivos de nuestra experiencia personal de la verdad. Se entienden tres aspectos de la misma: en los griegos lo verdadero es lo que está presente (*alétheia*) y conecta esto verdadero con lo real; también se considera verdadero todo lo que tiene *autenticidad*, es decir, todo aquello que nos aporta confianza y seguridad (*veritas*) y por último la verdad es asumida cuando algo coincide con lo que las cosas son; se enfoca en esta última verdad un principio metodológico del vínculo de la realidad con las cosas (*adecuatio*): “La unidad radical de estas tres dimensiones es justo la verdad real.”<sup>230</sup>

#### 1.6.5 Verdad real e intelección

Para Zubiri la verdad es una cualidad de la intelección pues en ella está presente lo real; se trata de un estar presente. La aprehensión primordial se entiende como presentación actual de realidad. La verdad, por tanto, se encuentra vinculada a la actualización de lo real en la intelección siendo el inteligir la aprehensión de algo como real. Así se muestra entonces que hay intelección cuando se entiende lo que la cosa realmente es. Al hecho concreto de que lo real sea entendido o actualizado, se le denomina *verdad real*. Esta verdad se actualiza en la intelección pero eso no implica que cambie o se modifique nada de lo real sino que cambia el hacerse presente lo real en la intelección:

---

<sup>229</sup> Zubiri, X. *El hombre y la verdad*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 38

<sup>230</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 244

“La realidad funda la verdad. La realidad es lo que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve realidad. La realidad, pues, es lo que da verdad (...) no sólo no es algo correlativo a realidad, sino que ni siquiera es relación: es respectividad. Es un momento de la pura actualización (...) Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la real presencia intelectual de la realidad.”<sup>231</sup>

Se refleja en el texto citado que la verdad que se halla en la intelección no procede entonces del aparato cognoscitivo del sujeto sino que esa verdad la proporciona la misma realidad. Es verdad de lo real porque la realidad está mostrando su verdad y a su vez tiene lugar en la intelección.<sup>232</sup>

A Zubiri le interesa, como ya hemos visto, mostrar cómo está constituida la intelección humana. Para ello nos muestra la verdad real, que es quizá el más completo y radical de sus conceptos, pues somos parte de esa verdad real y configuramos nuestra percepción de la realidad a través de ella. Ser parte de esa verdad real es algo inherente a nuestro estar en la realidad y configura la estructura formal de nuestra intelección:

“La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino que es primariamente algo en lo que ya se está ... Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son de suyo. Esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la trascendencia de la impresión de realidad... La realidad no es algo que necesite ser justificado por la inteligencia; es algo inmediatamente y constitutivamente aprehendido. La aprehensión de la realidad sensible es aprehendida en inteligencia sentiente y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad.”<sup>233</sup>

La verdad real es mera actualidad intelectual de lo real. La *ratificación* del ‘de suyo’ es lo que la verdad real añade a lo real, es decir, la ratificación de su carácter formal de real. Así, la cosa real inteligida remite a lo que ella es antes de su quedar en la aprehensión; es el sentido descriptivo del *prius*; las cosas reales van quedando ante mí desde sí mismas y moviendo a la razón a que se mueva a buscar el momento que va allende la cosa real.

Zubiri concluye la base de su estudio de la inteligencia abriendo las vías del conocimiento con una nueva forma de conocer la posición real del hombre en la realidad misma. Esto nos aporta en principio que la Teoría del Conocimiento tantas

---

<sup>231</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 231

<sup>232</sup> Cfr. “La teoría zubiriana de la verdad” en *Guía Comares de Zubiri*, p. 301

<sup>233</sup> Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2006 p. 252

veces abierta y cerrada en filosofía necesita ser revisada constantemente para que la posibilidad de conocer esa situación real en la que el sujeto inteligente se encuentra le de paso a un mejor conocimiento de su propia humanidad.

#### *1.6.6 Intelección y modalización. La aprehensión primordial de realidad*

En Zubiri encontramos además de los modos de intelección ya expuestos otros modos de intelección ulteriores. La aprehensión primordial de realidad es el modo de intelección originario; a partir de ella quedamos retenidos por la cosa real, pero en esta aprehensión no encontramos ningún movimiento intelectual que nos distancie de esa cosa real:

“La intelección es formalmente aprehensión directa de lo real, no a través de representaciones ni imágenes, es una aprehensión inmediata de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o algo similar; es una aprehensión unitaria. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo.”<sup>234</sup>

El acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad es un modo del acto de intelección que Zubiri llama *fijación*: “me fijo en una o varias notas, o incluso en sistema entero unitariamente considerado (...) esta fijación (...) como modalidad primaria del acto intelectual, es atención.”<sup>235</sup> El acto de atención es el acto de fijarme sólo en aquello que aprehendo en y por sí mismo: “La atención no es un momento psicológico entre otros; es un momento modal de la intelección.”<sup>236</sup> Se divide en dos momentos:

1. Momento de *centración*: Es el momento según el cual me centro en lo aprehendido.
2. Momento de *Precisión*: Momento según el cual lo que no está aprehendido como centro queda al margen de la aprehensión.

Por tanto, la aprehensión primordial abre la posibilidad de ulteriores aprehensiones pues no sólo aprehendemos lo real sino que también aprehendemos la realidad y la trascendentalidad de lo real. En este caso, dentro de esta aprehensión

---

<sup>234</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 257

<sup>235</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 260

<sup>236</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 260



primordial, cualquier intelección ulterior se desarrolla como un movimiento dentro de la misma. Aprehendemos lo real y eso nos lleva a buscar qué es eso real en realidad. Así, el enfoque zubiriano del conocimiento permite abrir lo real en dos ámbitos o líneas distintas; la apertura al campo de realidad y la apertura al mundo, es decir, logos y razón.

## 2. *Inteligencia y Logos*

En la historia de la filosofía son sobradamente conocidos los distintos usos que se le han dado al término *logos*. Dicho término ha tenido con frecuencia un sentido lógico o epistemológico. Para Husserl, el *logos* puede entenderse como palabra y como sentido de la afirmación, como idea de una norma racional. De ahí se deduce que *logos* signifique la razón misma como facultad y también como un pensamiento encaminado a una verdad. Zubiri en su noología entenderá este momento de intelección como la capacidad de formular una determinada afirmación de lo que está dentro de lo que él llama *campo de realidad*. En este capítulo tratamos de comprender con Zubiri cómo está estructurado dicho campo y cómo se desarrolla progresivamente el movimiento intelectual que nos lleva a la comprensión primero parcial y después total de la realidad.

La verdad es una física realidad que tiene una estructura ‘de suyo’ que se nos impone con un dinamismo activo que se funda en su actualidad. La exposición zubiriana del *logos* va orientada en su principio más por la estructura de lo que aparece que por la del aparecer mismo, aunque al final se haga mayor referencia al sujeto; esto es el *logos*, apoyados en la aprehensión primordial se desarrolla a partir de la misma pero también se desarrolla en función de los movimientos del sujeto.

En la Introducción a *Inteligencia y Logos* Zubiri justifica la continuación de su noología mostrando que la intelección admite dos modos ulteriores de intelección. Inteligir para Zubiri no es un acto de conciencia sino un acto al que llama *aprehensión*, y esta aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. La intelección sentiente es aprehender algo como formalidad de realidad.; es decir, aprehender lo real como real es el carácter formal de la intelección. La impresión de realidad es un único acto constituido por dos momentos: impresión (sentir) y realidad (inteligir). La intelección para Zubiri tiene distintos modos de actualizarse en la inteligencia sentiente. El más característico es la *aprehensión primordial de realidad*. Esta aprehensión nos dice que todo lo que aprehendemos se actualiza de forma inmediata, unitaria y directa y que lo que aprehendemos es real *en y por sí mismo*. Siguiendo la línea de *Inteligencia Sentiente*, Zubiri abre ahora otro camino en *Inteligencia y Logos*:

“Aprehensión primordial de realidad. Esta primordialidad consiste en dos caracteres. Ante todo lo aprehendido está actualizado directamente, inmediatamente y unitariamente (...) Es la aprehensión de lo real en y por sí mismo. Esta realidad así actualizada tiene los momentos

individual y campal, pero están aprehendidos pro indiviso como momentos de la cosa real misma: es lo que llamo aprehensión compacta de realidad.”<sup>237</sup>

Según la aprehensión compacta de realidad, la realidad actualizada consta de un momento individual y otro *campal*, que están aprehendidos como momentos de la cosa real misma. El concepto *campal* es un término acuñado por Zubiri para indicar que lo real se aprehende como real dentro del campo, abierto a otros modos de realidad. Así, el campo se transforma en *ámbito de realidad*, donde pueden encontrarse muchas cosas reales. La actualización de cualquier cosa real dentro del ámbito de realidad de otras es lo que Zubiri llama *logos*, y este logos es un *modo* de intelección sentiente:

“el logos es intelección sentiente: es un logos sentiente. El logos sentiente es intelección campal, es una modalización de la impresión de realidad. Inteligir lo que algo es en realidad es restaurar la unidad del momento campal y del momento individual de lo real.”<sup>238</sup>

Es muy importante tener claro que Zubiri es consciente de que su concepción de la inteligencia en sus tres modalidades no es un proceso sino una *estructura*. La inteligencia está ya puesta en la realidad y está puesta al conocimiento, es decir, no es un acto que parte del sujeto sino un modo de actualización que comienza en la realidad misma al ser formalmente sentida.

### 2.1 La intelección de lo real en el campo de realidad. Qué es el campo de realidad.

Zubiri entiende el campo como “un momento de la formalidad de realidad de cada cosa real. Aprender el campo es algo propio de la aprehensión primordial de realidad. Es un momento del logos pero consecutivo, esto es, derivado de la aprehensión inmediata.”<sup>239</sup>. Hay que tener en cuenta que el concepto de campo se deriva de las cosas mismas, es decir, no existe campo fuera de las cosas reales. Y nuestra relación con dicho campo se debe a nuestra propia percepción, pues mi acto perceptivo es el que abarca las cosas en un solo campo. Lo que está mostrando Zubiri con esta definición es cómo las cosas que aprehendemos desde nuestra capacidad perceptiva no se encuentran cerradas a su individualidad sino que además están abiertas dentro del campo de

---

<sup>237</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002 p. 15

<sup>238</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 16

<sup>239</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 21.

realidad. El campo es, por tanto, una unidad propia de las cosas reales que a su vez excede lo que cada cosa es individualmente.

El campo de realidad queda entonces abierto en la intelección sentiente pues está determinado por la cosa real ya sentida. Este campo mantiene una característica que Zubiri recalca en cada término al que se refiere en su metafísica: la autonomía respecto de la cosa que lo genera, aunque la cosa real abre el campo de realidad es el mismo campo el que *tiene* en sí a la cosa. El campo emerge de la cosa y la lleva en sí.

Cuando en el capítulo anterior hablábamos de trascendentalidad la entendíamos como un momento de la impresión de realidad por el que la realidad estaba abierta a lo que la cosa es realmente, a su *suidad*, y a lo que la cosa es como momento del mundo. Ahora, entender las cosas dentro del campo de realidad nos muestra cómo al haber muchas cosas reales en una misma impresión de realidad, esa trascendentalidad hace posible que las cosas constituyan lo que Zubiri llama *unidad campal*. Y la trascendentalidad la entendemos aquí como la constitución sentiente del campo de realidad, ya que de nuevo, Zubiri sitúa el principio del conocimiento de la realidad en lo físico: “el campo es un momento de carácter físico.”<sup>240</sup>

El concepto estricto de campo abre dos formas del mismo: ‘campo perceptivo’ y ‘campo de realidad’. El primero se refiere al carácter talitativo y el segundo al carácter trascendental; éste último enfoca los contenidos aprehendidos no como contenidos sino en tanto que reales. Ya hemos mentado que el campo de realidad puede entenderse desde las cosas que le dan fundamento o desde sí mismo. Si lo entendemos desde las cosas mismas el campo es trascendentalidad, es decir, hay una excedencia de realidad que comunica o vincula unas cosas con otras. Entendido por otro lado desde el campo mismo, lo asumimos como *ámbito*. Al ser trascendental es un ámbito abierto e ilimitado de realidad. Así, el campo de realidad permite abrirse a otras realidades que antes podían estar fuera de él y esa apertura se fundamenta en la respectividad de lo real:

“El campo es, en efecto, la respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Y esta respectividad es ‘a una’ trascendentalidad y ámbito. Son los dos caracteres que dan su pleno contenido a la respectividad. Como trascendentalidad, la respectividad constitutiva de lo real lleva en cierto modo a cada cosa real desde sí misma a otras realidades. Como ámbito es el ambiente que aloja a cada cosa real. Ámbito y trascendentalidad no son sino dos aspectos

---

<sup>240</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 29

de un solo carácter: el carácter campal de lo real sentido. Este carácter es al que unitariamente llamaremos ámbito trascendental.”<sup>241</sup>

A través del campo de realidad Zubiri nos habla del ámbito de realidad y que el asocia con el ambiente que generan las cosas mismas. Pero no es algo que esté fuera de ellas. Aquí también señala Zubiri su carácter físico: “consiste ante todo en ser ambiente de cosas reales.”<sup>242</sup> El ámbito lo entendemos como ámbito de la propia formalidad de realidad que sabemos física porque la entendemos como respectividad constitutiva del campo. El campo es la *respectividad* de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Como trascendentalidad, la respectividad constitutiva de lo real lleva a cada cosa real desde sí misma a otras realidades. Por tanto, el ámbito y la trascendentalidad se encuentran como dos aspectos de un único carácter: *ámbito trascendental*.

## 2.2 Estructura del campo de realidad

En nuestro acto perceptivo, lo primero que nos es dado *en impresión*, como diría Zubiri, está inevitablemente constituida como una forma de realidad abierta hacia otra. Lo que hace el campo es determinar la realidad de cada cosa como realidad entre otras. Las cosas tienen ese carácter de apertura porque dicha apertura está determinada por la realidad de cada cosa. Cada cosa real, al estar entre otras tiene una posición en el campo y abre una pluralidad de direcciones a la inteligencia sentiente ‘hacia’ otras cosas reales entre las que está. El campo es aquello en lo que están incluidas todas las cosas, y el hecho de que el campo se encuentre determinado por la cosa real implica que es *función* de otras cosas reales.<sup>243</sup> Cada cosa es individual y campal a la vez pues está en sí y en función de las demás cosas; recuerda por tanto este momento de nuevo a la respectividad de lo real:

“La unidad del momento campal y del momento individual es un ‘entre’ funcional. Es lo que llamo la *funcionalidad* de lo real (...) El que la cosa sea campal tiene justamente un carácter de funcionalidad meramente radical. Recíprocamente, las cosas reales no están primariamente abarcadas en el campo, sino que cada una, como decíamos, está incluida en él.”<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 31

<sup>242</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 30

<sup>243</sup> Cfr. Espinoza Lolas, R. *Realidad y ser en Zubiri*, Ed. Comares, Granada, 2006 p. 49

<sup>244</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002 p. 36

La funcionalidad de lo real es dependencia; una dependencia que tiene varias formas: sucesión, coexistencia, posición, especialidad, espaciosidad... entre las cosas reales, siendo las cosas reales mismas las que determinen la estructura de la funcionalidad, es decir, del espacio. El hecho de que las cosas dependan unas de otras se debe a que están incluidas dentro de un campo que es campo funcional. Por tanto, cada cosa real, “por su momento de campalidad es realidad funcional”.<sup>245</sup>

En este contexto, es necesario resaltar de qué manera Zubiri se esfuerza de nuevo por separarse de la filosofía clásica para actualizar sus conceptos. Un concepto tan importante como es el de *causalidad* lo entiende como un tipo entre otros dentro de la funcionalidad.

Según la filosofía clásica, causa es aquello de lo que algo procede mediante un influjo real sobre el ser del efecto; pero ya sabemos con la crítica de Hume al concepto de causalidad que la causalidad misma no es algo dado ya que nosotros no percibimos el influjo de una cosa sobre otra, sino su sucesión temporal: “Es evidente que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos o ideas de la mente y que, al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros con un cierto grado de orden y regularidad”.<sup>246</sup>

Zubiri avanza en su planteamiento teniendo presente la crítica de Hume y la respuesta de Kant sobre la causalidad. Para Hume, como hemos dicho, la causalidad no está dada. Lo que tenemos es una sucesión temporal; para Kant, la causalidad es una síntesis conceptual *a priori*: es juicio sintético a priori como posibilidad de un conocimiento objetivo. La respuesta de Zubiri se centra en que su concepto de funcionalidad es más radical ya que dicha funcionalidad se da *en impresión*, es decir, no es un *a priori* de la aprehensión lógica de objetos, sino un dato de la impresión de realidad. Por tanto, el objeto formal del conocimiento no sería la causalidad sino la *funcionalidad*.

El concepto de funcionalidad nos permite entender cómo las cosas reales están relacionadas entre sí mediante una estructura que se da en el campo de realidad. Este campo de realidad, dice Zubiri, “es un momento que concierne a las cosas pero en su

---

<sup>245</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 38

<sup>246</sup> Hume, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ed. Alianza, Madrid 2001, p. 48

formalidad de alteridad, esto es, concierne a las cosas al ser inteligidas.”<sup>247</sup> Esta crítica que hace Zubiri a la idea de causa es precisamente la de que no es un hecho, sino una construcción, una teoría. Lo que sí es un hecho es la funcionalidad de lo real, o la causalidad entendida como funcionalidad de lo real.

Ahora la cuestión debe llevarnos a cómo esta realidad campal de la que hemos hablado nos sitúa en el entorno de la inteligencia desde el punto de vista del campo, es decir, el *logos sentiente*.

### 2.3 *Qué es el logos*

La raíz griega de logos (λογος) puede entenderse como reunir o recoger, o también puede significar decir. La traducción que prefiere Zubiri y que sirve de mejor apoyo al logos intelectual es la primera. Al inteligir lo que una cosa ya aprehendida es ‘en realidad’ y en el campo de realidad estamos consiguiendo ir más allá de aprehender una cosa únicamente como real. El logos reúne, y al reunir construye, da sentido. Para Zubiri el logos da sentido a la realidad aprehendida en aprehensión primordial. De la actualidad intelectual propia de la aprehensión primordial se pasa a una dualidad entre la cosa inteligida en el campo y la que queremos inteligir desde la cosa anteriormente inteligida, es decir, se da sentido desde una cosa real hacia otra:

“El logos tiene los dos significados de ‘decir’ (légon) y de ‘lo dicho’ (legómenon). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del logos por antonomasia: logos declarativo (logos apophantikós) (...) Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino desde otra cosa del campo. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal.”<sup>248</sup>

El logos en que se fundamenta Zubiri no es el logos predicativo sino el logos originario apofántico, es decir, el logos a partir del cual surge la impresión originaria de la realidad. Para que se dé el logos es fundamental que haya una distancia respecto de la cosa para después volver medialmente a ella desde otra; por tanto no bastaría con que

---

<sup>247</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002 p. 42

<sup>248</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 48

hubiese centración y precisión de la atención en un contenido determinado tal y como finaliza Inteligencia y Realidad. Por todo ello entendemos que el logos solo puede darse al abrir la aprehensión primordial un campo en el que poder moverse y mostrar distancia; el logos también es entonces sentiente, es decir, brota de la impresión de realidad y reactualiza lo ya actualizado como real:

“El logos como modo de intelección es un modo ulterior de mera actualización de lo real. Este modo consiste en ser ‘re-actualización’ campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad. Por bajo de todo acto de logos está la reactualización campal de lo real. Es lo que hace del logos un modo de intelección, un modo de actualización de lo real. El logos está así entendido desde la intelección: es una inteligización del logos.”<sup>249</sup>

#### 2.4 Estructura básica del logos

La idea básica que tratamos de defender con Zubiri es que el desarrollo intelectual surge de un contacto con lo real. La inteligencia está constitutivamente implantada en la realidad y toda modalidad ulterior de ella consiste por tanto en movimiento en la realidad. Creemos que nuestro autor se muestra acertado al afirmar que la inteligencia no se mueve en un ámbito propio, es decir, psicológico o intencional sino que se mueve y proyecta su acción en la realidad. En el logos zubiriano se manifiesta una dualidad de cosas reales sin ser, a su vez, dos aprehensiones distintas sino una única aprehensión dual. Aprehendemos una cosa real que nos es dada en aprehensión primordial desde la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida: “Inteligir lo que es en realidad una cosa entre otras es ir desde algo anteriormente aprehendido hacia una cosa de la que quiero inteligir lo que es la realidad.”<sup>250</sup>

El logos está movido por la fuerza de la realidad que se da en impresión. La *realidad* dinamiza la inteligencia aunque el sujeto ponga lo suyo. Si nos centramos en el campo de realidad encontramos que las distintas variaciones de contenido de las cosas se encuentran en el campo en función de otras y apuntan a que las cosas poseen una interioridad oculta abriendo un horizonte de profundidad de las mismas. La realidad que aprehendemos nos remite otras notas suyas que forman con ella una unidad constructa.

---

<sup>249</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 52

<sup>250</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 58



Desde la *memoria* tiene un papel fundamental en el logos. Puede entenderse aquí el logos culturalmente asentado en el individuo, a través de la socialización, o también entenderse como un logos privado, mostrándose una memoria a largo plazo o inmediata. Por la memoria se constituyen las cualidades sensibles y después los objetos que son compartidos intersubjetivamente y transmitidos por generaciones, convirtiéndose así en el patrimonio de una cultura.

El contenido de toda cosa real aprehendida en el campo nos invita a salir de la cosa individual hacia otras cosas desde la que pueda entenderse mejor. Pero recordemos que el poder de la realidad de la cosa nos retiene en sí misma. Así la inteligencia queda retenida por la cosa, la deja atrás y después vuelve a ella pues la finalidad es volver a la cosa con más contenido que la ilumine. Decíamos más arriba, haciendo referencia a la fenomenología de Husserl, que la intencionalidad es un carácter del acto de conciencia: la conciencia es un referirse a algo, una *nóesis* que se refiere a un *noema*.<sup>251</sup> Zubiri por su parte, introduce un nuevo concepto: *intentum*. Este *intentum* implica estar en la realidad, no ir hacia ella. La intencionalidad, según Zubiri, se basa en ese *intentum*, porque dicho *intentum* no tiene un carácter intencional sino físico, es decir, la intencionalidad misma es un acto físico de la inteligencia. Al estar ya en lo real, no vamos hacia ella sino que estamos ya en ella: “En definitiva, lo real en impresión nos retiene en sus dos aspectos, individual y campal, pero no como aspectos yuxtapuestos sino en la unidad radical de la impresión de realidad.”<sup>252</sup>

El *intentum* es el momento de reversión a la cosa que queríamos entender. Se trata por tanto de un momento fundado en el hecho de que la cosa igual que nos impele a salir de ella, también nos retiene en ella. Pero si el *intentum* es la reversión sobre la cosa desde la aprehensión simple no coincidiría entonces con la intencionalidad husserliana pues la intencionalidad es constitución originaria de sentido; tensión de *nóesis* a *noema*. El propio yo es el que da sentido al *noema* y en esa tensión la vivencia abre todo el sentido noemático que es producido por la vivencia sin ser parte de ella. Por

---

<sup>251</sup> Husserl, E. “Nóesis y Noema” en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Ed. FCC, Madrid, 1993, p. 212

<sup>252</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 71

su parte, el *intantum* zubiriano sería un momento ulterior y no la esencia de la inteligencia:

“Para la fenomenología, intencionalidad no es un carácter de la entidad inteligida, sino un carácter del acto de conciencia: la conciencia es un ‘referirse –a’ algo, una nóesis que en cuanto tal se refiere a algo que es por ello su nóema. Pues bien, el *intantum* de que estoy hablando no es intencionalidad en ninguno de estos dos sentidos. Ambos, en efecto, se apoyan en que la intelección en un mirar hacia algo. Pero el *intantum* no es eso. Porque esta mirada intencional supone que por su propia índole tenemos que ir ‘hacia’ la realidad con lo cual la realidad sería algo hacia lo que hay que ir: se trataría a lo sumo de una correlación. Y esto es falso. No vamos hacia la realidad, sino que estamos ya en ella y retenidos por ella. El *intantum* no es un ‘ir’ sino un ‘estar’ tensivamente en la cosa real, retenidos por ella. Sólo puede haber intencionalidad porque hay básicamente un *intantum*. ”<sup>253</sup>

Ya hemos visto que el medio en que el logos actúa es en el campo de realidad. Nosotros inteligimos el campo, pero no como campo en sí mismo ya que en sí no es nada, sino como un medio que nos permite inteligir las cosas que muestran el campo. Así, este medio de intelección del logos sería la realidad como campo que permite también a la inteligencia descubrir lo *irreal*. Lo irreal sería la condición que posee lo aprehendido en aprehensión simple o como principio básico de inteligibilidad:

“el carácter de lo real es una formalidad propia de las cosas que nos son presentes, no una cosa oculta tras lo que se nos aparece –lo que se nos ofrece-. Y que, en segundo lugar, ese carácter consiste en que la cosa se presenta como recabando para sí misma *de suyo* una serie de propiedades, un fuero interno –llámesele como se quiera-, en virtud del cual decimos que la cosa es real y que no simplemente se agota en estimular a un organismo psicofísico.”<sup>254</sup>

La intelección del logos se mueve entonces en la dualidad del campo de realidad. Este campo de realidad supone que las cosas reales que podemos aprehender están siempre abiertas a otras; Zubiri denomina a este acto el “hacia” de la apertura trascendental, es decir, estar entre otras cosas reales. El “hacia” del “entre” es, por tanto, el campo de realidad. Y este campo no es ni un concepto ni una relación de cosas sino un momento físico de lo real en su actualidad. Por eso decimos que “estamos” en el campo de realidad. Todo lo que nosotros aprehendemos dentro de dicho campo lo aprehendemos ahora no de una manera directa, como con la aprehensión primordial de

---

<sup>253</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 70

<sup>254</sup> Zubiri, X. *El hombre: lo real y lo irreal*, Ed. Alianza, Madrid, 2005, p. 41

realidad, sino de forma mediada. La realidad que encontramos en el campo nos permite ver la actualidad de una cosa real *desde* otra y de esta forma se actualiza en nuestra aprehensión lo real. Por tanto, la realidad entendida como campo de actualización de la aprehensión es lo que constituye el medio básico de la intelección del logos; es la *realidad como medio*.

### 2.5 Estructura dinámica del logos

En la aprehensión primordial se produce un desdoblamiento entre el momento individual y el momento campal de la cosa; es la distancia que la inteligencia toma en el logos. Ese distanciamiento se da dentro de la realidad y en la cosa misma. Puede entenderse este distanciamiento desde dos perspectivas: como *impelencia*, a partir de la cual la cosa nos impele a inteligirla *en realidad*; o como *retracción*, en la que nos distanciamos de la cosa retrayéndonos sobre nosotros mismos, dejando entonces en suspenso (epojé) lo que la cosa real sea en realidad. Con estas dos perspectivas se desarrolla la *simple aprehensión* (esfera de lo irreal) sobre la que después volvemos sobre la cosa.

La retracción significa distanciarse de la cosa, ‘dejar en suspenso’ lo que la cosa es en realidad y situarnos más allá de lo que sea ‘en realidad’ para obtener un estado de libertad. Nos liberamos de la talidad de la cosa que conceptuamos, mostrando así la capacidad del sujeto de desvincularse de las cosas porque puede aprehenderlas *como reales*, y desde esa distancia propia de la intelección se puede efectuar otra distancia: el logos. En la retracción se hace patente la particular forma que tiene lo humano de encontrarse implantado en el mundo, como sujeto absoluto frente a todas las demás cosas. Por tanto, todo movimiento intelectual, al crear nuevos contenidos, son consecuencia de la aprehensión primordial de realidad, base y fundamento de dicho movimiento:

“Por tanto, esta impelencia no consiste en abandonar la cosa real, sino en mantenernos *en ella*, pero solamente como punto de apoyo para un repliegue intelectual que deje en suspenso lo que esa cosa es ‘en realidad’. Esta suspensión es un movimiento propio: es un esfuerzo que llamo *retracción*. Retracción es intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad. Tomar distancia es pues, en definitiva, ‘movimiento de retracción’. Estar lanzados por la cosa

formalmente real al campo de 'la' realidad es dejar en suspenso *retractivamente* lo que la cosa es en realidad."<sup>255</sup>

La aprehensión primordial no se reduce a ser simple aprehensión. Se da también una aprehensión no impresiva que aprehende los contenidos como principios de inteligibilidad de las cosas que vamos a inteligir en distancia; así dejamos en suspenso lo que las cosas son en realidad y aprehendemos el contenido de las cosas anteriormente percibidas. Este contenido es el contenido irreal que me da la posibilidad de inteligir lo que la cosa es *realmente y distanciadamente*.

## 2.6 Realidad e irrealidad

Hemos mencionado más arriba lo irreal como momento de la simple aprehensión. Lo irreal descansa sobre lo real pero está constituido por la desrealización. Esta desrealización es una elaboración intelectual de los mecanismos mentales que hacen posible el logos y está formada por *perceptos, fictos y conceptos*.

Al estar siempre en 'la' realidad, no afirmamos que lo irreal sea algo que no esté en la realidad. Lo irreal entonces se encuentra en la realidad como término del movimiento intelectual que hemos denominado desrealización. Por tanto lo irreal es cosa-construida que engloba la realidad a nivel formal y a nivel físico. Consta de tres caracteres básicos:

1. Lo irreal reposa sobre lo real.
2. Lo irreal es realidad des-realizada que queda actualizada en las simples aprehensiones de mi intelección.
3. Lo irreal es cosa libre y cosa construida. Al desarrollarse el movimiento intelectual se van formando nuevas aprehensiones.

Tengamos presente que el aspecto más importante de lo irreal constructo se encuentra en el tercer momento de lo irreal: la realización de un determinado contenido que creamos libremente en la realidad según las simples aprehensiones. Esta es en

---

<sup>255</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed, Alianza, Madrid, 2002, p. 84

definitiva la facultad creadora humana: aportar mis ideas a la realidad. El fundamento y origen de nuestras ideas se encuentra en la inteligencia sentiente originaria ayudada por los distintos movimientos intelectivos. Veámoslo con los términos usados por Zubiri:

El *percepto* es la consecuencia de desrealizar el contenido entero de la cosa. Así la cosa es ‘esto de aquí’. Este percepto conserva el carácter sistemático constructo de la cosa real como sustantividad estructural clausurada; el *ficto* se da al romper la coherencia estructural sustantiva de la cosa quedando entonces en la realidad libre para poder construir nuevas unidades constructas. El ficto es libre del contenido entero de la cosa y libre de su sistematicidad constructa pero está limitado por la talidad de lo real. Y el *concepto* se da cuando distanciados de la cosa hacemos que la realidad termine en un concepto determinado. Lo que en el concepto se desrealiza es el ‘qué’ de la cosa, tratándose entonces de realidad en concepto y no concepto de realidad:

“Lo que sería la cosa real en que ‘la’ realidad termina es por tanto la aprehensión de lo real en irrealidad. Esta toma de distancia actualiza expresamente tres dimensiones de toda cosa real: su ‘esto’, su ‘cómo’ y su ‘qué’. Estas tres dimensiones reducidas de la cosa real a término de simple aprehensión, dan lugar a tres formas de simple aprehensión: percepto, ficto y concepto. El ‘esto’ es aprehendido en simple aprehensión como ‘percepto’; el ‘cómo’ es aprehendido en simple aprehensión como ‘ficto’; el ‘qué’ es aprehendido en simple aprehensión como ‘concepto’. Son las tres formas de intelección de simple aprehensión en distancia, son las tres formas de actualización impelente de la intelección diferencial de lo real.”<sup>256</sup>

## 2.7 La cosa real en realidad: Formas y modos de afirmación

Zubiri entiende la afirmación como algo ulterior a la donación originaria de la cosa. La inteligencia sentiente es un despliegue, un *intentum* noérgico que se desarrolla en un ‘ir’ intelectual desde la simple aprehensión ‘hacia’ la cosa. Recordamos que la noergia la introducía Zubiri para diferenciarla de la nóesis porque envolvía también el momento físico de realidad como tensión dinámica que revierte en la cosa, siendo entonces la intencionalidad un momento del *intentum*.

---

<sup>256</sup> Zubiri, X, *Ibid.* p.106

Lo que hemos mostrado hasta ahora se centra principalmente en mostrar cómo la inteligencia retorna a la cosa en su realidad. En la aprehensión primordial se me actualiza una cosa como “de suyo”, y así aprehendo que esa cosa *es* real, pero no lo que es *en realidad*. La inteligencia, por tanto, necesita retornar a la cosa para poder afirmar lo que la cosa real “es”. Si volvemos a la cosa real para inteligir lo que ella sea en realidad nos encontramos con que la intelección consiste entonces en un discernimiento, es decir, en un juicio. El juicio lo entendemos como una afirmación sobre algo; un proceso intelectual al que se llega.

Tenemos tres concepciones del juicio estudiadas por Zubiri:

1. La teoría cartesiana según la cual afirmar es creer que lo juzgado es así realmente.
2. La teoría aristotélica a partir de la cual afirmar es predicar de ‘A’ el ser ‘B’.
3. Planteamientos según los cuales afirmar es un arrebató intelectual a partir del cual podemos asumir que lo juzgado es real.

Para Zubiri, el juicio recae siempre sobre algo real y el contenido del juicio es la realización de la aprehensión simple en la cosa real dada en aprehensión primordial de realidad.

### 2.7.1 Formas de afirmación

Diferenciamos tres formas de juicio o afirmación utilizando el criterio de la función que desempeña aquello sobre lo que se juzga en la afirmación; dos afirmaciones antepredicativas: *posicional*, *proposicional* y una tercera *predicativa*.<sup>257</sup>

Desde una aprehensión primordial se realiza directamente una simple aprehensión; es la *afirmación posicional*. Se trata de un movimiento de reversión afirmativa en el que se sitúa la cosa misma sin ninguna calificación. Es, desde el punto de vista gramatical, un único sustantivo en forma afirmativa. A partir de una previa posición de algo real, sobre una realidad concreta, se juzga lo que es en realidad incluyendo como una parte suya una posición concreta y siendo una modificación de la afirmación posicional; es la afirmación proposicional. Ambas afirmaciones son antepredicativas.

---

<sup>257</sup> Cfr. “La concepción de la lógica en el pensamiento de Zubiri”, en *Guía Comares de Zubiri*, p. 323

La afirmación proposicional es una modificación de la afirmación posicional y a su vez la predicativa lo es de la proposicional. La predicación no siempre se presenta con el verbo ser y Zubiri determina que esta predicación muestra tres cosas:

1. La realidad de la conexión A-B como afirmación.
2. La conexión misma A- B.
3. La relación A-B que se funda en esa conexión.

Con estos tres enfoques se expresa el juicio predicativo. Lo básico es ser afirmación de realidad, de la conexión misma y lo último la relación entre A y B. En esta última consideración zubiriana encontramos de nuevo su habitual crítica a la tradición filosófica ya que ésta invierte el orden y sustantiva el ser copulativo quedando la realidad supeditada al ser:

“...el propio verbo ser. Originariamente fue un verbo sustantivo como todos los demás. Y como ellos, expresa la afirmación de la unidad conectiva de A y B (...) también el verbo ser de verbo sustantivo pasó así a cópula. El sentido copulativo de estos verbos fue, pues, adquirido, y su adquisición se fundó en el previo sentido sustantivo, por así decirlo, de esos verbos. Más aún, el sentido copulativo no sólo fue adquirido sino que siempre fue secundario. En definitiva, las tres funciones están fundadas en la forma antedicha, y ninguna es exclusiva del verbo ser, sobre todo si se recuerda que hay muchísimas lenguas que carecen de este verbo.”<sup>258</sup>

Por tanto lo primario es que la conexión A- B es *real*:

“Gramaticalmente, el sujeto es el objeto expresado tan sólo en algún aspecto suyo (A, esta mesa, etc.). El predicado es otro aspecto del mismo objeto, aspecto designado como B. La cópula es el verbo ser que designa la unidad tanto conectiva como relacional de estos dos aspectos. Pero desde el punto de vista de su estructura intelectual, el sujeto es el objeto real propuesto, con todas sus propiedades reales (la propiedad de ser A y todas las demás propiedades). El predicado es una simple aprehensión intencional irreal de una o varias notas del objeto, realizadas en éste de forma conectiva. La cópula es la afirmación de que esta unidad conectiva pertenece a la realidad, mejor dicho, a lo que A es ‘en realidad’.”<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002 ,pp. 167-168

<sup>259</sup> Zubiri, X, *Ibid.* p.168

### 2.7.2 Modos de afirmación

Lo que hace Zubiri en este punto de *Inteligencia y Logos* es analizar los tipos de juicio que pueden darse en el proceso intelectual.<sup>260</sup> Así, como hemos expuesto más arriba tendríamos juicio como afirmación posicional, como proposicional y como juicio predicativo que son distintas formas de afirmación. Pero la afirmación a su vez tiene seis *modos* principales de la actualización de la cosa “en realidad”. Estos modos de actualización “en realidad” de las simples aprehensiones son: la indeterminación, el indicio, la ambigüedad, la preponderancia, la obviedad y la efectividad. Correlativamente a ellos quedan determinados los modos de afirmación, de realización: “ignorancia”, “barrunto”, “duda”, “opinión”, “plausibilidad”, y “certeza”.<sup>261</sup>

La distinción que se realice de los modos concretos de afirmación se enfoca desde los distintos modos en que se actualiza la cosa real y que determinan esos modos de realización de la *expectación intencional*. Esta expresión es sencilla; se entiende como un ‘mirar desde lejos’ siendo el logos, como ya hemos visto, intelección distanciada. Por tanto, toda cosa aprehendida se actualiza en diversas formas que serán resueltas por la expectación intencional. Según qué modo de respuesta se desarrolle en dicha expectación, obtendremos un modo u otro concreto de afirmación.

Modos concretos de afirmación:

1. Afirmación *ignorante*: La cosa se encuentra actualizada pero no realiza ninguna aprehensión simple. No implica que no haya actualización de la cosa en el campo de realidad pero es una actualización que se entiende como oquedad, es decir, la cosa queda actualizada en realidad de forma indeterminada.
2. Afirmación *en barrunto*: Se empieza a ver una posible determinación pues se vislumbra una posible aprehensión simple y se actualizan algunos rasgos de la cosa. Zubiri llama a esto actualización como indicio y es el barrunto el modo de actualización.
3. Afirmación *dubitativa*: En esta afirmación ya se encuentran aspectos de la cosa en las que se pueden realizar aprehensiones simples concretas aunque todavía no llegue a delimitarse objetivamente qué aprehensiones son dentro de la infinita

---

<sup>260</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 109 y ss.

<sup>261</sup> Gracia Guillén, D. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid, 2007, p. 145



variedad que encontramos. La actualización de la cosa proyectada a simples aprehensiones es la ambigüedad y sólo se puede afirmar de forma dubitativa que dicha cosa sea esto o lo otro.

4. Afirmación *opinativa*: Se dan distintas determinaciones pero hay algunas que pueden tener una cierta preponderancia y también diversos grados sobre las demás. Se trata así de una opinión que puede ir de la probabilidad a la convicción.
5. Afirmación *plausible*: Se determinan como simples aprehensiones los rasgos actualizados de la cosa pero no de forma definitiva. Es obvia actualización y afirmación plausible.
6. Afirmación *cierta*: La cosa aprehendida en proximidad actualiza como tal una simple aprehensión y se puede afirmar con certeza qué es esa cosa real. Se trata entonces del grado máximo de suficiencia en la realización por parte de la cosa de las aprehensiones simples.

Todos estos modos, son, según Zubiri, modos de resolución de la expectación intencional en afirmación: “son modos de firmeza. Y estos modos penden de los diversos modos según los cuales lo real se actualiza diferencialmente en el movimiento intelectualivo.”<sup>262</sup>

En el análisis de la inteligencia sentiente debe quedarnos claro que lo que hace Zubiri es tratar de entender cómo se desarrolla el movimiento de la inteligencia; es decir, como la inteligencia está direccionada hacia el conocimiento de la verdad de lo real. En lugar de centrarse en la representación kantiana, Zubiri entiende el movimiento de la inteligencia como un *enfoque* hacia la adecuación de lo que pueda ser la realidad. Por tanto, todo juicio implica una aproximación gradual a lo real; y esta aproximación es un movimiento que nos viene dado en la aprehensión primordial. Esto lo hacemos a través del análisis de los pasos de la intelección enfocada a la realidad. Esa intelección es un despliegue de la impresión de la realidad de lo real. Pero con esto Zubiri no busca llegar al realismo clásico, sino mostrar que todos los actos intelectivos se encuentran dentro de lo real, y determinados por lo real.

---

<sup>262</sup> Zubiri, X, *Ibid.* pp. 206-207

## 2.8 La determinación del logos: La evidencia

Como hemos visto ya, la cosa real exige que se realicen nuevas intelecciones que persigan actualizar lo que esa cosa es en realidad. La evidencia es entonces ese preciso carácter de exigencia de la cosa que, visto desde Zubiri, selecciona las aprehensiones simples que se dan en ella. La evidencia es intelección exigida que persigue seleccionar lo que la cosa es en realidad. Evidencia es un momento de un acto ulterior de intelección sentiente y por tanto un momento del juicio.

Lo que hacemos en el juicio es decir lo que una cosa es de forma evidente, es decir, una afirmación desde la cosa real misma. La evidencia, tal y como la entiende Zubiri significa “ver” la cosa desde la cosa real misma porque esta visión es exigida por ella; es un momento estructural del juicio. Y la realidad es precisamente *la que nos hace ver*, ya que sólo en el juicio hay evidencia. La evidencia es el principio determinante de la intelección mediada, es decir, del logos.<sup>263</sup> Así, la intelección de lo que la cosa es en realidad está determinada por la evidencia, que confiere a la intelección afirmativa, al logos, el carácter de verdad. Juzgamos lo que es en realidad una cosa entre otras:

“La cosa real en aprehensión primordial nunca es evidente: es más que evidente. En la aprehensión primordial lo puro y simplemente real está o no está actualizado en la intelección, y nada más. La aprehensión primordial no está ni necesita estar determinada por nada. La aprehensión primordial es la actualización misma de lo real.”<sup>264</sup>

Zubiri también es deudor, al igual que Husserl, de la concepción cartesiana de la evidencia. El clásico pensamiento claro y distinto es la base de toda ciencia. Ambos autores persiguen dar con más realidad desde la claridad y la distinción de los pensamientos. El enfoque acertado en esta cuestión circula por plantearse si se puede obtener más realidad desde la vivencia intencional:

“Es en este contexto donde adquiere todo su sentido la aseveración husserliana de que todo realismo metafísico es por esencia contradictorio, porque supone que la proposición más evidente es aquella según la cual la realidad existe con independencia del sujeto, mientras que, muy en contra de ello, ‘vemos’ con evidencia que nada que sea verdaderamente independiente

---

<sup>263</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 221

<sup>264</sup> Zubiri, X, *Ibid.* p. 222

del sujeto puede darse con evidencia, pues de darse ya no estaría más allá del sujeto, sino ‘en’ el sujeto.”<sup>265</sup>

Para Zubiri el planteamiento citado se queda atrás fijándose en la idea cartesiana de la reflexión, pues se comienza asumiendo que la evidencia es el origen del acto intelectual y también el fundamento de ese movimiento intelectual que busca verdad. Este planteamiento ha sido el punto fuerte que ha dado origen al idealismo pero la evidencia en realidad es el momento terminal de la *noergia*, que brota de lo real en aprehensión primordial:

“La suprema evidencia del *cogito* se funda en la inmediata aprehensión del pensar como un ‘estar’; esto es, esa suprema evidencia se funda en la realidad. En la evidencia de todas las evidencias hay, pues, la exigencialidad de lo real como fundamento de la claridad. La evidencia es aquí eminentemente noérgica: sólo porque ‘estoy’ aprehendiéndome como pensante en aprehensión primordial de realidad, sólo por eso me veo constreñido por esta aprehensión a enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*.”<sup>266</sup>

La aprehensión primordial es la base de todo desde la perspectiva zubiriana; de todo el conocimiento, de toda metafísica, de la noología. No necesitamos llegar a la realidad desde la nóesis puesto que ya estamos en ella. La evidencia para Zubiri no es intencionalidad sin  $\phi \upsilon \sigma \iota \varsigma$ , sino un movimiento físico de intelección. Lo primordial y originario es la intelección que persigue siempre dar sentido a la realidad en la que ya está:

“Toda dialéctica, todo dinamismo del ser transcurre en la superficie de lo real. La evidencia, por el contrario, transcurre en el volumen y cuerpo de lo real. El peligro está siempre en tomar la superficie de lo real por lo real mismo. Nunca hay evidencia del ser (...) sino que hay evidencia exigencial de lo real. Todo dinamismo lógico y ontológico es posible solamente como algo fundado en el dinamismo exigencial de la evidencia.”<sup>267</sup>

Lo que quiere dejar claro nuestro autor es que la intelección de lo que intuimos como real no se queda únicamente en la evidencia pues “una evidencia puede ser todo lo exhaustiva que se quiera, pero será siempre y sólo evidencia: visión de lo que la realidad exige; pero no será jamás visión primigenia de la realidad.”<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Tirado San Juan, V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 273

<sup>266</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 235

<sup>267</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 229

<sup>268</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 244

## 2.9 Logos y verdad dual

Entender el significado del *logos* en filosofía es entender la raíz de la filosofía misma. Zubiri utiliza el término entendiéndolo como una modalidad intelectual que desemboca en la afirmación de algo sobre algo. Frente al carácter simple de la aprehensión primordial de realidad, el logos consiste en *aprehensión dual* que conlleva un proceso de distanciamiento respecto al momento primordial: “No es distancia de la realidad, sino distancia en la realidad”<sup>269</sup>

Cuando Zubiri toma el fundamento del conocimiento como *Inteligencia Sentiente*, lo básico de su principio es entender, como decíamos más arriba, que no hay oposición entre inteligir y sentir, sino que se da una unidad estructural:

“Inteligir y sentir son sólo dos momentos de un sólo acto: el acto de aprehender impresivamente la realidad. Es la *inteligencia sentiente* cuyo acto es impresión de realidad. El logos es una modalización de esta impresión de realidad. El logos no es intelección del ser sino la realidad sentida en impresión; el es del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: es *logos sentiente*.”<sup>270</sup>

Cuando aprehendemos algo real, lo aprehendemos porque tiene una realidad que fundamenta su verdad en la intelección. Recordamos cómo para fundamentar su análisis de la intelección Zubiri introduce la *verdad real* a través de la cual configuramos nuestra percepción de la realidad. Ser parte de esa verdad real es lo que configura la estructura de nuestra intelección. Pero ahora hemos dado un nuevo paso en el análisis porque ya no sólo actualizamos lo real en y desde sí mismo sino desde el campo de realidad, es decir, hay una nueva actualización de eso real que Zubiri entiende como la verdad propia del logos; de la afirmación, y que denomina *verdad dual*.<sup>271</sup>

Según Zubiri, lo real, por el hecho de estar dentro de un campo de realidad nos retiene empujándonos a ese campo de realidad. Para defender esta postura, Zubiri de nuevo se centra en el análisis desde el punto de vista fenomenológico de la mirada intencional y es aquí, a nuestro entender, donde reside la base de la teoría del conocimiento zubiriano y del propio análisis de la intelección.

---

<sup>269</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 267

<sup>270</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 51

<sup>271</sup> Cfr. “La teoría zubiriana de la verdad”, en *Guía Comares de Zubiri*, p. 305

La mirada intencional, dice Zubiri, supone que tenemos que ir “hacia” la realidad, con lo cual la realidad sería algo a lo que hay que ir. Pero realmente no vamos hacia la realidad, sino que estamos ya en ella y retenidos por ella. La intencionalidad, por tanto, no tiene un carácter intencional sino físico: “Es a mi modo de ver un acto físico de la inteligencia, es la física referencia a lo inteligido, y es también y sobre todo el carácter estrictamente físico del acto de intelección: es la física misma de la intelección”.<sup>272</sup> Lo que nos interesa para concluir este apartado, es entender claramente cuál es la estructura básica del campo de realidad en el que se da el movimiento intelectual.

Si la aprehensión primordial tiene verdad real, la intelección distanciada será verdad dual. La diferencia entre ambos tipos de verdad es que en la verdad real no hay posibilidad de error, es decir, se tiene o no se tiene; pero la verdad dual sí abre la posibilidad del error pues ya hay un proceso de llegar hacia la verdad. La verdad dual es entonces la actualidad de la intelección distanciada de lo real en cuanto intelección afirmativa. Esta actualidad segunda se apoya así en la primera, es decir, en la actualidad de la aprehensión primordial de realidad. En esta primera aprehensión la inteligencia todavía no se distancia de la cosa ni a nivel individual ni a nivel campal puesto que no hay logos. El logos puede surgir si hay distanciación de la cosa a través del movimiento intelectual de la retracción. Esta distanciación únicamente es viable en un sentido concreto según la cosa a partir de la cual queramos inteligir lo que queramos inteligir:

“Esta verdad dual tiene un carácter propio y una estructura propia. Tiene ante todo un carácter propio. Esta intelección, en efecto, es intelección en distancia. Inteligir una cosa ‘entre otras’ es inteligirlas desde otras, y por tanto, inteligirla en distancia. En su virtud, por ser intelección ‘en distancia’, la intelección misma es una intelección ‘distante’. Por tanto hay por así decirlo una dualidad y no sólo una distinción entre el fuero de la inteligencia y el fuero de lo inteligido en la cosa. El fuero de la inteligencia consiste en ser carácter dinámico, esto es en ser una intelección en movimiento.”<sup>273</sup>

Zubiri quiere exponer cómo el hecho de que se de un juicio implica una intelección más completa de la cosa real porque la aprehendemos “en realidad”. A partir de este juicio se da un movimiento que consiste en recorrer intelectivamente la distancia respecto de lo que la cosa es en realidad. Ese movimiento es una acción que viene desde la realidad misma de la cosa, es decir, nos mueve desde sí misma para que

---

<sup>272</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002 p. 70

<sup>273</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 51

podamos inteligir qué es esa cosa “en realidad”. Se da entonces una afirmación que recae sobre la unidad de lo campal y de lo individual inteligida en el campo de realidad. La intelección, por tanto, es ahora una afirmación que tiene una verdad propia: la *verdad dual*. Esta verdad dual muestra cómo lo real que hay en nuestra afirmación ya no es únicamente simple realidad, sino que también está entre otras realidades:

“Cuando la actualización no es inmediata, su intelección tiene lo que hemos llamado verdad real: la ratificación formal de lo real en y por sí mismo. Y esta verdad, decía, es simple. Pero cuando la actualización es mediada, entonces lo real verdadea en la afirmación pero no como pura y simple realidad, sino como siendo en realidad tal o cual entre otras. En el verdadear de lo real en este modo diferencial es en lo que formalmente consiste el otro tipo de verdad: la verdad dual”.<sup>274</sup>

¿Cómo afecta ahora a nuestro proceso cognoscitivo entender la realidad como fundamento de la verdad de lo cognoscible? Es necesario entender *lo real dentro de la realidad* ya como una apertura que implica la consideración de estar en el campo de realidad propio en que se encuentran las cosas reales.

La verdad dual nos abre al dinamismo de la inteligencia. Esto quiere decir que la importancia de nuestras percepciones del mundo real necesitan un medio en el que se desenvuelva el acto intelectual. Ese medio es el estar entre la intelección afirmativa, y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad. Sabemos que lo que abarca las cosas reales concretas es el campo de realidad, y eso es lo que constituye el campo como medio de las cosas aprehendidas en impresión de realidad. Ese medio es “el campo mismo de cada cosa real en cuanto está constituyendo “medialmente” en cada cosa la unidad intelectual de unas cosas con otras.”<sup>275</sup>

Lo que nos proporciona el medio es la posibilidad de hallar la coincidencia entre la afirmación y lo que la cosa es en realidad. Pero el medio, por su propia constitución no es un puente, es decir, no es algo que esté entre la inteligencia y lo real sino que ambos términos están ya en la realidad. Se está ya en lo real. A partir de aquí podemos concluir la estructura básica del juicio como medio de aprehensión de lo real. El juicio afirma lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad.

---

<sup>274</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 260

<sup>275</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 266

Hemos comprendido hasta aquí cómo los objetivos de Zubiri en relación a la teoría del conocimiento se centran en radicalizar la comprensión de nuestro encuentro con la realidad. La intelección es precisamente un acto en que se mueve el sujeto dentro de la realidad, posicionándose dentro de ella y clarificando su percepción de la misma. Lo que tenemos ahora que exponer es de qué forma es posible entender esta radicalización que propone y si puede mantenerse como tal. Ese es el objetivo de nuestro siguiente análisis de la noología de Zubiri. Ya no enfocamos la cuestión como un momento de *aprehensión primordial* ni de *juicio*, sino de *Razón*. Lo importante es delimitar el campo del saber filosófico y entenderlo como un saber con una estructura que invita a ser lo que Zubiri denomina verdad abierta. Una verdad en apertura a la trascendencia de lo real:

“Lo real en cuanto real no es algo ya necesariamente concluso. Es por el contrario un carácter no a priori sino realmente fundado en el carácter real de los tipos de realidad. Este orden trascendental es, pues, constitutivamente abierto. Por tanto, si llamamos ciencia a la verdad de la unidad cósmica de lo real, y llamamos filosofía a la verdad de la unidad trascendental de lo real, habrá que decir que esa diferencia de tipos de saber, pende esencialmente de la índole misma de lo real sabido. Ciencia y filosofía son verdad abierta. El saber humano es la ingente actualización de esta constitutiva apertura cósmico – trascendental de lo real.”<sup>276</sup>

Así, entendemos que el logos es un modo de intelección y no una estructura que repose sobre sí misma. El logos actualiza la realidad en la aprehensión pero de un modo “ulterior” que Zubiri llama “re-actualización” y que viene impuesta por la impresión de realidad. La impresión de realidad nos lleva sentientemente al logos. Por tanto, en la aprehensión hay un movimiento desde la actualización de la cosa como *real*, propia de la aprehensión primordial, a la afirmación de lo que ella es *en realidad*, propia de la aprehensión *dual*:

“El logos como modo de intelección es un modo ulterior de mera actualización de lo real. Este modo consiste en ser re – actualización campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad. Por bajo de todo acto de logos está la reactualización campal de lo real. Es lo que hace del logos un modo de intelección, un modo de actualización de lo real... Lo real sentido tiene pues una formalidad de realidad con dos momentos: momento individual y momento campal.”<sup>277</sup>

Aprender lo que algo es en realidad es el logos. El logos es un modo de sentir y el sentir es un modo de logos, es decir, el logos sentiente. Zubiri lo entiende como el

---

<sup>276</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 335

<sup>277</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 52

modo de sentir campalmente lo real, o sea, el modo de inteligir lo real desde el campo de realidad sentida. Para aprehender algo real desde el campo necesitamos, dentro del campo, tomar distancia de la cosa real. Así, al aprehender la cosa real desde la distancia volvemos *campalmente* desde el campo hacia ella afirmando lo que es en realidad.

La estructura del logos sentiente se define, como hemos dicho, a través de la apertura a un nuevo modo de aprehensión que Zubiri denomina *aprehensión dual*. Esta aprehensión dual consiste en la aprehensión de una cosa real que yo quiero aprehender como es en realidad. En esta realidad es precisamente donde encontramos esta dualidad: ser *en realidad* lo que es *real*. De esta forma aprehendemos la realidad de una cosa a partir de la realidad de otra cosa que ya ha sido aprehendida:

“Inteligir, un “algo” desde otro “algo determinado”; esto es, es el fundamento del logos mismo, de la intelección de lo que algo real es en realidad. Es la constitución formalmente dual del logos. El logos se basa radicalmente, pues, en una modalización de la aprehensión primordial de realidad.”<sup>278</sup>

Cuando Zubiri nos muestra en sus análisis que la realidad se nos hace presente en la simple aprehensión, en ningún momento nos dice que en este inteligir sepamos qué son las cosas; llegar a saber qué son las cosas es una tarea muy compleja en la que debemos tener presente también la aportación de las ciencias positivas. Lo que nuestro autor nos dice únicamente es que las cosas nos son presentes en su formalidad de realidad, y que sólo apoyados en esta formalidad que nos instala físicamente en lo que las cosas son, tienen entonces un sentido el resto de funciones intelectivas. Inteligir no es sólo saber; es únicamente el principio dinámico del saber. El inteligir nos pone en ese camino que nos puede decir lo que las cosas son realmente. Pero que esa realidad esté fuera de mí, que mi comprensión de ella dependa de mis propias condiciones trascendentales o psicológicas o sociológicas es algo que el realismo de Zubiri ni afirma ni niega. Lo único que nos dice es que la inteligencia humana, al ser inteligencia sentiente, es una facultad de realidad que puede llegar a saber cómo son las cosas y cómo el hombre mismo puede realizarse en ese saber.<sup>279</sup> El realismo de Zubiri es crítico desde el principio y no se plantea en ningún momento si existen las cosas más allá de nuestra percepción o no.

---

<sup>278</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 61

<sup>279</sup> Cfr. “Introducción a la Antropología de Zubiri”, en *Realitas II*, p. 57



Zubiri mantiene decididamente que es fundamental comenzar el análisis filosófico centrándonos en lo físico, porque es lo que tenemos. Lo físico son impresiones sensibles y el comienzo de todo inteligir humano. Un comienzo intelectual que no parta de la realidad física misma no sería un comienzo desde la actualización de lo físico en la inteligencia. Esta realidad física es materia pero no sólo materia, a no ser que se demuestre lo contrario. Lo físico podemos considerarlo como aquello que es real, y que es lo físico lo que es término del saber positivo. Todo saber humano es saber de lo real, porque real es la formalidad en la que se mueve la inteligencia.

La importancia de la estructura del logos la entendemos precisamente por esa dualidad. Aquí Zubiri trata insistentemente de modificar el proceso de construcción del conocimiento atendiendo de nuevo a su carácter más específico abriendo una nueva vía: la física. Para Zubiri, el hecho de que cualquier cosa real que podamos aprehender “quede” en la intelección, implica que esa cosa tenga un carácter real y físico. Con esto queremos decir que Zubiri asume en todo momento su noología partiendo según él de la realidad de lo real mismo. Esta visión del conocimiento supone siempre lo que decíamos más arriba; la perspectiva del cognoscente, del sujeto que conoce, se abre siempre desde la realidad misma. Todo el movimiento intelectual se mueve en y a través de la realidad.

### 3. *Inteligencia y Razón*

En la *noología* de Zubiri tratamos de encuadrar de forma conclusiva las tesis acerca de la estructura de la inteligencia y su relación real y directa con la realidad misma; tesis, al fin y al cabo en relación a otras posturas menos radicales en la Teoría del Conocimiento clásica. En esta obra concretamente, Zubiri concluye su estudio mostrando cómo la razón se encuentra apoyada anteriormente en la *aprehensión primordial* y el *logos* entendiéndolo, por tanto, que lo que aprehendemos lo aprehendemos no sólo como *real* y como la cosa real es *en realidad*, sino que también aprehendemos la cosa real *en la realidad*. La razón se apoya entonces “en la *aprehensión primordial* y en todas las intelecciones afirmativas que el *logos* ha inteligido sentientemente”<sup>280</sup>.

Esta última parte de la trilogía está dedicada a la Razón como momento último de la actividad intelectual. La actividad racional es en el hombre la que se orienta hacia la intelección de la esencia física de toda cosa real. En la epistemología, no únicamente zubiriana, no puede llegarse al conocimiento de la esencia de algo ni en la *aprehensión primordial* de realidad ni en el *logos*. La *aprehensión primordial* es por supuesto el principio *noérgico* que da paso a *logos* y razón pues a partir de ellas es cuando quedamos conscientemente implantados en la realidad que inteligimos; pero con ella no llegamos a la esencia física de las cosas. Con el *logos* tampoco, pues la estructura que buscamos que se da en un sistema de notas constitutivas necesita el despliegue ulterior de la razón a pesar de los límites que se derivan de ella. Puede decirse que la *aprehensión primordial* y el *logos* nos aportan la base sobre la que después *marcha* la razón pues a partir de ella es cuando conectamos con la esencia de las cosas. Se desarrolla en tres momentos:

1. La realidad aprehendida en *aprehensión primordial* y en *logos*.
2. La libertad creadora de la razón en la que postulamos lo que la cosa podría ser en el mundo.
3. Comprobación de nuestro planteamiento o esbozo previo sobre la realidad sentida y el grado de verdad racional que pueda ser alcanzado.

La *marcha* de la razón es ir hacia el mundo; descubrir su esencia. La *aprehensión primordial* de realidad es el principio de la capacidad intelectual humana pero por sí

---

<sup>280</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 12

misma es incompleta. Lo real sentido de forma primordial nos da cuenta de su alteridad pero al ser algo sentido nos mueve de dos formas: la cosa real nos retiene en sí y nos remite hacia su propia interioridad y también el propio acto intelectual nos remite desde la cosa real hacia nuestro propio fondo, es decir, al autoconocimiento.<sup>281</sup> La razón entonces, no se encuentra únicamente lanzada hacia el mundo sino también hacia sí misma, es decir, es la inteligencia que busca saber:

“El pensar no es actividad que brote espontáneamente de sí misma. Y no lo es, precisamente porque la inteligencia queda constituida en actividad tan sólo a consecuencia del dato de realidad abierta. Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo.”<sup>282</sup>

Trátese ahora de responder a cómo entiende Zubiri el dinamismo intelectual de la razón y el pensamiento.

La *razón* la entiende Zubiri, como el motor de un movimiento dentro de la realidad hacia la realidad misma. Todo lo que nos ha dicho su análisis de la intelección hasta ahora es que cualquier referencia al objeto de conocimiento siempre es referencia a la realidad misma; la diferencia en la aprehensión de ese objeto de conocimiento son los modos en que aprehendemos ese objeto: *aprehensión primordial*, *logos* y *razón*.

Zubiri entiende que *Realidad* no es un concepto trascendental sino que es un concepto *real y físico*. Hablar de trascendencia, por tanto, es hablar de la apertura de lo real en cuanto real. Esta apertura implica ya no sólo la aprehensión de las cosas reales en el campo de realidad, como se muestra en *Inteligencia y Logos*, sino que implica apertura al mundo. Decir apertura al mundo es decir aprehender la cosa real aprehendida “en la realidad”. A partir de este momento entendemos que lo que Zubiri entiende por *Razón* es un movimiento en la realidad del campo hacia el mundo de la realidad. Así, el movimiento de la razón ahora se transforma en una búsqueda de la realidad que se dirige a lo real *allende* todo lo campal.

La razón es *intelección de la realidad allende* y busca la fundamentalidad mundanal de lo campal. Ya sabemos que la inteligencia comienza con la aprehensión primordial pero dentro de la realidad campal, y a partir de ahí, busca su propio

---

<sup>281</sup> Cfr. “La teoría zubiriana de la verdad”, en *Guía Comares de Zubiri*, p. 307

<sup>282</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 35

fundamento. Por eso se dice que es una marcha en despliegue aprehensión primordial y logos que buscan trascenderse para completarse. La razón es apertura de realidad y también es *intelección mensurante*. La mensura es aquello que pueda ser lo básico o fundamental de la cosa real pero que ya ha sido inteligido en forma trascendental y talitativa. Recordamos que para Zubiri fundamento es lo que otorga a lo fundado su propio carácter de realidad desde sí mismo y de tal manera que la realidad fundada está realizándose por y en la realidad fundamento:

“El fundamento transcurre fundamentalmente en lo fundado. Lo fundante no sólo ha fundado lo real sino que lo está fundamentando intrínseca y formalmente. Lo fundado es entonces real en forma fundamental. En esto es en lo que consiste formalmente, a mi modo de ver, ser principio. Principio no es sólo comienzo, no es tampoco el mero ‘de dónde’ (el *hothen*) como pensaba Aristóteles, sino que es lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real. El principio lo es sólo en cuanto está intrínsecamente ‘princiando’, esto es realizándose como principio.”<sup>283</sup>

Por tanto, principio y fundamento son sinónimos en la terminología zubiriana. La aprehensión primordial de realidad es fundamento y principio del logos y de la razón que son desarrollos consecuentes de esa primera aprehensión, es decir, esta aprehensión primordial nos implanta en la realidad que a su vez es un medio de intelección en el logos y después mensura para la intelección en la razón. El campo de realidad inteligido es fundamento de la realidad *allende* dicho campo y su intelección es concedora del mundo. La aprehensión primordial se torna viable porque acontecen en ella la realidad racional del sujeto y la realidad de la cosa real inteligida. Por eso la actualidad es el momento consecutivo y a la vez fundado en la realidad. La actualidad es el orden básico ya que a partir de ella estamos implantados en el mundo desde un concreto modo de actualidad; la actualidad intelectual:

“Toda actualidad es siempre y sólo actualidad de realidad (...) esta actualidad es ciertamente común a la cosa real y a la intelección misma (...) La intelección es ciertamente una actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad ‘de’ lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el ‘de’ está presente a la inteligencia. Y como lo real en cuanto real es trascendental, resulta que la actualidad común de la intelección y de lo inteligido es una comunidad de índole trascendental.”<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 47

<sup>284</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 194

La razón es el dinamismo intelectual que busca el fundamento de la cosa real apoyándose en sus notas, y por tanto la entendemos como la modalidad intelectual que persigue conocer la esencia de las cosas. Para Zubiri, la esencia física de las cosas es el subsistema fundamental de notas constitutivas que goza de suficiencia constitucional, base del resto de notas de toda cosa real. Recordemos que el conocimiento de la esencia en Zubiri es distinto a Husserl ya que éste último entiende dicho conocimiento como el resultado de realizar reducciones eidéticas en las vivencias intuitivas:

“Ante todo designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es. Pero todo ‘lo que’ semejante puede ‘trasponerse en idea’. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial (ideación) –posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o eidos, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.”<sup>285</sup>

Lo esencial del dinamismo intelectual es ser búsqueda del fondo mundanal de la realidad campal. Por ello, la realidad campal es la que da a la razón el esquema para a partir de ella, tratar de conocer su fundamento y su principio es la realidad abierta como abierta es la razón vertida hacia la profundidad de la realidad: “La realidad es así principio no sólo de la intelección de todo lo real en profundidad, sino que es principio de la propia razón: es la realidad de lo campal pero no como campal sino mensurante principal de lo real.”<sup>286</sup> Por tanto, lo que pueda ser descubierto en el futuro por la razón son formas nuevas de realidad y a partir de estas nuevas formas modificar el sentido de cómo sean interpretadas las realidades campales en base a su dimensión mundanal.

La razón es también *intelección inquiriente*, es decir, un tanteo y una búsqueda. La intelección racional se posiciona de forma concreta a partir de una determinada realidad campal que abre posibles caminos de reflexión; Zubiri lo denomina *forma mentis*. *Mens* implica un poder concreto de la intelección en razón y *forma* es la figura que la razón adopta y que puede ser de varios modos; desde conceptual hasta artística, metafísica o religiosa:

“La razón no es un modo de intelección especificado tan sólo por su término formal en abstracto. El modo racional de intelección tiene, por el contrario, una precisa estructura modal: su concreción. La concreción no es la individuación, por así decirlo, de una estructura general, sino

---

<sup>285</sup>Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Ed. FCC, Madrid, 1993, p. 20

<sup>286</sup>Zubiri, X. *Ibid.* p. 54

que es un momento que intrínseca y formalmente concierne a la estructura misma de la razón. Ciertamente no es esencial a la razón tener ésta o la otra figura concreta; pero sí le es estructuralmente esencial tener concreción. La razón no es algo que ‘se concreta’ sino algo que ‘es concreto’ en y por sí mismo.”<sup>287</sup>

En el esquema de la razón, al realizar el acto intelectual, la cosa campal queda reactualizada como momento formal del mundo. En el logos todavía no era posible esta concreción puesto que la cosa inteligida estaba entre otras cosas del campo haciendo funcionar a éste como medio de intelección. Por eso en el momento de razón el campo ya no es medio sino *mensura* porque se desarrolla en la realidad previamente inteligida, la cual mensura la intelección de lo allende el campo. La razón, que parte de lo ya aprehendido en aprehensión primordial y en logos campal, comienza a su vez a partir de una intelección de lo que es ser real y que ya mostramos más arriba; es realidad como fundamento o como principio. Por eso la realidad es principio fundamental de la intelección pensante; por su capacidad de apertura hacia lo real:

“Lo intelectual de esta actividad consiste ante todo en pensar según mensura intelectual. La realidad ya inteligida previamente no es medio sino mensura tanto por lo que concierne a lo real como por lo que concierne a lo que llamamos forma y modo de realidad. Pues bien, lo mensurante es siempre la realidad profunda. Pero la mensura se lleva a cabo siempre como un metro de realidad. La realidad como principio mensurante es lo que llamo *canon de realidad*”<sup>288</sup>.

Según Zubiri, al ser lo real constitutivamente mensurado como real, la razón se entiende como intelección canónica. Este canon de realidad es concreto porque se trata de la intelección concreta de toda cosa real en las cosas campales que admiten distintos modos de mensura ya citados: conceptual, metafísico, religioso, etc. y además progresa con la marcha de la intelección. Esta apreciación implica que la razón está sometida a distintas re-acciones en su dirección que la llevan a ir más allá de sí misma; por eso la llamamos razón inquiriente, porque lo real que está actualizado está presentado en sí mismo como problema que exige ser repensado en la intelección:

“Si lo queremos reducir a una fórmula, diremos que la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad.”<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 148

<sup>288</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 57

<sup>289</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 65

### 3.1 Razón y estructura

Una de las tesis que creemos de mayor relevancia en la noología zubiriana es que la razón tiene su origen en las cosas; cosas actualizadas en aprehensión primordial en el campo de realidad en el que se entiende lo real. Se entiende, no lo olvidemos, sentientemente. La razón es, por tanto, un modo intelectual que se da en impresión de realidad en marcha y como mensura de la realidad allende el campo. Así, la realidad que es aprehendida de forma impresiva es, ante todo, un momento físico presente en los tres modos de intelección (aprehensión primordial, logos, razón).

La razón es profundización. Lo que determina nuestra capacidad de aprehender con más detalle la realidad misma es precisamente que podemos no sólo sentir la realidad, sino entenderla sentientemente. Esto es la base de lo que nos dice Zubiri en *Inteligencia Sentiente*; podemos darnos cuenta de que lo que sentimos de la realidad tiene unas características o notas que nos permiten hacernos cargo de esa realidad y darle sentido. La actividad del pensamiento es *sentido*. El sentido lo entendemos como profundización en la realidad de lo real y la razón es también la determinante del sentido. Por eso entendemos que pensar es buscar algo allende a lo que ya entendimos; porque el pensamiento, por su actividad, profundiza en lo real y va más allá de lo sentientemente aprehendido: “El pensar es un entender que está abierto por lo real mismo, es decir, es búsqueda de algo allende lo que yo estoy entendiendo ya. Pensar es siempre pensar allende... allende en orden al carácter mismo de la realidad.”<sup>290</sup>

El modo en que se constituye la razón no es asumida como un acceso a la realidad sino como una marcha dentro de ella. Ya estamos en la realidad por la fuerza de la realidad misma. La objetividad que pueda poseer entonces la razón se reduce (o amplía) en la expresión inteligente de la realidad que se le impone y a la que le da sentido. Esta razón ciertamente marcha en la realidad pero busca lo real en y del mundo. Extrae base y fundamento en las cosas campales que se entienden previamente y en lo real aprehendido en aprehensión primordial.

El mundo es ahora el ámbito de la razón; razón constitutivamente abierta por el carácter abierto de la realidad aprehendida en impresión. Por eso la tarea de la razón es indefinida, por su carácter de apertura y de infinitud puesto que la búsqueda en la realidad nunca se agota:

---

<sup>290</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 30

“La tarea de la razón es indefinida no sólo en el sentido de que jamás agotará lo que en concreto se propone inteligir, sino que es indefinida ante todo y sobre todo porque lo inteligido mismo, a saber lo real en cuanto real, es formal y constitutivamente abierto, y por tanto jamás clausurado.”<sup>291</sup>

Explicábamos más arriba que la razón se mueve y posiciona desde la realidad-fundamento, y su tarea es ser en la intelección racional fundamento del contenido. Por eso decimos que la realidad, que nos fuerza a pensar, nos impone su posibilidad de ser inteligida pero no a entender su contenido racional. Ahí se manifiesta el ámbito de la libertad en razón pues aunque ésta no crea la realidad sí aporta el contenido fundamental de la realidad como profundidad.

En esencia, la razón es creadora de forma, es creadora de comprensión a partir de la impresión. El contenido que pueda crear poseerá una unidad propia: una estructura real profunda que lleva en sí una estructura. Ya sabemos que esto es en Zubiri una unidad estructural del sistema constructo en el que cada nota del sistema se encuentra vertida a las demás previamente y que supone la esencia misma de lo real en cuanto real. El sistema de notas “ha de tener intelectivamente una unidad coherencial propia.”<sup>292</sup> Por eso lo que la razón en última instancia busca y crea es la esencia; la profundidad de lo real que se impone a la razón implica que lo real posee una esencia y esta razón se concreta como intelección de la esencia de lo real.

En la creación libre de la razón lo creado es un sistema constructo de ideas que posee una unidad coherencial primaria; entiende la realidad campal como el momento sentido de la cosa real mundanal que a su vez tiene una esencia que determina objetivamente lo que es: un sistema de notas constitutivas primarias. Así la razón se mueve en búsqueda hacia el subsistema primordial de notas: “el que lo real tenga esencia es una imposición de la realidad profunda misma; pero el que esta realidad tenga tal o cual contenido, esto será siempre cuestión abierta.”<sup>293</sup>

Dentro de este esquema tenemos todavía que responder a la cuestión de en qué parte del campo de realidad se encuentra el dato de la esencia pura de la realidad independientemente de su actualidad intelectual. Por supuesto que esta realidad deberá tener un contenido concreto. En función en que sea su contenido frente a los contenidos

---

<sup>291</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 103

<sup>292</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 113

<sup>293</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 114



del resto de cosas del mundo, dicho contenido suyo será su propia esencia. Por eso Zubiri defiende que la individualidad de la cosa implica que tenga una esencia como sistema clausurado de notas. Para diferenciar en este caso concreto las notas constituyentes de la cosa y las notas constitutivas Zubiri usa el concepto ‘amplitud’; para denotar la diferencia ontológica de lo esencial y lo inesencial de la cosa. Aunque es evidente que el acercamiento por nuestra parte a la esencia definitiva de las cosas es inalcanzable lo que nuestro autor sí tiene claro es que las cosas han de tener una esencia:

“Negar que todo se funda en una esencia sería negar el dato evidente absoluto de la remisión de lo campal a su fundamento allende, a la par que conllevaría el condenarse al absurdo. Ésta parece ser, sin embargo, la posición de muchas corrientes del siglo XX inspiradas en el nihilismo nietzscheano; ya sea el existencialismo sartriano, ya, más actualmente, las posiciones ‘hermenéuticas’ de Rorty o Vattimo, o incluso Derrida, para quienes toda presencia, todo sentido, se disuelve en un inacabable sistema de reenvíos, por lo que no queda a la postre lugar sino para la metáfora. No hay un origen, como no hay un fundamento; no hay, pues, esencias.”<sup>294</sup>

Hemos querido transcribir este texto de Tirado San Juan por la claridad con la que expone el pesimismo epistemológico propio de algunos autores del siglo XX. Nuestra postura en la investigación es en caso todo contraria a la misma pues estamos con Zubiri en que aunque hay limitaciones en el conocimiento final de las esencias, nuestra inteligencia está orientada hacia ese fin y nuestra función es ayudarla en el mismo tanto para conocer la realidad como para que el propio yo intelectual se exprese a través de aquello para lo que está creado.

Si la realidad no tuviera esencia, ¿cuál sería entonces la función de la inteligencia humana? Desde luego inventarla es un contrasentido; por eso Zubiri, dentro del carácter creador que tiene la razón plantea unos modos sobre aquello que la realidad podría ser en el mundo. La razón, partiendo de un determinado contenido talitalivo de la realidad campal, construye esbozos ideales. La realidad puede entenderse:

1. Si se extraen las notas de lo campal como modelo es *experiencia libre* que ensaya un contenido mundanal. Aquí se intenta modificar libremente el contenido de lo que está aprehendido previamente para que este contenido sea modelo de la realidad.

---

<sup>294</sup> Tirado San Juan, V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Ed. Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 299

2. La realidad profunda sería ‘homóloga’ en su estructura sistemática a la realidad campal pero no en sus notas; se trataría de una *hipótesis*. Es un apoyo en los supuestos de lo real ya inteligido previamente para dar una estructura radical a lo real en profundidad.
3. Se mostraría una *libre construcción* de un contenido en sus notas y en su estructura como ejercicio de liberación de la talidad campal. Es el grado máximo de libertad creadora; de liberación de todo lo campal para construir el contenido de la realidad profunda.

### 3.2 *La actividad racional*

La razón, en su actividad, viene determinada en Zubiri por el ‘hacia’; el ‘hacia’ es lo formalmente posible y el objeto formal de la razón es abrir posibilidades de profundización en lo real. Así, el término ‘hacia’ es un término posible que se encuentra dentro de la realidad como posibilidad y por el que la inteligencia, apoyada en sus intelecciones previas, actualiza lo que podría ser la realidad campal en su realidad profunda.

El pensamiento se desarrolla necesariamente siempre en relación con la realidad. Es la realidad la que determina nuestra actividad pensante, ya que, como veíamos más arriba, con lo que trabajamos para entender la conciencia es con los actos conscientes; y los actos conscientes (pensamientos) lo son siempre de algo que está en la realidad. Pensar, por tanto, no es una actividad que brote de sí misma, sino que son las cosas las que ponen en marcha los pensamientos y que determinan su actividad. “El pensamiento, podría decirse, procede de las cosas reales por el ‘tener que pensar’ que estas nos ‘dan’<sup>295</sup>.”

El pensar es, según Zubiri, un modo de actualización de la realidad. Todo lo que hemos indicado sobre la forma en que las cosas ponen en marcha la actividad del pensamiento se refieren siempre a cómo se desarrolla éste dentro de la realidad, es decir, dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido en ella:

---

<sup>295</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001 p. 37

“El pensar es un inteligir que no sólo intelige lo real, sino que intelige lo real però buscando desde una previa intelección de realidad y marchando en ella. El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve formalmente aquello que activa: la realidad.”<sup>296</sup>

En este punto entraríamos ya en el método zubiriano: se trata de la vía intelectual a través de las formas campales de realidad hacia su fundamento. Se desarrolla a través de una modalidad de actualización intelectual; la intelección buscándose a sí misma y también la intelección profundizando en la realidad.

El conocimiento no es una representación de las cosas, sino una actualización de las mismas en un recorrido que pasa por los niveles de aprehensión primordial, logos y razón y que es fundamentalmente abierto. Zubiri busca el fundamento de lo real en el mundo, pero no como *objeto* sino como realidad objetual en cuanto realidad del mundo. La forma de buscar ese fundamento es lo que constituye el *método*. El método es, por tanto, la vía del conocimiento.

Lo que Zubiri entiende por método se centra en la profundización de lo real, es decir, abrirse camino con el acto intelectual en las distintas formas que puede tener nuestro conocimiento más profundo de la realidad:

“...el conocimiento parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente, y termina en una actualización en probación física, esto es, también sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y esta en cuanto camino, es el método. Método, repito, es una actualización inquiriente de la realidad.”<sup>297</sup>

El método es, por tanto, una vía de acceso entre la realidad campalmente actualizada y la actualidad del fundamento mundanal que se busca; trata así de dar paso a nuevas actualizaciones, es decir, “abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad.”<sup>298</sup>

Zubiri centra su planteamiento en lo que en teoría del conocimiento se ha conocido como método dando un paso atrás, como es habitual, para radicalizar su postura. Hemos dicho que el método es una vía, pero no una vía en la verdad del conocimiento, sino en la realidad. Zubiri busca siempre un camino de acceso a lo real que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Lo que hace es realizar una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión y utilización del método.

---

<sup>296</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 37

<sup>297</sup> Zubiri, X. *Ibid.*, p. 206

<sup>298</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 205

Una de las cuestiones más generales con respecto al método es la relación que podemos establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Lo más habitual es entender que el tipo de realidad que aspiramos a conocer determina la estructura del método a seguir. Descartes afirmaba que su *Discurso del Método* fue escrito “para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias”<sup>299</sup>. El método del que habla Descartes es “método para” y en casi todos los autores contemporáneos a Descartes tenía por finalidad la búsqueda de la verdad y la guía de la razón.<sup>300</sup> Zubiri señala este error por parte de los autores clásicos de identificar método con razonamiento. El método necesariamente debe atenerse a las leyes estructurales de la lógica; pero esto no implica que dicho método conduzca a un conocimiento, que Zubiri entiende que debe ser una actualización de lo real. La filosofía de la inteligencia no debe identificarse, pues, con la lógica. La lógica es la que se ocupa únicamente de la estructura del razonamiento. Por tanto, el método que propone Zubiri no se encuadra sólo en la estructura lógica de la verdad de un razonamiento sino “en una marcha intelectual en la realidad.”<sup>301</sup>

El método parte del *sistema de referencia*. Este sistema es la realidad actualizada en la aprehensión que entendemos como realidad campal. El sistema de referencia es el punto de partida del conocimiento metódico y supone a su vez un intento de fundamentar la actividad cognoscitiva. Esta intelección de lo que podría ser desde el sistema de referencia es lo que Zubiri llama *esbozo*. El esbozo es la intelección misma del posible fundamento y su contenido es una “construcción libre”. Esto es así necesariamente ya que todo conocimiento en la perspectiva zubiriana implica que la razón es constitutivamente abierta. El método racional implica partir de un sistema de referencia que es siempre la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión, y desde ahí construir un “esbozo de posibilidades.” Una vez que hemos construido el esbozo tenemos que volver a la realidad y eso es precisamente lo que constituye la *experiencia*, que Zubiri la define como “probación física de realidad”. La probación física de la que nos habla Zubiri es probación del esbozo de posibilidades construido en un sistema de referencia. Esa es la estructura del método de conocimiento. A partir de la experiencia la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con el esbozo de posibilidades. Este encuentro “es la verdad de la intelección racional. Lo contrario, por

---

<sup>299</sup> Descartes, R. *Discurso del Método*, Ed. Austral, Madrid, 1991, p. 39

<sup>300</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Ed. RBA, Barcelona, 2005 p. 2400 y ss.

<sup>301</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001 p. 209

tanto, es el error.”<sup>302</sup> En la aprehensión primordial entendíamos que la verdad de la misma era una actualización que se denomina *verdad real*. En el logos teníamos la *verdad dual* que consistía en una *coincidencia*. En la verdad racional lo que tenemos es un *encuentro* entre lo real campal y el esbozo de posibilidades: la *verificación*. “Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional.”<sup>303</sup> Verificar es el modo como lo real nos da o nos quita la razón. Consiste en una adecuación progresiva y siempre inacabada a lo real.

El método es vía de conocer, pero no vía del conocimiento sino vía de la realidad, dice Zubiri; por eso no se identifica ni con “razonamiento” ni con “lógica” sino con la “experiencia”, que hemos definido como “probación física de realidad”. Tras el esbozo de posibilidades propio de la razón, hay que volver a la realidad, que confirma o no los esbozos de posibilidades construidos. Si se confirma se produce el encuentro en que consiste la “verdad racional”; si no, se produce el error. El encuentro es la verificación. En esta verificación, lo real nos da o nos quita razón. Necesitamos por tanto que lo real verifique a la razón en la experiencia. Verificar, dice Zubiri, es “ir verificando, que es lo que constituye la experiencia.

Zubiri concluye su análisis del método añadiendo también que esta verdad racional es también lógico – histórica, pues lógica e históricamente se configuran los distintos tipos de razón. Los tipos fundamentales de razón son la razón científica, que estudia las cosas en su talidad, y la razón metafísica, que estudia el orden trascendental: “El conocimiento es sucedáneo de la aprehensión primordial, y éste su carácter sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico – histórica de la realidad actualizada como problema.”<sup>304</sup>

En la última parte del tratado sobre la Inteligencia, encontramos una referencia a la “comprensión”. Todas las referencias que ha señalado Zubiri en relación al conocimiento como entendimiento, razón, juicio, etc... han sido siempre modos de intelección. La comprensión también es un modo de inteligir que se define como “aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es.”<sup>305</sup> A partir de dicha comprensión lo que se

---

<sup>302</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 258

<sup>303</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 262

<sup>304</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 316

<sup>305</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 332

determina es la estructura real de la cosa. Entonces podemos ver la cosa real desde lo que realmente es. Y esta intelección es la comprensión para Zubiri. Además, dicha comprensión se basa en inteligir lo que Zubiri llama estructuración de lo real como real. “Comprender es ver cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real.”<sup>306</sup>

La intelección es aprehensión de lo real, y por tanto, la intelección comprensiva es ya una maduración de la aprehensión primordial. Todo el análisis de la inteligencia se deriva de esta aprehensión primordial. Así concluye Zubiri su análisis de la intelección; refiriendo este último concepto de comprensión como lo que completa la estructura unitaria de la intelección modal como acto: “es la actualización que va de la impresión de realidad, por la intelección de lo que es realmente, a la intelección de la recuperación de lo real desde lo que realmente es”.<sup>307</sup>

### 3.3 *Pensamiento y razón*

Pensar es la *actividad* del inteligir y la razón es un *carácter* intelectual de la intelección misma. Lo que nos interesa ahora es delimitar el concepto de razón tal y como lo entiende Zubiri. Sabemos que esta razón se apoya necesariamente en lo que hemos inteligido previamente en el campo de realidad (logos). Como todo concepto estudiado por Zubiri, éste último también tiene a la realidad como fundamento suyo. La intelección de la realidad es entonces el principio de la razón como tal. El principio de la razón es la realidad. Ya hemos mostrado cómo la razón implica profundización en la realidad, es decir, nuestra actividad intelectual, por su carácter de apertura, es invitada por la realidad misma a buscar en ella lo que es posible aprehender de ella.

La perspectiva de Zubiri sobre el concepto de razón le llevan a distinguirla de lo que se conoce como *razonamiento lógico*, centrado principalmente en las evidencias de los principios de razón de Leibniz, la *necesidad dialéctica*, en la que los principios de la razón no son evidencias conceptuales absolutas, sino el despliegue de la estructura especulativa de la razón según Hegel, o también como *organización de la experiencia*, tal y como lo entendía Kant, en que los juicios de la razón no son juicios sobre la

---

<sup>306</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 335

<sup>307</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 338

realidad sino juicios sobre mi intelección de la experiencia. Zubiri nos dice que la razón no es razón de las intelecciones sino de la realidad sentientemente inteligida:

“Razón no es movimiento dentro de un concepto; no es movimiento ‘en lo mismo’, sino que es marcha ‘hacia lo otro’; es intelección del allende. Razón no es movimiento de conceptos sino búsqueda en la realidad. La razón es inquiriente; la razón marcha. Y esa marcha no es ciertamente el resultado de una evidencia como pretendía Leibniz, pero tampoco es la movilidad interna de los conceptos. La realidad no es la imagen especular de la razón. No es que los conceptos sean en sí mismos inconsistentes, sino que es la realidad misma la que está intelectivamente actualizada en forma problemática. Lo que mueve a la razón no es la inconsistencia de los conceptos, sino el problematismo de la realidad.”<sup>308</sup>

El sujeto, el aprehensor, como lo llama Zubiri, está dentro de un campo real que está al mismo tiempo abierto a la posibilidad de su conocimiento. El hecho de que podamos conocer las cosas se da porque las cosas mismas nos dan un modo racional de inteligirlas; nuestra razón está determinada por ellas. La razón misma, por esta determinación se mueve a buscar lo que va más allá de la cosa real y a desarrollar un conocimiento más profundo de la misma. La razón no se mueve entonces por conceptos sino por impresión de realidad. Recordemos cómo para Zubiri lo más radical en el principio del conocimiento es la impresión de realidad. La impresión de realidad supone el contacto directo con la realidad física misma que se actualiza como realidad en los procesos que va desarrollando en la intelección el sujeto de conocimiento.<sup>309</sup>

Una de las cuestiones que más se trataron en los inicios de la filosofía moderna a partir de Descartes<sup>310</sup> fue superar el abismo que existe entre la conciencia del sujeto y el objeto de conocimiento, es decir, cómo es posible que la razón llegue a la realidad. Zubiri plantea lo contrario; el problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino al revés: cómo nos mantenemos en la realidad en la que ya estamos. No se trata de llegar a la realidad sino de no salir de ella. El momento de realidad es consustancial a la razón. La razón no puede pretender llegar a la realidad, puesto que ya está en ella.

Si atendemos a la conciencia en sí misma, ésta se muestra como intencionalidad de trascendencia y el correlato de esa intención es la objetividad; de este modo,

---

<sup>308</sup> Zubiri, X. *Ibid*, p. 68

<sup>309</sup> Cfr. “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, en *Zubiri desde el siglo XXI*, pp. 269-270

<sup>310</sup> Cfr. “Zubiri hoy: Tesis básicas sobre la realidad”, en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, p. 76

fenómeno y cosa no pueden significar ninguna distinción real, sino dos modos de ver la misma realidad. Así, todos los problemas del puente entre el sujeto y el objeto se solucionan pues no son más que una pura metáfora física:

“Se busca la estructura en profundidad de estas concretas realidades campales, es decir, se trata de mantenernos en la realidad profunda de unas cosas muy determinadas. Y entonces es muy posible que la inmersión en la realidad, a pesar de ser consustancial a la razón, sin embargo, nos saque fuera de lo que son en profundidad estas cosas concretas, y nos deje flotando en una realidad, físicamente real, pero vacía de contenido inteligido. No es simplemente movernos efectivamente en la realidad, sino no quedar suspensos en ella por lo que concierne a determinadas cosas campales, cuya intelección en profundidad se busca.”<sup>311</sup>

Lo que Zubiri plantea en este punto, es, a nuestro juicio, lo mismo que planteaba Kant cuando criticaba a los empiristas que la realidad experimentable necesita los contenidos del entendimiento para poder ser conocida como fenómeno. Lo físicamente real vacío de contenido inteligido, que es como lo expresa Zubiri, es semejante al planteamiento kantiano de síntesis entre intuiciones y conceptos. Kant mantenía que las intuiciones sin conceptos son ciegas y que los conceptos sin intuiciones están vacíos. Vacíos igualmente de ese contenido inteligido que se encuentra en las intuiciones empíricas de las que habla Kant:

“En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos o , lo que es lo mismo, la experiencia, única fuente de su conocimiento, se rige por tales conceptos.”<sup>312</sup>

Zubiri entiende el pensar como un momento intelectual de la razón, que es impuesto por la realidad misma. La realidad se impone con la fuerza de tener que dotarla de un contenido; el mismo contenido de las intuiciones empíricas que necesita Kant para dar sentido a los conceptos. La diferencia entre ambos se da entonces en lo que se conoce de la realidad. Según Kant, a lo que se llega es a una representación, es

---

<sup>311</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001 p. 97

<sup>312</sup> Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1998, pp. 20 y ss.



decir, al fenómeno. Según Zubiri, lo que tenemos es una *creación funcional*. Mientras que para Kant la base de su teoría del conocimiento era precisamente que no podíamos ir más allá de nuestras representaciones y, por tanto, no podíamos conocer la realidad tal y como es en sí misma, para Zubiri la realidad que la razón entiende es idéntica a la realidad entendida en la intelección previa a la intelección racional.<sup>313</sup>

Ya sabemos que el conocimiento es intelección por ser aprehensión de lo real como real. Lo más importante de la intelección es su carácter de actualización de lo real, y lo que hacemos al conocer es conducir a una actualización. El conocimiento, dice Zubiri, “no reposa sobre sí mismo sino sobre la intelección de la que procede y sobre la intelección a que nos conduce... El conocimiento es la intelección buscándose a sí misma.”<sup>314</sup>

La diferencia entre la postura de Zubiri y la de Kant es la radicalización por parte del primero. Para éste conocer no consiste únicamente en elaborar un contenido entendido (Kant) sino entender que este contenido sea real. Por tanto, todo conocimiento consiste en la elaboración de una intelección que nos lleva a una intelección más profunda.

Este problema epistemológico que estamos tratando se desarrolla a partir de la relación que se da entre la intencionalidad que busca el objeto y la conciencia en la cual se da. La solución que nos aporta el planteamiento kantiano ha sido hacer recaer el problema en el aspecto subjetivo de la conciencia, que entendemos como Idealismo. Lo que hace Zubiri es señalar el error de principio del planteamiento de Kant, pues según él antes de preguntarse por la posibilidad del conocimiento, hay que definir lo que sea tal conocimiento. Decir que el conocimiento es un “contenido de conciencia” o que “el objeto de conocimiento es inmanente al sujeto” son explicaciones, válidas o no que exigen una previa descripción de lo que se va a explicar. “Si nos basamos en Kant, se puede hacer una teoría del conocimiento como crítica general de la facultad cognoscitiva; pero para Zubiri esto es insuficiente ya que un término tan importante como puede ser, por ejemplo, el de sujeto son entidades metafísicas inaccesibles al conocimiento inmediato”<sup>315</sup>. Lo que sugiere Zubiri es invertir el planteamiento kantiano de la crítica del conocimiento y comprender los modos en que se desarrolla dicha crítica

---

<sup>313</sup> Cfr. “El legado de Kant en Zubiri”, en *Guía Comares de Zubiri*, pp. 117-118

<sup>314</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 164

<sup>315</sup> Pintor Ramos, A., “Zubiri y la Fenomenología”, en *Realitas III* p. 451

a través de un análisis previo de la idea de intelección, que es precisamente la base de la inteligencia misma.

#### *4. El problema de la expresión en Zubiri*

El decir filosófico es en Zubiri un problema de principio. Una de las cuestiones que tratamos de comprender es por qué en los escritos referentes a la historia de la filosofía y a la exposición de autores tenemos a un autor claramente pedagógico y expositivo, y cuando llega a su etapa de madurez (1962) esa claridad da paso a una utilización del lenguaje de una forma notoriamente más difícil de comprender.

Evidentemente, ningún autor escribe para no ser comprendido, por ello creíamos conveniente mostrar cuál es la verdadera situación de Zubiri cuando comienza a elaborar su propio método filosófico que lo lleva en aquellos tiempos de pasar de ser un autor reconocido a un filósofo oscuro cuya terminología propia dificulta su ya de por sí difícil metafísica. No olvidemos que Zubiri intenta expresar la realidad de un modo concreto y adecuado pero al hacerlo utiliza la estructura lingüística semítica en lugar de usar el castellano común que ha heredado. Recordemos que en Zubiri está muy presente la figura de Heidegger y al igual que éste, nuestro autor considera que pueden coexistir distintos modos de expresar la realidad. La realidad se expresa pero la expresión que se ha utilizado en occidente es el modo subjetual de la misma; y Zubiri considera que este modo de expresarla no es el modo más conveniente de enfocar la realidad que se nos impone en la aprehensión. Por eso nuestro pensador prefiere usar la expresión semítica; porque articula los rasgos propios de la realidad de modo constructo, es decir, se puede categorizar con más exactitud la realidad. Si usamos la expresión en forma predicativa se está mostrando la realidad de una forma no esencial (recordemos que la esencia en Zubiri responde a algo físico, a un constructo de notas en suficiencia constitucional) puesto que el uso predicativo implica decir 'algo respecto de algo' y uno se refiere siempre en relación al otro y depende de él. El sujeto está desde esta perspectiva como más allá de las notas que se predicán y al ser lo predicado un contenido sensible, el sujeto es entendido como algo que está más allá de lo sensible.

Ya hemos visto que una de las aportaciones más notables de Zubiri ha sido la de no dividir en dos momentos distintos sentir e inteligir, sino que ambos aspectos están unidos en un único proceso que caracteriza al sentiente. Por eso, cuando se afirma la realidad de modo predicativo, dicha realidad se divide al escindir el modo de inteligir. Y Zubiri puede haberse visto obligado a dejar atrás la fenomenología husserliana y la ontología de Heidegger por ver en estos planteamientos todavía un modo de decir

predicativo. Lo que quiere nuestro autor es mostrar la realidad como un constructo de notas físicas y su decir filosófico se mueve en ese campo; por eso nos cuesta comprender de forma definitiva su pensamiento.

El decir zubiriano es constructo pero a su vez se encuentra dentro de una estructura predicativa. Comprender la noología y la metafísica de Zubiri implica que lo hagamos desde un análisis constructo. También es característico de la noología zubiriana no plantear el acceso a la realidad con el esquema sujeto-objeto, como si el sentiente estuviese fuera de la realidad y necesitase una vía de acceso para llegar a ella; eso sería una perspectiva que se hundiría en la subjetividad. Según nuestro pensador somos *en* la realidad y nos constituimos en respectividad. El problema comienza cuando tomamos distancia de la realidad a través de la mediatización del lenguaje. Por eso el problema de la interpretación y comprensión de Zubiri pasa por entender el problema de la realidad y su conexión con el lenguaje en el que se expresa.

La trilogía de la inteligencia es la base que utilizamos para entender cuál es el punto de vista último de Zubiri respecto al tema de la realidad. Reflejar su vínculo y su articulación con la inteligencia es el objetivo de nuestra tesis. La noología zubiriana entiende que toda cosa real es un sistema de notas esenciales que se articulan en unidad coherencial a partir de la cual, la inteligencia sentiente actualiza las notas y las vincula entre sí con la inteligencia misma. Ahí es donde se muestra el lenguaje pues no se puede confundir el lenguaje en y con el que se vive con la realidad que es expresada en ese lenguaje, ya que el lenguaje también nos trae una tradición que expresa y estructura la realidad de un modo concreto: “El lenguaje imprime ciertos esquemas de intelección. Y no me refiero al lenguaje interior, a la endofasia, sino a algo más hondo y radical.”<sup>316</sup>

Nosotros nos hemos preguntado constantemente por qué no nos gusta el lenguaje zubiriano; cuando hemos profundizado en sus escritos y método hemos visto que Zubiri, a pesar de lo oscuro de su prosa, tiene personalidad como escritor. Nuestro punto de vista se une al de nuestro autor pues creemos que el lenguaje no debe entenderse únicamente al modo griego; un decir ‘algo respecto de algo’ sino también un decir que expresa algo, diría Zubiri desde un campo físico de cosas, de un modo determinado pues el lenguaje es una unidad simbólica que dice y expresa lo real:

---

<sup>316</sup> Zubiri, X. *Sobre el Hombre*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, pp. 297-298

“Nosotros apelamos (...) al lenguaje. Y esto no sólo ni tan siquiera principalmente (como hicieron los griegos) porque el lenguaje sea ‘significativo’ (...) sino porque significa ‘expresando’. Y entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad, honda y radical: la *forma mentis*. Esta unidad, es decir, esta mente así ‘conformada’, es lo que precisa y formalmente llamamos ‘mentalidad’: mentalidad es forma *mentis*. Por eso es por lo que el decir (...) no es sólo un decir ‘algo’, sino que es decirlo de ‘alguna manera’, esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad.”<sup>317</sup>

Esto es lo que tiene que rehacer Zubiri: el problema de la mentalidad con esos módulos concretos de cualificación que determinan la realidad estructuralmente. Recordemos que en *Inteligencia y Razón* veía nuestro pensador que la razón se mueve en la concreción formal que la constituye en sí cuando se encuentra vertida hacia la fundamentación de la realidad; no hay razón abstracta pues toda razón es de algo, es decir, se concreta en algo. Eso es la mentalidad. Por eso cualquier acto ulterior de intelección racional está siempre modulado por la mentalidad que ese acto conlleva: “Esta mentalidad estrictamente entendida (...) es estructuralmente esencial a la razón: es su intrínseca y formal concreción. La razón es concreta, y su concreción en cuanto razón es mentalidad: lo que hubiere sin mentalidad no sería razón.”<sup>318</sup>

La realidad se expresa de un modo determinado en la mentalidad filosófica pues tiene que enfrentarse a ella como algo que trasciende su sentido y esta descripción-definición-mostración de lo sentido en aprehensión primordial puede comprenderse mejor desde unas lenguas que desde otras. Por eso el problema creemos que radica en asumir que lo que se piensa y se dice de las cosas se ha estructurado correctamente desde una determinada mentalidad. También hay que descubrir si la perspectiva lingüística de Zubiri es la más apropiada para mostrar la realidad pues su uso del lenguaje impone una estructura densa y difícil que puede ocultar más que mostrar la verdadera cara de la realidad. Para dar con una solución posible la propuesta zubiriana se centra en entender que toda realidad tiene su base en un logos nominal constructo que a su vez puede dar posibilidad de estructurar la realidad ulteriormente a partir de una mentalidad determinada. Pues un punto de vista que se centra en lo físico, como hace nuestro autor, que no suelta intelectivamente esa base constructa física, puede comprender la realidad correctamente independientemente de la lengua que se use.

---

<sup>317</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1962, p. 345

<sup>318</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Ed. Alianza, Madrid, 2001 p. 154

El lenguaje no va a poder expresar nunca de forma definitiva todo lo que es sentido en una aprehensión primordial, pues Zubiri siempre se encuentra en sus escritos con el problema de tratar de decir adecuadamente lo que es la realidad: “Para describir este campo el lenguaje no posee en general más que términos tomados de la aprehensión visual (...) con lo cual parecería que el campo fuera tan sólo un campo visual. Pero esto es una simple limitación del lenguaje.”<sup>319</sup>

Zubiri quiere dejar atrás la tradición lingüística indoeuropea porque esa tradición estructura la realidad de forma predicativa y según su punto de vista esa estructura es formalmente incapaz de expresar la realidad en sus notas esenciales:

“Tomemos las cosas puramente materiales (...) Evidentemente al expresarlas en el lenguaje, hago siempre de ellas sujeto de atribución. Pero creer que son forzosamente nada más que sustancias, esto es, sujetos reales de inhesión física de accidentes, es un espejismo producido por la descripción predicativa. El logos predicativo tiene siempre, en efecto, un sujeto y un predicado perfectamente determinados en su función de tales. Así decimos que un cuerpo –llamémosle impropriamente masa- produce una fuerza sobre otro cuerpo o sufre una acción de una fuerza. Esta descripción tiende a incrustar en nuestras mentes la idea de que el cuerpo-masa es justo una ‘cosa’, una sustancia, cuya índole física es ser sujeto de una fuerza, esto es, ser sujeto de inhesión del accidente ‘fuerza’. Pero, decía, esto no pasa de ser un espejismo.”<sup>320</sup>

El lenguaje del que se aleja nuestro autor es este que expresa la realidad dividiéndola en dos mundos; el mundo sentido como nota física y el mundo que va más allá de esa nota sentida físicamente, es decir, el sujeto universal, el concepto, en el que el primer mundo que es físico queda reducido a ser nota accidental del segundo mundo verdadero universal-conceptual que es determinado como sujeto del primer mundo. Es por eso que en teoría del conocimiento expresar conceptos concretos que expresen correctamente la realidad tiene su base en la lengua en la que nacen; por esto afirma Zubiri: “...todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria de concebir lo real.”<sup>321</sup> Es por esto por lo que acierta Zubiri al determinar que no debemos identificar directamente lo que es dicho en forma predicativa con lo real que se pretende mostrar en esa forma predicativa. Ahí nace el lenguaje zubiriano:

“...no es lo mismo (...) la estructura de una cosa en tanto que término de logos predicativo, y la estructura ‘física’ interna de la cosa tomada en y por sí misma. Toda realidad puede ser hecha

---

<sup>319</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 22

<sup>320</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, pp. 161-162

<sup>321</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 346

término de un logos predicativo, pero no significa que esté físicamente ‘compuesta’ de un atributo y un sujeto.”<sup>322</sup>

Lo que busca Zubiri con el logos es atenerse a los hechos y afirmarlos de modo funcional, es decir, debe expresar una unión, un sistema. Dejamos atrás la descripción predicativa pues se queda en lo conceptual, y también dejamos atrás la descripción fenomenológica pues se queda en lo intencional. El pensamiento zubiriano se desarrolla en un logos de significación formal que expresa un sistema de notas que nos son impuestas en la aprehensión. No se trata entonces de objeto ni de fenómeno sino de algo que se impone: la cosa real. En el lenguaje propuesto por nuestro pensador nos referimos a la realidad que se impone en y por sí misma en aprehensión primordial: “La aprehensión como tal es formalmente noérgica: envuelve la fuerza impositiva de la impresión de realidad.”<sup>323</sup> Por eso es por lo que Zubiri considera la fenomenología como algo inacabado o insuficiente, y es precisamente porque no alcanza la realidad, es decir, la intencionalidad reinventa la realidad al quedar dentro de la conciencia intencional y reflejar al final una división entre conciencia y materia:

“Fiel si no a la letra, sí al espíritu cartesiano, Husserl siguiendo a un escolástico, a Brentano, afirmará que las esencias nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo.”<sup>324</sup>

La razón por la que Zubiri deja a Husserl atrás es porque no es capaz de alcanzar el aspecto esencialmente físico de la realidad, aspecto que se impone en la aprehensión por la propia realidad. No se trata, tengámoslo en cuenta, de que el enfoque husserliano esté equivocado, sino de que su objetivo es distinto, es decir, la fenomenología desemboca en el saber más allá de la realidad en que se fundamenta y la noología equipara ambos campos para encontrar un equilibrio entre inteligencia y realidad. Según Zubiri, la fenomenología no puede alcanzar la realidad; siempre hay una diferencia entre conciencia y realidad pues el problema de la fenomenología es que no parte de la realidad sino de la conciencia noética:

“La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. Con sus célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la

---

<sup>322</sup> Zubiri, X. *Ibid.* pp 8-9

<sup>323</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Logos*, Ed. Alianza, Madrid, 2002, p. 221

<sup>324</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, pp. 4-5

esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia; y este 'qué' es al que llamará sin más esencia."<sup>325</sup>

No debemos olvidar que nosotros hemos heredado un lenguaje y que la fuerza de ese lenguaje es tan importante que no podemos (ni debemos) dejarlo atrás. Nuestra tendencia a buscar sujetos tras lo dado en lo real es algo normal en nuestro lenguaje. Por eso nuestra interpretación de la realidad es habitualmente pensada desde la perspectiva sustancialista propia de la predicación indoeuropea. Por eso, tratar de dar con un término clave que exprese con claridad el todo es algo que no pretende hacer Zubiri, pero aún así es lo que se suele hacer y aquello por lo que es más criticado.

Lo que hemos tratado de expresar con más o menos claridad es que nuestro autor ha considerado la reflexión filosófica una reflexión vinculada al logos predicativo y fenomenológico en los que se estructura la realidad de modo erróneo, es decir, dividiendo la realidad entre sustancia y accidentes siendo ésta primera el fundamento de lo físico. A través del lenguaje propuesto por Zubiri la dualidad de los dos mundos es repensada pues ya no se puede plantear un referente externo a la cosa física. Este modo de expresar y describir la realidad es el modo en que se desarrolla el pensamiento de Zubiri.

Si nos centramos en la teoría de la intelección, la propuesta de nuestro autor es viable pero cuando entramos en el terreno de lo que él mismo llama ultrafísico no queda más alternativa que recurrir a los predicables para poder expresar los análisis relativos a ese tipo de conocimiento. En *El hombre y Dios* Zubiri menciona en numerosas ocasiones la importancia del conocimiento del Yo como realización personal y como base de la religación definida por él mismo como "la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal (...) la religación es la raíz misma de este mi Yo, de esta vida personal mía. No sólo es hecho y hecho total, sino que es además y ante todo, *hecho radical*: es la raíz de mi ser."<sup>326</sup> *Este Yo del que habla Zubiri es un predicable; ahí no sería posible el logos nominal constructo puesto que no hay esencia física del mismo.* Al igual que otros términos que se hallan dentro de su ética y su teología existen matizaciones que pueden ser replanteadas desde una perspectiva clásica que ilumine también al propio Zubiri.

---

<sup>325</sup> Zubiri, X. *Ibid.* pp. 27-28

<sup>326</sup> Zubiri, X: *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, p. 128



## 5. La esencia como principio y como fin

*Sobre la esencia* gira en torno a la idea de realidad y suele ser entendida como el tratado de metafísica general de Zubiri.. Así es visto durante esa época hasta que salen a la luz los estudios dedicados a la inteligencia.

La base fundamental de esta obra va orientada a ir más allá de la fenomenología de Husserl y de la ontología de Heidegger. Zubiri coincide con Husserl en que la filosofía debe buscar la esencia de las cosas pero eso no implica que haya que perder la realidad para favorecer el dato de conciencia. El planteamiento que desemboca en ese monumental tratado reside en distanciarse de la filosofía tradicional pasando por Aristóteles y la forma de entender la sustancia (teoría de los predicables) o el idealismo trascendental de Kant en el que no hay un desarrollo lo suficientemente radical que permita dar cuenta del sentido real de la esencia.

Así, Zubiri se centrará en dar coherencia a su teoría de la esencia dentro de su enfoque realista. Lo esencial son las cosas reales; y lo real no es físicamente una existencia más una esencia. Esencia y existencia no van separadas sino que están unidas entre sí. Las cosas no son referidas a la esencia como a una idealidad que se concreta en ellas sino que la poseen y forman parte de ella: "...la esencia sería el eidos estructural de la realidad (...) envuelve como intrínseco momento suyo la necesidad esencial."<sup>327</sup>

Para concretar la visión que tiene Zubiri sobre la esencia hay que vincularlo con su crítica a la fenomenología y también al sentido propio que posee la conciencia como residuo fenomenológico de la reducción trascendental. La reducción fenomenológica pone entre paréntesis la realidad de los objetos y también de la conciencia que abre la posibilidad de trascenderlos. Por eso desde Husserl se asume que la conciencia trascendental es la auténtica realidad. No obstante, la crítica que plantea Zubiri al creador de la fenomenología puede ser considerada:

"Husserl no va directamente a las cosas porque lo que quiere en primera línea es evidencias apodícticas absolutas (...) subsume, pues, el concepto de esencia bajo el concepto de absoluto, y a su vez hace de lo absoluto un modo de saber, con lo cual en lugar de buscar lo absoluto de las cosas, lo que hace es acotar dentro de éstas aquella zona a la que alcanza su saber, Husserl ha lanzado el problema de la esencia por la vía del saber, es decir, por la vía del acto de conciencia

---

<sup>327</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 30

en que la aprehendo (...) La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado.”<sup>328</sup>

Las cosas y sus esencias físicas van más allá del aparecer inmediato a la inteligencia, pues tienen algo propio que se impone a esta inteligencia y nos lleva allende la aprehensión directa que tenemos de ellas. Por eso Zubiri critica a Husserl que sus esencias sean esencias postuladas por nuestra propia razón en lugar de ser verdadera esencia de realidades, pues Husserl con esa perspectiva reduce toda realidad a un correlato noemático que ha surgido de la experiencia. Por eso es tan importante asumir que la experiencia no debe ser interpretada únicamente de forma idealista pues la inteligencia al final no queda reducida a posición, intencionalidad o desvelamiento sino que es actualidad de lo real en la intelección. Los contenidos actualizados quedan siendo lo que son previamente a que el sujeto los entienda. Esto es el *prius* de realidad, término que encuadra todo el edificio noológico zubiriano. Así la actualidad es descriptiva y también teórica, es decir una idea de razón metafísica; propiedad trascendental de lo real.

Aunque la búsqueda de la esencia de las cosas se realice a través de conceptos, dichos conceptos no son la base de lo que la cosa es esencialmente. El concepto ayuda a conocer la esencia pero *no* es la esencia. Para Zubiri, sólo las sustantividades tienen esencia y frente a la esencia entendida como concepto o como correlato real de la definición nuestro autor afirma que la esencia es el principio estructural de toda sustantividad. Y la sustantividad está vinculada necesariamente a sistema, es decir, a estructura; estructura donde es fundamental el momento de unidad; y una unidad que a su vez condiciona el modo en que las notas se hallan enlazadas unas con otras. Las notas son notas-de el todo que constituyen pues estas notas son en función del todo que constituyen y del que forman parte:

“La unidad constitucional no es unificación o unión, sino unidad primaria. Primaria significa que, sea cualquiera el mecanismo de su producción, en la unidad, una vez existente, cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. En este sentido, la unidad domina, es un *prius* respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada (...) toda nota repercute sobre las demás precisamente

---

<sup>328</sup> Zubiri, X. *Ibid.* pp. 27-28

porque está formando sistema con ellas. En lo que consiste formalmente la concatenación de notas interdependientes es en la ‘posición’ de cada nota respecto de todas las demás.”<sup>329</sup>

La sustantividad es lo único que puede tener esencia. Las notas esenciales son el primer impulso hacia la esencia de las cosas en sí y para encontrar las notas esenciales hay que centrarse primero en las notas constitucionales. Las notas esenciales, por tanto, son las notas constitucionales necesarias que se requieren para que algo sea una individualidad concreta y no otra. Son las notas constitutivas. Por eso afirma Zubiri que la esencia es el subsistema primario de las notas constitutivas, es decir, aquello que le otorga a la cosa real una suficiencia constitucional.

Las teorías clásicas relativas a la unidad esencial son rebatidas por Zubiri proponiendo que la unidad esencial es ante todo unidad de coherencia entre las notas fundamentales. Por eso la realidad es constructo y el logos adecuado a ella no puede ser predicativo pues el logos predicativo clásico que ha dominado occidente ha sido el reflejo de la metafísica sustancialista. Zubiri quiere plantear su metafísica y su noología con el logos nominal constructo propio de las lenguas semitas.

La esencia entonces queda talificada en las notas que la componen y también esa esencia talifica al individuo de que es esencia mostrando así que la esencia tiene un carácter finito, es decir, clausurado y que esta clausura es a su vez, cíclica; revierten desde sí mismas al todo que componen y del que forman parte. Cerrando la perspectiva zubiriana de la esencia nos quedamos con dos definiciones:

1. La esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea *tal*, es autosuficiencia talificante.
2. La esencia es la unidad primara clausurada y cíclica que hace que lo real sea justamente un *tal*.

La esencia tiene, por tanto, una función talitaliva y una función trascendental, talitativa porque hace que una cosa sea *real* y trascendental porque hace que la cosa sea *tal* realidad: “Esencia es la cosa real, el contenido determinado de la cosa en función

---

<sup>329</sup> Zubiri, X. *Ibid.* pp. 143-144

trascendental.”<sup>330</sup> Y es también el núcleo que articula la estructura trascendental de la cosa que se divide en tres momentos:

1. Constitución: El individuo es la esencia en función trascendental, que al ser trascendental individualiza las notas ulteriores en el ámbito de la concreción. Es la individualidad.
2. Dimensionalidad: Engloba las tres dimensiones de lo real; patentización, seguridad y constatación.
3. Tipicidad trascendental: Es la modulación que la talidad de la esencia ejerce sobre la constitución y la dimensionalidad en el que puede variar el carácter de la función trascendental ya que puede constituir esencias cerradas o esencias abiertas.

La esencia es entonces principio de realidad, principio de individualidad y de la individualidad concreta de las cosas. La propuesta de Zubiri se enfoca hacia una nueva perspectiva de la metafísica entendiendo que las esencias no son conceptos universales allende las cosas reales de los que emanan por experiencia sino que son base y principio de la sustantividad de toda cosa real.

El dato fundamental del estudio que realiza Zubiri sobre la esencia es que las cosas tienen una realidad propia, con independencia de la aprehensión humana. Las cosas reales son sistemas de notas, sistemas sustantivos que tienen una unidad y un sentido que puede ser aprehendido por la inteligencia humana. Las notas constitutivas son la esencia, es decir, la sustantividad, aquello que posee capacidad para determinar una forma de realidad. Además, el sistema de notas sustantivo debe distinguirse del subsistema de notas constitutivo que sería el propio de las sustancias que sustentan las notas constitucionales, y por tanto, la sustantividad. Hay entonces un subsistema de elementos constitutivos básicos dentro del sistema sustantivo; y eso es la *esencia*:

“Al quedar fijada la significación y posición de cada nota respecto de las notas constitutivas, como estas notas forman sistema, el sistema primario de la sustantividad, resulta que cada nota forma sistema con la esencia y, por tanto, las notas así fundadas forman también un sistema entre sí (...) la esencia confiere carácter de sistema a la constitución entera de la sustantividad, es el

---

<sup>330</sup> Zubiri, X. *Ibid.* p. 460

sub-sistema fundamental, fundacional, de la sustantividad. La razón formal de la sustantividad, decíamos, es la suficiencia en el orden constitucional.”<sup>331</sup>

Recordemos que con la teoría de la sustantividad Zubiri busca mantener el dualismo de las sustancias, es decir, se trata de fundamentar esa teoría en la idea de que sentir e inteligir no tendrían dos tipos de sustancias distintas, una material y otra espiritual sino que el dualismo sustancial queda unificado en la unidad estructural de la sustantividad. De esta unidad nace la *Inteligencia Sentiente*.

---

<sup>331</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Ed, Alianza, Madrid, 1998, p. 267

## *Conclusiones*

En la introducción a nuestro trabajo planteamos como objetivo un estudio de la estructura general de la obra de Zubiri que nos permitiese por un lado aclarar los puntos de vista más destacados del autor y a su vez abrir un diálogo con los autores más representativos del campo de la epistemología: Kant, Husserl y Heidegger.

Lo que hemos planteado a lo largo del estudio ha sido tratar sobre el desarrollo de la inteligencia en la conciencia o en la continuidad de los actos conscientes a través de los cuales decimos que somos inteligentes. Hemos hablado de la inteligencia, desde un punto de vista objetivo, en virtud de los significados de los distintos objetos que están contenidos en ella y que se deben a diferentes comprensiones. También hemos planteado la idea de inteligencia de forma más específica, en relación con la estructura significativa, que es propia de la conciencia del yo; con su forma de ser y operar y con todo lo que tiene conexión con ella.

El desarrollo de la tesis ha consistido en analizar en primer lugar la estructura fundamental de la inteligencia humana a partir de la noología de Zubiri centrándonos principalmente en su trilogía sobre la inteligencia que, a nuestro juicio ha sabido aportar nuevas luces a la razón humana y a la historia del conocimiento.

La filosofía de Zubiri tiene dos puntos de arranque y desarrollo. Para él, el estudio del saber no es anterior ni fundante frente al estudio de la realidad, porque saber y realidad son radicalmente congéneres y la intelección constituye la actualización de la realidad. Por tanto sus planteamientos van dirigidos hacia la metafísica como filosofía de la realidad y a la noología como filosofía de la inteligencia. Puede entenderse desde Zubiri que el análisis de la intelección es su filosofía primera pero a su vez hay que tener en cuenta que su noología no es únicamente una crítica del conocimiento sino que sería un fundamento o base que postularía una posterior epistemología.

Hemos mostrado como acción característica en Zubiri, situar como antecedente los modelos filosóficos que pretenden ser superados por las nuevas aportaciones. Así, hemos planteado el trabajo situando a Zubiri primero frente a Kant, después con Husserl y finalmente con Heidegger y Bergson centrandó su crítica en la filosofía moderna teniendo como objeto de dicha crítica el momento de conciencia o “darse cuenta” como prioritario a la cosa misma. La cosa está presente y ese estar presente es previo al

momento de “conciencia”. Según Zubiri, la filosofía moderna ha situado las bases de la epistemología únicamente en el acto de conciencia y no ha prestado atención al objeto mismo como parte de la integridad del conocimiento. La supuesta superación que realiza Zubiri sobre el pensamiento fenomenológico tiene su inicio en su idea de realidad. Lo que él considera fundamental en sus observaciones a la fenomenología es por un lado cómo partiendo de un objeto dado puede la conciencia llegar a la realidad y al mismo tiempo abrir la posibilidad de comenzar desde la realidad pura para ascender desde ella a los problemas de la objetividad.

En este estudio hemos puesto de relieve la riqueza de las aportaciones de Zubiri a la teoría del conocimiento por un lado y lo que él mismo en sus estudios propone como modelo de comprensión de la inteligencia misma. En dicho modelo hemos mostrado cómo los escritos e ideas de Zubiri pueden ser contrastadas y discutidas con muchos contemporáneos suyos completando así una visión del ser humano más rica y profunda. El problema se ha enfocado desde varios puntos de vista tan o más ricos que los de Zubiri pero siempre en continua investigación.

Nuestro objetivo ha sido por un lado acercarnos a la filosofía de Zubiri y comprender su noología y sus críticas a la historia de la filosofía en relación a la problemática del conocimiento, y por otro lado, entender cómo se desarrolla la inteligencia. Para realizar este trabajo hemos tenido presentes los textos más significativos de Zubiri y algunos estudios que consideramos esenciales para su comprensión ya que su evidente dificultad necesitaba aclaraciones precisas para su mayor asimilación. Aunque el aspecto más significativo del trabajo ha sido la trilogía del conocimiento, hemos ocupado espacios de otras obras que también han supuesto un impulso fundamental en el desarrollo general de nuestro trabajo y en la profundización del pensamiento de Zubiri.

Zubiri expone en el inicio de *Inteligencia Sentiente* su desacuerdo con el criticismo moderno y su negativa a asumir toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real. Tampoco considera que sea acertado identificar tal necesidad con la anterioridad de un estudio previo acerca de lo que es posible conocer, tal como exige el criticismo. Por eso la noología de Zubiri se desarrolla desde una inteligencia sentiente que viene a suponer una radical modificación a la entificación de la realidad y la consiguiente logificación de la inteligencia, que según él culmina en el

sistema de Hegel, pero cuyo primer asentamiento sistemático es la filosofía de Aristóteles.

La inteligencia, que hemos estudiado en este trabajo, es el punto de partida de su filosofía de la realidad. Aristóteles está presente en los análisis de Zubiri; pero el condicionante ontológico de la tensión *nous-ousía* hace que Zubiri vaya a buscar en su propio discurrir original en el que se exponga con la mayor claridad posible la idea central de la metafísica que consiste en la firme convicción de que el ámbito de la inteligencia es un modo de sentir y dicho centramiento de la sensibilidad para el análisis de la inteligencia constituirá el punto de partida de todo su edificio noológico. No obstante, el impulso que da Zubiri a la Teoría del Conocimiento es un impulso renovador de la misma y un claro enfoque de la dirección que puede tomar la filosofía y la ciencia del siglo XXI.

Hemos mostrado cómo la teoría del conocimiento de Kant se puede interpretar de tres formas; en forma psicologista, en forma logicista o en forma fenomenista. Zubiri se ha centrado en la primera para dar el salto a su propia estructura (impresión): Ese carácter intrínseco y elemental es al que quiere llegar Zubiri en su análisis del conocimiento kantiano. Zubiri parte de un principio distinto al de Kant; atendiendo al previo presentarse a la intuición/aprehensión y que es común a toda percepción: su formalidad de realidad. Lo que sugiere Zubiri es invertir el planteamiento kantiano de la crítica del conocimiento y comprender los modos en que se desarrolla dicha crítica a través de un análisis previo de la idea de intelección, que es precisamente la base de la inteligencia misma.

También hemos analizado cómo el conocimiento metafísico no significa una relación abstracta y sin compromiso con la realidad, sino una apertura de nuestra inteligencia que otorga seguridad a la existencia. La teoría no es únicamente conocimiento, sino también aquella actitud vital en que la existencia personal se realiza en su forma propia y elevada. La percepción cognoscitiva de la inteligencia, en la medida en que participamos de ella, es un comportamiento que abarca la totalidad de nuestra existencia. La certeza del conocimiento metafísico según esto, es más que una mera certeza del conocimiento: es la total certeza de la unión del propio sujeto con la realidad.



Aunque nuestro autor acepta que es preciso situar los problemas filosóficos en la fenomenología, entiende que la perspectiva de Husserl no es suficientemente radical en sus desarrollos fenomenológicos. Por eso intenta reflejar que el verdadero problema de la filosofía es el de su radicalización, es decir, el del acercarse a la realidad sin mediaciones de ningún tipo. Ni siquiera con mediaciones fenomenológicas como ‘la conciencia’ o ‘la intencionalidad’.

*Inteligencia* para Zubiri significa entender las cosas en su dinamismo constituyente. ‘Sentiente’ significa: a través de los sentidos. ‘Inteligencia-sentiente’ sería un estar comunicativo entre sujeto y objeto/inteligencia y realidad. Entre sensibilidad e inteligencia existe también una unidad intrínseca. No hay dos actos sino uno solo de intelección sentiente. Por eso el análisis que realiza Zubiri no necesita entonces un esfuerzo para poder aprehender las cosas. La aprehensión de ellas la realiza desde la inteligencia sentiente.

El análisis de la intelección como acto ha llevado a Zubiri a una afirmación sin precedentes: la disociación entre sentir e inteligir para él no tiene base fáctica. El único hecho, nos dice, es que el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. Mientras que en Husserl se hace una *epojé* de la existencia llevándonos hacia una reducción eidética, Zubiri afirma que para alcanzar la realidad hay que partir de lo real existente. El ‘acto dador de sentido’ de Husserl es sustituido por la ‘actualización’, que corresponde a la función propia de la inteligencia sentiente. La realidad que aprehendemos en la aprehensión la aprehendemos directamente como realidad: no es una mera representación. Lo que hace Zubiri es tratar de realizar una descripción fenomenológica que no sea intencional en la que precisamente, eso que excluye Husserl con la reducción fenomenológica, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, sea principio y fin de su noología.

Dentro del estudio reflejado tanto en *Sobre la esencia* como en *Inteligencia Sentiente* puede asumirse que la realidad y el mundo no son algo constituido por un sujeto sino que la realidad tiene, ella misma, independientemente de toda conciencia, su estructura propia. Toda cosa es real en cuanto posee algo propio constitutivo suyo. Ese algo propio es una estructura física que es de donde parte Zubiri. El pensamiento

metafísico de Zubiri arraiga en lo físico. Y lo que Zubiri entiende por físico es lo físicamente real. Físico en este sentido no se opone a lo metafísico, como sería si se identificara con lo empírico o positivo, sino que es lo metafísico por excelencia.

En el estudio comparativo entre Zubiri y Heidegger hemos encontrado una radicalización de la comprensión heideggeriana a través de la impresión de realidad. El planteamiento de Zubiri es gnosológico o noológico, el de Heidegger es ontológico; el resultado ha sido una crítica a la ontología fundamental desde una noología que puede ser enfocada desde una perspectiva diferente. La inclinación a hablar de Heidegger y de su relación con Zubiri, o a la inversa, ha sido necesaria ya que igual que Heidegger necesitó la fenomenología para plantear su ontología, Zubiri ha necesitado la ontología para dar paso a su noología. Para nuestro autor, la relevancia de Heidegger radica en haber superado la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y la idea de ‘darse’ mediante la idea del aparecer, en el sentido de ‘mostrarse’, que es un mostrarse como siendo. No obstante, hemos reflejado cómo la tesis de Zubiri es una visión que complementaría a la de Heidegger pues según nuestro pensador la función primaria del hombre no sería comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas. Lo que para Heidegger son posibilidades existenciales del *Dasein* para enunciar y comprender el ser, para Zubiri sería la estructura formal de la sustantividad humana cuya constitución consiste en ser animal de realidades que le permite inteligir las cosas como realidades. Por eso hemos reflejado que la noología de Zubiri y su incardinación en lo físico invita a entender su perspectiva de una forma más fisiológica. Entender la visión de Zubiri sobre Heidegger desde el punto de vista de filosofías que se complementan creemos que ayuda al enriquecimiento del estudio de ambos. No diríamos superación ya que estamos hablando de dos autores de peso que necesitan ser actualizados constantemente y cuyos puntos de vista deben someterse a rigurosos análisis y no tratar de cerrar ni a uno ni a otro.

Lo que aporta Zubiri a la idea de ser es su enfoque de entenderlo como la actualidad de lo real en el mundo. El ser, no sólo es, como piensa Heidegger, en el Da de la comprensión, en el Da del darse, sino que es un *momento* de la realidad. Zubiri, a nuestro entender, no desmonta la ontología heideggeriana sino que responde a ella, es decir, aporta algo más que la complementa. Es cierto, que Zubiri se expresa cuando habla de un autor concreto, de una forma ciertamente radical; suele decir acerca de algo que no está dentro de su esquema filosófico que es ‘completamente insostenible’ pero

también encontramos al principio de *Inteligencia Sentiente* que él no quiere criticar a nadie sino aportar hechos.

El aspecto positivo que hemos encontrado en Heidegger es que éste se mueve en un plano más trascendente conscientemente; no se centra en el enfrentamiento primero con la realidad sino que se centra en el pensamiento en reflexión y apertura consigo mismo; es cierto que el ser no tiene sustantividad por sí mismo puesto que no es físico pero puede ser que la sustantividad que quiera aportarle Zubiri en y desde lo físico la encontremos desde la inteligencia a nivel metafísico-trascendental. La inteligencia es la sustantividad del ser, sustantiviza al ser.

Lo que aporta Zubiri en su noología es la idea de que podemos hacernos cargo de la realidad precisamente porque está dada como un *prius*. *Prius* es un momento según el cual al aprehender algo real no sólo lo aprehendemos como siendo ‘de suyo’, sino que aprehendemos este de suyo como un carácter que posee lo real *antes de su presentación misma* como fundante de ella.

Zubiri es un filósofo influido por el siglo XX, es decir, toda su andadura filosófica se encuentra dentro del marco de las aportaciones tanto de la metafísica clásica, la fenomenología y los avances de la nueva ciencia. Por eso su punto de vista sobre la filosofía no es quedarse únicamente en las descripciones de la experiencia originaria sino también en el orden de la metafísica; y esta metafísica debe incluir también a la razón científica; necesita de ella. Por eso Zubiri está en diálogo constante con los datos que aporta la ciencia. Situación que consideramos debe ser tomada en cuenta para futuras investigaciones de nuestro autor.

Zubiri se centra en el saber de la realidad, de modo que en el conocer mismo de la realidad pueda verse en qué forma y con qué límites es posible conocer. Eso implica que en él se dé una explícita teoría de la inteligencia en la que se fundamenta su forma de entender la filosofía y la metafísica misma. La determinación de la realidad entendida como los caracteres que le competen “de suyo” a la cosa real está pensada desde una visión metafísica de la realidad expuesta por Zubiri a lo largo de toda su obra pero con los planteamientos reconducidos por su noología. Que la realidad es el “de suyo” debe entenderse siempre desde la aprehensión misma en el acto de aprehender o intuir, es decir, una formalidad donde las cosas reales quedan en la aprehensión como siendo meramente “de suyo” o como propias de sí mismas. No obstante, que la realidad

esté fuera de mí, que mi comprensión de ella dependa de mis propias condiciones trascendentales, psicológicas o sociológicas es algo que el realismo de Zubiri ni afirma ni niega. Lo único que nos dice es que la inteligencia humana, al ser inteligencia sentiente, es un acto que puede llegar a saber cómo son las cosas y cómo el hombre mismo puede realizarse en ese saber. El realismo de Zubiri es descriptivo desde el principio. Zubiri mantiene decididamente que es fundamental comenzar el análisis filosófico centrándonos en lo físico, porque es lo que tenemos. Lo físico son impresiones sensibles y el comienzo de todo inteligir humano. Un comienzo intelectual que no parta de la realidad física misma no sería un comienzo desde la actualización de lo físico en la inteligencia. Todo saber humano es saber de lo real, porque real es la formalidad en la que se mueve la inteligencia. El planteamiento de Zubiri está enfocado hacia la idea de que la filosofía tiene que comenzar su andadura centrándose en las cosas reales que el hombre encuentra en su entorno ya que éste se encuentra desde el principio instalado en la realidad y esta realidad es recibida por el hombre en unión o relación con otras cosas reales. Esta forma de estar instalado en la realidad se da gracias a la inteligencia; la inteligencia se hace posible por el hecho de que el hombre no puede dar respuestas espontáneas a los estímulos que encuentra en el exterior. Por eso, el principio de inteligir como “estar en la realidad” y la concepción del hombre como “animal de realidades” es principio y fin de la filosofía de Zubiri.

Esta filosofía describe las estructuras con que la realidad se nos manifiesta en la experiencia y cómo la estructura de la *Inteligencia Sentiente* nos otorga un elenco de contenidos conceptuales que ayudan a profundizar en la complejidad del pensamiento humano. Lo que persigue Zubiri a nivel filosófico es conocer la estructura de la realidad y su congeneridad con la inteligencia humana. Lo interesante de la aportación zubiriana es que nuestro autor refleja la necesidad de establecer un lenguaje – objeto sobre la realidad y sobre el conocimiento que se dirige a ella. Por tanto hemos trabajado con nuestro autor que su filosofía ha conseguido mostrar una reflexión crítica y matizada sobre la realidad.

No hemos dejado atrás que la dificultad de la teoría zubiriana del conocimiento reside en el problema que supone darle a términos técnicos propios un carácter estrictamente necesario y dependiente del pensador que los propone, es decir, no puede asumirse el carácter general de su aportación filosófica si no se comprenden esos términos tal y como el autor los comprende. Interesante si se asume totalmente que es

un camino con un lenguaje propio y concreto pero al mismo tiempo limitado por la falta de apertura explicativa del autor. Esto le ocurre a Zubiri, pero creemos que el propio Zubiri es consciente de esta modalidad terminológica que requiere el desarrollo y comprensión de su noología. No obstante, no carece de cierta originalidad su planteamiento epistemológico y metafísico en lo que a nivel de expresión se refiere, aunque al final quizás tenga ciertas limitaciones dentro de una posible innovación filosófica.

En el análisis de la inteligencia sentiente nos ha quedado claro que lo que hace Zubiri es tratar de entender cómo se desarrolla el movimiento de la inteligencia; es decir, como la inteligencia está direccionada hacia el conocimiento de la verdad de lo real. En lugar de centrarse en la representación kantiana, Zubiri entiende el movimiento de la inteligencia como un *enfoque* hacia la adecuación de lo que pueda ser la realidad. Por tanto, todo acto intelectual implica una aproximación gradual a lo real; y esta aproximación es un movimiento que nos viene dado en *la aprehensión primordial de realidad*. Esto lo hacemos a través del análisis de los pasos de la intelección enfocada a la realidad. Esa intelección es un despliegue de la impresión de la realidad de lo real. Pero con esto Zubiri no busca llegar al realismo clásico, sino mostrar que todos los actos intelectivos se encuentran dentro de lo real, y como hemos expuesto más arriba, determinados por lo real.

Lo que realmente busca Zubiri es llegar a una concepción unitaria de lo real a través de la inteligencia sentiente. No buscamos la unidad del objeto como objeto de conocimiento, sino la unidad de lo real mismo unitariamente aprehendido. Todo el pensamiento zubiriano se puede resumir en un esfuerzo por encontrar un camino de acceso a lo real más radical que el camino del logos y que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Se ha tratado en definitiva de realizar una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión de la realidad y de la inteligencia. Centrándonos en el planteamiento zubiriano hemos encontrado que la realidad no es algo ajeno a la inteligencia sino que es lo inmediatamente presente y actualizado en cualquier acto intelectual y que puede ser conocida.

En relación a la Historia de la Filosofía consideramos que la atención de Zubiri a la misma es, si no exacta, al menos completa y legible en su forma, y también una posibilidad de abrir vías hacia el diálogo filosófico. Precisamente por eso hemos

mostrado que en el Zubiri anterior a *Sobre la Esencia* no hay creación de neologismos, pero porque no los necesita. La creación de neologismos que dificultan –en parte- la comprensión de la noología de Zubiri, comienzan en *Sobre la Esencia*, pero cuando estamos atentos a sus escritos encontramos que no es una dificultad añadida, sino una ayuda a una perspectiva todavía no considerada. El lenguaje zubiriano está lleno de matices y de correcciones tanto a la historia de la filosofía con la que dialoga como a sus propios análisis.

La característica original de la postura de Zubiri es la perspectiva que busca situar a la realidad no como algo que se constituye por la percepción; la realidad es el fundamento originario de que las cosas puedan llegar a ser percibidas. Debido a su carácter radical, no depende de ningún supuesto. Y tampoco depende de un sujeto. Es el sujeto el que depende de lo que la realidad le otorga y que resulta variable en función de la capacidad de sentir-inteligir. La realidad es siempre la misma y la intelección no constituye los objetos ni le añade nada a la misma pues una cosa ya real en sus notas queda actualizada en la intelección.

También nuestro estudio asume con Zubiri cómo sus planteamientos no son ni hacer apología de la razón a ultranza ni de la sinrazón. Simplemente, entiende que la razón es un modo de intelección de la realidad. Esta característica de nuestro pensador creemos que es si no esencial para la futura epistemología, al menos necesaria. La presencia de este modo de entender la correlación entre inteligencia y realidad ayuda a ambas, es decir, no se le quita nada a la realidad pues se respeta su lugar y tampoco se le añade nada desde la inteligencia que pueda deformar lo que de suyo ya es. Por eso la perspectiva zubiriana constituye un paradigma de la investigación filosófica. El horizonte de la realidad implica que la investigación filosófica de un problema concreto deba partir del análisis de la *respectividad* entre la inteligencia y la realidad. Zubiri ofrece la alternativa del “realismo crítico trascendental” donde realidad es formalidad y orden trascendental que recupera contra Kant su dimensión talitativa. Con Zubiri la metafísica rompe su identificación con el saber de los primeros principios del ser y lo ultrafísico.

La trilogía de la inteligencia es la base que utilizamos para entender cuál es el punto de vista último de Zubiri respecto al tema de la realidad. Reflejar su vínculo y su articulación con la inteligencia ha sido el objetivo de nuestra tesis. La noología

zubiriana entiende que toda cosa real es un sistema de notas esenciales que se articulan en unidad coherencial a partir de la cual, la inteligencia sentiente actualiza las notas y las vincula entre sí con la inteligencia misma. Ahí es donde se muestra el lenguaje pues no se puede confundir el lenguaje en y con el que se vive con la realidad que es expresada en ese lenguaje, ya que el lenguaje también nos trae una tradición que expresa y estructura la realidad de un modo concreto.

La razón por la que Zubiri deja a Husserl atrás es porque no es capaz de alcanzar el aspecto esencialmente físico de la realidad, aspecto que se impone en la aprehensión de la propia realidad. No se trata, tengámoslo en cuenta, de que el enfoque husserliano esté equivocado, sino de que su objetivo es distinto, es decir, la fenomenología desemboca en el saber más allá de la realidad en que se fundamenta y la noología equipara ambos campos para encontrar un equilibrio entre inteligencia y realidad. Según Zubiri, la fenomenología no puede alcanzar la realidad; siempre hay una diferencia entre conciencia y realidad pues el problema de la fenomenología es que no parte de la realidad sino de la conciencia noética.

Lo que hemos tratado de expresar con más o menos claridad es que nuestro autor ha considerado la reflexión filosófica como una reflexión vinculada al logos predicativo y fenomenológico en los que se estructura la realidad de modo erróneo, es decir, dividiendo la realidad entre sustancia y accidentes siendo ésta primera el fundamento de lo físico. A través del lenguaje propuesto por Zubiri la dualidad de los dos mundos es repensada pues ya no se puede plantear un referente externo a la cosa física. Este modo de expresar y describir la realidad es el modo en que se desarrolla el pensamiento de Zubiri. No obstante, siguiendo detenidamente a nuestro autor nos hemos planteado cuestiones a nivel de expresión en los que Zubiri quizás haya sido menos estricto en el momento de dar el paso a su última etapa dedicada a la teología. Si nos centramos en la crítica a Aristóteles, ya expuesta, Zubiri rechaza la división sustancia/accidente porque en el momento en el que se acepta esa escisión nos desviamos de la esencia de lo real. Dentro de la teoría de la intelección la propuesta de nuestro autor es viable pero cuando entramos en el terreno de lo que él mismo llama ultrafísico no queda más alternativa que recurrir a los predicables para poder expresar los análisis relativos a ese tipo de conocimiento. En su obra dedicada a la teología menciona en numerosas ocasiones la importancia del conocimiento del Yo como realización personal y como base de la religación definida por él mismo como la versión constitutiva y formal al poder de lo

real como fundamento de la vida personal. Su perspectiva sobre la religión es la raíz del Yo, es decir, de la vida personal. Este Yo del que habla Zubiri es un predicable; ahí no sería posible el logos nominal constructo puesto que no hay esencia física del mismo. Al igual que otros términos que se hallan dentro de su ética y su teología existen matizaciones que pueden ser replanteadas desde una perspectiva clásica que pueda ayudar a clarificar correctamente a nuestro autor.

Por todo lo expuesto concluimos que la estructura de la realidad debe estar unida necesariamente a la estructura de la inteligencia humana, pues decir o tratar de demostrar lo contrario es, según nuestro autor, un contrasentido por la propia naturaleza de la existencia. Así hemos estudiado un modo filosófico y una vida entera dedicada a reflejar el carácter de la verdadera realidad de las cosas. Nuestra capacidad intelectual está estructurada para el desarrollo progresivo del conocimiento aunque en determinadas, si no en muchas ocasiones será susceptible de errores y desviaciones propias de la naturaleza humana.



## 1. BIBLIOGRAFÍA DE ZUBIRI

### I. Obras de Zubiri:

1921. – Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl : I, La logique pure. Tesis de Licenciatura dirigida por el profesor Noël en el Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina.

1923. – Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Tesis doctoral. Madrid, 1923. “Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos”, 188 páginas más 1 hoja (25x18).

1940.- Sócrates y la Sabiduría griega. Madrid, 1940. Ediciones Escorial, 72 páginas (23x16)

1944. – Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, Editora Nacional (Talleres Gráficos Ugina) 1944, 565 páginas más 4 hojas, 24, 5 cms.; 2ª ed., Madrid, Editora Nacional (Imp. Ugina), 1951; 3ª ed., Madrid, Editora Nacional (Bolaños y Aguilar), 1959; 4ª ed., Madrid, Editora Nacional (Bolaños y Aguilar), aparecido en la serie “Libros de Actualidad Intelectual”, tomo II; 5ª ed., Madrid, Editora Nacional (Héroes), 1963; 6ª ed., Madrid, Editora Nacional (Benita), 1974; ed. Argentina “El Ateneo”, Buenos Aires, 1948; 9ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1987 (incluye índice analítico), 10ª ed.. Madrid, Alianza Editorial, 1994, 11ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1999.

1962.- Sobre la esencia. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, 521 páginas, 23 cms; 2ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963; 3ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963; 4ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1972, 525 páginas, 23 cms; Vom Wesen, traducido por Hans Gerd Rötzer, Manchen, Max Weber, 1968, 390 páginas; 5ª ed., Madrid, Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, 574 páginas (incluye un índice analítico elaborado por Antonio González)

1963.- Cinco lecciones de Filosofía. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones (Ograma), 1963, 284 páginas más 3 hojas, 21, 5 cms; 2ª ed.. Madrid, Alianza Editorial (Unigraf). 1980, Cinco lecciones de Filosofía (con un nuevo curso inédito), Madrid, 2009, Nueva edición en Alianza Editorial, 317 pp.

1980.- Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial (Grefol), 1980; 2ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1981, 3ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1984, 4ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1991, 5ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1998, 6ªed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 2006. 318 pp.

1982.- Inteligencia y Logos. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1982, 1ª reimpresión 2002, 398 pp.

1983.- Inteligencia y Razón. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1983, 1ª reimpresión 2002, 354 pp.

1984.- El hombre y Dios (póstumo). Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1984; 2ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1985, 3ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1985, 4ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1988, 5ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1994, 6ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 1998, 7ª ed., Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Alianza Editorial, 2013 (Nueva Edición)

1985.- Sobre el hombre (póstumo). Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. 1ª reimpresión 1998, 709 pp.

1989.- Estructura dinámica de la realidad (póstumo). Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1989, 2ª ed. Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1995, 3ª ed. Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006, 356 pp.

1992.- Sobre el sentimiento y la volición (póstumo). Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1992, 1ª reimpresión 1993, 458 pp.

1993.- El problema filosófico de la historia de las religiones (póstumo). Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1993, 1ª reimpresión 1993 (Noviembre), 2ª reimpresión, 1994, 404 pp.

1994.- Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (póstumo). Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1994, 1ª reimpresión 1995, 2ª reimpresión 2003, 439 pp.

1996.- Espacio, Tiempo, Materia (póstumo). Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1996, 2ª ed. 2008, 614 pp.

1997.- El problema teológico del hombre: Cristianismo (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1997, El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo, nueva edición del curso de 1971, Madrid, 2015, 822 pp.

1999.- El hombre y la verdad (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1999, 1ª reimpresión 2001, 196 pp.

1999.- Primeros escritos (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1999.

2001.- Sobre la realidad (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2001, 285 pp.

2002.- Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2002, 394 pp.

- 2005.- El hombre: lo real y lo irreal (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2005, 230 pp.
- 2006.- Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006, 197 pp.
- 2006.- Escritos menores (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006, 406 pp.
- 2007.- Cursos Universitarios (Volumen I), (póstumo) Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2007, 659 pp.
- 2009.- Cinco lecciones de filosofía (con un nuevo curso inédito), (póstumo) Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009, 317 pp.
- 2009.- Cursos Universitarios (Volumen II), (póstumo)Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009, 461 pp.
- 2010.- Acerca del mundo (póstumo), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2010, 300 pp.
- 2012.- Cursos Universitarios (Volumen III), (póstumo)Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2012, 578 pp.
- 2014.- Cursos Universitarios (Volumen IV), (póstumo)Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2014, 493 pp.

## II. Artículos y trabajos menores

1925.- Recensión de P. Landsberg, “La Edad Media y nosotros”, *Revista de Occidente*, Tomo X, (1925), 251-257.

1926.- Recensión de la edición española de la “Psicología”, de F. Brentano, *Revista de Occidente*, 42, (1926), 403-408.

1933.- “Sobre el problema de la filosofía”. *Revista de Occidente*, 115, (1933), 51-58 y 118 (1933), 83-117-

1933.- “Hegel y el problema metafísico”. *Cruz y Raya* I (1933) 11-40; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 223-242. Este mismo artículo apareció en italiano en la revista *Verri* 3 (1958) 8-25, Bologna.

1933.- “Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart”. *Cruz y Raya* 4 (1933), 83-86; reproducido por J. Bergamín en *Antología de Cruz y Raya*, Madrid, 1974, pp. 98-99.

1934.- “La nueva física. Un problema de Filosofía”. *Cruz y Raya* 10 (1934), 7-94; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.) pp. 243-304, bajo el título “La idea de naturaleza: la nueva física.”

1935.- “Filosofía y Metafísica”, *Cruz y Raya* 30 (1935) 7-60; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 33-60, bajo el título “¿Qué es saber?, y pp. 97-106, bajo el título “La idea de Filosofía en Aristóteles.”

1935.- “En torno al problema de Dios”, *Revista de Occidente* 149 (1935) 129-159; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 361-398; también por Julián Marías: *La filosofía en sus textos*, Barcelona, 1963, pp. 673-688; *CAPONIGRI: Pensadores cristianos contemporáneos*, Barcelona, 1964, pp. 349-379; y parcialmente por G. PICON: *Panorama de las ideas contemporáneas*, Madrid, 1958, pp. 493-499. Como se deduce de la nota 1 de la página 363 de *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), este artículo fue publicado también en 1936 en la revista francesa *Recherches Philosophiques*, pero en una traducción que, dada su ínfima calidad, fue desautorizada por Zubiri.

1936.- “Ortega, maestro de filosofía”, en *El Sol*, Madrid, 8 de marzo de 1936; reproducido por M. G. MORENTE: *Ensayos*, Madrid, 1945, pp. 201-207. Confróntese también J. MARIAS: *Obras*, V, pp. 210.211.

1937.- “Note sur la philosophie de la religion”, *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, T. 28, 2ª serie, 10 (1937) 334-341.

1940.- “Sócrates y la sabiduría griega”, *Escorial* 2 (1940) 187-226; 3 (1941) 51-78; traducción inglesa, “Sócrates and Greek Wisdom”, *The Thomist*, January (1944) 1-64; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 149-222

1941.- “Ciencia y realidad”, *Escorial* 10 (1941) 177-210; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 61-95

- 1942.- “El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, *Escorial* 23 (1942) 401-432; reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios* (6ª ed.), pp. 305-340; también en la antología *Pensamiento español contemporáneo*, de Mª de los Ángeles Soler, Madrid, Taurus (Ograma), 1961, pp. 335-408. Parte de este artículo, páginas 315-331 de la 6ª ed. de *Naturaleza, Historia, Dios*, fue traducido por Alain Guy y André Serres, bajo el título *Notre attitude à l'égard du passé*, y comentado por George Hans, en *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*, Toulouse, Privat Edouard, 1968, pp. 32-48.
- 1955.- “Ortega” en *ABC*, 19-10- 1955, pp. 32 y 35, Madrid.
- 1959.- “El problema del hombre”, *Indice* 120 (1959) 3-4.
- 1963.- “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente*, 2ª ép., 1 (1963) 5-29.
- 1963.- “Introducción al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, (5ª ed.), Madrid, 1963, pp. 343-360.
- 1964.- “El origen del hombre”, *Revista de Occidente*, 2ª ép., 17 (1964) 146-173.
- 1964.- “Trascendencia y física”, *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durván, 1964, T. 18, pp. 419-424.
- 1964.- “Zurvanismo”, *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durván, 1964, T. 19, pp. 485 -486.
- 1967.- “Notas sobre la inteligencia humana”, *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XVIII-XIX (1967- 1968) 341- 353.
- 1973.- “El hombre y su cuerpo”, *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XXV (1973) 19; *Salesianum* X- XXVI (1974) 479-486; *Quirón (La Plata)*, V (1974) 71-77.
- 1974.- “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas I*, Madrid, 1974, pp. 11-69.
- 1975.- “El problema teologal del hombre”, en *Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner*, 1975, pp. 55-64.
- 1975.- “Antología de Xavier Zubiri”. *La estafeta literaria* 569-570 (1-15 agosto 1975) 16-17.
- 1976.- “El concepto descriptivo del tiempo”, *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 7-47
- 1979.- “Respectividad de lo real”, *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 13-43.

### III. Prólogos, introducciones y epílogos

1934.- Prólogo e Introducción a A. March, *La física del átomo*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp. 9-71. Colección “Nuevos hechos, nuevas ideas”, Vol. XXXVIII.

1935.- Prólogo a F. Suárez, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto de ente*, Madrid, 1935. Editado por Revista de Occidente, impreso por Galo Sáez. El prólogo está reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios* (6ª ed.), pp. 127-128.

1935.- Prólogo a G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu. Prólogo e introducción. El saber absoluto*. Madrid, 1935, pp. IX-XVI: editado por Revista de Occidente, impreso por Galo Sáez. El prólogo está reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.). pp. 143-145.

1936.- Prólogo a F. Brentano, *El porvenir de la Filosofía*, Madrid, 1936. Editado por Revista de Occidente. Impreso por Galo Sáez. El prólogo está reimpresso parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios* (6ª ed.), p. 147.

1940.- Prólogo a B. Pascal, *Pensamientos*. Buenos Aires, 1940. Editado por Espasa-Calpe, S. A. El prólogo ha sido parcialmente reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 135-141.

1941.- Prólogo a J. Marías, *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1941. Editado por Revista de Occidente. El prólogo ha sido parcialmente reimpresso en *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), pp. 107-118, bajo el título “La filosofía y su historia”.

1942.- Prólogo a *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1942, pp. IX-XI.

1944.- Introducción a Cristina, reina de Suecia. Cristina de Suecia, Isabel de Bohemia, *Descartes: Cartas*, Madrid, Adán (S. Aguirre), 1944. La introducción ha sido reimpressa parcialmente bajo el título: “Descartes” en *Naturaleza, Historia, Dios* (6ª ed.), pp. 129-134.

1963.- “Nota a la quinta edición”, *Naturaleza, Historia, Dios*, (5ª ed.), Madrid, 1963, p. VII.

1965.- Prólogo a O. González, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, Rialp, 1965, pp. XI-XIV.

1967.- Prólogo a O. González, *Teología y Antropología (El hombre, “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás)*. Madrid, Moneda y Crédito, 1967, en la serie Estudios y Teología, T. I, pp. VII-VIII.

1969.- Epílogo a S. Ochoa, *Base molecular de la expresión del mensaje genético*. Madrid, Moneda y Crédito, 1969, p. 165.

1980.- Prólogo a la tercera edición de *Cinco lecciones de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. I-IV.

1980.- Prólogo inédito a *Naturaleza, Historia, Dios*, de la traducción inglesa realizada por el físico Th. B. Fowier, publicado en el Diario “Ya”, Madrid, (16-XII-1980). Reproducido en *Franciscanum* 76 (1984) 77-82 y en *Revista de Occidente* 32 (1984) 43-50.

#### IV. Cursos orales extrauniversitarios

1945-1946.- Ciencia y realidad. Introducción al problema de la realidad (33 lecciones).

1946-1947.- Tres definiciones clásicas del hombre (33 lecciones).

1947-1948.- ¿Qué son las ideas? (33 lecciones).

1948- 1949.- El problema de Dios (33 lecciones).

1950-1951.- Cuerpo y alma (34 lecciones)

1951-1952.- La libertad (33 lecciones).

1952-1952.- Filosofía primera (35 lecciones).

1952-1954.- El problema del hombre (35 lecciones).

1959.- Sobre la persona (5 lecciones).

1960.- Acerca del mundo (6 lecciones).

1961.- Sobre la voluntad (5 lecciones).

1962.- (No hubo curso. Aparece Sobre la esencia).

1963.- Cinco lecciones de filosofía (5 lecciones).

1964.- El problema del mal (4 lecciones).

1965.- El problema filosófico de la historia de las religiones (6 lecciones). El problema de Dios en la historia de las religiones (2 lecciones).

1966.- El hombre y la verdad (2 lecciones, Barcelona). Sobre la realidad (8 lecciones).

1967.- El hombre: lo real y lo irreal (6 lecciones). Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología (10 lecciones).

1968.- El hombre y el problema de Dios (6 lecciones). Estructura dinámica de la realidad (14 lecciones).

1969.- Estructura de la metafísica (12 lecciones). Problemas fundamentales de la metafísica occidental (13 lecciones).

1970.- Sobre el tiempo (2 lecciones). Sistema de lo real en la filosofía moderna (2 lecciones).



1971- 1972.- El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (26 lecciones).

1973.- El espacio (4 lecciones).

1973.- El hombre y Dios (12 lecciones, Universidad Gregoriana de Roma).

1974.- Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (3 lecciones).

1975.- Reflexiones filosóficas sobre lo estético (2 lecciones).

1976.- La inteligencia humana (3 lecciones).

## V. Estudios sobre Zubiri:

### Libros

AÍSA, I.

- *Heidegger y Zubiri, Encuentros y desencuentros*, Sevilla, Fénix Editorial, 2006, 135 pp.
- *La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección de Xavier Zubiri*. Sevilla. Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1987, 387 pp.

BASABE MARTÍN, A.

- *La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorística de la metafísica realista de Zubiri* (Cuadernos Universitarios – Departamento de Literatura y Filosofía, 9) E. U. G. T. Mundaiz – Universidad de Deusto. San Sebastián 1991, 374 pp.

CASTILLA, B.

- *Noción de persona en Xavier Zubiri: Una aproximación al género*, Ed. Rialp, Madrid, 1996, 452 pp.

CASTRO DE ZUBIRI, C.

- *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida* (Col. Ensayos 3), Santander Ed. Amigos de la Cultura Científica. 1986, 149 pp.
- *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga, Ed. Edinfort, S. A., 1992, 288 pp.

COROMINAS, J y ALBERT VICENS, J.

- *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Ed. Taurus, 2006, 917 pp.

ELLACURÍA, I.

- *Índice de “Sobre la esencia” de X. Zubiri*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1965, 195 pp.

- *Filosofía de la realidad histórica* (Col. Estructuras y Procesos. Serie Mayor, vol 7) San Salvador, Ed. UCA. 1990, 606 pp. Reimpresión en Madrid, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1991, 478 pp.

ESPINOZA LOLAS, R. A.

- *Realidad y tiempo en Zubiri*, Granada, Editorial Comares, 2006. 355 pp.
- *Realidad y ser en Zubiri*, Granada, Editorial Comares, 2013, 429 pp.

FERNÁNDEZ DE CORDOVA, P.

- *La concepción del hombre en la filosofía de Xavier Zubiri*. Bogotá, Facultad de Filosofía. Universidad de los Andes. 1982, 127 pp.

FERRAZ FAYOS, A.

- *Zubiri: el realismo radical*. (Col. Historia de la Filosofía 49) Madrid, Ed. Cincel. 1988, 242 pp. Primera reimpresión, 1991.

GOMEZ CAMBRES, G.

- *La realidad personal. Introducción a Zubiri*. Málaga, Ed. Librería Ágora, S. A., 1983, 275 pp.
- *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri*. Málaga, Ed. Librería Ágora, S. A. 1986, 201 pp.

GRACIA GUILLÉN, D.

- *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Ed. Triacastela, Madrid, 2007, 268 pp.

JIMÉNEZ VALVERDE, M.

- *La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Costa Rica, Ed. Universidad. 1959, 104 pp.

LACILLA RAMAS, M. F.

- *La respectividad en Zubiri*. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía I. Metafísica y Teoría del Conocimiento. (Col. Tesis Doctorales 252/90) Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1990, X- 580 pp. (Facsímil)

LLENÍN IGLESIAS, F.

- *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*. (Publicaciones Studium Ovetense 6) Oviedo, Ed. Seminario Metropolitano, 1990, 175 pp.

MARTÍNEZ ARGOTE, G.

- *En torno a Zubiri*. Madrid, Ed. Studium, 1965, 155 pp.

MARTÍNEZ SANTAMARTA, C.

- *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*. (Col. Acta Salmanticensia 127), Salamanca, Universidad de Salamanca-Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca.1981, 136 pp.

MOLINA GARCÍA, D.

- *Las nociones de naturaleza y naturaleza humana en Zubiri*, Universidad de Sevilla, 1996, 479 pp.

MURILLO, I.

- *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*. (Colección Clásicos del Personalismo 9) Madrid, Instituto Emmanuel Mounier. 1992, 86 pp.

NICOLAS, J. A.

- *Guía Comares de Zubiri*, Granada, 2011, Ed. Comares, 565 pp.
- *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, 2008, Ed. Herder, 493 pp.

PINTOR RAMOS, A.

- *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Lección inaugural del Curso Académico 1979 – 80. Madrid, Facultad de Filosofía. Universidad Pontificia, 1979, 73 pp.
- *Realidad y sentido (Desde una inspiración zubiriana)*. (Colección Acta Salmanticensia 157), Salamanca, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 319 pp.
- *Realidad y verdad (Las bases de la filosofía de Zubiri)*. (Colección Acta Salmanticensia 158), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Caja Salamanca y Soria. 1994, 374 pp.
- *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Madrid, Ed. Fundación Xavier Zubiri, 1995. 38 pp.
- *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, 2009, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 548 pp.

RAMOS GANGOSO, A.

- *Exposición y crítica de “Sobre la esencia del Dr. Zubiri*. Santiago de Compostela, Imp. Del Seminario Conciliar. 1964, 71 pp.

ROVALETTI, M. L.

- *Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en Xavier Zubiri*. Prólogo de Carmen Castro de Zubiri y de Carlos Baciero. Buenos Aires, López Libreros. 1979, XII-129 pp.
- *La dimensión teológica del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*. (Colección Ensayos), Buenos Aires, EUDEBA, 1979, 71 pp.

SANGUINETTI, F.

- *Xavier Zubiri. Pensiero filosofico e scienza moderna*. Padova, Ed. La Garangola. 1975, 168 pp.

SERRANO VARGAS, M. V.

- *El realismo filosófico de Zubiri*. La laguna (Tenerife), Secretariado de Publicaciones de la Universidad de la Laguna, 1989, 58 pp.

TIRADO SAN JUAN, V. M

- *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2002, 368 pp.

TRÍO, I. E.

- *La libertad en Xavier Zubiri*. (Colección Uprex – Serie estudios filosóficos 73) Río Piedras, Ed. Universidad de Puerto Rico. 1988, 204 pp.

VILLANUEVA, F. J.

- *La dimensión individual del hombre en Xavier Zubiri*. Pontificia Universitas Urbaniana. Facultas Philosophiae. Extractum ex dissertatione ad Doctoratum. Rmae 1992, 325 pp.

WESSELL, LEONARD P.

- *El realismo radical de Xavier Zubiri*. Valoración crítica. (Colección Acta Salmanticensia 73) Salamanca, Universidad de Salamanca. 1992, 252 pp.

## VI. Artículos en libros y revistas.

BAÑÓN, J.

- “La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 18 (1991) 65-80 pp.
- “Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 19, (1992), 287-312 pp.
- “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, 73-106 pp.

CEREZO GALÁN, P.

- “Del sentido a la realidad, el giro metafísico en Zubiri”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 221-254

CONÍLL SANCHO, J.

- “La noología de Xavier Zubiri”. *Revista de Filosofía*, Madrid, nº 8
- “Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega y Zubiri)”. *Estudios Filosóficos* 38 (1989) pp. 375-390 (1985) pp. 345-369
- “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, 33-50

DÍAZ TEJERA, A.

- “Zubiri y la filosofía griega” en *El habla andaluza. Homenaje a Zubiri ‘sin ruido’*. Sevilla, Ed. Ilustre Colegio de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias. 1985, pp. 87-96

ELLACURÍA, I

- “Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri”. *E. C. A.* 38/421-422, (1983), 965-982 pp.; Reeditado en Tellechea Idígoras, J. I. (ed.), *Zubiri (1898-1983)*. Vitoria, Ed. Departamento de Cultura de Gobierno Vasco. 1984, pp. 37-66.
- “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. *E. C. A.* 43 (1988) pp. 633-650. Reimpreso en Palacios, X.- Jarauta, F. (eds.), *Razón ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. (Colección Pensamiento crítico/pensamiento utópico 37) Barcelona, E. Anthropos. 1989, pp. 169-195.

- “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas I* (1974) 71-139.
- “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II* (1976) 49-137

FERRAZ FAYOS, A.

- “Ciencia y Realidad” en *Zubiri: pensamiento y ciencia. In memoriam. Xavier Zubiri (1898-1983)*. Santander, Ed. Fundación Marcelino Botín, 1983, pp.33-69.
- “Inteligencia y Razón en Zubiri”. *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia* 1 (1984-85) pp. 31-67.
- “Zubiri y la filosofía de la ciencia”, en Gutiérrez Zuloaga, I. (ed.) *Homenaje a Zubiri (1898-1983)*. Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad Complutense, 1986, pp.21-24.
- “Realidad y Ser según Zubiri” en *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Constantina (Sevilla), Fundación Fernando Rielo. 1990, pp. 59-95.
- “Sistematismo de la filosofía zubiriana”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 51-72

GARRIDO ZARAGOZA, J. J.

- “El objetivismo fenomenológico de los primeros escritos de Xavier Zubiri”. *Anales Valentinianos* 10 (1984) pp. 367-405.

GOMEZ CAMBRES, G.

- “Husserl, Heidegger y Zubiri”. *Estudio Agustiniano* 17 (1982) pp. 277-293.

GONZÁLEZ, A.

- “La idea de mundo en la filosofía de Xavier Zubiri”. *Miscelánea Comilla* 44 (1986) pp. 485-521.
- “Dios y la realidad del mal”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 175-219



GRACIA GUILLÉN, D.

- “La antropología de Xavier Zubiri”, en *Las dimensiones de la vida humana*, Edición Biblioteca Nueva, Colección El Arquero, 2010, Madrid, pp. 143-156

GUZMÁN MANZANO, I.

- “La técnica en Zubiri”. *Verdad y Vida* 42 (1984) pp. 57-70.

ILARDUIA, J. M.

- “La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 135-156

LOPEZ QUINTÁS, A.

- “La metafísica de Xavier Zubiri y su proyección al futuro”, en *Realitas I* (1972-1973) pp. 457-476.

MUGUERZA, J.

- “El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 19-32

ORTEGA, F.

- “La teología de Xavier Zubiri: su contextualización en la teología contemporánea”, ed. Hergué editorial, 2000

PALACIOS, J. M.

- “Zubiri ante el problema del valor”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 129-134

PINTOR RAMOS, A.

- “Zubiri y la fenomenología” en *Realistas III-IV*, 1976-1979. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Labor. 1979, pp. 389-565.

- “Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 9, (1982) pp. 201-218.
- “Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri”. *Rev. De Filosofía*, México, 23, (1990) 150-186 pp.
- “La verdad real en Zubiri”. *Aporía* 5/12-20 (1983), pp. 5-44.
- “Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea”, en *Zubiri: pensamiento y ciencia. In memoriam. Xavier Zubiri (1898-1983)*. Santander, Ed. Fundación Marcelino Botín, 1983, pp. 9-32.
- “La filosofía de la inteligencia de Zubiri”. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 10 (1984) pp. 71-80.
- “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13, (1986) pp. 277-314.
- “Intelectualismo e inteleccionismo”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 109-128
- “La dimensión histórica de la persona”, en *Las dimensiones de la vida humana*, Edición Biblioteca Nueva, Colección El Arquero, 2010, Madrid, pp. 187-198

TORRES QUEIRUGA, A.

- “La metafísica del mal en Xavier Zubiri”, en *Del Sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ed. Trotta 1995, pp. 157-174

## VII. Bibliografía complementaria

### ARISTÓTELES

- *Metafísica*. Trad. de Calvo Martínez, T. (Colección Biblioteca Clásica Gredos 200), Madrid, Ed. Gredos, 1994.
- *Física*. Trad. de R. de Echandía, G. (Colección Biblioteca Clásica Gredos 203), Madrid, Ed. Gredos, 2008.
- *Acerca del alma*. Trad. de Calvo Martínez, T. (Colección Biblioteca de autores Clásicos 14), Madrid, Ed. Gredos, 1978.

### CASSIRER, E.

- *Antropología filosófica*, Traducción de Eugenio Imaz, Ed. F. C. E. (Colección Popular), México 2004.
- *Kant, vida y doctrina*, Traducción de Wenceslao Roces, Ed. F. C. E. (Breviarios) Madrid, 1993.

### CHOZA, J.

- *Antropologías positivas y antropología filosófica*, tafalla (Navarra), Ed. Cénlit, 1985.
- *Manual de antropología filosófica*, Madrid, Ed. Rialp, 1988.

### CONÍLL, J.

- *El crepúsculo de la metafísica*. (Colección Autores, textos y temas: Filosofía 15) Barcelona, Ed. Anthropos, 1988.
- *Aristóteles: Sabiduría y Felicidad*. Coautor Montoya, J. (Colección Historia de la Filosofía 5), Madrid, Ed. Cincel, 1988.

### FERRATER MORA, J.

- *Diccionario de Filosofía*, Madrid, (Alianza Diccionarios 4 Vols.) 4ª ed., 1982.

GAOS, J.

- *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México D. F., F. C. E., 1986

HEIDEGGER, M.

- *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Ed. Trotta, 2009.
- *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri en Cruz y Raya, Madrid, 6, (1931) 83-115 pp.
- *Kant y el problema de la metafísica*, Traducción de G. I. Roth y E. C. Frost, México, F. C. E., 1954 (2ª ed. de la cuarta en alemán) México, F. C. E., 1981, 231 pp.
- *Introducción a la Metafísica*, Traducción de A. Ackerman Pilári, Barcelona, Ed. Gedisa, 1993, 189 pp.

HUSSERL, E.

- *Investigaciones Lógicas*, Traducción de M. García Morente y José Gaos, Madrid, Ed. Alianza Editoria, 1982, 1985, reimpresión 2001.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, F. C. E. 1ª ed., 1949; 2ª ed., 1962; 1ª reimpresión, Madrid, 1985, 2ª reimpresión 1993.
- *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y M. García-Baró. Madrid, F. C. E., 1985.

JAEGER, W.

- *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción de J. Xirau y W. Rocés. México D. F., F. C. E., 1983.

KANT, I.

- *Dissertatio de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, Madrid, Ed. Encuentro, 2014, 137 pp.
- *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de Pedro Ribas, Madrid, Ed. Alfaguara, 1998.

LOTZ, J. B.

- *La experiencia trascendental*. Traducción de José Luis Zubizarreta, (Colección Biblioteca de Autores Cristianos 432), Madrid, Ed. B. A. C, 1982.

MORENO MÁRQUEZ, C.

- *De mundo a Physis. Indagaciones Heideggerianas*, Sevilla, Fénix Editora, 2006

PLATÓN

- *Diálogos V, Teeteto*, Traducción de Santa Cruz, M<sup>a</sup> I., Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N. (Colección Biblioteca Clásica Gredos 117) Madrid, Ed. Gredos, 1988

VATTIMO, G.

- *Introducción a Heidegger*, Traducción de Alfredo Báez, Barcelona, Ed. Gedisa, 2006.

### VIII. Otras obras consultadas:

ALVIRA, Tomás, CLAVELL, Luis, MELENDO, Tomás, *Metafísica*, EUNSA, 2001

BURGOS, Juan Manuel, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, PALABRA, Madrid, 2007

GUARDINI, Romano, *Mundo y Persona*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid 2001, traducción de Jaime de Salas Ortueta,

JUAN PABLO II, Carta encíclica *Mulieris Dignitatem*

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 2000

LOPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Cuatro personalistas en busca de sentido*, RIALP, Madrid, 2009

LORDA, Juan Luis, *Antropología Teológica*, EUNSA, 2009

MILLÁN PUELLES, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, RIALP, Madrid, 2001

- *Ética y Realismo*, RIALP, Madrid, 2007
- *La inmortalidad del alma humana*, Madrid 2007

WOJTYLA, Karol, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 2007

ZUÑIGA. Diego de, *Metafísica* (1597), EUNSA, 2008