

Óscar Barroso Fernández

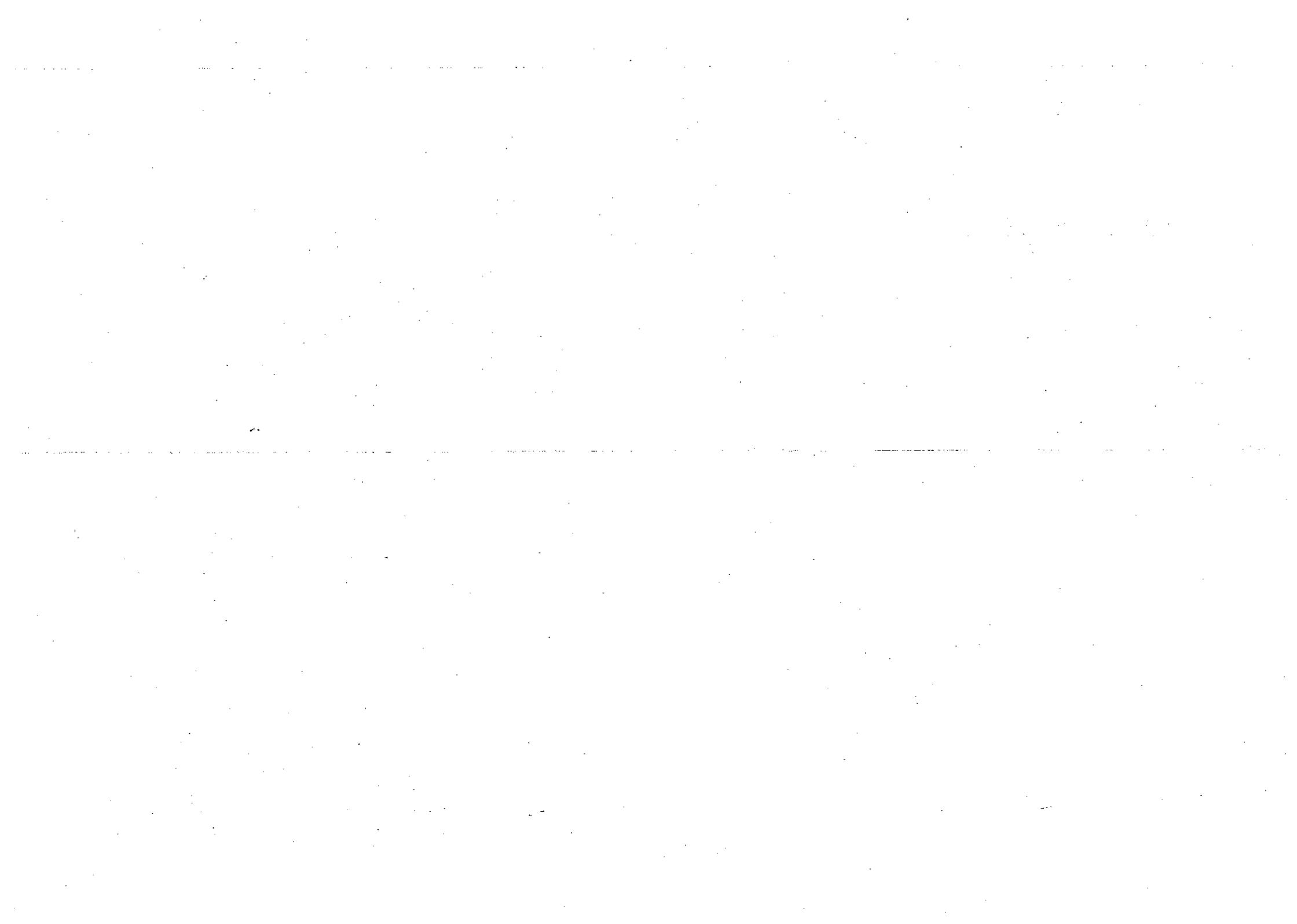
Verdad y acción

Para pensar lo posible
desde la *inteligencia sentimental*
zohiliana

EDITORIAL COMARES



FILOSOFÍA HOY



ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

VERDAD Y ACCIÓN
PARA PENSAR LA PRAXIS
DESDE LA *INTELIGENCIA*
SENTIENTE ZUBIRIANA



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2002

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

23

© Óscar Barroso Fernández

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril, parcela 208
Teléfono 958 46 53 82 • Fax 958 46 53 83
18220 Albolote (Granada)

E-mail: comares@comares.com
<http://www.comares.com>

ISBN: 84-8444-618-2 • Depósito Legal: GR. 1.679-2002

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L.

«Pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento —teórico o práctico— de aplastar la verdad sería en el fondo un intento —teórico y práctico— de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre»

El hombre y la verdad

«El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real. Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real»

El hombre y Dios

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	I
1. LA IMPLANTACIÓN RADICAL DEL HOMBRE EN LA REALIDAD	21
1.1. La inteligencia sentiente en la diversidad y unidad de sus momentos	25
1.1.1. Intelección sentiente	33
1.1.2. Volición tendente	42
1.1.3. Sentimiento afectante	50
1.2. Actualidad y noergia	57
1.3. Filosofía de la praxis más allá del subjetivismo y del intelectualismo	63
1.3.1. Moral y subjetividad	63
1.3.2. Moral e intelectualismo	68
2. SABER ESTAR EN LA REALIDAD: LAS CAPACIDADES INTELECTIVAS COMO MOMENTOS DE LA PRAXIS	71
2.1. Descripción apropiativa de la realidad aprehendida primordialmente	72
2.1.1. La mirada campal a la realidad	73
2.1.2. El logos como poder configurador de sentidos	79
2.2. La aventura de la razón, sus momentos y sus limitaciones constitutivas	84
2.3. La razón más allá del ámbito de la teoría	92
2.3.1. La unidad de la razón	92
2.3.2. El conocimiento moral	97
2.4. El saber filosófico: consideraciones sobre la distinción entre noología y metafísica	103

3. VERDAD, HISTORIA Y RELATIVISMO	107
3.1. El camino de la razón en la historia	107
3.1.1. Concepción noológica del progreso en el saber ..	107
3.1.2. La importancia social e histórica de la verdad ..	110
3.1.3. La dimensión técnica: saber hacer	116
3.2. La verdad tras su mediación social e histórica	125
3.2.1. Pluralismo y apertura a otras mentalidades	125
3.2.2. La verdad como cumplimiento histórico	140
4. DIMENSIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD: LA REINSERCIÓN EN LA REALIDAD	151
4.1. Desmoralización e incapacitación	153
4.2. Futurismo e impotencia fruitiva	160
4.3. Inseguridad y desfundamentación	162
CONCLUSIÓN	171
BIBLIOGRAFÍA	171

AGRADECIMIENTOS

En esta obra recojo parte de los resultados de mi Tesis Doctoral *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri*, defendida el 20 de marzo de 2002 en la Universidad de Granada ante un tribunal compuesto por los profesores Diego Gracia, Juan Francisco García Casanova, Luis Jiménez Moreno, Germán Marquínez y Jesús Conill; la cual obtuvo la calificación de *apto cum laude* por unanimidad.

Realicé mi Tesis gracias a una beca de Formación de Personal Docente e Investigador (1998-2001) que me fue concedida por el Gobierno Español, y gracias a la atenta mirada de mi director Juan Antonio Nicolás Marín.

La Fundación Zubiri en Madrid ha sido un foro siempre abierto a la discusión de los elementos aquí analizados. Por ello, mi agradecimiento también a todos mis compañeros del Seminario de Comentario de Textos y, en especial, a su director, Diego Gracia.

También quiero agradecer a todos los profesores del Departamento de Filosofía de Granada y al resto de Becarios de Investigación que en uno u otro momento me han ayudado con su consejo intelectual o con el apoyo psicológico necesario para afrontar una tesis.

Juan Antonio Nicolás y Juan Francisco García Casanova me han permitido dar algunas clases sobre Zubiri en las asignaturas respectivas de Teorías de la verdad y Pensamiento Español del siglo XX. Agradecer, por tanto, esta magnífica oportunidad para discutir con los alumnos asuntos centrales de mi trabajo.

Por último quiero expresar mi agradecimiento a todos mis amigos y familiares que siempre han soportado los fluctuantes estados de ánimo que conllevan la realización de una Tesis Doctoral y que me han apoyado en todo momento. En este orden, menciono especialmente a mi madre y a Anabel. A ellas dos dedico este libro.

SIGLAS

CCM	La crisis de la conciencia moderna
CLF	Cinco lecciones de filosofía
DHSH	La dimensión histórica del ser humano
EDR	Estructura dinámica de la realidad
ETM	Espacio. Tiempo. Materia
FM	Filosofía y metafísica
HC	El hombre y su cuerpo
HD	El hombre y Dios
HRP	El hombre, realidad personal
HV	El hombre y la verdad
IL	Inteligencia y logos
IRA	Inteligencia y razón
IRE	Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad
NHD	Naturaleza, Historia, Dios
NIH	Notas sobre la inteligencia humana
PE	Primeros escritos (1921-1926)
PFHR	El problema filosófico de la historia de las religiones
PFMO	Los problemas fundamentales de la metafísica occidental
PH	El problema del hombre
PHF	Prólogo a la <i>Historia de la Filosofía</i>
PTHC	El problema teológico del hombre: cristianismo
SE	Sobre la esencia
SH	Sobre el hombre
SPF	Sobre el problema de la filosofía
SR	Sobre la realidad
SSV	Sobre el sentimiento y la volición

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación se intentará mostrar que la filosofía zubiriana puede ser analizada como una filosofía de la praxis en sentido radical. En primer lugar, una *filosofía de la praxis* en tanto que en ella conocimiento, acción humana y transformación del medio tienen una radical unidad. Fue Aranguren el que sugirió la idea. Él apuntaba a que Zubiri no sólo recupera el sentido del *bíos theoretikós* aristotélico, sino que iba más allá al introducir la *poiesis* en la estructura del mismo desde la constatación de que «el saber implica el “penetrar”, “registrar” e “intervenir”, y hay por tanto, una unidad intrínseca entre saber y modificar»¹.

En segundo lugar, la praxis a la que apunta Zubiri es una praxis primordial, una praxis en sentido *radical*. Para explicarlo es preciso introducir algunas nociones sobre el método con el que Zubiri afronta la filosofía. Se viene distinguiendo, entre los estudiosos de Zubiri, la «metafísica» de la «filosofía primera»². La metafísica se refiere al resultado de esbozos racionales y constituye una *filosofía explicativa*. La filosofía primera parte de un análisis radical, fenomenológico, de lo dado directa e inmediatamente a la aprehensión humana y da lugar a una *filosofía descriptiva*.

¹ ARANGUREN, J.L.L.: *Ética* [1958], Alianza Editorial, Madrid, 8.ª ed. 1990, p. 55.

² Cf. GRACIA, D.: *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986, pp. 101-117; PINTOR, A.: *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994; CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 232.

Es conveniente hacer una aclaración con respecto al carácter fenomenológico de la filosofía descriptiva. Antonio Pintor se ha referido a la importancia de matizar esta consideración, en tanto que la fenomenología constituye «un amplio movimiento de límites muy imprecisos en el que caben filósofos muy heterogéneos»³. Más bien hay que entender aquí fenomenología como una «actitud», un «instrumento»: «Fenomenología», por tanto, significa aquí la irrupción de un nivel descriptivo que sirve como *instrumento* del análisis filosófico, pero no se identifica en cuanto tal con ninguna posición teórica»⁴. El mismo Zubiri atisbó ya en 1935 estas potencialidades de la fenomenología al distinguir «entre lo que es una filosofía fenomenológica y el modo como ella se ha encarnado efectivamente en Husserl» (FM 19). Más allá de su concreta forma husserliana, la fenomenología constituye una nueva «idea de filosofía» (FM 10). Por lo demás, esta noción de fenomenología estaba ya presente, como ha visto Pöggeler, en Heidegger: «lo esencial de la fenomenología estriba en que ésta no reduce ya un estado de cosas a otros, creyendo así “explicarlo”, con lo que se sacrifica su carácter propio a esa explicación»⁵. Así, en *Sein und Zeit* Heidegger afirma que su punto de partida no es la fenomenología como realidad, sino como «posibilidad», es decir, pretende explorar caminos no explorados por la fenomenología pero partiendo de este mismo método⁶. En este sentido, tanto para Heidegger como para Zubiri la fenomenología tiene el sentido de método descriptivo, del intento de descripción imparcial del fenómeno. Sólo que tanto uno como otro intentan superar el objetivismo intuicionista husserliano. Es en este sentido en el que Zubiri afirma que con la inspiración heideggeriana, «la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración preterita» (NHD 14). Pero en ambos casos se mantiene la creencia de

³ PINTOR, A.: *Génesis y formación de la filosofía zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁵ PÖGgeler, O.: *El camino del pensar en Martin Heidegger* [1990³], Alianza, Madrid, 1993², p. 29. También pp. 80 y ss.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, p. 38 (trad. Rivera, J.E., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 61).

que la fenomenología es «ciencia originaria, ciencia de tendencia “radical”»⁷, en ambos casos se cree en la posibilidad de describir lo dado, no partiendo de la intuición, sino del «entender» (dando lugar a la hermenéutica en Heidegger) o bien de la «aprehensión primordial de realidad» (dando lugar a la noología en Zubiri). La fenomenología así entendida es más que un método, es una especie de estado de ánimo con el que se van describiendo realidades que escapan a la razón y su estructura argumental. En la noción de «vida» de Ortega, el «ser» de Heidegger o la «realidad» de Zubiri se abre un nuevo ámbito de la filosofía en el que el pensamiento se descubre *comprometido* en su acto de existir.

Zubiri considera que la inteligencia tiene una estructura modulada en tres momentos: aprehensión primordial de realidad, logos y razón. El logos describe el «campo» de realidad, constituido por las cosas tal como son dadas directa e inmediatamente a la aprehensión; mientras que la razón obedecería al intento de ir del campo al «mundo», de la experiencia intra-aprehensiva a su explicación allende la misma. Pues bien, mientras que la filosofía primera intentaría atenerse a lo dado en la aprehensión desde el análisis campal, la metafísica buscaría la explicación mundanal de lo campal, su «fundamento». Pero lo campal tiene también un papel esencial en el aparato cognoscitivo, ya que en la realidad campal —constituida en «sistema de referencia», «canon» y «principio»— los esbozos racionales encuentran su apoyo y fundamento⁸. Por ello Antonio Pintor y Diego Gracia llaman a la filosofía zubiriana, en cuanto descriptiva, «filosofía primera». La tarea fundamental de la filosofía será el análisis fenomenológico, campal, de lo dado en la «aprehensión primordial de realidad», porque los éxitos de nues-

⁷ PÖGgeler, O.: *op. cit.*, p. 83.

⁸ Hay, entonces, dos nociones de fundamento en Zubiri: por un lado, los esbozos racionales buscan la realidad como fundamento de lo dado en aprehensión; pero, por otro lado, lo dado en la aprehensión es fundamento de todo esbozo racional. Cf. NICOLÁS, J.A.: «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri», *Pensamiento*, 42 (1986), 87-102, pp. 96-99; CEREZO, P.: «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», en GRACIA, J.J.E. (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. XVII, Trotta / CSIC, Madrid, 1998, 255-292, p. 277.

tros esbozos racionales dependen de una buena conceptualización campal de esta realidad.

Es preciso decir que Zubiri nunca utilizó estos conceptos para referirse a los distintos métodos con los que abordaba la tarea filosófica, sino que usó indistintamente los conceptos de *metafísica* y *filosofía primera*, si bien dándoles un sentido algo distinto en los diferentes momentos de su evolución filosófica. En *Sobre la esencia* habla indistintamente de «metafísica o filosofía primera intramundana» (SE 210), refiriéndose a una metafísica que se atiene al intento de descubrir la estructura de la realidad mundanal, posponiendo el estudio de la explicación transmundana de esta realidad (cf. SE 201). De la misma forma, en *Inteligencia y realidad* se habla de metafísica y filosofía primera sin referir dos nociones filosóficas distintas. La única diferencia tiene un sentido más bien histórico: la filosofía primera aristotélica es «lo que después se llamó metafísica» (IRE 128). Y en el caso de esta última obra, no es sólo que Zubiri hable indistintamente de metafísica y filosofía primera, sino que se decide prioritariamente por el concepto de 'metafísica' para denominar un campo importante de lo que aquí llamamos descripción filosófica: metafísica es el análisis de la *estructura transcendental* de la realidad (cf. IRE 113-132). Este análisis es descriptivo porque el análisis de la estructura transcendental no es el análisis de la realidad transcendente, sino el análisis de la transcendentalidad en la misma aprehensión de realidad. En cuanto que la formalidad de realidad trasciende todos los contenidos determinados de lo real, esta formalidad constituye una estructura transcendental, y, por tanto, una estructura que «concierna a la realidad en cuanto tal impresivamente aprehendida» (cf. IRE 114). En este contexto, Zubiri parece distinguir entre *noología* y *metafísica*, pero no en el sentido de una filosofía descriptiva y otra explicativa respectivamente, sino, dentro de la filosofía descriptiva, entre lo que sería una filosofía de la inteligencia (análisis de la formalidad de realidad en cuanto aprehensión) y una filosofía de la realidad (análisis de la formalidad de realidad en cuanto realidad). Este es el sentido de su afirmación, al hablar de la metafísica como del análisis del carácter transcendental de la realidad: «estas consideraciones son justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad» (IRE 127).

Lo que sí que está claro en *Inteligencia sentiente* es la distinción entre descripción de «hechos» y explicación —donde lo que no es mero análisis «noológico» queda relegado a apéndices explicativos⁹. Entonces, el hecho de que en esta obra considere que es la noología lo que constituye el análisis descriptivo, permite utilizar este término como sinónimo de filosofía primera. Siempre y cuando se aclare que ello no implica que sólo se puede hacer un análisis descriptivo del *acto* de intelección —con lo que todo lo que rebasase este ámbito estaría más allá de la descripción de hechos. Ya que, en primer lugar, también se puede hacer un análisis descriptivo de otros momentos de la realidad humana como el sentimiento, la voluntad o el carácter personal. En segundo lugar, no sólo se pueden analizar fenomenológicamente los actos humanos, sino también la realidad actualizada en esos actos, *lo dado* a la intelección misma. M. Mazón intenta superar esta ambigüedad del término «noología» desdoblándolo en noología propiamente dicha —análisis del acto de intelección— y «metafísica de la actualidad» —análisis de la realidad actualizada—¹⁰.

En cualquier caso, y una vez señaladas las ambigüedades de estos términos, a lo largo del presente trabajo nos referiremos a la descripción con los términos de «noología» y «filosofía primera», y a la explicación con el de «metafísica»; por otro lado, esta distinción es ya de aceptación bastante generalizada.

La distinción entre noología y metafísica es fundamental para el propósito del presente trabajo, ya que el análisis noológico constituye lo que se ha llamado anteriormente «filosofía radical de la

⁹ Esto no quiere decir que tal distinción no estaba presente en Zubiri en sus escritos anteriores. Ya desde su Memoria de Licenciatura de 1921, Zubiri tuvo presente la distinción entre explicación y descripción (cf. PE 25); y el capítulo primero de su tesis de 1923 está dedicado a aclarar la distinción entre el método descriptivo y el explicativo (cf. PE 117-131). Para un estudio de esta distinción, consúltese PINTOR, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, pp. 62-7.

¹⁰ Cf. MAZÓN, M.: *Enfrentamiento y actualidad*, Universidad de Comillas, Madrid, 1999. Esta distinción está bien fundada en *Inteligencia sentiente* por la distinción que el propio Zubiri hace —comentada líneas arriba— dentro del ámbito de una filosofía descriptiva entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad.

praxis». Esta filosofía es, entonces, el análisis de la ineludible instalación del hombre en la realidad. La filosofía de Zubiri nace de la necesidad de superar la crisis nihilista en la que nos hallamos sumidos volviendo a radicar al ser humano en la verdad, en el fundamento. Desde la fundamentación del ámbito de la realidad, inteligencia, sentimiento y voluntad pueden volver a encontrar su arraigo en el mundo. Por ello la obra de Zubiri no puede entenderse como una filosofía especulativa, sino como una filosofía de la praxis: una filosofía de la *actualidad* de la realidad en el hombre y del hombre en la realidad, comprometida con la recuperación de la experiencia originaria de instalación del hombre en la realidad. De esta forma, Zubiri va más allá del «sujeto soberano» de la modernidad que al situarse sobre la realidad, al desprenderse de su radical arraigo y dar prioridad a la mediación racional, ha arribado a una profunda crisis nihilista¹¹. En la modernidad se consiguió elevar al ser humano a un estatuto ontológico en el que nunca antes estuvo. A través de la perspectiva del sujeto soberano, del «yo puro», el ser humano era considerado como radicalmente independiente de todo lo demás y como trascendental a todo lo demás. Aparecía así una distinción absoluta entre lo humano y el resto del mundo, como paradigmáticamente podemos ver en Kant, para quien esta diferencia permite referirse a los humanos como *finés en sí mismos* frente al carácter de medio del resto de las cosas. Pero en cuanto se pusieron en cuestión los fundamentos en los que se basaba esta concepción del ser humano —cuando se perdió la confianza en los poderes de la racionalidad entendida como la entendieron los modernos, como razón pura—, la dignidad que parecía inherente al ser humano se desvaneció. Ésta es la crisis nihilista a la que hacemos referencia. En Zubiri, como en tantos otros filósofos, la solución vendrá por la aceptación de que la razón es siempre *impura*, la razón está siempre instalada en la realidad y configurada desde ella. Es decir, frente a esta crisis Zubiri busca recuperar el arraigo y la confianza en la realidad. El punto de partida será no la búsqueda

¹¹ Cf. CEREZO, P.: «El hombre, animal de realidades», en ÁLVAREZ, A. y MARTÍNEZ, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, 53-71, p. 67.

de conceptos puros, sino el descubrimiento del radical arraigo, como diría Ortega, de la razón en la vida.

Esto, por supuesto, no significa el olvido de la metafísica. La filosofía primera no fue un refugio tras la constatación del fracaso de la metafísica moderna. Zubiri no podía renunciar a ésta desde la constatación de las insuficiencias de lo dado en la aprehensión y que nos lanzan allende la misma. Precisamente denuncia el error husserliano de confundir «aquello que a mí se me da absolutamente» con el saber absoluto (cf. SE 27-8)¹². Y precisamente, también por ello, aun cuando en su obra *Inteligencia sentiente*, la tarea descriptiva tiene el papel fundamental, no renuncia a consideraciones explicativas necesarias en los apéndices de dicha obra. Entonces Zubiri no decayó ante la crisis de la metafísica, sino que pensó que tal crisis era el producto de otra más amplia: la crisis de la vida intelectual. Su manera de luchar contra esta crisis intelectual fue proponiendo un nuevo sistema filosófico que superase las aporías de los planteamientos metafísicos tradicionales. Para ello la metafísica debía abandonar todo proyecto de una filosofía especulativa ateniéndose al estudio de lo intramundano, «Metafísica intramundana» (cf. SE 201, 210; ETM 289), que en ningún caso puede ser reducida a una Metafísica de la actualidad, sino que ésta debe entenderse sólo como la parte descriptiva de una metafísica más general que abarca también explicaciones racionales. El *objeto* de la metafísica es el mismo que el de la ciencia; sólo que la ciencia lo trata en «función talitativa» y la metafísica en «función trascendental»¹³. Y lo *trascendental* no es lo *trascendente*, no es algo separado, sino una dimensión física de este objeto, una dimensión física de la *realidad*. La metafísica es recuperada como un discurso racional sobre la realidad. Desde esta perspectiva, la filosofía de la praxis zubiriana también puede ser entendida como el distanciamiento de la filosofía

¹² Cf. TIRADO, V.M.: «Experiencia originaria en Husserl y Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX (1993), 245-261.

¹³ Al menos el análisis trascendental —el enfrentamiento directo con la realidad en cuanto realidad— es el ámbito fundamental de la filosofía zubiriana. Zubiri también cultivó el estudio talitativo de la realidad, pero para él lo fundamental, desde el punto de vista filosófico, era el análisis trascendental. Cf. PIN-TOR, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, pp. 104-111.

especulativa, abstracta, desde la constatación de que todo trabajo racional obedece a la intrínseca necesidad humana de *saber estar* en la realidad; todos nuestros intentos por saber algo de la realidad tienen como fin último el saber estar en ella, porque «del concepto que tengamos de lo que es la realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas; pende nuestra organización social y su historia»¹⁴. No es extraño, entonces, que Zubiri termine su trilogía de la siguiente forma:

«Enteligir 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. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad» (IRA 351-2).

La conexión de la filosofía de Zubiri con la filosofía de la praxis —expresión originaria del marxismo— es una tendencia en alza entre los estudiosos de Zubiri —especialmente en el ámbito hispanoamericano—, así, por ejemplo, I. Ellacuría, D. Gracia, G. Marquín, A. González, J. Corominas¹⁵. Pero, ¿en qué sentido se puede decir que la filosofía de Zubiri es una filosofía de la praxis? En cuanto que sintetiza la unidad de toda acción humana en la ex-

¹⁴ JIMÉNEZ MORENO, L.: «Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri», *Xavier Zubiri Review* (página WEB), 1 (1998), 31-7, p. 34.

¹⁵ Diego Gracia llega a decir que algunos textos de Zubiri son más comprensibles desde las filosofías de Feuerbach y Marx que desde Aristóteles u otros autores clásicos, en cuanto que en ellos ya se encontraba incipientemente la superación de la escisión entre sentir e inteligir, paso necesario para una verdadera filosofía de la acción. Por ello, la «aprehensión primordial de realidad» puede entenderse como un desarrollo posible de la visión marxista de la «actividad sensorial humana» como praxis. Cf. GRACIA, D.: «Materia y sensibilidad», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 203-243; «Filosofía práctica», en GIMBERNAT, J.A. y GÓMEZ, C. (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Verbo Divino, Estella, 1994, 329-352.

presión «saber estar en la realidad». En este mismo sentido se ha manifestado también, por ejemplo, D. Molina al afirmar que «desde la filosofía primera de Zubiri y desde su antropología se puede abordar de forma radical e innovadora la compleja cuestión de la unidad entre teoría y praxis»¹⁶. Ciertamente este no es el sentido que el marxismo ha dado a la filosofía de la praxis. A. González prefiere hablar de «praxeología»¹⁷ para evitar las confusiones. Aranguren escribe que por la unidad de *theoría, praxis y poiesis* en Zubiri «podría tener tal vez razón Marx en su crítica a los filósofos —“los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero la cuestión es cambiarlo”—, referida a tales o cuales filósofos, pero no, de ningún modo, si pretende alcanzar a la actitud filosófica —filosofía en su pleno sentido, filosofía como ética también— en cuanto tal. La filosofía, en su vertiente ética, realiza la síntesis de conocimiento y existencia, tiende constitutivamente a la realiza-

¹⁶ MOLINA, D.: *Hombre, naturaleza y realidad*, Kronos Universidad, Sevilla, 2000, p. 12. Molina continúa: «El concepto de inteligencia sentiente permite unir desde la más fundamental razón antropológica el saber y el hacer, la verdad y la utilidad, la razón práctica y la razón teórica. Permite asimismo salvar la unidad entre lo técnico y lo moral, tema éste de gran relevancia en la filosofía contemporánea». Como se ve, también en Molina se apunta a la posibilidad de una filosofía de la praxis en sentido radical. Pero lo cierto es que el trabajo se orienta a otros aspectos.

¹⁷ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997, p. 13: «La filosofía primera es una filosofía de la praxis, una praxeología». Con ello se está indicando que, para empezar, ya hay una diferencia en cuanto al método: frente a la explicación metafísica o «científica» del marxismo, en Zubiri puede rastrearse el análisis radical de la praxis. «La praxeología difiere de las filosofías marxistas de la praxis, al menos en la medida en que éstas se formularon para subrayar los aspectos “subjetivos” de los procesos históricos, destacando la importancia de la intervención activa de los individuos y de los grupos humanos sobre el mundo natural y social con vistas a transformarlo. Tales enfoques de la praxis humana desbordan los límites de la praxeología y se adentran en el campo de las teorías científicas (o metafísicas) sobre la historia. La praxeología no decide la cuestión sobre si en la historia los factores “objetivos” o los factores “subjetivos” son determinantes en última instancia. Ello no obsta para que la praxeología pueda hacer suyas muchas de las afirmaciones de Karl Marx sobre la praxis, reinterpretándolas desde una perspectiva propia» (*ibid.*, p. 189).

ción»¹⁸. Ésta, precisamente, es la perspectiva que exploramos en Zubiri. Si lo que pretendemos es reconstruir una fundamentación de la filosofía de la praxis con fundamento en la filosofía zubiriana, es obvio que en ella, en cuanto 'primera', son absolutamente secundarios los elementos políticos concretos. Ello hace preciso delimitar correctamente lo que aquí entendemos por filosofía de la praxis respecto de lo que el marxismo entiende por tal.

Fue A. Gramsci el que introdujo la expresión «Filosofía de la praxis»¹⁹. Él la entendía como una entrada en conciencia del actuar: «El hombre-masa activo opera prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su obrar que, sin embargo, es un conocer el mundo en cuanto que lo transforma»²⁰. Puede incluso que su «concepción del mundo» sea contradictoria con esta práctica. La filosofía de la praxis pretende superar esto a través de un proceso dialéctico entre los intelectuales y la masa que conduzca a «una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha hecho crítica»²¹. En este proceso dialéctico debe hacerse presente la concepción del mundo contenida en el obrar práctico de los hombres, y, al mismo tiempo, la filosofía debe salir del círculo de los «iniciados» e impregnar a toda la sociedad: «La filosofía de una época no es la filosofía de uno u otro filósofo, de uno u otro grupo de intelectuales, de uno u otro sector de las masas populares: es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección y en este culminar se convierte en norma de acción colectiva, es decir, en "historia" concreta y completa (integral)»²². La filosofía de la praxis debe entenderse como una concepción del mundo que lucha por ser difundida para transformar la mentalidad popular y, por lo tanto, como el intento de igualación de filosofía y política, de pensamiento y acción²³.

¹⁸ ARANGUREN, J.L.: *op. cit.*, p. 56.

¹⁹ Cf. GRAMSCI, A.: *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Barcelona, 1972, 1.ª ed. 1970. Selección y traducción de J. Solé-Tura. Pasajes escogidos de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* [1953].

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹ *Ibid.*, p. 25.

²² *Ibid.*, p. 40.

²³ Cf. *ibid.*, p. 56.

Son claras las diferencias entre el planteamiento de Gramsci y el de Zubiri. Aquí no entenderemos la filosofía de la praxis como la dialéctica intelectuales-masa que lleva a una filosofía del actuar (una concepción del mundo coherente con una práctica social determinada), ni la igualación de filosofía y política, sino algo previo: como hemos dicho, la filosofía que se deriva del descubrimiento de la intrínseca unidad del conocer, del comportamiento moral y del actuar sobre el medio. Considero que conceptuar una filosofía tal es un paso previo y necesario para el desarrollo de otras perspectivas de la filosofía de la praxis.

La consideración noológica de la instalación del hombre en la realidad permitirá replantear nociones como la idea de progreso, liberándola de su aspecto mecanicista y cientista, y entendiéndolo como el esfuerzo social e histórico a través de la libertad —apropiación de posibilidades— por dominar la naturaleza y el azar buscando el mejoramiento del hombre, de su saber estar en la realidad. La filosofía zubiriana no supone la postulación de una línea de progreso determinada, pero sí una apuesta coherente y fundada por el ser humano y sus capacidades para mejorar su situación; apuesta que funda y posibilita otras perspectivas que sí que proponen modelos concretos de actuación²⁴. En este sentido, entendemos filosofía de la praxis como el exponente de aquella tradición humanista que se basa en una apuesta y confianza en el ser humano, en su capacidad de transformación del medio. Apuesta y confianza puesta hoy, no sin razones, en tela de juicio. Por lo tanto, una apuesta y una confianza entendidas como la propuesta de un programa filosófico que surge con la conciencia de una profunda crisis y con la intención de superarla²⁵.

También conviene resaltar que ha habido distintas interpretaciones de la filosofía de la praxis zubiriana. Por un lado está la interpretación de A. González y su extensión por parte de J. Corominas. Estos entienden la «praxeología» como filosofía del acto de aprehensión —momento integrante de la unitaria acción huma-

²⁴ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, pp. 187-8.

²⁵ Cf. CEREZO, P.: «El giro metafísico en Xavier Zubiri», *Diálogo Filosófico*, 25 (1993), 59-64, p. 63.

na: la praxeología es un «logos de la praxis» que constituye «el punto de partida radical de toda investigación filosófica»²⁶. Pero consideran que tal filosofía sólo puede ser descripción de los actos humanos mismos, dejando de lado como secundarios la noología, la antropología, la metafísica... Con ello se acercan a algo contra lo que Zubiri luchó enérgicamente: una nueva forma de dualidad entre «noesis» y «noema». Consideran, alejándose del punto de partida de la noología zubiriana, que en la «actualidad» de realidad el acto de intelección tiene prioridad sobre la realidad dada en tal acto, incluyendo la realidad humana, que es fundamental para entender las intenciones práxicas de Zubiri. En el presente trabajo me centraré en la verdad y sus dimensiones prácticas, pero hay que decir desde ahora que una filosofía de la praxis con bases en Zubiri debe tener en cuenta también las nociones noológicas de su antropología, que en muchos casos son las que empujan la reflexión zubiriana sobre la verdad²⁷. Aquí sólo me referiré a la realidad humana oblicuamente, en cuanto realidad en la que se da esta verdad.

Por otro lado, tampoco obedece a este sentido la filosofía de la praxis de I. Ellacuría, quien ha interpretado a Zubiri más en una línea metafísica que noológica. En su *Filosofía de la realidad histórica*, planteó la posibilidad de elaborar una Filosofía de la praxis con base en la filosofía zubiriana. Para ello se centró esencialmente en las dimensiones social e histórica de la realidad humana. Para Ellacuría, la liberación en la historia tiene como eje la praxis²⁸. H. Samour ha notado muy bien la importancia del concepto de praxis

²⁶ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, p. 188.

²⁷ Cf. BARROSO, O.: *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri. Los fundamentos de la filosofía de la praxis*, Tesis Doctoral, Granada, 2002.

²⁸ Cf. ELLACURÍA, I.: «Función liberadora de la filosofía» [1985], en Ignacio Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994, p. 102: «Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica». «La realidad histórica sería la realidad radical, desde el punto de vista intramundano, en la cual radican todas las demás realidades. [...] Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como *praxis*» (*ibid.*, p. 111).

en el pensar de Ellacuría al ver cómo éste encauza en esta categoría no sólo el destino de la humanidad y la historia, sino también la posibilidad misma de la constitución trascendental del mundo. Pero, al mismo tiempo, como la praxis histórica no está escrita de antemano, sino que depende de nuestro dinamismo de posibilidad y capacitación, es preciso que la filosofía se haga cuestión de «cuál sea la praxis histórica adecuada»²⁹. Es decir, Ellacuría rastrea el concepto de praxis preponderantemente en la realidad histórica convirtiendo a ésta en el objeto de la filosofía: «Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que, en juego de praxis y teoría, se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía»³⁰. Pero la concepción de la filosofía de la praxis zubiriana, para Ellacuría, también está explícitamente diferenciada de ciertas concepciones marxistas: no se puede subordinar la filosofía a la política, con la consecuente renuncia a la metafísica. Ahora bien, es exigible la toma de conciencia de que no puede haber un cultivo de la filosofía ajeno a la concreta situación socio-histórica. Y ésta se da en Zubiri, en cuanto que su filosofía consiste «en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta»³¹. Lo que, a juicio de Ellacuría, supone «una implantación de intelección y praxis que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si

²⁹ Cf. SAMOUR, H.: «Introducción a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría», en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994, p. 19.

³⁰ ELLACURÍA, I.: «El objeto de la filosofía», en Marquínz, G. (ed.), *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994, 39-68, p. 65.

³¹ ELLACURÍA, I.: «Filosofía y política» [1972], en Marquínz, G. (ed.), *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994, p. 75.

es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación. Naturalmente, esto implica que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta, pero para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento es menester posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad»³².

El hecho de que autores como I. Ellacuría o A. González hayan visto el potencial liberador de la filosofía zubiriana ha contribuido, sin minusvalorar el fuerte talante metafísico de Zubiri, a valorar sus potencialidades prácticas. Ciertamente, como ha visto I. Murillo, el proyecto de Zubiri es el de enfrentar los permanentes problemas de la metafísica; «resolver problemas que son en sí mismos radicales: la realidad, la inteligencia, Dios». Pero lo cierto es que «en los tres problemas va implicado el problema del hombre». Y esto «no supone antropologización alguna, sino el principio de realización de cualquier antropología. [...] Le parece urgente la construcción de un cuadro teórico que oriente la vida del hombre actual, librándolo de la confusión que le rodea»³³. El interés primordial de su análisis de la inteligencia sentiente y de la instalación radical del hombre en la realidad, como muestra en el prólogo de *Inteligencia y realidad*, es el de superar las tendencias sofisticadas, la manipulación del hombre por el hombre, peligros acuciadores de nuestro tiempo. La penosa indagación de lo real y de su verdad tiene, así, un interés práctico fundamental: la firmeza de la orientación de nuestra conducta depende de él. Es un pensamiento sistemático, metafísico, que a la vez permite «alojar concepciones éticas, sociales y políticas que no tienen nada que ver con una aceptación pasiva de situaciones injustas o indignas del hombre»³⁴. Una filosofía que cree en la capacidad del hombre para transformar su sociedad, que no renuncia a la utopía, a la justicia. Y todo ello, sin renunciar tampoco al rigor filosófico.

Lo panfletario muchas veces busca el acomodo práctico renunciando a la verdad teórica o desplazándola a un segundo lugar. R.

³² *Ibid.*, 76.

³³ MURILLO, I.: *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992, p. 6.

³⁴ *Ibid.*, p.5.

Safranski se refiere al desprecio heideggeriano de la «metafísica edificante» o los «folletinistas filosofantes» que buscan compensar el sufrimiento de la verdad intramundana en la postulación de verdades «más profundas», en el refugio en lo «meta-» propio del «mercado cultural» del entorno epocal de la Primera Guerra Mundial. Y nos tomamos muy en serio la afirmación de que «quien no soporta ser «arrojado a la problematicidad absoluta», será mejor que se aleje de la filosofía»³⁵. Para Safranski, Heidegger «provoca a los guardianes de lo bello, bueno y verdadero. Se trata de una reacción radical contra la cultura de la sublimidad vacía, de la falsa interioridad, de las grandes palabras y de la gran impostura»³⁶. Aceptamos esta posición siempre y cuando se refiera a esa actitud folletista, pero la rechazamos si responde a una fiel intención de sumergirse en lo real y su verdad. Carece de fundamento la premisa de que todo atenuamiento genuino a lo real tiene que conllevar el ocaso de todos los lemas éticos. Consideramos que el acceso de Zubiri a lo bueno, lo bello y lo verdadero obedece a esta venerable intención sin buscar la huida a otros mundos. Máxime si tenemos en cuenta que, aun cuando de su pensamiento podían extraerse concepciones éticas optimistas, Zubiri nunca dio tal paso, manteniéndose siempre en el terreno de lo «metafísico». Surge en este punto algo que se deriva de la crítica de Heidegger y que todavía consideramos más peligroso en nuestra época. Perdida la perspectiva extramundana, ateniéndonos obligatoriamente a lo intramundano, puede ser que incluso aquí atendamos más a lo edificante que a la verdad bajo el prisma pragmático de que la verdad, en sí misma, carece de interés. Es obvio el rechazo zubiriano de esta posibilidad. En su breve autobiografía intelectual, afirma que fue para él decisiva la posibilidad que Husserl abrió de una filosofía libre a toda «servidumbre psicológica o científica» que convertía a ésta en «una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo» (cf. NHD 13-4). En *Nuestra situación intelectual* (cf. NHD 27-58), entiende que el pragmatismo es el efecto de una profunda desorienta-

³⁵ SAFRANSKI, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* [1994], Tusquets, Barcelona, 1997, 129.

³⁶ *Ibid.*

ción intelectual: la función intelectual no encuentra su sentido preciso cuando el mundo comienza a perder la conciencia de sus fines, cuando «las ideas se *usan* pero no se *entienden*». El pragmatismo es la renuncia deliberada a la *verdad* en este estado de desorientación. Y en *El hombre y la verdad* llega a decir que cuando la verdad se entiende sólo desde la perspectiva de la *utilidad*, se abre el camino a la prostitución de la verdad «en forma de propaganda, por decirse lo que se dice y no por ser verdad lo que se dice» (HV 12).

Pero, ¿qué ocurre con mi interpretación? ¿Coge aquellos elementos de la filosofía zubiriana que nos permiten vivir más confortablemente en este mundo y solamente en cuanto esto ocurre? No puedo ni debo esconder mi tendencia a una interpretación constructiva de Zubiri; pero al mismo tiempo hago constar que cada uno de los elementos zubirianos presentados en este trabajo ha sido reexperimentado fenomenológicamente, intentado ver desde el propio cuerpo la descripción que Zubiri intentó a partir del suyo. Dicha reexperimentación obliga a rebasar los márgenes estrictos de la descripción zubiriana: es el peligro y la grandeza de toda reconstrucción fenomenológica, que en muchos casos borra, para el interprete, la distancia entre lo cogido y lo puesto. Esta reexperimentación ha estado siempre guiada por una escrupulosa búsqueda de la verdad: un atenimiento riguroso a la realidad no tenía por qué conducir a una experiencia pesimista de la existencia.

Este trabajo se centrará en la relación que la verdad guarda con el hombre y en el lugar que ésta ocupa en su praxis. El hombre se halla inmerso, en cada una de las acciones que ejecuta, en la realidad y su verdad, la verdad real; es decir, la realidad y su verdad son componentes radicales de toda praxis humana, ya que toda acción humana las envuelve. Pero el hombre no puede quedarse en la aprehensión primordial de la realidad, sino que con ella tiene que hacer su vida. Para ello, y partiendo de lo real tal como es dado a la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente, el hombre media lingüística y racionalmente en la realidad buscando la manera de realizarse en ella.

Esta mediación la realiza el hombre en todas las dimensiones de su vida: en su intento de conocimiento y dominio del medio, en su afán por conocer y apropiarse su propia realidad, en su inherente interés por saber cuál es su lugar en el mundo, etc. La ver-

dad tiene así distintas dimensiones —científico-técnica, moral, artística, religiosa— con las que el hombre va cargando su vida de sentido. De qué forma concreta ocurre esto, es algo que habremos de ir aclarando a lo largo del trabajo. Pero en todo caso, lo que pretendió es abordar el papel que la verdad en general —más acá de sus modulaciones científico-técnica, religiosa, moral, estética, etc.— tiene en la praxis concreta. Con este objetivo en mente, analizaremos en cuanro capítulos sucesivos los siguientes contenidos:

1. En el primer capítulo analizaré la estructura de la inteligencia sentiente con la intención de mostrar sus caracteres práticos. Por ello será fundamental desarrollar en condiciones de igualdad el momento sentimental y el volitivo de dicha inteligencia. El análisis que Zubiri hace de la inteligencia en su trilogía puede dar la sensación de un ingente intelectualismo. Por ello es preciso mostrar que esta inteligencia incorpora, junto con la sensibilidad que le es inherente, los momentos sentimental y volitivo. Por otro lado, mostraré también que la realidad es inherente a este concepto de inteligencia, que la realidad es aquello en y por lo que esta inteligencia se mueve.

2. Vamos a ver cómo, partiendo de la aprehensión primordial de realidad y la verdad real, el hombre se lanza a comprender qué son las cosas más allá de su mera presentación. Esto es algo que Zubiri desarrolló rigurosamente en los volúmenes segundo y tercero de su trilogía *Inteligencia sentiente*. Aquí no pretendemos un análisis exhaustivo de la propuesta zubiriana. Sólo queremos resaltar, en primer lugar, cómo las modulaciones concretas del logos y la razón se hallan montadas sobre la aprehensión primordial de realidad y la verdad real, cómo el logos y la razón engarzan en la realidad intelectual, sentimental y volitivamente sentida para dotar de sentido la vida humana. En segundo lugar, se recogerán aquellos elementos del análisis zubiriano que son fundamentales para comprender lo que en adelante vamos a investigar. Es decir, en este segundo sentido, el capítulo sobre el logos y la razón tendrá un interés preparatorio para la discusión posterior. Por último, como ejemplo de las estructuras intelectivas analizadas y su modulación, desarrollaré aunque sólo sea brevemente, la modulación concreta del saber moral.

3. Que la verdad es un componente esencial de la praxis humana queda puesto en claro si tenemos en cuenta el papel central que adquiere en los momentos social e histórico de la vida humana; o lo que es lo mismo, la verdad está siempre dimensionada social e históricamente. Zubiri se deshace de una concepción especulativa y trascendente de la verdad. Nos preguntaremos, en primer lugar, por cómo interviene la verdad en las dimensiones social e histórica del ser humano. Ahora bien, en segundo lugar, tal intervención social e histórica revierte a su vez sobre la verdad misma; es decir, la verdad adquiere dimensiones sociales e históricas. Precisamente, el descubrimiento de esta intervención ha sido el punto de apoyo para múltiples formas de relativismo e historicismo en sus intentos por mostrar la vacuidad de la verdad misma. Analizaremos entonces de qué manera Zubiri puede seguir hablando de verdad lógica y racional aceptando, a su vez, su dimensión social e histórica. Para ello habrá que entrar en discusión con el relativismo y el historicismo.

4. Como decimos, la verdad es para Zubiri un ingrediente fundamental de la vida humana. Por ello, la discusión sobre la posibilidad de la verdad no es una discusión meramente intelectual, sino vital. Precisamente, para Zubiri los fenómenos más radicales de lo que se ha llamado «crisis de la modernidad», es decir, aquellos fenómenos que no sólo pueden explicarse como una determinada moda intelectual más o menos anquilosada, sino como, recurriendo a una expresión de nuestro español coloquial, una pérdida absoluta de papeles, un desarraigo y desorientación radical, tienen su raíz última en este desapego de la verdad.

Desde el punto de vista *metodológico* hay que resaltar que se han adoptado como canon interpretativo de toda la obra de Zubiri las tesis de *Inteligencia Sentiente*, por ser el punto de vista más elaborado y definitivo. Esta decisión se justifica mediante dos argumentos: en primer lugar, porque la distinción entre noología y metafísica sólo está netamente determinada en la trilogía final. En segundo lugar, porque, desde el punto de vista diacrónico, hay temas en los que las tesis de Zubiri cambian ostensiblemente, también hay textos que no fueron pensados y redactados para su publicación, e incluso hay algún caso en el que la ordenación definitiva del texto publicado no fue realizada por el propio Zubiri. Estas cir-

cunstancias complican la interpretación y avalan la decisión adoptada.

Por otro lado, dado que el objetivo fundamental del presente trabajo es mostrar la dimensión práctica de la verdad, es obvio que han de ser fundamentales a este respecto los análisis que Zubiri desarrolló de la misma y que encuentran su máxima depuración en la trilogía.

La aportación fundamental que persigue el presente trabajo es mostrar, a través del análisis de los fundamentos de la filosofía de la praxis en Zubiri, la pertinencia de su filosofía en el actual debate en torno a la crisis de la Modernidad. El interés de tal postura residirá básicamente en la posibilidad de ensayar un modelo de fundamentación fenomenológica de la praxis humana capaz de dar respuesta a las visiones relativistas e historicistas. La superación de ambas hace posible recuperar el optimismo en la capacidad de realización del hombre en su mediación con la realidad.

LA IMPLANTACIÓN RADICAL DEL HOMBRE EN LA REALIDAD

El hombre, nos dice Zubiri, es una «sustantividad biológica». En cuanto tal, y al igual que el resto de los seres vivos, se caracteriza por poseer cierta «independencia» y «control específico» sobre el medio (cf. SH 51-2; HD 30-1; HRP 56-7). Pero, obviamente, dentro de esta dimensión común, la realidad humana se distingue de todas las demás realidades vivas. ¿Qué es, entonces, lo característico de la sustantividad humana? A juicio de Zubiri, el análisis puede llevarse a cabo en tres estratos distintos, de profundidad menor a mayor: (a) a través del estudio de las acciones que el viviente ejecuta, (b) partiendo de las «habitudes» o los modos que tiene de enfrentarse con la realidad y, por último, (c) buscando las estructuras que lo constituyen (cf. IRE 92-99; HRP 57-62).

(a) En el análisis de las acciones (cf. SH 11-18), tanto en el animal como en el hombre, encontramos un esquema de acción en el que las cosas modifican el «estado» en que se encuentran. En este esquema participan tres momentos en unidad intrínseca: «suscitación», «afección» o «modificación tónica» y «respuesta». Lo que ocurre es que esta «acción» puede ser entendida de dos maneras distintas: en el animal consiste en «aprehender estímulos», es decir, en «sentir»; mientras que el hombre «se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades» (SH 15); de tal forma que suscitación, modificación tónica y respuesta son en el hombre, respectivamente, intelección, sentimiento y volición. Zubiri establece claramente desde el comienzo de su antropología, la unidad de estos tres momentos:

«Con ello la unidad estímulo del sentir animal (sensación, afección, efeción) se torna en proceso "humano", un proceso que no es de estimulación, sino de realización. Pero tampoco aquí se trata de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento, volición), sino de tres momentos de una acción una y única [...] No sólo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínseca y formalmente el carácter de realidad» (SH 16).

Zubiri insiste en esta idea sobre la «unidad primigenia de la acción humana»³⁷ en que consiste el comportarse con la realidad:

«la intelección, el sentimiento y la volición no son sino tres *momentos especificantes*, pero en manera alguna tres *acciones concurrentes* en una síntesis» (SH 17).

En *Inteligencia y realidad* distingue «acción» de «función»: mientras que el sujeto de una función es una determinada estructura del viviente, «la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero» (IRE 29). De esta forma, cuando hablamos de acto, por ejemplo intelectual, hemos de tener en cuenta que, en cuanto momento de la acción, no podemos estar haciendo referencia a un «puro» acto intelectual. Lo que ocurre es que en cada acción hay un dominio de una notas sobre otras, lo que explica que podamos referirnos y distinguir conceptualmente los actos intelectivos de, por ejemplo, los actos volitivos.

(b) Pero el hombre se comporta con las cosas de esta forma sólo porque tiene una determinada «habitud» que lo distingue de todos los demás seres vivos (cf. IRE 36, 93-95; SH 19-41; HRP 59-61). La habitud hace referencia a la manera de enfrentamiento con las cosas, manera que determina nuestro comportamiento con ellas:

«por bajo del proceso vital hay en todo viviente un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo: es la *habitud*» (IRE 93).

«La habitud no es una acción sino lo que hace posible toda acción de

³⁷ Esta expresión es algo ambigua por redundante, ya que el término «acción» expresa en Zubiri precisamente, unidad.

suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser *comportamiento*, lo propio de toda habitud es ser *enfrentamiento*» (SH 19).

En el «habérselas» con las cosas, éstas quedan de determinada manera. A este quedar es a lo que Zubiri llama «actualización», y al carácter en que las cosas quedan lo llama «formalidad», en el hombre, decimos, «formalidad de realidad». De la misma forma que hemos hecho referencia a dos tipos de comportamiento distinguiendo la acción animal de la humana, ahora hemos de referirnos a dos modos distintos de «quedar» las cosas «actualizadas» al viviente, dos modos distintos de «formalidad»³⁸: «formalidad de estimulación» y «formalidad de realidad». El hombre es, por esta capacidad en el orden operativo de formalización de las cosas como siendo realidades, «animal de realidades» (HRP 69).

El análisis del hombre en el orden operativo, es decir, como animal de realidades, es fundamentalmente *descriptivo*. Ciertamente, Zubiri introduce la cuestión de las acciones y las habitudes humanas, en *Inteligencia y realidad*, en apéndice —lo que en principio podría ser indicativo de que no se trata de una descripción de hechos—, pero creemos que lo que rebasa allí el propósito descriptivo es la explicación de las estructuras humanas, que por otro lado, como el estudio de las «facultades», es la cuestión fundamental de este apéndice³⁹. De hecho, Zubiri introduce los conceptos de «habitud» (IRE 36) y «animal de realidades» (IRE 284) durante el

³⁸ El concepto de «formalidad» es clave en la filosofía de Zubiri, viene a significar «independencia»: «La independencia es la formalidad en que el contenido "queda" ante el aprehensor» (IRE 44). Debe distinguirse de la «forma sensible» kantiana —forma de la sensibilidad y no de la misma realidad— o el «informar» aristotélico —Aristóteles entiende el informar como un tipo de causalidad, mientras que para Zubiri la formalidad no implica causalidad, sino mera actualidad—.

³⁹ No todo lo que aparece en apéndices rebasa lo noológico. Así, por ejemplo, en el apéndice titulado *La inteligencia sentiente como facultad* (cf. IRE 89-97), es claro que todo lo referido a la inteligencia como facultad rebasa los hechos, pero también se hace referencia aquí a la inteligencia desde el punto de vista de los actos y las habitudes. «Al cajón de sastre de los apéndices, no sólo van a parar las concepciones metafísicas y científicas sino también los

trabajo noológico de *Inteligencia sentiente*⁴⁰. También allí, pretendiendo establecer la diferencia entre hábitos y estructuras, prefiere hacer mención a «inteligir sentiente» y no a «inteligencia sentiente», que parece apuntar a una facultad. De hecho, Zubiri distingue entre «intelección» e «inteligencia», y afirma que cuando utiliza el sustantivo «inteligencia» no se refiere a la facultad, sino al abstracto de «intelección».

(c) A su vez, las hábitos no reposan sobre sí mismas, sino sobre ciertas estructuras que las hacen posibles. Con la noción de estructura Zubiri está haciendo referencia a la realidad concebida no desde el punto de vista de la sustancia, sino de la sustantividad: «lo que llamamos cosas no son precisamente sustancias a las cuales son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y de propiedades» (EDR 32). Entender la realidad de esta forma implica que no se acepta la existencia de una sustancia, tras la cosa, sino que la cosa consiste en «constructo». «La unidad es lo primario» (EDR 36). Y si la unidad es lo primario, «la realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad» (EDR 37). Y por ello cada ser vivo tiene sus propias estructuras: un sistema de notas estructurales que determinan la hábito que le es propia y que conforman sus potencias y facultades (cf. IRE 95).

Para los propósitos de este trabajo me centraré en el análisis noológico de la hábito humana: la inteligencia sentiente. Para ello, mencionada la distinción que Zubiri establece entre «comportarse» y «habérselas» con la realidad, profundizaremos en ambas perspectivas a través de la unidad con la que Zubiri las ha tratado en *Inteligencia sentiente*: la unidad del acto intelectual.

análisis de hechos que exceden el "hecho" en el que aquí se centra Zubiri, el hecho de la aprehensión, "para no romper el hilo de la exposición del análisis de la aprehensión" (IRE 43, 74) [COROMINAS, J.: *Ética primera*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 252].

⁴⁰ Desde esta perspectiva, consideramos que es discutible la contraposición entre una metafísica como fenomenología y una antropología comparativa-explicativa porque dejaría la conceptualización del «animal de realidades» fuera del terreno noológico. Cf. CEREZO, P.: «El hombre, animal de realidades», pp. 58 y ss.

El análisis de las estructuras antropológicas podría reportar informaciones pertinentes para entender y fundar la perspectiva del análisis de las acciones y hábitos. Pero, como digo, para los propósitos del presente trabajo (mostrar como el aparato cognoscitivo humano se moviliza para producir un efectivo saber estar en la realidad) es suficiente con proceder al análisis noológico. Menciono aquí sólo el análisis estructural para mostrar que la perspectiva fenomenológica zubiriana no renuncia al análisis estructural, sino que es considerado como un elemento fundamental para entender la situación humana.

El objetivo central de este capítulo es mostrar que aquello que define a la realidad humana desde el punto de vista de sus acciones y hábitos es la instalación radical en la realidad. El que esto sea así, permite situar la noología zubiriana más allá de los límites de una propuesta intelectualista, porque este estar en la realidad afecta a toda la realidad humana; en ella se ve inmerso el hombre con toda su realidad psico-física.

Todo lo que estudiemos con posterioridad, a saber, el efectivo desenvolvimiento cognoscitivo humano, deberá entenderse por ello no sólo como una exploración de la inteligencia humana, sino de toda su realidad desde el punto de vista de los actos que ejecuta y los hábitos que le constituyen.

1.1. LA INTELIGENCIA SENTIENTE EN LA DIVERSIDAD Y UNIDAD DE SUS MOMENTOS

Decimos que la formalidad propia del animal es formalidad de estimulación. Para Zubiri en esta formalidad encontramos tres características fundamentales (cf. SH 20-22; IRE 48-53): en primer lugar, se trata de la «impresión» de algo «objetivo» —por ello incorpora, respectivamente, un momento de «*pathos*» y otro de «independencia»—; en segundo lugar, es una formalidad «estimulante», es decir, ordenada a la respuesta; pero lo más importante para entender la formalidad de estimulación no es que sea estimulante, sino que es «estimúlica», es decir, *se agota* en ser estimulante, la independencia está siempre y en todo caso ordenada a la respuesta. En formalidad de realidad se aprehende también el estímulo; lo

que ocurre es que no se aprehende el contenido como meramente estimulante —es decir, como estímulo—, sino como algo que pertenece a la cosa «de suyo».

Estos distintos tipos de formalidad son el resultado de distintas maneras de «quedar», así, mientras que la habitud propia del animal es «sensibilidad» (cf. SH 22), la del hombre es «inteligencia sentiente» (cf. SH 27).

Con la expresión «inteligencia sentiente», Zubiri pretende superar la escisión tradicional entre el sentir y el inteligir como dos facultades independientes. Zubiri afirma que esto, además de no ser un «hecho» sino una teoría, es producto de una teoría errónea que ha procedido a dicha escisión sin determinar qué sean sentir e inteligir en cuanto tales (cf. IRE 25). Los hechos muestran más bien que no hay una separación real, sino que sentir e inteligir se entreveran en un sólo acto: la «impresión de realidad». Precisamente a ello hace referencia la expresión «impresión de realidad» como indicador de la intrínseca unidad de ambos momentos; Zubiri conceptúa el *inteligir* como aprehender algo como *real* y el *sentir* como aprehender algo *impresivamente* (cf. IRE 79). Zubiri *analiza*, frente a la *teoría* de la «inteligencia concipiente»⁴¹, el *hecho* de la inteligencia sentiente. Considera el suyo un análisis fenomenológico y no una teoría (cf. IRE 20): la intelección sentiente, o el sentir intelectual, se muestra en aprehensión primordial de realidad. Es decir, cuando Zubiri habla de inteligencia sentiente no pretende construir una nueva teoría sobre las facultades cognoscitivas⁴². Lo que

⁴¹ Mientras que en la inteligencia sentiente el objeto formal —la realidad— está dado «por los sentidos "en" la inteligencia», en la inteligencia concipiente el objeto formal está dado «por los sentidos "a" la inteligencia». En la inteligencia sentiente hay un solo acto de aprehensión —aprehensión primordial de realidad—, mientras que en la inteligencia concipiente el inteligir aprehende lo que previamente habían aprehendido los sentidos para, sobre ello, montar la concepción y el juicio (cf. IRE 85-6).

⁴² Por lo menos no pretende hablar de inteligencia sentiente como facultad en su análisis noológico, ya que esto rebasa el terreno de los hechos. Ahora bien, en una consideración metafísica sí se puede hablar de la inteligencia sentiente como facultad. En este sentido, Zubiri se refiere en *apéndices* a la facultad «inteligencia sentiente»: «Además de la autonomización biológica de los

ocurre es que la utilización de una expresión con dos conceptos parece alejarnos irremediamente del terreno de la aprehensión primordial para hacernos ingresar en el del «logos». Obviamente, la inteligencia sentiente podrá estar dada en aprehensión primordial de realidad, pero al hablar de ella nos introducimos irremediamente en el terreno del logos y, con ello, nos distanciamos, como no podría ser de otra forma, de lo real en su riqueza compacta: «inteligencia sentiente» es la expresión dual de algo que realmente es compacto.

Si profundizamos en la noción de «inteligencia sentiente», descubrimos que la noología zubiriana afronta el reto de superar la «logificación de la inteligencia» a través de, como ha reclamado Nietzsche y su herencia, la reinterpretación de los elementos corporales⁴³. Por ello Zubiri mantiene que no hay una escisión entre sentir e inteligir:

estímulos, tiene la potencia de inteligir determinada por la hiperformalización de sus estructuras sentientes. Esta potencia no es de suyo facultad. Lo es solamente en unidad no sólo intrínseca sino también estructural con la potencia del sentir. La unidad estructural de intelección y sentir es determinante de la habitud de intelección sentiente cuyo acto formal es la impresión de realidad» (IRE 96). Al respecto, recordemos que la presencia de apéndices en *Inteligencia sentiente* hace referencia al intento zubiriano, no siempre logrado, de distinguir el análisis noológico del metafísico.

⁴³ Tanto Conill como Gracia han encontrado una cierta conexión entre Nietzsche y Zubiri. Cf. CONILL, J.: «Zubiri en el crepúsculo de la metafísica», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudio sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995, pp. 33-50, especialmente pp. 34, 43. CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*, p. 236. GRACIA, D.: «Zubiri y la crisis de la razón», en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, pp. 44-5. Para Gracia, tras la crítica de los racionalismos, Zubiri intenta mantener la «fidelidad a la tierra» exigida, por otro lado, por Nietzsche. Para Zubiri el pensamiento heredero de Nietzsche puede recaer en el dualismo tradicional entre sentir e inteligir al intentar recuperar una sensibilidad *animal* que antepone a la intelección y puede abrir las puertas a los irracionalismos: de ahí que la sensibilidad no sea [...] un *factum brutum* como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma» (IRE 85).

«Pienso que en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad» (IRE 81).

En el hombre encontramos una inteligencia sentiente, y con ella no sólo impresión de contenidos, sino impresión de realidad, impresión de contenidos reales. «La realidad es un modo de presentación de ese contenido en una formalidad estrictamente determinada» (HV 29). Son dos dimensiones de una misma cosa en su actualidad: el contenido y la formalidad de realidad. La realidad no es un contenido más, como el color o el olor, sino la manera de actualización de cada uno de estos contenidos. Son los sentidos, cada uno de los sentidos, los que tienen impresiones de realidad «envolviendo» las impresiones de los distintos contenidos, de tal forma que estos distintos contenidos son aprehendidos como perteneciendo a la cosa «de suyo». Y, para Zubiri, «la aprehensión de las cosas como realidad es el *acto elemental* de todo acto intelectual» (SH 27). Zubiri no niega que actos como concebir o proyectar sean exclusivos de la inteligencia. Lo que él niega es que alguno de estos actos sea su acto elemental. En todos estos actos aparece un momento de *versión* a la realidad y, por ello, el acto elemental de la inteligencia es el de la aprehensión de las cosas como realidades o, más bien, un *físico* estar presente de la realidad (cf. IRE 22). Algo posible por el carácter sentiente de la inteligencia. Todos los conceptos e ideas que el hombre forma reposan sobre la realidad que le está presente. Tradicionalmente son los sentidos los que dan esta realidad a la inteligencia para que con ella forme conceptos, pero como se establece una escisión entre los sentidos y la inteligencia nos encontramos con que la realidad se pierde o se convierte —pensemos en Husserl— en un residuo que hay que *reducir*. Precisamente esta caída en el idealismo es lo que Zubiri pretende superar con su inteligencia sentiente.

Hemos visto que Zubiri distingue en todo sentir los momentos de suscitación, modificación tónica —o afección— y respuesta. Estos tres momentos constituyen una unidad inamovible. Tradicionalmente se ha reducido el sentir a su momento de suscitación, pero lo cierto es que el sentir es un proceso único que envuelve los tres

momentos⁴⁴. En el caso del hombre, precisamente por ser el sentir un sentir intelectual en el que las cosas se aprehenden como reales, estos tres momentos quedan modulados de una manera especial en la inteligencia sentiente. La impresión de realidad no sólo distingue el momento de suscitación humano del momento de suscitación animal, sino que también afecta a los otros dos momentos de la impresión, del sentir. El momento de suscitación es en el hombre *intelección* de lo real, la modificación tónica es *sentimiento* de lo real y la respuesta es *volición* de lo real. Pero como en Zubiri no es posible establecer una distinción entre el sentir y lo que se suele llamar «facultades superiores», junto a la inteligencia *sentiente* nos encontramos con el «sentimiento *afectante*» y la «voluntad *tendente*»:

«Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición [...] sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas» (IRE 283).

Como puede apreciarse en esta cita, Zubiri considera que el momento de intelección tiene prioridad sobre los otros dos. La unidad del sentir animal no se elimina, sino que se modula de mane-

⁴⁴ Antonio González, en sus desarrollos de la filosofía zubiriana, ha hecho referencia a la «dependencia funcional» entre sensaciones, afecciones y voliciones a través de un concepto fundamental en su filosofía de la praxis: «acción». En cada acción están intrínsecamente integrados los tres momentos. «La acción, así entendida, es un sistema integrado por tres tipos de actos: sensaciones, afecciones y voliciones. El movimiento más elemental de mi mano consta tanto de sensaciones, como de alteraciones de mi tono vital (afecciones) y de voliciones. Estos tres tipos de actos son los momentos que constituyen el sistema de la acción. En cada uno de los tres momentos de la acción se actualizan las cosas, entendidas aquí como sistemas de propiedades sensibles» [GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, p. 87].

ra distinta por la formalidad de realidad propia de la inteligencia sentiente. Tanto el sentimiento de lo real como la volición de lo real tienen que partir de lo real mismo como algo dado. Porque las cosas son «de suyo», puede transformarse la modificación tónica en sentimiento y la respuesta en voluntad. Hay una prioridad del acto intelectual sobre el sentimiento y la volición «porque entramos siempre en contacto con la realidad en tanto que nos afecta y nos afecta «de suyo»»⁴⁵. Pero que el momento de realidad tenga su fundamento en la aprehensión primordial no implica que sentimiento y volición no envuelvan un momento de realidad (cf. SH 16). Constituyen tres momentos de una acción una y única, y por ello los tres envuelven intrínsecamente la formalidad de realidad. Así, la realidad se constituye en un «ámbito» (cf. HD 45) en el que se despliegan todos los actos humanos. Nos encontramos con un sentimiento real y no sólo *subjetivo*, y con una volición real y no *formal*. Todas las acciones humanas pueden resumirse en una sola expresión: *comportarse con la realidad*.

«De ahí que la *unidad primigenia* de la acción humana una y única sea «comportarse con la realidad». Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma a ella, determino lo que quiero en realidad» (SH 17).

Zubiri expresa esta misma idea de otra forma al afirmar que «habérselas con la realidad» presupone «enfrentarse con las cosas como realidad» (SH 568).

Zubiri denomina a esta prioridad de la intelección sobre el sentimiento y la volición «inteleccionismo» para distinguirlo del

⁴⁵ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, pp. 114-5. En otro lugar, Antonio Pintor, partiendo de la prioridad de la intelección, se ha opuesto a la posibilidad de intentar hacer una filosofía primera que tome la voluntad y el sentimiento como momentos independientes. Todo análisis de la volición o el sentimiento tendrá que inscribirse en la inteligencia sentiente, porque tanto la volición como el sentimiento son inviábiles sin la previa aprehensión primordial de realidad. Aprehensión que, en cuanto tal, no puede ser entendida como algo teórico. Cf. PINTOR, A.: *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 48-50, 101-2, 139-141.

intelectualismo. Éste separa el sentir del inteligir (cf. IRE 283-4) y, con ello, considera que lo propio de la intelección es juzgar o concebir:

«Todo el psiquismo envuelve estructuralmente el momento formal de realidad. Para ello hace falta que lo real esté presente a la psique. Y este estar presente de lo real a la psique, esta aprehensión de lo real formalmente como real, es lo que a mi modo de ver constituye la inteligencia [...]. Esto no es un intelectualismo, porque el intelectualismo se halla montado sobre una idea distinta de la inteligencia, según la cual inteligir es concebir y juzgar. Pero esto es falso. Intelección es aprehensión de lo real como real» (SH 457)⁴⁶.

La prioridad de la intelección sobre el sentimiento y la volición mantenida por Zubiri, es la responsable de la menor rigurosidad en su tratamiento de estos últimos. Pero, de la misma forma que Zubiri desarrolló un análisis fenomenológico de la inteligencia sentiente, podría hacerse lo mismo con los otros dos momentos. Incluso llega a dar a entender que sus análisis sobre la volición son análisis de carácter fenomenológico (cf. SSV 106). Lo mismo podríamos decir de los análisis del sentimiento. Ésta es la tesis de Diego Gracia, para quien los estudios zubirianos sobre el sentimiento y la voluntad tienen que ser interpretados a la luz de la alta depuración fenomenológica alcanzada en la trilogía⁴⁷. Como Zubiri denomina al análisis fenomenológico de la intelección «noología», podemos considerar que los análisis de la voluntad y del sentimiento forman parte de esta noología. Ciertamente, esto puede parecer un ingente intelectualismo desde la consideración de que noología

⁴⁶ Con esto Zubiri también se está situando frente a la posición contemporánea a partir de Dilthey y consumada en Heidegger y la hermenéutica que identifica el inteligir con el comprender: «comprender no es sinónimo de inteligir; comprender es sólo un modo de inteligir. Hay millones de cosas que aprehendo intelectivamente, esto es que aprehendo como reales, pero que no comprendo. Son intelección no comprensiva» (IRA 332). Si la unidad de la inteligencia y la sensibilidad se expresa en la impresión de realidad, entonces la comprensión no es lo primero: «la inteligencia humana está en la realidad no comprensivamente, sino impresivamente» (SH 35).

⁴⁷ Cf. GRACIA, D.: «Presentación» de *Sobre el sentimiento y la volición*, pp. 9-13.

hace referencia a inteligencia (*nous*); pero el obstáculo queda salvado desde la distinción entre inteligencia sentiente en sentido amplio y restringido.

El término intelección tiene en Zubiri dos sentidos⁴⁸: (a) uno amplio en el que se identifica con la formalidad humana a diferencia de la animal y que por lo tanto hace referencia a la estructura formal del sentir en sus tres momentos. (b) Otro sentido restringido que hace referencia al momento de suscitación del sentir humano como momento determinante de todo el proceso sentiente-intelectivo (cf. IRE 31). Si en Zubiri se diera solamente este último sentido, la suya sería una filosofía altamente inteleccionista, pero lo cierto es que generalmente Zubiri se está refiriendo a la intelección en el sentido amplio⁴⁹. De esta forma, cuando Zubiri contrapone el «acto elemental» de la inteligencia —aprehender las cosas como reales—, a todos los demás actos —concebir, juzgar, etc.—, afirma que no es correcto hablar de «actos elementales», ya que realmente se trata del modo de habérselas que permite todo acto intelectual (cf. SH 27). Más adelante insiste en esta idea:

«es acto también lo que aun siendo en rigor habitud he llamado acto elemental, exclusivo, radical y, por tanto, formal de la intelección: aprehender algo como real» (SH 88).

Así, donde Zubiri hace mención al «acto de intelección» como formalidad de realidad, deberíamos leer habitud intelectual. Esta habitud es lo que hemos llamado inteligencia sentiente en sentido amplio. Ya que, precisamente, en cuanto habitud «subyace igualmente a la voluntad y al sentimiento» (SH 37); «la formalización no concierne tan solo al momento aprehensor, sino al entero pro-

⁴⁸ *Ibid.* p. 10.

⁴⁹ Esto es así hasta el punto de que aun cuando en este apartado vamos a referirnos a la inteligencia sentiente en la diversidad de sus momentos (intelección, volición y sentimiento), lo cierto es que la descripción de la intelección no estará al nivel de la descripción de la volición y la del sentimiento. Se tratará, más bien, de la descripción de la intelección no en cuanto modulación humana del momento suscitante del sentir, sino del sentir humano en cuanto intelectual en la unidad de sus tres momentos.

ceso sentiente» (IRE 40). Aquí, habitud intelectual no hace referencia a que el momento suscitante del sentir humano constituya por sí solo la habitud, sino que la habitud intelectual hace que el enfrentamiento del hombre con las cosas sea unitariamente intelectual, sentimental y volitivo (cf. SH 40), es decir, la habitud intelectual, o la inteligencia en sentido amplio, envuelve los tres momentos en su irresoluble unidad. Pero ahora descubrimos que la unidad de estos momentos es mayor que la unidad de la *acción*: si entendemos la intelección como un acto, entonces, teniendo en cuenta que «en toda acción de la realidad sustantiva humana, actúa el sistema entero con todas sus notas» (SH 81), diremos que el acto intelectual, en cuanto momento de la acción, incorpora los momentos sentimentales y volitivos, de la misma manera que un acto volitivo o sentimental incorporará el momento intelectual; pero la unidad expresada ahora es mayor, no es la unidad que proporciona la acción sino la unidad de la habitud que, en cuanto tal, no puede ser inscrita en ningún acto, sino en la totalidad de la realidad humana.

Por último, los momentos del logos y de la razón de la inteligencia sentiente no son, estrictamente, momentos exclusivos de la inteligencia sentiente respecto del sentimiento afectante y la voluntad tendente, sino que de la misma forma que hay un logos y una razón resultado del lanzamiento de la aprehensión primordial de realidad, hay un logos y una razón resultado del lanzamiento del sentimiento de lo real y la volición de lo real, o, más bien, constatamos la dimensión volitiva y sentimental de todo logos y de toda razón.

Pasemos a desarrollar ahora cada uno de estos momentos que definen a la realidad humana desde el punto de vista de sus acciones y habitudes.

1.1.1. Intelección sentiente

Zubiri, al determinar la intelección como acto, afirma que ésta es aprehensión, y, en cuanto sentiente, una «aprehensión sensible» o, lo que es lo mismo, «aprehensión impresiva». La cuestión es, entonces, averiguar qué es «impresividad» (cf. IRE 31-9). En la im-

presión, nos dice, se pueden diferenciar tres momentos: afección⁵⁰, alteridad y fuerza de imposición⁵¹. La «afección» hace referencia a que «el sentiente “padece” la impresión» (IRE 32). Pero impresión no consiste, como según Zubiri se ha entendido en la historia de la filosofía, en mera afección. En la impresión hay también un momento de «alteridad» por el que «el contenido es algo que queda ante el sentiente como algo otro» (IRE 35), es decir, como algo que es independiente de la aprehensión misma —aunque en la aprehensión. Precisamente, la independencia hace referencia al modo de quedar, a la formalidad por la que la cosa no se agota en su contenido. Aclarando el sentido de «habitud», podemos decir que si el contenido depende de los receptores del viviente, el modo de quedar pende de su habitud (cf. IRE 38). Con respecto a la «fuerza de imposición», sólo decimos, por ahora, que tiene el importante cometido de «suscitar el proceso mismo del sentir» (IRE 33).

Mientras que en el animal la afección es «afección estimulica» —con el sentido que antes le hemos dado a este vocablo—, en el hombre la afección producida por la cosa es una «afección real». La cosa misma se presenta real y físicamente: «Realidad no es aquí algo inferido» (IRE 58); frente al idealismo, no hay que dar un salto de lo percibido a lo real, sino que en la realidad estamos ya, la realidad es aprehendida. La filosofía moderna, al entender la afección humana desde la perspectiva animal, ha perdido, desde el primer momento de la impresión, la realidad misma para conformar-

⁵⁰ No confundir la afección como momento de la impresión (ser afectado) con la afección como modificación del tono vital (momento del sentir).

⁵¹ En línea con lo que hemos dicho varias notas más arriba, no debe entenderse que Zubiri esté identificando el análisis de la impresión con el análisis de la suscitación, sino que se trata del análisis de la impresión como modo de aprehensión sensible en los tres momentos de la sensibilidad, por ello estos caracteres, aun cuando se dicen con prioridad del momento de suscitación, también pertenecen a los momentos tónico y de respuesta. Así, con respecto a la alteridad, dice Zubiri lo siguiente: «Cada acto es un proceso que tiene tres momentos: un momento receptor, un momento tónico y un momento efector que presentan al animal algo otro: es la alteridad» (SH 477).

se con el mero objeto. En el caso concreto de Kant, no se ve cómo la impresión puede ir más allá de la mera subjetividad dándonos el momento de realidad, por lo tanto, sólo puedo conocer la cosa en tanto que objeto, es decir, la coseidad es conceptuada en la línea de la objetualidad. Pero es que el hombre *siente* en la impresión la realidad; con lo que no sólo conoce objetos, sino que los conoce estando previa y físicamente instalado en la realidad (cf. PFMO 222).

La alteridad de la cosa es, en el hombre, la alteridad de un contenido que se presenta como «de suyo», como algo «en propio», con un «prius» a su mismo presentarse, que excede su actualización en la inteligencia y es independiente de su acto de presentación ante éste. La independencia aquí no es mera independencia estímulo, sino la independencia por la que se siente que aquello que está presente a la inteligencia sentiente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que se presenta. Es éste el sentido en el que —más allá del realismo pre-kantiano— Zubiri decía en 1962 que

«el momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él» (SE 381).

Por último, para el animal la fuerza de imposición de las cosas es la fuerza de la «objetividad»: las cosas se presentan como «signos objetivos» —como «el signo reposa signitivamente sobre sí mismo [...] se impone al animal como signo objetivo» (IRE 52). En cambio en el hombre la fuerza de imposición es fuerza de realidad. Con ello arribamos al concepto de «noergia»: estamos en la realidad y no podemos más que hacernos cargo de ella. Por su fuerza de imposición, la cosa se presenta como con una prioridad a su acto de presentación. Esta prioridad no es un simple razonamiento, sino una «remisión física» al carácter de realidad de las cosas mismas (cf. HV 34). Lo real no es *visto* simplemente, sino que *está* en «actualidad», como también lo está la intelección: la actualidad tiene fundamentalmente un carácter noérgico.

La filosofía moderna, nos dice Zubiri, no ha captado la unidad de los tres momentos de la aprehensión primordial de realidad y ha tendido a considerar la impresión como ser afectado. En-

tonces la impresión queda reducida a representación —al perderse el momento de alteridad— y a juicio —al perder el momento de fuerza de imposición⁵²— (cf. IRE 65-7).

Analizado el sentido de la expresión «aprehensión de realidad», consideramos necesario hacer algunas matizaciones del concepto de realidad resultante. Aunque la cosa se nos presente como algo independiente siendo efectivamente «de suyo», no hay que perder de vista que el concepto de realidad que Zubiri maneja al referirse a la aprehensión primordial de realidad no es el de realidad *allende* la intelección, sino el de realidad *en* la intelección misma; lo que él denomina «reidad» (cf. IRE 57-8). La cosa real es real en el acto intelectual. Lo que ocurre es que aquí se presenta como con una «prioridad» respecto del acto intelectual (cf. HV 43). Como la realidad es actualización intelectual —la cosa actualizada como «de suyo»—, resulta que la realidad como momento físico de la cosa y su actualización en la inteligencia son dos momentos inseparables. Con ello Zubiri ha modificado el concepto tradicional de realidad —lo que explica que acuda al neologismo *reidad*. Para la tradición filosófica, «realidad» es realidad extramental, mientras que para Zubiri lo que caracteriza a la realidad no es el *allende*, sino el «de suyo»: por ser «de suyo» se puede hablar de realidad *aquende* y *allende* (cf. IRE 150-4). Si para la tradición la realidad era «de suyo» por ser extramental, para Zubiri es extramental por ser «de suyo»⁵³. Pero aun cuando Zubiri haya recuperado la realidad solamente a través de la limitación del uso del concepto al sentido de la *reidad*, ha conseguido, con ello, ir más allá del idealismo: «Proclamar la prioridad fundante de lo real con respecto a su actualidad intelectual es rechazar todo tipo de idealismo. Eso negativa y polémicamente. Positivamente es describir la situación humana en su nivel

⁵² En la filosofía kantiana es el juicio el que determina la inteligibilidad de las cosas, pero desde la consideración del carácter noérgico de la intelección, en la filosofía zubiriana «es la realidad la que determina la estructura capaz de inteligir que el juicio posee» (cf. PFMO 222-3).

⁵³ Cf. BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del "de suyo"», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 313-350.

más profundo»⁵⁴. La situación más profunda del hombre es la situación de encuentro con la realidad: el hombre se encuentra con la realidad que le está presente desde sí misma. Sólo por este encuentro radical con la realidad, el hombre se enfrenta, en modos posteriores de intelección, a saber qué es la realidad allende la aprehensión, a inteligir esta realidad con más riqueza; pero sin salirse nunca de la realidad actualizada, sin perder ya nunca el momento de realidad. El movimiento de la inteligencia es un movimiento «en» lo real —del *aquende* al *allende*—, nunca un movimiento «hacia» lo real⁵⁵. Con este sentido de realidad se entienden afirmaciones como la de Juan Antonio Nicolás: «La realidad no es algo en sí, independiente del sujeto»⁵⁶. Por supuesto, Nicolás no está afirmando que no haya realidad allende el ser humano, lo que dice es que el *allende* no define la realidad misma, porque, *allende* o *aquende*, la realidad es «de suyo»⁵⁷. Lo que ocurre es que desde el punto de vista fenomenológico no podemos plantear qué sea la realidad más allá de la actualidad intelectual, ya que la fenomenología pretende una descripción precisamente de lo intelectivamente actualizado. Referirse a la realidad más allá de toda actualización es hacer metafísica. Es refiriéndose a la realidad en sentido fenomenológico, a la reidad o realidad como actualización, cuando Nicolás afirma que «no hay realidad si no es para un sujeto» o que «realidad es correlato de intelección»⁵⁸. Ciertamente, si no se tiene esto en cuenta, tales afirmaciones —algo ambiguas— sobre la filosofía de Zubiri pueden parecer «insostenibles»⁵⁹. Antonio González escribe sobre una «anfibiología» en Zubiri con respecto al término realidad, al indicar que dicho término hace referencia tanto a una «alteridad radical» en sentido fenomenológico, como a las «cosas

⁵⁴ FERRAZ, A.: *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 49-50.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 51.

⁵⁶ NICOLÁS, J.A.: «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri», p. 90.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 89, 91.

⁵⁹ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, p. 69, nota 21.

independientes de nuestros actos». Por ello González renuncia a utilizar el concepto «realidad» y se refiere sólo a «alteridad radical»⁶⁰. Con ello, no tiene en cuenta que algo es real no porque sea independiente de toda aprehensión, sino porque es «de suyo», ya sea en nuestros actos o fuera de ellos. Con su vuelta a la distinción entre alteridad radical y realidad, González, creemos, se acerca a lo que Zubiri pretendía superar: el idealismo.

Dado que la cosa-real se actualiza en la intelección como «de suyo», su actualización tiene que aportar algo: es lo que Zubiri denomina «verdad real», la «ratificación» de la cosa-real en la inteligencia sentiente. En esta verdad como ratificación no cabe el error, porque es anterior a la verdad del juicio y, por tanto, no consiste en la adecuación de un pensamiento a la cosa, sino en la mera reactualización de la realidad en la inteligencia sentiente (cf. HV 34). Es la realidad ratificada como verdad primaria que posibilitará y arrastrará a toda verdad y a toda intelección posterior (cf. IRE 242). Antes nos hemos referido a la fuerza de imposición de la realidad; ahora podemos decir que esta fuerza de imposición es la ratificación que apuntamos: la fuerza de imposición de la realidad en la intelección. Por eso, dice Zubiri, «no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos» (IRE 241).

La verdad real tiene distintos caracteres porque la realidad tiene distintos modos de ratificación: «constatación» de algo que es, que existe, «firmeza» y «manifestación» de la cosa misma, de su naturaleza (cf. IRE 239-242; HV 35-7)⁶¹. De estas tres dimensiones de

⁶⁰ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, pp. 39-43.

⁶¹ La distinción entre constatación y manifestación en la ratificación de la cosa real es fundamental para entender la diferencia entre la formalidad de realidad y la de estimulidad. Para el animal la cosa es objetiva, tiene existencia. Pero Zubiri no reduce la realidad a la existencia, «porque el concepto de *de suyo* se aplica no sólo a la existencia, sino que se aplica también a lo que tradicionalmente, por contraposición a la existencia, llamamos esencia» (SR 26-7). Para que haya formalidad de realidad no es suficiente con que haya unas cualidades independientes del ser humano, es necesario, además, que esas cualidades las posea la cosa por lo que es «de suyo». Por eso es posible que se dé al ser

la verdad real es especialmente interesante, para nuestro trabajo, la de firmeza, la dimensión de seguridad que nos dan las cosas:

«aquello que nos es presente en el acto intelectual, es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo, y una cierta seguridad, por efímera que sea [...] Es amigo verdadero, aquél en quien yo puedo fiar, en quien puedo tener confianza y seguridad. Es una piedra verdadera, aquella que si me apoyo en ella, no se me derrumba, etc... Es la dimensión de confianza o de seguridad de la cosa» (HV 36).

Zubiri toma este carácter de firmeza o seguridad de la tradición semítica: el mundo judío nos dona la dimensión de confianza con la que la verdad se constituye en una abertura al futuro, con la que la verdad adquiere una dimensión de realización histórica (cf. SPF 32-3).

La noción zubiriana de «verdad real» tiene cierta semejanza con la verdad como *alétheia* heideggeriana. También para Heidegger se trata de reconducir «la verdad *qua* conformidad a su fuente posibilitante»⁶², mostrando que esta fuente posibilitante está en una verdad pre-lógica: sólo porque las cosas se nos muestran en nuestro trato con ellas, es posible que luego nos engañemos sobre ellas. Es decir, también para Heidegger esta verdad es previa a la disyunción entre lo verdadero y lo falso. La proposición sólo es posible en esta verdad previa⁶³. Cerezo llega a utilizar la noción zubiriana de «verdad real» para aclarar el concepto heideggeriano: «[se trata de] pasar de la realidad verdadera de la proposición (*Wahrheit*)

humano una existencia no real, una existencia que no pertenece «de suyo» a la cosa misma, es lo que llamamos «espectro» (SR 27). Los momentos de constatación y manifestación de la verdad real apuntan, respectivamente, a esta doble consideración de la cosa real como existente y como poseyendo «de suyo» los caracteres que posee.

⁶² CEREZO, P.: «Variaciones sobre la "alétheia". La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger», en Frápolli, M.J. y Nicolás, J.A., *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, p. 53.

⁶³ Cf. HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1925-6, Gesamtausgabe, vol. 21, p. 135 y ss. También RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, pp. 37-8.

al ser-verdadero (*Wahr-sein*) del conocimiento, en la medida en que en éste se acredita, o bien, se ratifica, por decirlo con Zubiri, el ser verdadero (*Wahr-sein*) de lo real. [...] La condición previa para acordarse con las cosas es que éstas estén presentes»⁶⁴. Pero a juicio de Zubiri, no debemos confundir la verdad real con la verdad como *alétheia* heideggeriana. Para él, si bien es cierto que toda verdad envuelve una desvelación, no lo es menos que esta desvelación lo es de algo previamente real, y lo que la verdad real ratifica es este «previamente real»:

«El acto primero y formal de la inteligencia, ¿es desvelar o será al revés, que la inteligencia desvela la cosa precisamente por ser ella lo que es anteriormente al acto de desvelación? La cosa está desvelada en mi intelección; pero entender no consiste en desvelar» (HV 28).

Efectivamente, Heidegger, en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, afirma que la verdad «más originaria» consiste en «hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento»⁶⁵. Con lo que el ser-descubridor es lo más originario en el tema de la verdad⁶⁶. Zubiri dice, precisamente, que hay una verdad previa a este ser-descubridor: la verdad real⁶⁷.

⁶⁴ CEREZO, P.: «Variaciones sobre la "alétheia"», pp. 53-4.

⁶⁵ Cf. *Sein und Zeit*, p. 219 (trad. 239).

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 220-1 (trad. 240-1).

⁶⁷ El mismo Heidegger consideró con posterioridad este planteamiento como insuficiente afirmando que la apertura del Dasein se fundaba, a su vez, en una apertura más radical, la de la «verdad del ser», al considerar que «la esencia de la verdad [...] es la libertad» y entender que la libertad es «un dejar ser a lo ente» [cf. HEIDEGGER, M.: «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken* [1943], Gesamtausgabe, vol. 9, pp. 186-188 (trad. Cortés, H. y Leyte, A., «De la esencia de la verdad», en *Hilos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 158-9)]. Aquí la apertura de la existencia, el estar en el campo de iluminación, no es algo propio de un sujeto: «el hombre no posee la referencia al ser, sino que ésta le posee a él, le constituye como hombre» [cf. RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 142]. «El Dasein no es lo último, sino lo penúltimo: en efecto, él mismo está arraigado en algo que lo impulsa al desocultamiento» [cf. RIVERA, J.E.: «La verdad implícita en "Ser y Tiempo"», en Nicolás, J.A. y Frápolli, M.J. (eds.), *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, 7-32, pp. 29-30].

Posiblemente, en esta crítica a la *alétheia*, Zubiri tuviera en cuenta la concepción orteguiana de la misma, porque la *alétheia* tiene un papel más activo y personal en Ortega. Para éste, la iluminación no proviene de las cosas, ni del *ser*, sino de la luz que el concepto humano proyecta sobre ellas al interpretarlas, al darles sentido. La iluminación es algo así como una *misión de claridad* del hombre sobre la tierra⁶⁸.

En todo caso, la superación de esta perspectiva es fundamental para entender lo más específico de la posición zubiriana. Esta verdad, en su simplicidad, en su radical compacidad⁶⁹, es de enorme importancia. Afirmábamos que por la fuerza de imposición de las cosas el hombre está en la realidad y tiene que hacerse cargo de la realidad. Pues bien, el primer momento —y la lanzadera de todos los momentos posteriores— de este hacerse cargo de la realidad es la ratificación de la realidad en la intelección, la verdad real en sus tres dimensiones. Frente al planteamiento hermenéutico, la verdad real se constituye en anclaje último, fundamentador, fuente de exigencia evidencial⁷⁰. Y frente a ciertos pragmatismos, donde la verdad no va mucho más allá de ser «un término de elogio utilizado para avalar»⁷¹, la verdad es, como tendremos oportunidad de ver, algo intrínseco a la realidad humana. Podríamos decir que para Zubiri la verdad tiene un valor moral, ya que solamente

⁶⁸ Cf. ORTEGA, J.: «Meditaciones del Quijote» [1914], en *Obras completas*, Alianza /Revista de Occidente, Madrid, vol. I, p. 353.

⁶⁹ Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, pp. 67-9. González afirma que la verdad real zubiriana no es lo suficientemente radical porque en «la "verdad real" como ratificación de la cosa en el acto de intelección, tenemos también la dualidad entre la cosa actualizada y el acto de actualización». Por ello él habla de la verdad del acto mismo, de la «verdad primaria». Creemos que González ha caído en una dualidad, que Zubiri pretendía superar; al distinguir entre «verdad primaria» y «verdad real»: la actualización no es del acto, sino que es un *estar*, actualización de la cosa y del acto al mismo tiempo.

⁷⁰ Para un análisis más detenido en este punto véase NICOLÁS, J.A.: «Noología y/o hermenéutica», en Nicolás, J.A. y Frápolli, M.J., *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, 119-141, pp. 129 y ss.

⁷¹ Cf. RORTY, R.: «Pragmatismo, Davidson y la verdad», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I* [1991], Paidós, Barcelona, 1996, p. 174.

viviendo en la verdad puede el hombre llegar a ser «dueño de sí» (cf. SPF 36-40). Por la verdad real el hombre está ya en la realidad, «retenido» en ella y «hinchido de realidad» (cf. HV 38-40). Por la verdad real el hombre es una realidad para la que todos los actos que ejecuta están envueltos por ese mismo carácter, y, solamente por esto, se constituye no sólo como «de suyo» sino también como «suyo» —se tiene a sí mismo como realidad—, puede ser un Yo. Por la verdad real, para concluir, el hombre está lanzado a comprender qué son las cosas en «la realidad», no tiene una vida enclasadada como el animal, sino indeterminada para su determinación en esta realidad.

Por último, en coherencia con lo que hemos dicho sobre la prioridad de la aprehensión de realidad respecto de la volición y el sentimiento como modulaciones humanas por la actualización de la realidad en la tendencia y el tono vital, pensamos que la verdad real no puede ser reducida al momento de afección del «sentir humano», sino que la ratificación de la realidad caracteriza a todas las cosas actualizadas en cada uno de los momentos de este sentir⁷².

1.1.2. Volición tendente

Por la unidad analizada de la habitud humana, se exige completar los análisis de la inteligencia sentiente en sentido estricto con los otros dos momentos que la componen en el sentido amplio: el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Los tres momentos en su unidad completan el esquema noológico de nuestro autor.

⁷² Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, p. 103. Parece que esta tesis es mantenida por él más allá de los diferentes conceptos con los que se expresa: «La verdad actual [es la forma con la que González se refiere a la "verdad real"] caracteriza a todas las cosas actualizadas en el sistema de actos que integran la acción. En la acción tenemos un tipo de actualización que es sensitiva, afectiva y volitiva en unidad radical. Por ello, la verdad de la acción no es solamente la verdad primera y simple de un hecho primordial, sino también la verdad actual de las cosas que en ella se actualizan».

Utilizando el concepto de inteligencia en un sentido amplio, los tres momentos constituyen, en su intrínseca unidad sólo descomponible para el análisis fenomenológico, el acto primordial de la acción humana: el *comportamiento* con la realidad; y en la unidad de los tres se expresa también su *habitud* radical: *enfrentamiento* real, no estímulo. Porque el enfrentamiento con lo real no se agota en la aprehensión primordial, sino que, gracias a esta aprehensión, la voluntad humana es voluntad de lo real y el sentimiento es un sentimiento de lo real. Continuemos, entonces, con el análisis de la volición tendente.

El hombre es «animal hiperformalizado»; por ello se ha abierto la clausura de sus instintos y se ve en la obligación de tener que elegir entre distintas respuestas en la realidad (cf. IRE 72; SSV 35; SH 139). Por su inteligencia sentiente, el hombre aprehende lo real, y, en esta realidad aprehendida, tiene que elegir intelectivamente la respuesta, tiene que suspender lo que sería la respuesta biológica para hacerse cargo de la cosa en cuanto real (cf. SH 130-1). Por este acto de elección, el hombre, nos dice Zubiri, es una «realidad libre». La libertad no es, desde esta perspectiva, algo que se superpone a la naturaleza humana para manejarla, sino que viene impuesta por esta misma naturaleza. Y esto no sólo por el hecho de que la libertad sea producto de la indeterminación de los impulsos, sino también porque el acto de libertad se inscribe en estos impulsos. Es decir, el acto volitivo no es algo abstracto, sino determinado por los impulsos (cf. SH 519): los impulsos, en su inconclusión, dirigen el acto libre, «volente». Aquí encontramos el sentido de la expresión «voluntad tendente». Sin impulsos, entonces, no habría voluntad; pero lo propio de la acción humana desde el punto de vista de su voluntad es, precisamente, el «control» de dichos impulsos. La voluntad controla el modo de estar con mis impulsos en la realidad (cf. SH 538). En un lenguaje más apropiado a la expresión «voluntad tendente» —las páginas en las que Zubiri habla de impulsos son de los años 1953-54—, Zubiri viene a decir que la determinación volitiva no es un acto superpuesto a la *apetición*, sino un *momento modal* de la apetición humana:

«Se conserva, pues, el momento de tendencia, cambia tan sólo el modo de habérselas con aquello a que se tiende. En cuanto tiende a su reali-

dad, es propiamente volición; en cuanto a esta realidad *tiende*, es tendencia. De ahí que no hay sino un solo acto: *volición tendente*» (SH 38).

Zubiri se opone así a dos concepciones de la realidad humana: como «pura naturalidad» y la contraria, como «pura libertad». Porque todo acto vital humano cuenta con la indisoluble unión de ambos momentos: todo acto de libertad «de la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte» (cf. SH 607).

De todo lo dicho parece deducirse que la voluntad puede ser definida como determinación libre. Pero para Zubiri esto es insuficiente, porque la voluntad no es la libertad, sino que, más bien, un acto es libre cuando es un acto voluntario (cf. SSV 29-31). Es decir, la libertad se inscribe en la voluntad, en el sentido en que es el *modo* «como el hombre es volente en el universo» (SSV 19). Esta anterioridad de la voluntad sobre la libertad se desprende de la concepción de la inteligencia sentiente en su sentido amplio como envolviendo también la voluntad tendente y el sentimiento afectante. Porque si la libertad —con su implicación de suspensión de respuesta— fuera la raíz de la voluntad, sería imposible la compatibilidad entre la afirmación de que la realidad se impone en aprehensión primordial de realidad y la de que en este nivel radical, el hombre suspende esa realidad: ¿cómo podría la realidad, en el nivel radical de la inteligencia sentiente y que envuelve tanto la voluntad tendente como el sentimiento afectante, ser actualizada en su fuerza de imposición y al mismo tiempo estar sometida a la elección propia de la libertad? Zubiri, con la fundamentación de la libertad en la voluntad, está haciendo referencia a un nivel de la volición anterior a la libre determinación y, por lo tanto, congruente con la imposición de la realidad a nivel radical. En este apartado pretendemos exponer las notas distintivas de la volición respecto del sentimiento, lo que nos obligará a rebasar la voluntad es ese sentido radical, haciendo intervenir, incluso, la noción de «sentido», que se sitúa más allá del nivel primordial de la inteligencia sentiente⁷³;

⁷³ Ver apartado «La descripción apropiativa de la realidad aprehendida primordialmente».

pero más adelante —en «Actualidad y noergia»— haremos referencia a este nivel impositivo de la voluntad.

Aclarado esto nos preguntamos, ¿qué es la voluntad tendente más allá de la restricción al nivel de la aprehensión primordial de realidad, es decir, en cuanto envuelve el acto libre pero centrándonos ahora no en la perspectiva del acto volitivo como acto libre⁷⁴ sino en cuanto acto volitivo?

Decíamos que en el viviente humano se suspende la respuesta, el carácter de estímulo inmediato. Pero entonces la tendencia propia de la voluntad tendente adquiere caracteres propios distintos de los de la mera tendencia. Si por la fuerza del estímulo, el animal se ve encaminado por la «tensión» de sus tendencias a dar una respuesta biológica, en el hombre esta tendencia —al no ser la tendencia propia del estímulo, sino una tendencia que nos pone ante una realidad «hacia» la que se tiende— pierde la fuerza de tensión para pasar a ser «pre-tensión» (cf. SH 141; SSV 35). La pre-tensión es, así, el resultado de la suspensión de la respuesta inmediata propia de la impresión estímulo. Pero la voluntad tendente es más que mera pre-tensión, porque si las tendencias pierden su carácter tensante, su fuerza de imposición, hace falta la intervención de algún elemento más que lleve a la elaboración de una respuesta ajustada, que supere esta indefensión. Zubiri afirma que por encima de la suspensión, que da como resultado la pretensión, se puede apreciar una segunda suspensión que nos muestra la esencia de la volición: «preferencia». ¿En qué consiste, entonces, la suspensión que da lugar a la preferencia?

En el momento en el que la tensión se transforma en pretensión, al suspenderse la respuesta inmediata, el hombre queda como flotando en sí mismo, «se encuentra en cierto modo volcado y antepuesto sobre sí mismo» (SSV 35), y entonces, en vez de ser llevado por las cosas reales a una determinada respuesta, será él quien conduzca su acto de elección por delante de sí mismo. Y «llevar delante» es, precisamente, el sentido etimológico de *praeferens*. Por ello Zubiri

⁷⁴ Analizando el acto volitivo en tanto que acto libre, Zubiri ha podido llevar su noología a uno de los ámbitos más conflictivos de la ética: el de la libertad (cf. SSV 83-154).

dirá que en el hombre se suspende la realidad como determinante de sus actos, y cuando ésta deja de ser *ferens*, se convierte en *preferente*: un hombre que lleva *por delante* de su propio acto a esa realidad.

En la suspensión propia de la preferencia, buscamos la realización de nuestra realidad, nuestro *bien plenario*: la realidad suspendida no aparecerá entonces en tanto que realidad, sino en tanto que puede hacer *posible* esta realización, «la situación en la que el hombre se ve incurso» (SSV 37). El concepto de «posibilidad» será fundamental en la filosofía de Zubiri, y es en el análisis de la volición donde encontramos su sentido más primitivo: «realidad en tanto en cuanto conservada, pero en forma de sentido para el hombre» (SSV 37). La posibilidad está, así, fuertemente vinculada al «sentido», y cuando Zubiri quiere remarcar el carácter de realidad de este sentido, llama a la posibilidad «bien» (cf. SSV 38).

Este bien tiene dos dimensiones: (1) por ser la voluntad *tendente*, tiene una dimensión de «deseabilidad», es algo a lo que las tendencias, en una u otra forma, me conducen; (2) tiene también una dimensión de «conveniencia», al presentarse como una realidad que puede servir para resolver la situación de mi propia realidad. De esta forma, aun cuando Zubiri se refiera al bien como un transcendental⁷⁵, lo cierto es que no está pensando en «el bien en general», porque el hombre, cuando busca el bien, no lo busca por sí mismo, no busca el bien por el bien, sino el «bien plenario de su propia realidad» (SSV 39).

La preferencia es, entonces, una segunda suspensión producto del quedar del hombre antepuesto a sí mismo al producirse la primera suspensión que hemos llamado pre-tensión. Ya que en tal situación la realidad por sí sola, no determina los actos, sino en la medida en que tal realidad aparece como posibilidad para mi bien plenario, para mi realización, es decir, en la medida en que la realidad aparece como bien. Entonces, nos dice Zubiri, el estar sobre sí es un estar «deponente» (cf. SSV 71): la cosa real es un bien porque el hombre se depone en ella buscando su realización, su «realidad querida» (cf. SSV 75). Por la pretensión, suspensión de la rea-

⁷⁵ Ver apartado «Actualidad y noergia».

lidad, el hombre sale de sí, de su «mero estar», de lo «meramente sido», para colocarse «sobre sí»; pero el hombre no puede vivir en esta situación de «inquietud», tiene que superar la suspensión, volver a unirse a la realidad sobre la que está, habiendo ganado para sí el «ser querido» más allá de lo meramente sido:

«realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad sida sea formalmente mi realidad querida» (SSV 75).

Y para que esto ocurra, me depongo en la realidad como bien. Es decir, en la realización volitiva de mi propia realidad he de *querer* un bien.

Por la determinación esencial de la volición como preferencia hemos llegado al querer. Entonces, el análisis de este querer nos dirá en qué consiste últimamente la preferencia, y con ello tendremos la esencia de la voluntad tendente.

(1) La dimensión más obvia del querer es la «determinación»: entre los bienes posibles, la voluntad tiene que decidirse, querer uno, hacerlo real.

(2) El querer tiene también el sentido de «amar». A este respecto el querer volitivo hace referencia al acto por el que el hombre se depone en la realidad en la que se va a realizar (cf. SSV 42; SH 142, 369). Querer un bien, no es simplemente, determinarse a él, decidir qué bien quiero, sino deponer mi propia realidad en ese bien.

(3) Pero aun con estas dos dimensiones propias del querer, no agotamos el sentido de la preferencia, porque el acto de querer, nos dice Zubiri, *se mantiene*.

«el querer no desaparece [...] cuando el hombre posee lo amado, sólo que [...] queda potenciado» (SSV 43).

Volición no es entonces simplemente querer, sino «ser querido», un «acto activo». Y esta «actividad» es a lo que Zubiri ha llamado «frucción» (cf. SSV 43; SH 142, 369), «la complacencia en la realidad *qua reale*» (SH 370).

Zubiri siempre ha entendido que la frucción era una «actividad». Lo que ha cambiado según la procedencia temporal de los textos es dónde se inscribe esta actividad. ¿Se trata de un elemento

de la preferencia como querer junto al «amor» y el «determinarse a», o habría que dejar esta actividad fuera de la volición y considerarla más bien elemento fundamental del sentimiento? Como veremos en las siguientes páginas, ésta ha sido una cuestión muy discutida. Por nuestra parte, consideramos que si realmente la fruición es un aspecto esencial a la volición, el hecho de desgajarla puede dejar un vacío en la comprensión de ésta. Lo cierto es que el término «fruición» es uno de los más ambiguos en la obra de Zubiri. En su obra se pueden encontrar tres respuestas diferentes ante la problemática planteada: (a) Antes de *Sobre la esencia*, aparece en algunos textos como el momento esencial de la volición (cf. SH 369-389). (b) Poco después de *Sobre la esencia*, fruición será el estado en que queda el viviente humano en su unidad, de tal forma que envolverá los tres momentos del sentir humano (cf. SH 39-40). (c) Por último, en el escrito sobre el sentimiento de 1975, estará vinculada al sentimiento.

La primera opción aparece en su curso oral *El problema del hombre*. Analizando el asunto tal como es planteado aquí, podemos descubrir por qué Zubiri consideró que la fruición estaba en la volición, y por qué después pasó a considerarla elemento fundamental del sentimiento. En este texto la fruición aparece con dos notas elementales que apuntan tanto a un lugar como al otro. Al introducir el concepto de fruición, afirma que por un lado «recae en algo real en tanto que real» y, por otro, «interviene mi propia realidad en tanto que realidad» (SH 369), de tal forma que fruición es más que complacencia pasiva, es el enfrentamiento de mi realidad con la realidad:

«En virtud de este segundo carácter, la fruición no es simplemente complacencia pasiva; es que el hombre depona su voluntad en aquella realidad que tiene delante, y en ese momento activo o positivo de realidad es donde está, subjetivamente hablando, el carácter formal de la fruición» (SH 369-370).

Cuando Zubiri apunta a que la fruición es más que complacencia, está haciendo referencia a una especie de *elección fundamental*:

«La fruición está en una elección elemental, en el ateniimiento a la realidad en forma de realización, tomada precisamente como

positividad: «esto es lo que quiero real y efectivamente». Es decir, el tomar la realidad no solamente como realidad de acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad» (SH 375).

Podemos decir, entonces, que la fruición tiene dos momentos: el «momento de mi complacencia en esta cosa determinada» y el «momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada». La unidad de estos dos momentos se expresa en el carácter unitario que tiene la realidad en el acto frutivo que, «por un lado, es realidad en tanto que realidad, pero por otro, tomo como única posibilidad mía en aquel momento» (SH 375).

Con todo esto afirmamos, quizás arriesgando demasiado, que la fruición puede ser inscrita tanto en el sentimiento como en la volición según el elemento que se remarque: la complacencia o el carácter volitivo respectivamente. O mejor todavía, que la manera de enfocar la fruición correctamente es, tal como aparece en el tratamiento de las hábitos en *Sobre el hombre*, diciendo que consiste en el estado en que queda el hombre por la unidad —intelectiva, sentimental y volitiva— de su acción y de su modo de habérselas con las cosas, la manera en que el hombre se encuentra en cada una de sus situaciones (cf. SH 39-41). A esto parece apuntar conclusivamente el pasaje de los años cincuenta que venimos comentando:

«El hombre en cada una de sus situaciones vive, y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposición. Esto hace que lo que hemos llamado fruición no sea mera complacencia, sino posesión de la realidad en tanto que realidad por mi realidad en tanto que realidad. Aquello de que el hombre «disfruta» [fruición desde el punto de vista del sentimiento] es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser efectivamente [fruición desde el punto de vista de la volición]» (SH 379).

En diversas ocasiones Zubiri dice que cada acto aporta algo a la actividad total del sistema, pues bien, el disfrute sería lo que aportaría el sentimiento a la actividad frutiva del sistema humano, mientras que la posesión de la realidad como posibilidad de lo que quiero ser, es lo que a esta actividad aporta la volición. Antes de dar

por zanjado el asunto es preciso profundizar, como hemos hecho con la intelección y la volición, en el sentimiento afectante.

1.1.3. Sentimiento afectante

Si hubiéramos inscrito la fruición solamente en el acto volitivo, hubiera parecido que el momento de sentimiento tiene una importancia menor respecto a la intelección y la voluntad; ésta es la conclusión a la que llega Antonio Pintor⁷⁶. Para otros autores, como Germán Marquín⁷⁷, el sentimiento tiene un papel fundamental en las acciones humanas. Como decimos, en la disputa entre ambas interpretaciones tiene una importancia determinante el lugar en el que situemos la fruición. Así, para Antonio Pintor, puesto que la fruición se sitúa propiamente en la volición, el sentimiento pasa a un segundo plano, mientras que, para Germán Marquín, aun cuando Zubiri insertó en un gran número de escritos la fruición en la volición, debe prevalecer la intención de su último curso de 1975 al respecto, donde situaba la fruición en el sentimiento⁷⁸.

Parece más adecuado situar la fruición en el sentimiento, como pretendió Zubiri en su última reflexión sobre el asunto. En este caso puede justificarse la consideración de la fruición desde la perspectiva de la volición en los escritos anteriores a *Sobre la esencia* con el argumento de que Zubiri todavía no había distinguido nítidamen-

⁷⁶ Ésta parece ser su tesis en *Realidad y sentido*, pp. 65 y ss. La fruición es algo propio del acto volitivo, con lo que el sentimiento parece quedar sin objeto propio.

⁷⁷ Ha resaltado el papel del sentimiento en su obra *Realidad y posibilidad. Fundamentos de Ética y Educación*, Magisterio, Santafé de Bogotá, 1995, pp. 50-1.

⁷⁸ *Ibid.* Ésta es la posición de otros muchos autores, como, por ejemplo Ignacio Ellacuría [cf. «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 49-137, p. 120] o Ilarduia [cf. «La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de *Sobre el sentimiento y la volición*», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudio sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995, 135-155]. Éste afirma que a partir de 1975, la fruición pasa a ser un aspecto del sentimiento, de tal forma que el querer propio de la volición queda reducido a los momentos tendencial y electivo.

te entre la voluntad y el sentimiento. Ciertamente, si una de las tesis fundamentales del escrito de 1975 es la del rechazo de la concepción del sentimiento como tendencia (cf. SSV 331), en 1961 afirmaba que los sentimientos son «afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...] la esencia del sentimiento es ser afección [...] *afección tendencial*» (SSV 66). Pero en el escrito de 1975, la consideración de los sentimientos como modos tendenciales es la perspectiva propia de la filosofía clásica, donde el sentimiento —ni siquiera se usaba este concepto— no tiene independencia junto a la inteligencia y la voluntad. El logro de la modernidad fue el descubrimiento de que «el hombre tiene no solamente inteligencia y voluntad, sino un tercer tipo de funciones o de fenómenos que llamamos sentimientos» (SSV 331). Entonces, ¿no será que Zubiri estaba en los años anteriores a *Sobre la esencia* excesivamente influido por la filosofía clásica de tal manera que no fue capaz de apreciar la funcionalidad propia del sentimiento respecto de la voluntad y, en contraposición, entendía el sentimiento como la tendencialidad de esta voluntad?⁷⁹ Ello explicaría perfectamente el cambio de perspectiva: no es que Zubiri dejara de considerar que la fruición era propia de la voluntad para serlo del sentimiento, sino que la fruición aparecía como algo propio de una voluntad indiferenciada del sentimiento. Sólo cuando se produce una nítida distinción entre ambas posiciones, Zubiri puede ver que la fruición es característica del sentimiento.

⁷⁹ Así, las tesis de Antonio Pintor sobre el carácter secundario del sentimiento con respecto a la voluntad pueden no carecer de sentido. Parece que Zubiri se sitúa, en 1961, dentro de la tradición que ahora critica. Allí nos dice que «la voluntad no se compone únicamente de una determinación —"quiero esto"— sino de la tendencia que me lleva a quererla, que se satisface o que no se satisface en el acto de volición» (SSV 66). Desde este punto de vista el hombre queda afectado en forma de sentimiento. «Los sentimientos son pura y simplemente las afecciones en que el hombre queda afectado por sus tendencias [...] la esencia del sentimiento es ser afección» (SSV 66). El sentimiento no sería, así, más que el aspecto tendencial de la volición: «el hombre quiere, dentro de una cierta conformación volente, que sus propias tendencias impriman en la voluntariedad. Como estado, el hombre queda en una especial mixtura de volición habitual y de sentimiento» (SSV 68).

Además, dada la radical unidad del proceso del sentir (cf. IRE 28-30), aun cuando adscribamos la fruición al sentimiento, no se impide que pueda ser tratada desde la voluntad. Esto permitiría reconciliar las referencias a la fruición con anterioridad a 1975 con las que Zubiri hizo en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*⁸⁰. Ahora bien, con esta interpretación la volición queda reducida a sus dimensiones tendencial y efectiva, pero para Zubiri su dimensión esencial era la fruición. De tal forma que si se inserta la fruición únicamente en el sentimiento resulta muy difícil entender qué es lo que Zubiri entendía por volición. Por ello, creemos que la perspectiva más adecuada es tratar la fruición desde ambos momentos siguiendo las distinciones que aparecen en el escrito de 1953-4 y completadas con el escrito sobre la habitudes de los años 60. La fruición sería unitariamente, el carácter propio de la actividad humana en su actualización de la realidad. En este proceso el sentimiento aportaría el momento de complacencia y la voluntad el momento por el que el hombre se pone en la realidad que quiere⁸¹. Aclaremos ahora en qué consiste el momento *complaciente* de la fruición.

⁸⁰ Desde esta perspectiva, también cabría referirse a la intelección desde el sentimiento y la volición, o a al acto de volición desde la intelección y el sentimiento. En este sentido señala Gregorio Gómez que «el acto de volición es un acto único, pues uno es el hombre que lo realiza. Este acto se expresa en español con el verbo “quiero” el cual señala el momento intelectual, el voluntario de opción y el tendente de deseo» [GÓMEZ CAMBRES, G.: *El realismo trascendental*, Ágora, Málaga, 1991, p. 76.]. También Ilarduia ha partido de esta radical unidad para mantener la tesis de que aun cuando la fruición queda inscrita en el sentimiento y, por lo tanto, el querer se reduce a sus dimensiones tendencial y electiva, es una falacia pensar en la inteligencia, la voluntad y el sentimiento como facultades independientes. Lo cierto es que son tres momentos de un único proceso: el sentir; por lo tanto, la fruición también está, de alguna forma, en la inteligencia y la voluntad [ILARDUIA, J.M., *op. cit.*, pp. 154-5].

⁸¹ Para Scheler, aun las grandes diferencias con el planteamiento zubiriano, también la unidad de lo tendencial y lo sentimental era la responsable del estado frutivo del ser vivo: «El estadio ínfimo de lo psíquico —a la vez el vapor que todo lo mueve, hasta las alturas más luminosas de la actividad espiritual, y que incluso suministra la energía a los actos más puros de pensamiento y a los más tiernos actos de luminosa bondad— es el “impulso afectivo” sin con-

Zubiri mantiene que, desde el punto de vista del problematismo que conlleva hacer la vida con las cosas, «lo primero que el hombre hace con las cosas es *disfrutarlas*» (cf. SH 328). Sólo porque el hombre disfruta las cosas, sabe de ellas y quiere modificarlas: en la fruición encontramos la primera forma de relación problemática del hombre con las cosas, de tal forma que la fruición engloba, de alguna forma, las otras formas de relación:

«La fruición no se contrapone a las otras, sino que las engloba. Hay hombres que disfrutan sabiendo lo que las cosas son, y hay otros que propenden a tener la realidad ignorando lo que las cosas son. Y lo mismo cabe decir de la modificación: el hombre tiene la fruición, positiva o negativa, de las cosas que modifica» (SH 329).

Esta afirmación exige dos matizaciones: en primer lugar, y tal como aparece en la cita recogida, no se trata de que la fruición —positiva o negativa⁸²—, preceda cronológicamente el saber de las cosas y su modificación, sino que la fruición, repetimos, *engloba* estas dos formas de relación. En segundo lugar, Zubiri no está afirmando que el sentimiento sea la forma primaria de darse la realidad, sino que es la primera forma de sentir su problematismo, que es cosa distinta. Porque desde el punto de vista del radical darse la realidad, lo primero, y lo que envuelve a los otros momentos de la estructura de la inteligencia sentiente, es la aprehensión primordial de realidad⁸³. Pero la simple instalación frutiva en la realidad

ciencia, ni sensación, ni representación. En él todavía no hay separación de “sentimiento” e “impulso” [SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928, Alba, Barcelona, 2000, p. 36]. De este impulso afectivo dice Scheler que «un placer y un padecer sin objeto son sus dos únicos estados posibles» (*ibid.* p. 37).

⁸² Ver el apartado «Actualidad y noergia».

⁸³ Para Scheler sí que el «impulso afectivo», equiparable a la fruición, es el responsable de la realidad efectiva de las cosas: «en el hombre el impulso afectivo es el responsable de esas vivencias primarias de *resistencia* que son la raíz de toda posesión de “realidad”, de “realidad efectiva”, y especialmente la raíz de la unidad de esta realidad efectiva y de su impresión, previa a todas las funciones representativas. La facultad de representación y el pensamiento mediato (deducción) nunca pueden indicarnos más que el “ser-así” y el “ser de

de las cosas no es suficiente para resolver la situación en la que el hombre se encuentra, sino que, y por esta instalación, se ve lanzado a saber problemática o racionalmente lo que son las cosas en su realidad y a modificarlas⁸⁴.

Esta consideración previa era fundamental para evitar mal entendidos a la hora de interpretar afirmaciones como la de Germán Marquínez, quien afirma que «el sentimiento es el momento central»⁸⁵. Pero, ¿qué es este sentimiento?

Como se ha señalado antes, en la conceptualización del sentimiento de 1975, Zubiri se opone a la reducción a su aspecto tendencial. Así, en la filosofía clásica «los sentimientos no constituyen un grupo aparte junto a la inteligencia y el apetito, sino que son modalizaciones o modos del apetito» (SSV 328); son las pasiones que el hombre tiene y que le hacen apetecer o tender hacia ciertas cosas; es decir, el aspecto tendencial de la voluntad. Pero Zubiri piensa que el sentimiento tiene su lugar propio y diferenciado junto a la inteligencia y la voluntad; no se identifica con las tendencias, sino con la «forma en que uno está» (SSV 331): es un «estado». Pero no cualquier tipo de estado. La filosofía moderna ha considerado al sentimiento como un estado y lo ha dotado de su lugar propio respecto a la inteligencia y la voluntad. Pero esta filosofía considera que el estado del sentimiento consiste en un modo subjetivo de sentirse. El sentimiento no tendría, a diferencia de la inteligencia y la voluntad, pretensiones cognoscitivas. Para Zubiri, por el contrario, el modo de sentirse, el sentimiento, envuelve —igual que inteligencia y voluntad— el momento de realidad. El hombre, por su inteligencia sentiente, se hace cargo de la realidad; y ya vimos cómo en el sentir se encuentran sus tres momentos —aprehensor, modificación tónica y respuesta—

otro modo" de esta realidad efectiva. Pero ella misma, en tanto que "realidad" de lo real, sólo nos es dada en forma de resistencia universal acompañada de angustia, en forma de una vivencia de resistencia». SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 42.

⁸⁴ Ver el apartado «La dimensión técnica».

⁸⁵ Cf. *op. cit.*, p. 51.

indisolublemente unidos. Por esta unidad, el hombre se hace cargo de la realidad inteligente, volitiva y afectivamente. Así, en el hombre

«el sentimiento [...] no consiste meramente en la modificación del tono vital, sino en que esa modificación concierne al modo de sentirme en la realidad» (SSV 333).

El sentimiento supera la mera afección tónica porque envuelve la realidad, pero sin desligarse de su momento afectivo: el sentimiento es «sentimiento afectante». La afección tónica queda modulada en el animal humano como «atemperamiento» (cf. SSV 335) a la realidad. Por el sentimiento el hombre queda templado, acomodado, moderado por la realidad. El sentimiento es, ciertamente, un estado mío, pero al mismo tiempo es «sentimiento-de-la-realidad»:

«Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática o odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad» (SSV 337).

Por ello, junto a las formas de quedar actualizada la realidad en la inteligencia y la voluntad respectivamente en forma de verdad y bondad, hay que decir que en el sentimiento la realidad queda actualizada en forma «atemperante». La realidad tiene la cualidad de la «temperie» (cf. SSV 341-3). La temperie, en cuanto temperie a lo real, presupone el enfrentamiento real como previo a todo sentimiento. Con ello Zubiri ha superado la distinción entre sentimientos superiores o racionales e inferiores o sensibles. El sentimiento es esencialmente intelectual, por lo tanto, en sentido estricto, no hay sentimientos animales. En esta matización del significado de «sentimiento» encontramos, a su vez, la explicación de su carácter *afectante*.

«este atemperamiento es un modo no-estimúlico de estar afectado por lo estimulante y su estimulación. De ahí que no hay unos sentimientos "superiores" a otros "inferiores" o sensibles, sino que sólo hay unos sentimientos: los sentimientos humanos cuya esencia es ser *sentimiento-afectante*» (SH 38-9).

De la consideración del sentimiento como temperie, Zubiri pasa a la fruición. Ciertamente hay muchos tipos de sentimiento, pero si los consideramos desde el punto de vista de la actualización de la realidad como temperie, podemos reducirlos a dos: «fruición o gusto y disgusto» (cf. SSV 340). Pero Zubiri, de la misma forma que hizo con la inteligencia y la voluntad, considera que esta dualidad tiene que inscribirse en una línea previa de homogeneidad porque antes que del atemperamiento a las cosas reales debemos hablar del atemperamiento a la realidad en cuanto realidad (cf. SSV 362 y ss). En la aprehensión primordial, se aprehende, además de unos contenidos, la realidad, el carácter «de suyo» de estos contenidos. Pues bien, con respecto al sentimiento, este «de suyo» es precisamente lo que hemos llamado «temperie»: la cosa se presenta como «de suyo» atemperante. La fruición pre-lógica hace referencia a la mera actualización de este «de suyo» atemperante:

«La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento. Es el disfrute en esta actualidad» (SSV 341).

En este sentido encontramos un nuevo trascendental junto a verdad y bondad: el «*pulchrum*» (cf. SSV 356-7), la belleza. Si la actualización de la realidad en la inteligencia era la verdad y en la voluntad la bondad, en el sentimiento será la belleza. Por la belleza, el hombre se halla fruitivamente en la realidad. En las cosas su momento de realidad excede a lo que efectivamente son, y por esta excedencia se constituye el ámbito de realidad, un ámbito trascendental. En este ámbito se presentan las cosas reales, tanto las bellas como las feas.

«La realidad no solamente es el ámbito de la realidad inteligible para la inteligencia, o apetecible o determinable como buena para la voluntad, es también el ámbito de la realidad atemperante para el hombre que tónicamente se encuentra acomodado a ella» (SSV 366).

Precisamente porque cada cosa real está en el ámbito de lo *pulchrum*, habrá de ser conceptuada luego, en el logos, como bella o como fea.

1.2. ACTUALIDAD Y NOERGIA

Se suele entender que la categoría fundamental en el pensamiento de Zubiri es la de «realidad». No es de extrañar si tenemos en cuenta que este concepto es el que con más frecuencia aparece en su obra. Pero en el trayecto que va desde *Sobre la esencia a Inteligencia sentiente* hay un concepto que adquiere fuerza con respecto al propio concepto de realidad. Nos referimos al término «actualidad»⁸⁶. Veamos el contexto en el que surge el término «actualidad» en *Inteligencia y realidad*.

Zubiri afirma que tanto la consideración clásica de la inteligencia como facultad como la equiparación moderna de intelección y «conciencia» carecen de suficiente radicalidad. Para Zubiri bajo la filosofía de la conciencia hay dos errores fundamentales. En primer lugar, se ha procedido a sustantivar el momento del «darse cuenta» con la consideración de que «la conciencia es algo que ejecuta actos» (IRE 21). Pero lo cierto es que en un análisis radical, un análisis de hechos, lo que tenemos no es la conciencia ejecutora de sus actos, sino, sencillamente, los actos conscientes. En segundo lugar, creer que lo constitutivo de la intelección es «darse cuenta»:

«La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente [...] La filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan sólo al darse cuenta. Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección» (IRE 22).

Zubiri descubre en este «estar» la posibilidad de salvar una falsa aporía sobre la que parece haberse montado el pensamiento idealista moderno: o bien, como pensaban los clásicos, (a) la cosa se presenta actuando sobre la inteligencia, con lo cual la intelección es fundamentalmente una determinación de las cosas, un *pathos* intelectual; o bien (b) la conciencia es lo determinante de la intelección, determinando absolutamente la presentación de las cosas, con

⁸⁶ Cf. MAZÓN, M.: *op. cit.*; BAÑÓN, N.: *Metafísica y noología en Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.

lo que parece que nos hemos distanciado irremediamente de la realidad. Ahora bien, Zubiri encuentra la manera de superar esta aporía:

«En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de esos dos momentos consiste, pues, en el “estar”» (IRE 22).

Zubiri descubre, conforme su filosofía va madurando, la importancia de este «estar» en su intento de superar el idealismo. Cuando Zubiri constató el fracaso de la fenomenología husserliana para superar el idealismo, comprendió que era preciso radicar la intelección en una vía más profunda que la de la intuición⁸⁷. Precisamente el «estar» se presenta en la noología como «un carácter “físico” y no solamente intencional de la intelección» (IRE 22); es decir, el estar no es explicable sólo como término del «darse-cuenta-de». La intelección no es intelección «de» la cosa, sino un «estar» «con» la cosa y «en» la cosa (IRE 23). A través de la conceptualización de la realidad como «prius» y «de suyo» —por lo «que lo real domina en términos de fundamento, sobre el acto de aprehensión intelectual»—⁸⁸ y mediante el descubrimiento del carácter «sentiente» de la inteligencia —por lo que lo real es aprehendido impresivamente—, Zubiri ha conseguido recuperar la fuerza de la realidad, el *físico* «estar» de lo real como elemento dominante y fundante del «darse cuenta». De esta forma, dicha fuerza —«noergia»— se convierte en la «índole unitaria de la aprehensión de realidad» (IRE 54). La no escisión de sentir e inteligir dota al planteamiento de elementos nuevos que escapaban, a juicio de Zubiri, a la fenomenología tradicional; porque en aquélla, al ocupar lo sensible un papel residual, se perdía algo fundamental en la filosofía de Zubiri: como la realidad se capta impresivamente, la

⁸⁷ En realidad, Zubiri estaba siendo fiel a la labor iniciada por sus maestros Heidegger y Ortega de descubrir que «el nivel del contacto entre el hombre y lo real es anterior a las operaciones de conceptualización lógica» [PINTOR, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, p. 94. Ver pp. 92-101 para desarrollar este aspecto].

⁸⁸ AISA, I.: «Royce y otros contra X. Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell», *Thémata*, 11 (1993), 257-276, p. 268.

unidad de la intelección se sitúa más allá de la tradicional distinción fenomenológica entre lo «noético» y lo «noemático»; Zubiri dirá que se trata de una unidad de «noergia» (cf. IRE 64). No estamos ante una unidad de conciencia, sino de «impresión»; por la inteligencia sentiente «estamos en lo aprehendido», estamos en la realidad.

Al menos desde 1953 Zubiri ha conceptualizado la intelección desde el punto de vista del «estar» (cf. SH 569). Y también ya en aquella época conceptualizaba este «estar» desde la «actualidad». En *Inteligencia y realidad*, cuando profundiza en el significado del «estar», llega a la actualidad:

«Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea él cual fuere. Sino que “estar” es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está» (IRE 136).

Es decir, no es que la intelección se ponga a buscar cosas y descubra que éstas están, sino que son las propias cosas reales las que desde sí mismas, por el simple hecho de ser reales, «están presentes». Y, precisamente, «estar presente desde sí mismo por ser real», constituye la esencia de la actualidad (IRE 139). A su vez, la esencia de la intelección es la actualidad, actualización de la realidad.

El «estar», que nos ha llevado a la conceptualización de la actualidad y de la noergia por las que las cosas recuperan la iniciativa perdida en la modernidad, va a ser un elemento fundamental, como veremos, para buscar la manera de escapar a lo que parecía un callejón sin salida, a través de la recuperación del contacto primordial con la realidad, del fundamento en ella, en la *seguridad* que nos da⁸⁹.

Pero al mismo tiempo, esta recuperación de la iniciativa de la realidad no significa, ni mucho menos, la renuncia al papel de la subjetividad hipertrofiado en la modernidad, porque la actualidad que nos devuelve la fuerza de la realidad, nos implanta de forma irrenunciable en nuestra propia realidad:

«La actualidad en la inteligencia sentiente es [...] “a una” actualidad de lo inteligido y de la intelección» (IRE 155).

⁸⁹ Ver el capítulo «Dimensiones antropológicas de la crisis de la modernidad: la reinserción en la realidad».

Es decir, la actualidad, la realidad actualizada en su verdad en la inteligencia sentiente, es lo que posibilita tanto el saber de la cosa como el saber de mi propia realidad. En su curso *El hombre y la verdad*, Zubiri aclaró este extremo:

«Es en la *línea de realidad* aquella en la que primariamente se establece esta distinción entre las cosas que son sujeto y las cosas que no son sujeto. [...] *lo primario no es la oposición del sujeto con las cosas, sino justamente al revés: la actualización, la verdad real, pues solamente la verdad real es la que hace posible, derivativamente, la oposición de lo que llamamos sujeto con lo que son las cosas que no son sujeto.* [...] El sujeto humano va sintiendo o aprehendiendo dentro del orden de la realidad, algo que, efectivamente, es él mismo, a diferencia de las cosas que no son él mismo» (HV 112).

En la misma actualidad en la que queda actualizada la realidad de la cosa, queda actualizada mi propia realidad, se presenta mi propio acto de intelección como acto real. Intelección es, al fin, co-actualidad: en la actualidad de la cosa en la intelección, queda co-actualizada la intelección misma (cf. IRE 159). Con ello Zubiri ha descubierto la manera radical en que cada uno de nosotros está en sí mismo:

«No estoy en mí porque vuelvo, sino que vuelvo porque estoy ya en mí [...] Estoy ya en mí por estar inteliendo sentientemente la cosa» (IRE 157).

Buscando el fundamento del darse de la cosa real a la intelección en oposición a la filosofía de la conciencia, Zubiri ha descubierto, paradójicamente, la «conciencia» en toda su radicalidad, la «conciencia» en cuanto dada en la aprehensión primordial de realidad; lo que a su vez permitirá a Zubiri situar la disputa en torno a la realidad personal en el nivel radical de la noología⁹⁰.

Lo dicho aquí sobre el «estar» no debe aplicarse a la inteligencia en su sentido restringido sino en el amplio. Ello nos ayuda a

⁹⁰ BARROSO, O.: *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri*, pp. 85-124.

entender por qué Zubiri considera que la libertad se adscribe en la voluntad. Como se ha visto⁹¹, si ocurriera lo contrario, es decir, si se fundamentará la voluntad en la libertad, entonces la voluntad implicaría, en su nivel más primario, la capacidad de elección, una elección radical. Lo que sería contradictorio con el carácter impositivo de la realidad en la inteligencia sentiente en su nivel pre-lógico y la afirmación de que la voluntad es momento de esta intelección. Pero al fundamentar la libertad en la voluntad, Zubiri ha esquivado el problema. Ahora bien, ¿cómo entender una voluntad pre-electiva? En el apartado sobre la voluntad tendente, nos vimos en la necesidad —por el objetivo que allí persiguíamos de distinguir la volición del sentimiento— de posponer la cuestión. Ahora, una vez analiza la posibilidad de adscribir la fruición tanto al sentimiento como a la volición y aclarada la noción de «noergia», podemos abordar el tema.

Zubiri ha dado una serie de pistas para situar la *noergia* también en la voluntad y el sentimiento a través de la noción de fruición. La fruición, como carácter esencial tanto de la volición como del sentimiento, supone que la forma de tratar al hombre de una manera radical volitivamente y sentimentalmente con la realidad es en «atenimiento fruento a la realidad» (SH 371). Antes de toda elección entre lo bueno y lo malo, o de toda consideración sobre lo bello y lo feo, estamos fruitivamente, *pre-intencionalmente*, atenedos, a lo Bueno y lo Bello, a la mera actualidad de la realidad en la voluntad y el sentimiento. Así, también en la voluntad tendente y en el sentimiento afectante, encontramos una estructura física, como decimos, pre-intencional, en la que la realidad, por su carácter físico, muestra su fuerza. Tanto la complacencia en la realidad en cuanto tal, como el deponer mi propia realidad en la realidad en cuanto tal —dimensiones respectivas de la fruición sentimental y volitiva— deben ser entendidas primariamente no desde la perspectiva de la vivencia, sino del «*ergón*»:

«Antes de que la voluntad tenga dimensiones intencionales de proponer algo, de querer los medios en virtud de un fin, etc., tiene una es-

⁹¹ Ver el apartado «Volición tendente».

estructura primaria y más elemental: es el atenuamiento real y físico de la fruición a la realidad» (SH 372).

Este pasaje hace referencia sólo al carácter pre-intencional de la voluntad. Obviamente, si tenemos en cuenta que se trata de un fragmento del texto de principio de los años cincuenta —cuando Zubiri todavía no distinguía nítidamente la voluntad del sentimiento—, podemos concluir que lo dicho aquí es aplicable también al sentimiento afectante.

En este nivel noérgico, pre-intencional, la voluntad tendente y el sentimiento afectante no tienen aún carácter disyuntivo. Es decir, no se ha producido la distinción entre lo bueno y lo malo, desde el punto de vista de la voluntad, y lo bello y lo feo, desde el punto de vista del sentimiento. Por eso Zubiri habla del «Bien» y de lo «Bello» como transcendentales. La disyunción sólo aparece en la búsqueda concreta, una vez interviene la intencionalidad. Cuando hay una propuesta racional de un fin concreto, entonces las cosas adquieren el carácter disyuntivo. Veamos que quiere decir esto para cada uno de estos momentos.

(1) Cuando defino una idea plenaria de mí mismo, entonces las cosas serán buenas o malas dependiendo de si favorecen o desfavorecen dicha idea. Pero la realidad, en cuanto tal, no tiene ese carácter disyuntivo, sino que constituye el Bien. Y éste no es un concepto vacío, sino que la realidad actualizada en el nivel básico de la voluntad tendente es el Bien en cuanto que la realización de mi propia realidad depende absolutamente de esta realidad. Éste es el sentido de la afirmación de Zubiri de que «la realidad en su condición de estimanda es lo que formalmente constituye el bien» (SSV 222). La disyunción entre lo bueno y lo malo se adscribe en la «línea del bien». La realidad en su nivel más radical, en su noergia, es el Bien para el hombre, porque aunque ciertamente hay cosas reales que pueden conducirme a la infelicidad, la cuestión de la felicidad o la infelicidad es implantable si no se asienta sobre la Realidad, ya que todo proyecto depende de ella. En el apartado «Desmoralización e incapacitación» volveremos sobre este asunto.

(2) La argumentación con respecto al sentimiento afectante es similar. Así, nos dice Zubiri:

«La realidad no es solamente aprehensible, y no solamente optable; la realidad es algo más: es justamente atemperante. Y esta cualidad intrínseca de la realidad es lo que yo llamaría *temperie*» (SSV 341).

Es decir, aunque las cosas se presentan como bellas o feas a la intencionalidad humana dependiendo de si producen placer o displacer, esta doble posibilidad de adscribe en la línea previa de la fruición o la *temperie* de la realidad en cuanto tal. El hombre, independientemente de que las cosas le produzcan placer o displacer, se siente fruitivamente en la realidad, *arrojado* por ella. También volveremos sobre este aspecto en «Futurismo e impotencia fruitiva».

1.3. LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS MÁS ALLÁ DEL SUBJETIVISMO Y DEL INTELECTUALISMO

1.3.1. Moral y subjetividad

En la historia de la filosofía ha habido un prejuicio bastante generalizado contra la sensibilidad, considerándose comúnmente que ésta era incapaz de superar los márgenes de lo meramente subjetivo. Zubiri estima que esto llega incluso hasta Husserl, para quien la percepción debía ser reducida a su momento intencional pensando que la sensibilidad —en cuanto «momento material o hilético de la conciencia perceptiva»— era un «residuo fenomenológico» (cf. NSIH 102). Esta idea ha sido una constante en los desarrollos de la fenomenología en nuestro siglo. No se trata de que no se caiga en la cuenta de que las cosas no se agotan en su vertiente intencional, se tiene constancia también de su «materialidad», pero esta materialidad se deja al margen, se la considera secundaria y se la margina en el tratamiento filosófico. Ortega, por ejemplo, no duda de que las cosas tienen dos vertientes: el sentido, lo que son en la interpretación, y la materialidad, su positiva substancia, lo que las constituye antes de la interpretación. Pero, dice, junto al mundo de estas puras impresiones, de lo patente y *superficial*, está el mundo de la *profundidad*, la verdadera circunstancia⁹². Zubiri buscará

⁹² Cf. ORTEGA, J.: «Meditaciones del Quijote», *Obras completas*, vol. I, p. 337.

la profundidad en esta «materialidad», y en ella encontrará lo más original de su filosofía.

La tradición generalmente no ha caído en la cuenta de que es en la sensibilidad misma donde se juega el momento de realidad. El sentir es la aprehensión impresiva de las cosas, y precisamente la realidad se siente en impresión. Lo que ocurre, dice Zubiri, es que la tradición ha reducido la impresión a su momento de afección (cf. IRE 32; SR 22-3), por ello es fácil entender que la impresión sensible haya sido siempre devaluada a lo subjetivo, impotente para darnos elementos de la realidad. Pero es que la impresión no puede ser reducida a su momento de afección, no podemos soslayar los momentos de alteridad y fuerza de imposición analizados⁹³.

Ahora bien, si aceptamos que la impresión engloba estos momentos, tenemos que rechazar el análisis de la sensibilidad desde la perspectiva de la mera afección subjetiva. El sentir humano es un sentir intelectual, por ello en la sensibilidad humana encontramos ya la formalidad de realidad. Por su sensibilidad el hombre se halla inmerso en la realidad, no requiere un razonamiento causal para que las impresiones queden referidas a esta realidad (cf. IRE 171)⁹⁴. Tan es así que si reducimos la sensibilidad a mero residuo, estamos reduciendo a residuo la realidad misma. El hombre está instalado en la realidad porque su sensibilidad no se mueve solamente en el elemento subjetivo.

Zubiri aclara su concepto de cualidad sensible en unas páginas dedicadas a la discusión de la realidad de éstas en oposición a

⁹³ Ver el apartado «Intelección sentiente».

⁹⁴ Ésta ha sido una constante en nuestra tradición idealista que, por supuesto, también ha impregnado el proceder científico. Sirva como ejemplo de lo que decimos el siguiente texto de John Searle donde se explica cómo la ciencia llega a un conocimiento adecuado de la realidad «[...] una vez que tenemos una reducción causal de los fenómenos de color a la reflexión de la luz, de acuerdo con muchos pensadores, podemos redefinir las expresiones de color en términos de la reflexión luminosa. De este modo, separamos y eliminamos la experiencia subjetiva del color del color "real". [...] Podrían hacerse observaciones similares respecto de la reducción del calor al movimiento molecular, la reducción de la solidez al movimiento molecular en estructuras reticulares, y la reducción del sonido a estructuras aéreas» [*El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 125].

la ignorancia por parte de cierta concepción de la ciencia con respecto a ellas. La ciencia desconfía de la realidad de las cualidades sensibles porque parte de un concepto erróneo de la realidad misma. «Realidad no consiste en que las cosas [...] sean algo allende la percepción e independiente de ella» (IRE 172), sino, como se ha visto, en una formalidad por la que la cosa queda en la aprehensión como siendo algo «de suyo». Entonces

«las cualidades sensibles aprehendidas en intelección sentiente son reales, esto es, lo presente en ellas lo es siendo ellas "de suyo" tal o cual cualidad» (IRE 174).

Este «de suyo» puede serlo en la aprehensión o allende ella; pero lo que hace que lo real sea real no es el allende, sino el «de suyo» mismo. Es decir, el momento de realidad en ambos casos es el mismo, lo que cambia es el contenido (cf. IRE 183). La realidad de las cualidades sensibles es tan «de suyo» como la realidad de lo allende, sólo que en la aprehensión.

«Lo aprehendido no deja de ser real porque lo sea solamente en la percepción. Consideradas desde las cosas allende la percepción, las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción» (IRE 176).

Pero nuestras formas de saber, pasando por alto este elemento, han ignorado la realidad de las cualidades sensibles, han ignorado aquello de lo que estas mismas formas de saber dependen — ya veremos en el siguiente capítulo cómo este comprender está posibilitado por la aprehensión primordial de realidad—. Para Zubiri esta situación puede ser calificada como un «subjetivismo ingenuo»:

«Si es un realismo ingenuo —y lo es— hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo» (IRE 178).

Que las cualidades sensibles sean relativas —que estén determinadas— a un sujeto, no significa que sean irreales, *meramente* subjetivas.

vas. Para Zubiri, la caída en este subjetivismo radical que corta toda relación del sujeto humano con la realidad está directamente relacionada con una confusión entre lo que él llama «subjetualidad» y «subjetividad» (cf. HV 129 y ss). Lo subjetual es aquello que aprehendo como mi propia realidad, la aprehensión de mi propia realidad (cf. HV 106-117). Ahora bien, lo subjetivo no es la aprehensión de mi propia realidad, sino la aprehensión de algo que no siendo mi propia realidad, sino otra realidad, se da en mí:

«La subjetividad está constituida por este momento de ser mío, y no por el hecho de que por ser mío no sea sino exclusivamente mío. La subjetividad no está constituida por el hecho de que el sujeto determine los modos de la objetividad, sino por el hecho de que esos modos con que la objetividad es presente al sujeto y aprehendida por él, en última instancia están anclados en algo que es perfectamente mío, en mi pensar» (HV 130-1).

La cosa se da en mí, y es mi pensar el que, a través del esbozo, determina la forma de darse la cosa; pero, en esta determinación, son las cosas las que me dan su propia realidad (cf. HV 132).

La consideración de que por nuestro sentir estamos ya inmersos en la realidad va a tener una importancia determinante en la conceptualización de la moral para Zubiri: la volición es volición de lo real, porque encuentra su fundamento en la aprehensión primordial de realidad. La voluntad no se mueve en el terreno de la «mera subjetividad». En consecuencia, la preferencia, la estimación, es estimación de lo real:

«la estimación no es un acto meramente subjetivo. No es que las cosas tengan unas propiedades reales y que susciten en el hombre unas reacciones ajenas a aquéllas y que serían las estimaciones. Lo que se estima, en la medida en que es estimado, es estimado objetivamente; la estimación tiene un término objetivo y se funda en él» (SSV 202).

Aquí «estimado objetivamente» quiere decir aprehensión de lo real en su condición estimable. Así, la moral no queda sumergida en el terreno de lo irracional, sino que es posible una «discusión racional» sobre la realidad moral (cf. SSV 203). Hemos pasado de la aprehensión primordial al terreno de lo racional. ¿Puede

haber discusión racional sobre los valores estimables? Para Zubiri no es sólo que la estimación sea estimación de lo real por descansar sobre la aprehensión primordial de realidad, sino que hay una unidad de la razón que impide establecer una escisión entre una razón práctica y otra teórica⁹⁵. Hay una única razón porque hay una sola inteligencia sentiente que nos lanza al comprender. Y porque la inteligencia sentiente engloba la voluntad tendente y el sentimiento afectante, es, además de «vidente», una «inteligencia posidente», es decir, una inteligencia que se halla fruitivamente en la realidad. Con ello, la fruición supera los márgenes de la subjetividad en su sentido peyorativo:

«La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad» (SH 405).

La unidad de la inteligencia sentiente en sus tres momentos hace que el estar del hombre en la realidad sea no sólo un estar vidente, sino un estar posidente o, a una, un estar en posesión vidente de la realidad. Aquí, inteligencia vidente hace referencia a la inteligencia sentiente en cuanto que, en su sentido amplio, envuelve la fruición de realidad. Y, por lo tanto, esta posesión debe entenderse en el doble momento de complacencia —punto de vista del sentimiento afectante— y posición de mi realidad en la realidad que se quiere —punto de vista de la voluntad tendente—.

En fin, es la posesión fruitiva de la realidad lo que permite algo fundamental para cualquier concepción de la filosofía entendida como filosofía de la praxis: la discusión racional en el ámbito de la moral.

Ciertamente, sucederá que lo razonable en las cuestiones morales en el mayor número de los casos no alcanzará el grado de verificación de lo razonable alcanzable en lo que versa sobre la realidad física. Primero, porque la realidad en la que profundiza la moral es una realidad abierta. Segundo, porque la evidencia en la que se mueve el logos moral no es la evidencia del logos científico. Pero

⁹⁵ Ver el apartado «La unidad de la razón».

del hecho de que las cuestiones morales no tengan el mismo grado de evidencia que las cuestiones científicas no podemos pasar a la consideración de que lo moral pertenece insuperablemente al terreno de lo «meramente subjetivo». De aquí lo que se sigue es que hay distintas realidades que exigen distintos canones de evidencia⁹⁶.

1.3.2. Moral e intelectualismo

Zubiri es consciente de que todo esto puede parecer intelectualista. Pero sólo se trataría de un intelectualismo, si la razón estuviera enmarcada en una inteligencia logificada. Ahora bien, por tratarse de una inteligencia sentiente, la razón descansa sobre los tres momentos del sentir humano en su indisoluble unidad. De esta forma Zubiri puede escapar tanto del intelectualismo como del subjetivismo:

«Esto puede tener el aire de un intelectualismo exacerbado. Y por eso alguna filosofía moral ha recurrido a los sentimientos morales; la voz natural de los sentimientos que le dice al hombre lo que es conveniente o inconveniente. Pero esta separación de inteligencia y sentimiento no lleva la solución por buen camino» (SH 412-3).

La clásica distinción entre corrientes intelectualistas y voluntaristas —en la actualidad podríamos hablar también de éticas del sentimiento— parte de una conceptualización errónea de la inteligencia humana en la que escapa su carácter unitario⁹⁷.

Ciertamente es la inteligencia en sentido restringido —es decir, como mera aprehensión primordial de realidad— la que convierte al hombre en animal de realidades, y en virtud de ella se hace cargo de la realidad: una realidad fuente de posibilidades con las que el hombre tiene que hacer su propio ser. Pero como ha visto

⁹⁶ Ver el apartado «La descripción apropiativa de la realidad aprehendida primordialmente».

⁹⁷ En este mismo sentido cf. PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, p. 116-7.

Pedro Cerezo⁹⁸, aunque la inteligencia es el principio por el que la realidad humana «se constituye como realizable», «necesita de otro principio por el que se determine a realizarse». Es decir, aunque es la inteligencia la que abre al hombre a la realidad, no es ella el principio de apropiación de posibilidades: «para Zubiri, nada intelectualista, pese a las apariencias, lo que convierte a tales posibilidades en posibilitantes, no es la inteligencia, sino el propio acto de quererlas, es decir, de poner la voluntad en ellas como bien». Así, el principio de apropiación de posibilidades es la voluntad.

Hasta tal punto tiene la voluntad un papel fundamental, que, en los análisis que Zubiri elabora sobre la angustia⁹⁹, aun cuando sitúa el fundamento del sentimiento de angustia en la pérdida de algunos elementos fundamentales de la verdad real, hace depender la superación de esta crisis de la voluntad misma, de una voluntad radical: la «voluntad de verdad real». La voluntad de verdad real no tiene en Zubiri un sentido metafórico, aunque pueda parecer que éste es el único sentido en el que puede salvarse una aparente incongruencia en su pensamiento: si la verdad real es verdad como mera ratificación de la realidad en la inteligencia sentiente, realidad que permite las modulaciones de la modificación tónica en sentimiento afectante y de la respuesta en voluntad tendente, entonces ¿qué sentido tiene hablar de una voluntad que parece previa a la ratificación? Consideramos que cuestiones como ésta sólo se pueden plantear desde un mal entendimiento de lo que significa la unidad del sentir intelectual. En una perspectiva lógica, encontramos el fundamento del sentir intelectual en el momento impresivo como aprehensión primordial de realidad, pero esto no indica que cronológicamente se pueda hablar de una prioridad de la aprehensión primordial de realidad sobre la volición de lo real y el sentimiento de lo real. Es más, sólo reduciendo la voluntad a mera determinación se puede llegar a plantear la incongruencia anterior, puesto que la voluntad no es sólo determinación, es un acto de querer, de querer realidad y de querer ser real. Es decir, «volun-

⁹⁸ Cf. CEREZO, P.: «El hombre, animal de realidades», p. 65.

⁹⁹ Ver el capítulo «Dimensiones antropológicas de la crisis de la modernidad: la reinserción en la realidad».

tad de verdad real» no hace referencia a una pura autodeterminación del ser humano, que se decide por la verdad real. En lo real estamos ya instalados impresiva y fruitivamente (con voluntad y sentimiento). No se entiende tal voluntad sin la participación también del sentimiento como fruición de la realidad. La voluntad de verdad real pasa, más allá de un acto de decisión libre, por un arduo trabajo de re-educación de nuestro sentir, de nuestros afectos y de nuestras tendencias. Qué sea voluntad de verdad real sólo es inteligible desde la consideración de la unidad de la acción humana en sus tres momentos.

Hemos de concluir afirmando que con esta relación compensada entre intelección, volición y sentimiento no se agota la cuestión. Falta un importante elemento: la filosofía de Zubiri es una filosofía de la corporeidad donde la eliminación de la escisión entre sensibilidad e intelección puede entenderse a su vez como una superación de la autorreflexión del *cogito* moderno, constituyendo a la realidad humana en realidad corporal. Qué sean inteligencia, voluntad y sentimiento, no puede entenderse sin, respectivamente, el carácter sentiente, tendente y afectante.

Las consideraciones abordadas en este apartado se presentan como capitales para una filosofía concebida como filosofía de la praxis. En primer lugar, porque tal filosofía en perspectiva zubiriana parte de la tesis de la radical instalación del hombre en la realidad. A este respecto, la superación de la concepción de la sensibilidad dentro de los límites del *subjetivismo* es un elemento de absoluta necesidad. En segundo lugar, las consideraciones intelectualistas de la realidad humana tienden a desgajar sus dimensiones teórica y práctica, infravalorando la segunda de ellas. Por ello también la superación del *intelectualismo* por parte de Zubiri es un elemento fundamental en la construcción de una filosofía de la praxis.

SABER ESTAR EN LA REALIDAD: LAS CAPACIDADES INTELECTIVAS COMO MOMENTOS DE LA PRAXIS

Por la actualización de la realidad en aprehensión de realidad, en el sentimiento de lo real y en la volición de lo real, el hombre se encuentra lanzado allende las cosas a comprender qué son más allá de su presentación en aprehensión primordial de realidad, a comprender aquello que tiene delante, a entender en qué consiste su realidad en cuanto momento del mundo más allá de su «nuda realidad» (cf. HV 45-7). En la comprensión aprehendemos la cosa ya previamente aprehendida como real a la luz de lo que es en el mundo (cf. IRA 332). La comprensión expresa la unidad y modulación del acto intelectual: la realidad actualizada en el sentir intelectual nos lanza a su reactualización en el «logos» y la «razón», pero en esta reactualización nos hemos distanciado de la aprehensión primordial de realidad; pues bien, a la luz de estas reactualizaciones distanciadas volvemos a la aprehensión primordial para comprenderla. Se aprehende la misma cosa real de la aprehensión primordial de realidad, «pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (logos y razón) de lo que realmente es» (IRA 332):

«Comprender es "ver" cómo lo que algo es realmente [lo que hemos descubierto por el logos y la razón] va determinando, o ha determinado la estructura de esta misma cosa real» (IRA 335).

Es la actualización de lo real en el sentir intelectual lo que *posibilita* todo el despliegue posterior de la inteligencia humana (cf. HV 51-5), la búsqueda comprensiva de la cosa real. En primer lugar, la aprehensión primordial de realidad, el sentimiento de lo real

y la volición de lo real, nos sitúa, como vimos en el capítulo primero, en el «orden trascendental» de «la realidad». Por este momento trascendental, sabemos que las cosas están en la realidad y la realidad se presenta como un trascender a cada cosa-real en sus contenidos (cf. IRE 114), como un orden que *abre* cada cosa real al resto de las cosas y a su propia realidad en el mundo. Y como la verdad real consiste en ratificación de la realidad en la inteligencia, será una verdad abierta, una verdad trascendental que posibilita otras verdades posteriores: las verdades del logos y de la razón.

Pero, en segundo lugar, el sentir intelectual no solamente posibilita el despliegue posterior, sino que también lo hace *necesario* (cf. HV 55-73). Sentimos la limitación de la realidad de lo aprehendido en cuanto detectamos que su realidad lo es sólo en la aprehensión. Esta insuficiencia nos lanza a comprender qué sean las cosas reales allende la aprehensión (cf. IRE 185). Pero, ¿cómo se produce este lanzamiento? Entre los diversos sentires intelectivos encontramos uno bastante especial a este respecto: el sistema de orientación. Por el sistema de orientación se nos actualiza lo real «en hacia», lanzándonos a conocer qué sea lo real allende la aprehensión. A su vez, los distintos sentires se recubren entre sí, de tal forma que en todos los sentires humanos encontramos este momento de lanzamiento. Así, por ejemplo, cuando el sistema de orientación recubre el tacto, nos encontramos lanzados en búsqueda, por «tanteo» a conocer la estructura de la cosa más allá de su nuda presentación.

Entonces, el sentir intelectual posibilita y hace necesarias las modulaciones posteriores de la inteligencia humana. ¿En qué consisten éstas? Zubiri responderá con el logos y la razón como momentos de la inteligencia sentiente. Tendremos que ver, aunque sea de forma esquemática, en qué consisten estos momentos. No podemos soslayar sin más el asunto porque es necesario para la correcta comprensión de algunos de los elementos que aquí exploramos.

2.1. LA DESCRIPCIÓN APROPIATIVA DE LA REALIDAD APREHENDIDA PRIMORDIALMENTE

En este apartado intentaremos aclarar en qué consiste la descripción de la realidad. Por la distinción establecida entre noología

y metafísica, esta aclaración se presenta como fundamental para los propósitos del presente trabajo. Pero no solamente tiene esto un interés metodológico, porque en la descripción propia del logos es donde encuentra su sentido de ser un concepto básico en la consideración práxica de la filosofía de Zubiri, nos referimos al concepto de «posibilidad».

Nos preguntamos, en primer lugar, por el modo cómo el logos describe, esquematiza y ordena las aprehensiones primordiales de realidad. En segundo lugar, exploraremos cómo en esta reconstrucción lógica surge la posibilidad y, con ella, el sentido.

2.1.1. La mirada campal a la realidad

La cosa real, en su trascendentalidad, nos lanza al campo de realidad, a lo que sea esa cosa «en realidad» respectivamente al resto de las cosas dadas en aprehensión, respecto al «campo». La cosa real es ahora actualizada no es su compactibilidad, sino respecto a otras cosas reales (cf. IRE 269). En la aprehensión primordial de realidad queda la cosa actualizada «en y por sí misma» (cf. IRE 255), los movimientos posteriores de la intelección serán para actualizarla respecto a otras cosas.

Con el logos intentamos clarificar qué es la cosa real en la aprehensión; mientras que la razón es búsqueda de la realidad de las cosas allende la aprehensión. El mismo campo de realidad está en la formalidad de realidad dada en aprehensión primordial de realidad —en la trascendentalidad que implica como comunidad física real. Por ello el movimiento del logos está impuesto a la inteligencia por la realidad; el logos trabaja analizando qué sean las cosas en realidad, pero «no “se pone” a hacerse cargo de lo que algo es en realidad, sino que está *ya puesta* a ello por la realidad misma» (IL 16). Porque el «en realidad» está dado en aprehensión, el logos se mueve dentro de la aprehensión sin sufrir la duda del allende. El campo aloja todas las cosas reales sentidas. Entonces, si lo campal está dado en la aprehensión primordial, ¿en qué consiste el movimiento del logos? Aunque en la aprehensión primordial se aprehenden las como campales, no se aprehenden «campalmente», no se aprehenden las cosas en función del campo. Esto es lo pro-

pio del logos (cf. IL 20): antes que definirlo como la declaración de algo sobre algo, hay que decir que el logos es, primariamente, frente a la logificación de la inteligencia, la «intelección de una cosa campal desde otra» (IL 48). Por ello habla Zubiri de un «logos sentiente» (cf. IL 51), un modo de sentir lo aprehendido «en realidad», un modo de sentir lo aprehendido desde otras cosas anteriormente aprehendidas, a la luz de estas cosas anteriormente aprehendidas. A esta aprehensión la llama Zubiri «aprehensión dual» (cf. IL 56)¹⁰⁰. El logos presenta así una «estructura dinámica»: la cosa actualizada en aprehensión de realidad nos lanza a su actualización desde el campo de realidad —a su actualización «distanciada»— para después «revertir» a lo que sea la cosa «en realidad» (cf. IL 62-73). Se declara lo que algo es en realidad actuando el campo como «medio» de intelección (cf. IL 73-7). Como resumen, podemos quedarnos con la siguiente afirmación de Zubiri:

«El logos es una intelección sentiente en que se declara dinámicamente en el medio de la realidad campal, lo que una cosa real es desde otra, en realidad. Ésta es su estructura básica. El logos es logos sentiente precisamente porque es campal» (IL 77-8).

En el movimiento para descubrir lo que las cosas son «en realidad», es necesario tomar distancia, suspender «retractivamente» (cf. IL 84) este «en realidad», situarse «sobre» él. En la toma de distancia propia del logos, se desdobl原因 el momento individual y el momento campal de la cosa real y nos quedamos en el momento campal, con lo que la cosa «sería». En este momento la intelec-

¹⁰⁰ Cf. FERRAZ, A.: *op. cit.*, p. 48. Ferraz ha visto certeramente que la expresión «aprehensión primordial de realidad» es un tanto desafortunada en cuanto los otros modos de intelección se denominan simplemente «logos» y «razón». De esta forma, parece darse a entender que sólo el primer tipo es aprehensión de realidad, lo que es radicalmente falso. Por ello Ferraz prefiere hablar, simplemente, de «intelección primordial». También se solucionaría el problema, nos dice Ferraz, si denomináramos al logos y a la razón, respectivamente, «aprehensión campal de realidad» y «aprehensión mundanal de realidad». Pensamos que a esto es a lo que apunta la expresión zubiriana «aprehensión dual».

ción es «simple aprehensión» (cf. IL 86). Para Zubiri la incorrecta comprensión de este movimiento de retracción está en el origen de toda la filosofía idealista por un doble error:

«En primer lugar, la inteligencia no “está” sobre las cosas por sí mismas —fue el error de todo el idealismo [...] y en el fondo hasta Husserl y Heidegger— sino que “llega a estar” sobre las cosas por un movimiento de retracción frente a ellas. El «sobre» se funda en la «retracción». Y en segundo lugar, aquello sobre lo que está la intelección no es la pura y simple realidad sino tan sólo lo que las cosas reales son “en realidad” [...] La simple aprehensión por tanto envuelve formalmente el carácter de realidad. La filosofía clásica ha hecho de la simple aprehensión algo que reposa sobre sí mismo como material de que está compuesto el juicio» (IL 84-5).

Una vez más estamos ante el fenómeno de la «logificación de la intelección», en la ignorancia de que todo movimiento intelectual envuelve la aprehensión primordial de realidad. El logos en retracción se mueve en las cosas reales, pero «sobre» lo que estas cosas reales sean «en realidad». La simple aprehensión reposa sobre la aprehensión primordial de realidad. El lenguaje nunca reposa sobre sí mismo sino sobre la realidad, porque en la simple aprehensión no se suspende «la» realidad, sino lo que la cosa es «en» realidad; la realidad sigue siendo «de suyo», lo «irreal» no es el carácter de realidad de la cosa, sino su contenido o la realidad individual propia.

El movimiento de reversión para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad desde su *sería* es el «juicio» o «afirmación» (cf. IL 109-110). Como el logos es sentiente, la afirmación es un movimiento «noérgico»¹⁰¹: la afirmación no es decisión mía sino

¹⁰¹ Con esto Zubiri introduce una novedad en la filosofía. En el logos encontramos una intelección en movimiento como «modo mismo de estar inteligiendo cada una de las cosas» (IL 115). Pero la filosofía ha solido hablar de dinamismo intelectual cuando se refería al movimiento propio del razonamiento dialéctico. Para Zubiri el movimiento propio del razonar está fundado en el movimiento del logos: «Creo que el movimiento intelectual del razonar se funda en algo constitutivo de un modo intelectual: es la intelección en cuanto distanciada y reversiva, esto es, la intelección afirmativa» (IL 116).

que «se afirma lo real» en mi intelección» (cf. IL 120-1), fundada en la aprehensión primordial de realidad. El logos no es un movimiento impuesto por una actividad espontánea, sino un movimiento en lo real impuesto por lo real. Lo que ocurre es que en la afirmación hay también un elemento de «tanteo» en cuanto el distanciamiento propio del logos ha abierto una cierta holgura. Esto es lo que Zubiri llama «aseveración» (cf. IL 122). Pero no se puede confundir afirmación con aseveración haciendo del logos un decisionismo.

Hay distintos modos de afirmar que penden de cómo la simple aprehensión se realiza en la aprehensión primordial de realidad; se trata de una reactualización de la realidad en orden a la simple aprehensión (cf. IL 175). De esta forma, los distintos modos de afirmación como la ignorancia, la duda, la opinión o la certeza (cf. IL 182-207), no dependen de los estados psicológicos del individuo, sino de la «firmeza» con que se *siente* la «fuerza de realización» de la afirmación en la cosa real (cf. IL 178), de cómo la cosa real determina la realización en ella de la simple aprehensión, de cómo lo real actualiza sus rasgos en orden a estas simples aprehensiones, de cómo lo real se deja determinar en las simples aprehensiones de que disponemos. Así por ejemplo, la duda dependerá de una actualización «ambigua» de lo real. Con lo que el movimiento del logos se presenta como un movimiento continuo de perfeccionamiento y depuración de nuestras simples aprehensiones para conseguir un grado mayor de firmeza, cuotas más elevadas de certeza.

La determinación del grado de firmeza de la afirmación es la «evidencia»¹⁰². Una determinación que procede, como queda di-

¹⁰² «Es la realidad de la cosa en cuanto actualizada lo que exige la intelección de lo que ella es "en realidad"» (IL 217). «La realización [...] está exigencialmente determinada por la cosa real» (IL 218). «La exigencialidad que determina cuál o cuáles de las simples aprehensiones quedan excluidas, y cuáles son las que se realizan, es la exigencialidad de una visión [...] No es una visión intelectual primordial, es decir no es una *videncia*. «[Es] visión medial y [...] visión *determinante* [...] no es sólo una visión mediada "de" la cosa, sino que es una visión mediada "desde" la cosa real misma [...] *exigida* por ella. Es justo lo que se llama «*videncia*» (IL 219).

cho, de la cosa misma y del campo en cuanto medio. A la pregunta por cuáles de las simples aprehensiones se realizan en la cosa real, Zubiri responde con la «exigencia de visión» (cf. IL 223) que es la evidencia: una visión mediada, exigida por la cosa real, por la fuerza de la realidad¹⁰³ —si bien es cierto que la evidencia se traza en un espacio de libertad en tanto que soy yo quien elige las simples aprehensiones desde las que ver la cosa.

En torno a la cuestión de la evidencia, también detecta Zubiri varios errores en la tradición filosófica. En primer lugar, el prejuicio de tomar en consideración un solo «canon exigencial, por ejemplo, con el canon de un análisis conceptual» (cf. IL 225). Bajo este prejuicio quizás se encuentre una de las razones del cientismo propio de nuestro siglo:

«La realidad personal, la realidad moral, la realidad estética, la realidad histórica, etc., tienen no sólo exigencias distintas sino también y sobre todo tipos distintos de exigencialidad. Precisamente por esto no puede confundirse la evidencia de un orden con la de otro, y llamar invidente a todo lo que no entra en la evidencia de un orden canónicamente establecido» (IL 225).

Otro error consiste en —olvidando el momento noérgico intrínseco al logos— confundir evidencia con claridad, suponiendo que la claridad nos lleva a la realidad, cuando lo exacto es lo contrario: es la realidad la que nos lleva de la mano a la claridad. Con ello se consagra la reducción de la intelección a una perspectiva posicional o intencional —a lo que ya nos hemos referido— y la entrada en el pensamiento idealista que considera que la única evidencia clara y distinta es la del *cogito*:

«Al deslizar el problema por el lado de la claridad, esto es, preguntando si la claridad conduce a la realidad, Descartes ha soslayado el

¹⁰³ «La evidencia, que es una visión determinada por la exigencialidad "física" de la actualización diferencial de una cosa real, no es de índole noética sino noérgica [...] La evidencia es pues visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real. En su estructura medial, el logos es evidencial» (IL 221).

momento noérgico y con ello ha abierto, para todas las evidencias distintas del *cogito*, un abismo insondable entre evidencia y realidad [...] Pero es que no hay tal abismo, porque la evidencia es siempre noérgica, y envuelve por tanto formalmente el momento de realidad [...] la claridad no conduce a la realidad en ningún caso, ni en el *cogito* mismo, sino que es la realidad la que exigencialmente determina la claridad» (235-6).

En la evidencia del *cogito*, como en todas las demás evidencias, hay una dualidad entre una aprehensión primordial —la realidad de mi estar pensando— y mi afirmación sobre esta realidad. La evidencia del *cogito*, como cualquier otra evidencia, es problemática. El problema consiste en ver si lo real nos lleva a la evidencia, si lo real se deja actualizar en nuestras simples aprehensiones. En esto consisten las definiciones de Zubiri del hombre como animal de realidades y realidad personal. Son siempre resultados de evidencias y, por tanto, más o menos problemáticas: partiendo de determinadas aprehensiones primordiales de realidad, Zubiri propone simples aprehensiones.

Por último, con esta nueva conceptualización de la evidencia, se puede replantear la relación kantiana entre intuición y concepto pensando en ellos respectivamente como aprehensión primordial de realidad y simple aprehensión. Para Zubiri la relación entre ambas no es la unidad propia del objeto, sino «unidad de realidad» (cf. IL 249). Porque la impresión propia de la aprehensión primordial no es una afección subjetiva, sino impresión de realidad. Así, el concepto o la simple aprehensión no hace referencia a un objeto, sino a la realidad aprehendida aunque en la distancia propia del «sería».

Para concluir esta más que breve excursión sobre el logos, digamos algo sobre su forma de verdad. La verdad de la aprehensión primordial de realidad era la verdad real. La verdad del logos, que viene dada por la evidencia (cf. IL 252), es lo que Zubiri llama «verdad dual» (cf. IL 260). La verdad sigue definiéndose como la mera actualización intelectual de lo real, sólo que ahora no es la actualización de la cosa-real en sus notas, sino intelección de que la cosa es *en realidad* tal como la hemos afirmado. La cosa-real se nos presenta siendo en realidad tal cosa entre otras.

La verdad dual es dinámica: en ella se llega o no se llega a la «coincidencia» entre la simple aprehensión y la cosa real (cf. IL 284), entre el parecer y el ser. Aquí hay dos posibilidades:

«O bien lo que la cosa real es en realidad fundamenta lo que parece serlo, o bien lo que parece serlo fundamenta lo que la cosa real es en realidad [...] En el primer caso, decimos que la intelección afirmativa en su actualidad coincidencial tiene esa cualidad que llamamos *verdad*. En el segundo caso, hay también actualidad coincidencial, pero su cualidad es la que llamamos *error*» (IL 288-9).

Porque el logos es un movimiento en el que, como hemos visto, interviene ya la libertad, tiene una verdad en la que cabe el error, a diferencia de la aprehensión primordial de realidad, donde la libertad aún no aparece y donde la verdad, simplemente, se tiene o no se tiene. Pero no se trata de dos verdades independientes. Ambas son «mera actualidad intelectual de lo real» (IL 329). En la verdad dual está intrínsecamente presente la verdad real y la verdad dual se halla fundada en la verdad real propia del campo —que como dijimos estaba dado en aprehensión primordial— (cf. IL 331). El movimiento del logos es un esfuerzo por alcanzar la verdad dual buscando la aproximación a la verdad real. «Es la obra entera del saber humano: aproximación intelectual a la realidad» (IL 328).

2.1.2. El logos como poder configurador de sentidos

Con el logos aparece un momento de las cosas que rebasa la mera realidad y que ha sido objeto prioritario en la filosofía de nuestro siglo: el sentido. Lo que aprehendemos en la aprehensión primordial de realidad no son cosas-sentido, sino cosas-realidad, las cosas como «de suyo» o «en propio». Ésta es la gran innovación y rectificación de Zubiri respecto a la fenomenología¹⁰⁴:

¹⁰⁴ Cf. BARROSO, O.: «Entrevista con Diego Gracia», *Tragaluz*, 2 (1999), 49-52. Donde Gracia afirma que para las filosofías fenomenológicas no hay diferencia, en cuanto a su carácter de realidad, entre un color y una vasija de ba-

«Se nos dice que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso» (IRE 59).

Si bien es cierto que esta distinción es sólo analítica, que en la realidad no se puede establecer tajantemente¹⁰⁵, no lo es menos que formalmente podemos establecerla. Las cosas «de suyo», en cuanto se constituyen en partes de mi vida, se transforman en cosas-sentido. Pero esto ya no es algo propio de la aprehensión primordial de realidad, sino que se da al nivel del logos¹⁰⁶. «Es el enriquecimiento de la realidad de mi vida como constructa con lo real» (IRE 277). Para Zubiri, Heidegger ha descrito de forma correcta lo que son las cosas-sentido desde la vertiente del hombre. Zubiri acepta en sus líneas generales el planteamiento de Heidegger: afirma que

rro. Para Gracia, el logro de madurez de Zubiri consistiría precisamente en la separación de las fenomenologías del sentido a través de una distinción radical entre cosa-real y cosa-sentido. En este sentido, también Antonio Ferraz [*op. cit.*, p. 129] afirma que «para Zubiri, y contrariamente a Husserl y Heidegger, las notas reales no sólo son anteriores a las posibilidades en las cosas mismas, sino que son también anteriores para la aprehensión impresiva».

¹⁰⁵ La realidad siempre, en cuanto presente al hombre, no puede dejar de tener sentido (cf. SH 327).

¹⁰⁶ En el movimiento del logos no vamos a la realidad allende, sino que, como hemos dicho, nos movemos en la realidad en la aprehensión. Analizamos qué es la cosa en la aprehensión primordial; pero este análisis requiere superar el carácter compacto propio de la cosa en dicha aprehensión y situarla respecto a las demás cosas campales. Y soy yo quien elige respecto a qué actualizar la cosa real. Es aquí donde surge el sentido. Antonio Pintor, quien ha estudiado profundamente el asunto del sentido, afirma que el logos es una modalidad específica del sentido en tanto que, frente a la razón como momento de estricta realidad, las simples aprehensiones son configuraciones libres de notas, irrealidades [cf. PINTOR, A.: *Realidad y sentido*, pp. 150-164]. Teniendo cuidado de no confundir irrealidad con salirse fuera de la realidad: recordemos que el logos se mueve siempre en la realidad actualizada, pero mediante la imaginación procede a construir configuraciones libres de las notas de las cosas reales actualizadas. Desde esta perspectiva, ningún sentido puede tener pretensiones de absoluto, ya que les es inherente a todos un aspecto constructivista que reactualiza algún tipo de respectividad que desborda la disposición física de las notas (*ibid.*, p. 169).

desde el punto de vista del hombre las cosas-sentido son «recursos» (cf. EDR 226) con los que el hombre cuenta para realizar su vida. Con ello las cosas no son respecto al hombre algo meramente relacional, la vida es de forma intrínseca vida *con* las cosas en cuanto que cosas-sentido. Cosas como un cuchillo y una puerta son cosas actualizadas «respecto los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas» (SSV 229). Lo que ocurre es que, piensa Zubiri, Heidegger ha obviado toda una vertiente de la cosa-sentido: la vertiente que da no al hombre, sino a la nuda realidad. El sentido está montado sobre la nuda realidad: «el acto de presentación de las cosas-sentido presupone su presentación como cosa-realidad» (SSV 230). Las cosas tienen sentido porque la realidad tiene «condición». El sentido no flota sobre sí mismo:

«en la nuda realidad, a pesar de ser el sentido completamente independiente y distinto por lo menos de la nuda realidad, sin embargo, puesto un sentido determinado, evidentemente, es la realidad la que tiene ese sentido o no lo tiene. Esto es justamente lo que llamo *condición*: la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido» (EDR 228).

Zubiri piensa que Heidegger, siguiendo a Husserl, ha puesto su punto de mira exclusivamente en el sentido, en las cosas en cuanto posibilidades para la vida (cf. SE 105). No ha distinguido suficientemente la realidad del sentido¹⁰⁷. Esta confusión entre cosa-

¹⁰⁷ Hay que aclarar que lo que entiende Heidegger por «sentido» no coincide con la noción de sentido zubiriana. Heidegger también pretende superar la noción de sentido husserliana, para lo que critica la visión del mismo desde la validez objetiva y considerando que el sentido del ser está en el hacerse valer por sí de la cosa misma. El sentido precede a la subjetividad. Y, precisamente, como ha visto Cerezo, esta superación del objetivismo husserliano se consigue pasando «de la verdad del *lógos*, la validez objetiva de la proposición, a la verdad del *nous*, al ser-verdadero del conocimiento o a su valor de realidad, pero entendido, al modo aristotélico, como un sentir o experimentar la cosa misma» [*Variaciones sobre la "alétheia"*, p. 61]. Heidegger quiere ir más allá de la conciencia objetivante husserliana hacia «una intencionalidad viviente de la *oíxis* y de la *praxis*». La crítica a Heidegger no puede estar entonces de la logificación de la inteligencia, porque también Heidegger pretende situar el *nous* más allá del

sentido y cosa-realidad tiene sus raíces en que las cosas-sentido, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre el hombre. «El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo "esencial" de la irrealidad» (SE 108). La cosa sentido obedece a una doble actualización: en primer lugar, como *condición*, a una actualización en la línea de la trascendencia campal —es lo que ha olvidado la hermenéutica— y, en segundo lugar, como *recurso*, a algo actualizado como momento para la realización de una realidad abierta, como *posibilidad* para el proceso de personalización. El concepto de «posibilidad», tan importante en la filosofía de Zubiri, alcanza su análisis radical en la doble actualización propia de la cosa-sentido: «La posibilidad es *de* las cosas reales sólo porque, al mismo tiempo, es *de* la persona y *para* la persona»¹⁰⁸. Desde el concepto de «posibilidad» se descubre la enorme importancia que la cuestión del sentido tiene en la filosofía de Zubiri¹⁰⁹ en cuanto es un elemento fundamental en el campo de la realización personal.

lógos, y, con ello, el sentido en un nivel más radical. La crítica debería estar, en todo caso, en el hecho de que Heidegger no distingue la cosa misma de su sentido. Si en Zubiri lo originario es la actualidad de la realidad, en Heidegger —aun cuando supera la subjetividad como originaria, y en esto está con Zubiri— lo originario es el *Da-sein* constitutivamente abierto a la luz del ser. La apertura a la cosa misma aporta transcendentemente el sentido del ser. Éste «arraiga en un suelo más originario, en la facticidad de la vida o del *cogito* viviente, y en el modo en que éste alumbra su experiencia del mundo» (*ibid.*, p. 70). El sentido del ser es, así, el horizonte del mundo que «posibilita que las cosas salgan al encuentro y se hagan presentes. Este horizonte es, pues, *la veritas transcendentalis*» (*ibid.*). En fin, frente a la noción zubiriana, cuando Heidegger habla de «sentido», no hace referencia a los significados lingüísticos. Cf. HEIDEGGER, M.: *Logik*, pp. 109 y ss.; *Sein und Zeit*, p. 33 (trad. p. 56).

¹⁰⁸ PINTOR, A.: *Realidad y sentido*, p. 172. Antonio Pintor ha visto cómo el concepto de «posibilidad» sólo se puede entender adecuadamente a través del sentido en Zubiri [cf. PINTOR, A.: «El "sentido" en Zubiri», en Álvarez, A. y Martínez Castro, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, p. 114].

¹⁰⁹ Antonio Pintor hace referencia al hecho de que aunque Zubiri se haya centrado en la crítica de las hermenéuticas a través de una filosofía de la realidad, esto no significa que el problema del sentido carezca de importancia en

Antonio Pintor ha visto, en concordancia con lo que venimos manteniendo, que la actualización como sentido implica que la realidad no está dada como mero «de suyo» a la inteligencia sentiente, sino que exige la volición y el sentimiento. Es más, llega a sostener que «el sentido aparece como actualización campal de la bondad primordial como propiedad trascendental de la realidad»¹¹⁰. Ésta idea es verosímil si tenemos en cuenta que la cosa-sentido es posibilidad para la vida y que, precisamente, la bondad se define como la realidad en cuanto «condición» para la realización humana.

¿Cómo surge, entonces, el sentido?

Atenido fruentemente al «de suyo» como fuente de apropiación, el hombre se ve obligado a suspender la respuesta inmediata y da el rodeo a través del posible. Esto es algo que quedó claro en el capítulo primero. Ahora podemos comprender cómo ocurre esto y cómo, con ello, surge el mundo del sentido.

La apropiación de la cosa en cuanto posible implica el rodeo del *seria* a través de la simple aprehensión. Por la libertad del sería, los posibles son múltiples. Aunque cada uno de esos múltiples posibles ha de superar la prueba de la reversión, ha de estar apoyados por la evidencia.

su filosofía: «Las cosas ya reales entran [...] en el círculo de la vida humana y, entonces, además de sus propiedades físicas, pueden presentarse como posibilidades para la vida» [cf. PINTOR, A.: «El "sentido" en Zubiri», p. 91]. Aunque el sentido es irreal en sí mismo, produce efectos reales sobre el hombre, por tanto, la contraposición realidad/sentido es sólo parcial: «la contraposición sólo puede significar distinción entre sentido y realidad si ésta se entiende restrictivamente como "mera" realidad primordial» (*ibid.*, p. 95); pero no podemos olvidar que el distanciamiento del *lógos* es distanciamiento en la realidad, por ello la cosa-sentido compete a la realidad

¹¹⁰ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y sentido*, p. 174. También en «El "sentido" en Zubiri», pp. 118-9, donde afirma que con la realidad abierta queda desbordado el carácter de la cosa como «mera cosa real y se abre en la línea de la bondad [...]. Así se va tejiendo la trama de vida que tiene que realizar las notas que metafísicamente la constituyen a través del rodeo que significa la invención de un campo de sentido, los cuales dicen respectividad constitutiva a la realización de su esencia abierta».

Este juego de evidencia —exigencia de visión— y libertad del *sería* es el que se plasma en el sentido respectivamente como condición y recurso. La cosa real, en cuanto posibilidad apropiable para la realización de mi vida, se constituye en cosa-sentido. En cuanto que, de alguna forma, he elegido la posibilidad, elaboro la simple aprehensión, decido libremente en qué forma determinada la cosa real se constituye en sentido para mi vida: es el sentido entendido como *recurso*. Pero esta posibilidad que he elegido debe ser probada en la realidad a través de la reversión evidencial: aquí la cosa-real muestra su carácter de *condición* respecto del sentido. Por ello el sentido no es algo meramente subjetivo, sino que depende, en última instancia, de las maneras en que las cosas mismas quedan respecto a mi vida. El sentido es algo que afecta a las cosas, aunque sólo sea en su respectividad a mi vida (cf. SR 224-5).

En este apartado sobre el logos, se ha puesto es claro su carácter *sentiente*. Cuando esto se pierde, el logos queda reducido a su aspecto conceptual y sólo se ve en cuanto posibilitador de la racionalidad. El logos puede ser visto ciertamente hacia delante, desde el punto de vista de la racionalidad; pero también hacia atrás, en su conexión con la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente en sus niveles radicales. En este último sentido se muestra el momento práxico del logos, su radical implicación en la realización humana.

2.2. LA AVENTURA DE LA RAZÓN, SUS MOMENTOS Y SUS LIMITACIONES CONSTITUTIVAS

La cosa-real, además de ser actualizada respecto de las demás cosas reales, puede actualizarse respecto de *la* realidad, respecto del «mundo». Desde el mundo sentido —que es el campo— vamos al mundo en cuanto tal (cf. IRA 20). La cosa-real se presenta como una cosa abierta a ser un momento del mundo, de la realidad (cf. IRE 269). La actualización de la cosa real como momento del mundo es la actualización propia de la «razón». Es la actualización tras una «búsqueda», tras una «marcha» desde la cosa real en el campo a la pura realidad, y, por tanto, es una actualización como «encuentro». La verdad, la actualización de la realidad en la inteligencia,

tendrá ahora la forma de encuentro. Con la razón trazamos un camino hacia las cosas, y las cosas mismas nos dan o nos quitan la razón (cf. IRA 71). La razón, por el rodeo de este camino, se esfuerza por actualizar la realidad previamente actualizada en la aprehensión primordial y el logos, desde su fundamento (cf. IRA 160)¹¹¹; la razón actualiza la cosa real en la realidad intentado colmar en lo posible las insuficiencias de las intelecciones anteriores (cf. IRA 90).

El camino del que hablamos no es algo que se dé por sí mismo, sino que la inteligencia humana «se va abriendo forzosa y esforzadamente camino hacia las cosas» (HV 75) a través de un «método». Sólo a través de la configuración de un método puede la razón iniciar su marcha hacia el fundamento de las cosas. El método consiste constitutivamente en «esbozo» (cf. HV 78). Y la actividad por la que este esbozo es trazado es la actividad propia del «pensar». En el pensar el esbozo se configura como una «posibilidad» (cf. HV 81) de la intelección de lo que la cosa es «en la realidad» —no «en realidad»—, como «podría ser» (cf. IRA 141) así la cosa en profundidad. El esbozo se construye a partir de la realidad campal transformada en «sistema de referencia» para la intelección del «posible» fundamento (cf. IRA 219). Por eso, aun cuando se trata de una actividad humana libre, el esbozo obedece a ciertas exigencias de la realidad dada a través del sistema de referencia. El pensar no es una actividad espontánea, sino que está activado por la cosa: «las cosas dan que pensar» (IRA 34); son las cosas las que activan nuestra actividad, porque la abertura al mundo nos está dada sentientemente por el carácter trascendental de la aprehensión primordial de realidad. El esbozo racional, aun cuando una construcción libre, se construye a partir de la direccionalidad, del *hacia* dado

¹¹¹ En esto consiste el conocimiento. Ni en la aprehensión primordial ni en el logos hay conocimiento porque conocer es inteligir la realidad profunda de una cosa. Al mismo tiempo, esto explica las críticas de Zubiri a las concepciones del conocimiento en la tradición que hemos mencionado: conocer no es, como pretende Aristóteles, explicar las causas de las cosas o, como pretende Hegel, moverse en lo absoluto, porque conocer no es, ni más ni menos, que actualizar la realidad en profundidad, el allende como fundamento del aquende (cf. IRA 165-9).

en aprehensión primordial de realidad y modulado en el sistema de referencia.

Pero con el análisis del sistema de referencia y el esbozo, no hemos agotado la totalidad de los momentos que constituyen la modulación racional de la intelección. Junto a ellos hay que hacer referencia a la «experiencia». La experiencia es el «modo como se entiende el fundamento posibilitante de lo real»¹¹². El acceso a la realidad profunda es un acceso real y efectivo —no especulativo— porque la razón es una *razón experiencial*. Además, a través del concepto de razón zubiriano, descubrimos que experiencia no se identifica con lo que tradicionalmente se ha entendido como «constatación de hechos» —positivismo—, con la manera tradicional de entender el método científico, sino que con Zubiri se puede arribar a las actuales consideraciones sobre el proceder científico, de la experiencia: ésta no puede ser conceptuada como mera constatación, sino como «probación».

Por último, en el encuentro las cosas nos dan o nos quitan la razón. Entramos así en la verdad propia de la razón. A la verdad como encuentro de lo que se buscaba la llama Zubiri «verificación» (cf. IRA 262). El encuentro se produce como un cumplimiento de lo esbozado al someter a la realidad a comprobación física. Nos lanzamos a la búsqueda con nuestro esbozo, y como el esbozo es el mismo campo de realidad en hacia —en cuanto sistema de referencia—, la verificación, el encuentro, tiene que plantearse como una vuelta al campo. El momento de realidad es físicamente idéntico en el campo y en el mundo. Por ello podemos verificar, volver del mundo al campo.

La verdad racional tiene dos dimensiones: primera, debido a que el esbozo se presenta como una afirmación «provisional», el encuentro tendrá la forma de «conformidad» del esbozo con la cosa —es la verdad como conformidad—; segundo, el esbozo se manifiesta también como una posibilidad, afirma algo de la realidad previamente a esta realidad y, en tal medida, Zubiri se refiere al encuentro como «cumplimiento» de esta posibilidad —es la verdad

¹¹² CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, p. 198. También «Concepción de la experiencia», *Diálogo Filosófico*, 41 (1998), 148-169.

como cumplimiento—. Respectivamente Zubiri habla de «verdad lógica» y de «verdad histórica» (cf. HV 98-102; IRA 292-317).

Por su carácter histórico, la verificación es intrínsecamente dinámica, es un «ir verificando» (cf. IRA 269). El ir verificando es siempre la verificación del cumplimiento de lo esbozado. Lo que nunca puede verificarse es que la razón o las razones aducidas sean las únicas: toda verificación es relativa al esbozo y nunca podemos verificar que nuestra vía de acceso sea la única posible; podemos verificar lo razonado, nunca la razón misma. Pero incluso esta verificación respecto del sistema de posibilidades tiene sus limitaciones, porque aun así es casi imposible arribar a una verificación absoluta (cf. IRA 274). La verificación, como progresivo ir verificando, admite grados de adecuación a la realidad: puede que nuestro esbozo, nuestro sistema de posibilidades, nos conduzca a algo que se encuentra en la cosa o, más modestamente, a una congruencia con ésta; en el primer caso tenemos un encuentro en «coincidencia» —un cumplimiento pleno de lo esbozado—, en el segundo un encuentro por «convergencia» —lo esbozado aparece como viable—; respectivamente, dice Zubiri, el encuentro es «racional» o «razonable» (cf. HV 96-7; IRA 274-5). Nuestra razón raramente alcanza lo racional, sus pretensiones suelen ser más modestas buscando un grado óptimo en lo razonable. El progresivo ir verificando puede ser así entendido como un continuo acercamiento por lo razonable hacia lo racional.

Del hecho de que la razón sólo pueda moverse a través del rodeo del esbozo, de las posibilidades, se sigue que toda razón está intrínsecamente limitada por la situación en la que se encuentra: todo esbozar se hace desde una situación contando con las posibilidades con las que, en cada momento, se dispone. Por eso la razón está limitada por el marco de nuestras posibilidades y todo éxito de la razón será siempre un éxito relativo al esbozo que hemos trazado.

Hay una causa más de la indefinición de la tarea de la razón: el carácter de abierto de la realidad. No es sólo que nuestra razón no tenga la potencialidad de agotar la realidad, sino que ésta es inagotable por su carácter de abierto (cf. IRA 103).

Pero esto no tiene que ser entendido como un relativismo, sino más bien como un pluralismo de posibilidades; ya que las posibili-

dades del pensar no son infinitas o indefinidas, sino que están limitadas por los modos anteriores de intelección:

«La razón no se mueve en el infinito de posibilidades sino en un elenco de posibilidades ya incoadas, es decir, que van apuntando no sólo terminalmente sino intrínsecamente hacia lo que la posibilidades va a posibilitar» (IRA 144).

La realidad en la aprehensión no sólo nos lanza allende, sino que de alguna forma este lanzamiento está cualificado por esta previa aprehensión. En este sentido, dice Zubiri que la posibilidad de la razón es «posibilidad incoada» (cf. IRA 144) en lo previamente inteligido. Es decir, lo previamente inteligido actúa como «sugerencia» de la intelección racional (cf. IRA 147). Zubiri desarrolla esta idea afirmando que la aprehensión primordial y el logos actúan como «principio» y «canon» del movimiento propio de la razón (cf. IRA 44-60). La intelección racional se apoya en lo previamente inteligido: «estamos lanzados a la búsqueda por las cosas reales campales, y en ellas nos apoyamos para nuestra búsqueda» (IRA 103); por ello lo previamente inteligido actúa como *principio*:

«es la realidad misma la que previamente inteligida sentientemente como formalidad nos lanza desde sí misma "hacia" lo allende en búsqueda intelectual: la realidad es fundante. Pero es fundante como fundamentante, precisamente porque es la realidad ya actualizada en intelección previa; y en esta realidad, digo es en lo que formalmente se está actualizando de nuevo la cosa real. Por la apertura, pues, la realidad es fundante y fundamentante de la intelección pensante: es su *principio*» (IRA 48).

La realidad previamente inteligida en actualidad campal es ahora realidad-fundamento en la intelección racional¹¹³.

¹¹³ La realidad campal deja de ser medio al transformarse en principio, realidad-fundamento o realidad mensurante de la realidad allende. El principio no es, como ha entendido gran parte de la filosofía moderna, «juicio» —una muestra más de la logificación de la inteligencia— sino realidad misma. En este sentido se pronuncia Zubiri: «[en Kant] la función del principio se tor-

Además de como principio hemos dicho que lo previamente inteligido actúa como *canon*: con la realidad principal nos lanzamos al esbozar y «mensuramos» nuestro esbozar. Este carácter mensurante de la realidad principal es lo que la define como canon: «La realidad como principio mensurante es lo que llamo *canon* de realidad» (IRA 57). Lo inteligido en el campo funciona como el «metro» de la intelección posterior. «La intelección pensante va en búsqueda de lo real allende lo previamente inteligido, apoyada en el canon de la realidad ya inteligida» (IRA 58). Lo aprehendido en aprehensión primordial y en el logos no interviene ahora en su estructura propia, sino como el apoyo de la intelección racional (cf. IRA 98-101). No se trata del apoyo de una realidad sobre otra distinta, porque la realidad en la que la razón se mueve es la misma realidad campal, la realidad del logos. No es que en la razón haya una realidad apoyada en la realidad del campo, sino que es la misma realidad del campo actualizada como fundamento del contenido de la realidad campal. No es la formalidad de realidad, sino el contenido de la realidad inteligida en la razón lo que está apoyado en el contenido de la realidad inteligida campalmente (cf. IRA 105). La razón no se apoya en la realidad del campo porque en esta realidad está ya instalada.

Así la razón presenta un doble carácter: por un lado, estamos necesariamente lanzados a saber qué son las cosas en la realidad por la misma realidad dada en aprehensión primordial. La realidad como mero ámbito, como formalidad, nos hace «estar en razón» y al mismo tiempo se constituye en principio y canon de esta razón forzándonos a dotarla de un contenido fundamental (cf. IRA 107). Pero por otro lado, esta imposición se hace dentro de un ámbito de libertad en cuanto que este contenido queda indeterminado: «la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente» (IRA 107). Con ello hemos

na en regla o norma primera de toda intelección. Es lo que ha lanzado a la filosofía por los cauces de una mera lógica. Esto es inaceptable. Principio es la realidad misma previamente inteligida en la actualidad campal, pero inteligida ahora como realidad-fundamento de toda ulterior intelección» (cf. IRA 50).

llegado a la razón profunda de la posibilidad de una pluralidad de esbozos sin que esto suponga un relativismo radical: la libertad a la que la realidad nos fuerza en la indeterminación de su contenido. La realidad delimita pero no determina mis posibles intelecciones racionales.

Junto al logos y a la razón, decíamos al principio de este capítulo, hay que situar la comprensión como la vuelta desde lo logrado de los modos distanciados de la intelección sentiente a la aprehensión primordial. A la comprensión Zubiri dedicó muy pocas páginas —unas veinte en toda su trilogía—. Pero esto no significa que Zubiri reste importancia al momento comprensivo de la inteligencia, sólo que considera que lo que caracteriza a la intelección no es comprensión, sino aprehensión de realidad. Y el verdadero problema filosófico está en averiguar en qué consiste esta aprehensión. Lo otro, la comprensión, ha sido suficientemente —quizás para Zubiri excesivamente— explorado por la filosofía de nuestro siglo. Sólo después de entender qué es la inteligencia en cuanto aprehensiva —aprehensión primordial, logos sentiente y razón sentiente—, podemos apreciar la importancia de la comprensión como momento de expresión de la unidad de toda intelección. En realidad, todos nuestros actos intelectivos son en alguna forma comprensivos, porque es imposible desgajar totalmente los momentos de esta intelección, y su unidad queda expresada en la comprensión ¹¹⁴.

¹¹⁴ En su excelente trabajo, Bañón ha visto que no es la razón, sino la comprensión, «el punto de intelección más alto que puede ser alcanzado por nuestra inteligencia en su intento de penetrar lo más amplia y profundamente posible en la estructura de la realidad» [BAÑÓN, J.: *Metafísica y noología en Zubiri*, p. 184]. Para él, en Zubiri cabe, junto a la visión sincrónica de la intelección —la más explotada—, una visión diacrónica como el despliegue de una estructura que está intrínsecamente *madurando*, visión en la que tiene un papel fundamental la comprensión. Bañón ha revalorizado en Zubiri la comprensión al afirmar que la aprehensión primordial de realidad no es sólo *determinante* de los modos ulteriores de intelección, sino que también se halla *determinada* por ellos; queda afectada, encerrada e incorporada, en fin, queda modificada por ellos por la comprensión como «efecto de reactualización y reversión desde los modos distanciados de intelección, el logos y la razón, a la aprehensión primor-

Pero en cualquier caso, Zubiri va a señalar hasta la saciedad que el elemento en el que primariamente se mueve la inteligencia no es el de la comprensión del ser, sino el de la aprehensión de la realidad. La comprensión se funda en esta intelección primordial; toda intelección sentiente entiende la realidad en un hacia que recubre todos los demás modos de presencia de la realidad, situando a la inteligencia en un lanzamiento a la comprensión del ser de las cosas, de su realidad profunda en el mundo (cf. HV 65-6). Nos vemos lanzados a la comprensión del ser, pero nuestra intelección no está situada primordialmente en el elemento del ser, en la comprensión del ser «como una especie de finalidad intrínseca suya». Además, con la prioridad de la impresión respecto de la comprensión, Zubiri puede afirmar que «lo que se comprende no es el sentido de esa realidad; sino la realidad de ese sentido» (IRA 331). Desde esta perspectiva, el problema hermenéutico —de si es posible distinguir entre buenos y malos sentidos, y criticar los prejuicios— encuentra su solución en una realidad que ilumina y guía los distintos sentidos ¹¹⁵. Como frente a la hermenéutica, en Zubiri la cuestión insuperable no es el «sentido del ser», sino «saber estar en la realidad», y como este saber estar en la realidad parte de la

dial de realidad» (*ibid.*, p. 189). Así, la comprensión, o la maduración comprensiva, consiste en un crecimiento, enriquecimiento y «plenificación» de la intelección. Desde esta perspectiva, Bañón concluye que «los modos fundamentales de la intelección son la aprehensión primordial como intelección inmediata, el logos y la razón como intelección distanciada, y la comprensión como intelección reversiva desde la distanciacón» (*ibid.*, p. 220).

¹¹⁵ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y sentido*, pp. 185-8. También en «El "sentido" en Zubiri», pp. 125-128, donde afirma que en cuanto el sentido aparece como la actualización de la realidad en el campo de realidad y como actualización propia de una realidad personal abierta que por su capacidad de apropiación torna las cosas reales como sentido, Zubiri se arma para afrontar el problema hermenéutico, ya que «si se quiere distinguir entre buenas y malas interpretaciones, no sólo me parece posible si texto e intérprete remiten ambos a una realidad común en la que se funda todo posible sentido», sino que la posibilidad de medir los distintos sentidos, las distintas interpretaciones, pasa por la consideración de su «condición» real.

realidad previamente aprehendida como sistema de referencia y tiene un componente experiencial que exige una continua comprobación del esbozo portador del sentido construido, el sentido se halla siempre medido y mediado por la realidad. La realidad es la fuente *desde* la que medimos nuestros sentidos y *con* la que en nuestra experiencia vital comprobamos su verdad.

2.3. LA RAZÓN MÁS ALLÁ DEL ÁMBITO DE LA TEORÍA

Las estructuras del logos y la razón aquí analizadas no se aplican sólo a la praxis científico-técnica, al conocimiento científico, sino que toda forma de acercamiento a la realidad obedece a esta misma caracterización. También en la metafísica, la moral o las religiones hay un logos y una razón en la que se puede detectar un esbozo, un sistema de referencia y una experiencia. Para entender esto mejor, abordaremos en este apartado dos asuntos fundamentales: en primer lugar, la discusión zubiriana en torno a la unidad de la razón más allá de la división ya clásica entre razón teórica y práctica. En segundo lugar, veremos brevemente en qué sentido mantiene Zubiri que también en la moral hay conocimiento ofreciendo la estructura que, según él, esta moral tiene. En el análisis de ambos aspectos vamos a centrarnos en la posibilidad de un conocimiento moral.

Después abordaremos brevemente el conocimiento filosófico para mostrar su estructura y para aclarar la distinción entre noología y metafísica que se viene aceptando en los círculos zubirianos.

2.3.1. La unidad de la razón

Podemos entender la praxis moral desde la perspectiva de la praxis en general tal como está siendo tratada en estas líneas. Igual que hay una razón científico-técnica o una razón teológica, hay una razón moral a la que se le aplican los mismos esquemas que al resto de las formas de la razón —porque la razón, al fin y al cabo, es una—. ¿Acaso se va a pretender que la única forma de razón es la razón científico-técnica y, por tanto, la única forma de mejoramiento

to en el «saber estar» en la realidad, el progreso científico-técnico? Para Zubiri, esta dogmática posición, propia de los cientismos, es la consecuencia de no haber visto dos cosas fundamentales. En primer lugar, que

«hay *niveles* distintos en la comprensión. No es lo mismo comprender una cosa para los efectos de las situaciones vitales corrientes que el hombre tiene en la vida, que entenderla desde el punto de vista de la ciencia, tal como se va instituyendo hoy; y ni la comprensión vital ni la científica son idénticas a una comprensión filosófica. Son niveles de comprensión distintos. No vamos a entrar aquí, naturalmente, a ver cuál es el carácter específico de cada uno, pero hay distintos niveles de comprensión, porque se pueden esbozar posibilidades a distinto nivel de acercarnos a las cosas» (HV 93).

En segundo lugar, no es sólo que el hombre puede comprender a distintos niveles, sino que las cosas muestran distintos aspectos que requieren formas diferentes de comprensión:

«Puede el hombre, por ejemplo, limitarse a constatar, a aprehender las manifestaciones que las cosas le otorgan. [...] Puede el hombre, sin embargo, pretender en su intelección, a fuerza de renunciar a muchas cosas patentizables, buscar justamente lo que las cosas le confieren: una seguridad y una firmeza. [...] Junto a esta patentización y a esta seguridad, el hombre puede pretender una cosa distinta; en virtud de un método que se ciña rigurosamente a los perfiles conceptivos de las cosas, puede constatar si las cosas cumplen o no cumplen con sus caracteres, y entonces monta —rigurosamente hablando— una ciencia» (HV 94-5).

La distinción que hay entre la razón teórica y la razón práctica consiste en que mientras que la razón teórica trata de la relación con la realidad externa, la práctica trata de la relación con los asuntos humanos¹¹⁶. Es decir, la distinción es en cuanto al objeto, no en cuanto al carácter mismo de la razón.

¹¹⁶ Tenemos que tener mucho cuidado al hablar en este terreno de distinción de razones. La razón, repetimos, es una y, por lo tanto, la distinción se

Zubiri define al hombre, por sus propiedades adquiridas, como «ser experiencial», donde «experiencia» hace referencia al «haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas». Pero, rectifica Zubiri, también cabe hablar de un trato con lo propiamente humano:

«Y de esta experiencia forma parte no sólo el trato con los objetos, sino también la conciencia que de sí mismo tiene el hombre, en su triple sentido: primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar como cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica; finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen y al destino de su persona y de la de los demás» (NHD 191).

De la misma forma que hay una experiencia de lo real que se va desarrollando históricamente en un continuo sometimiento a revisión racional, hay una experiencia moral, como vamos a ver a continuación, que cumple los mismos requisitos.

Para Zubiri, la escisión tradicional entre teoría y práctica puede encontrar su explicación en la continua tendencia de la filosofía a limitar las formas posibles de conocimiento. Él rechaza explícitamente esta posición:

refiere sólo al objeto en el que recae la razón misma. Por otro lado, los análisis de la técnica que veremos en el siguiente capítulo impiden a su vez una comunicación entre ambas razones aun en este sentido matizado. La técnica, en cuanto a su objeto, hace referencia tanto a la realidad como a los asuntos humanos. Más allá de esta débil distinción en cuanto al objeto, hay que hablar, de forma más precisa, de una razón teórico-práctica. En todo caso, la distinción que establecemos aquí no se puede entender en el sentido kantiano entre razón teórica —lo que es— y práctica —lo que debe ser—. En Kant esta distinción es ineludible porque se analiza «la determinación del bien con el órgano de la razón [...] Pero, antes de la razón, está la inteligencia sentiente, el punto de partida radical no es la razón, sino la inteligencia» (SH 136). «El divorcio histórico entre razón teórica y razón práctica, que cobra, sobre todo, una gran relevancia a partir de Kant, es debido a haber pensado la razón primariamente como una facultad del juicio que reposa sobre sí misma y no como una modalización de la inteligencia sentiente y posidente que pone en marcha una razón teórico-práctica» [COROMINAS, J.: *Ética primera*, p. 136].

«En definitiva, aquello que especifica la intelección haciendo de ella conocimiento es la realidad profunda. Y esta realidad profunda no consiste ni en fundamento objetivo (Kant), ni en entidad inteligible (Platón), ni en causalidad, y menos aún en causalidad necesaria (Aristóteles), ni en lo absoluto (Hegel). La profundidad es el mero «allende» como «realidad-fundamento» en todos los múltiples modos y formas que puede revestir» (IRA 169). «Ciencia no es sino un modo entre otros de conocimiento» (IRA 171).

Hay múltiples formas de conocimiento, lo que se exige es que toda forma esté constituida por tres momentos fundamentales: objetualidad («apoyados en los principios canónicos situamos lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda [...] Lo que es objeto no es la realidad profunda sino la cosa campal. De realidad campal la cosa queda convertida en objeto» (IRA 171)), método y verdad racional. Pero exigir que toda forma de conocimiento cumpla estos tres requisitos no es exigir que toda forma de conocimiento tenga la forma del conocimiento científico. Primero, porque el hecho científico es sólo un tipo de objetualidad; segundo, porque no todo método es método científico; y tercero, porque «encuentro verdadero» no se reduce a comprobación científica. ¿Es que se va a negar que hay una aprehensión de realidad moral y, por consiguiente, un logos moral? La filosofía moderna ha tendido a situar lo moral en el campo de la subjetividad, olvidando, como dice Zubiri, que:

«Cada tipo de realidad tiene sus modos exigenciales propios, Sería no sólo injusto sino falso medir todas las exigencias con un solo canon exigencial, por ejemplo, con el canon de un análisis conceptual. La realidad personal, la realidad moral, la realidad histórica, etc., tienen no sólo exigencias distintas sino también y sobre todo tipos distintos de exigencialidad. Precisamente por esto no puede confundirse la evidencia de un orden con la de otro, y llamar inevidente a todo lo que no entra en la evidencia de un orden canónicamente establecido» (IL 225).

Zubiri está especialmente interesado por la escisión entre los dos usos de la razón que ha elaborado el idealismo trascendental (cf. CLF 98 y ss.). Mientras que en el uso teórico de la razón pura las ideas fundamentales de la razón (alma, Dios y mundo) carecen

de objeto —con lo que la razón en el plano teórico tiene que estar inscrita a lo fenoménico—, se presentan como objetos de la razón en su uso práctico. Pero, como veremos, con ello Kant se ha visto obligado a introducir una radical diferencia entre el hombre empírico y el nouménico, prescindiendo, en el uso práctico de la razón, del hombre sensible, de la vida, de la materia moral. En cambio, para Zubiri, toda forma racional, en cuanto que parte del sistema de referencia, tiene *objeto*. Las distintas formas del saber —la ciencia, la moral, la religión, la metafísica, la estética, etc.— parten siempre de determinadas aprehensiones primordiales de realidad y de su conceptualización desde el logos. Desde aquí proponen determinados esbozos que tienen que ser probados *físicamente* en la realidad. La estructura de la razón siempre es la misma. Lo que cambia es el objeto de cada una de las formas del saber. Y, por supuesto, los grados de verdad racional. Así, por ejemplo, la teorías científicas suelen tener mayor grado de verdad —la posibilidad de verificación y, con ello, la razonabilidad son mayores— que las teorías metafísicas, porque las posibilidades de comprobación física de realidad, las posibilidades de experiencia, son mayores en las primeras que en las segundas.

Esta concepción unitaria de la razón se debe, en gran parte, a que Zubiri concede una gran importancia a su momento creativo. Recordemos que para Zubiri la razón goza de una gran libertad: partiendo de un sistema de referencia, la razón crea un determinado esbozo; inicia un camino concreto de búsqueda de la realidad en profundidad de ese sistema de referencia. Como ha visto Jesús Conill, esto es lo que permite a Zubiri manejar un concepto bastante amplio de razón por el que incluso «las metáforas pertenecen con pleno derecho al ámbito de la creación *racional* como modos de *dar razón* de lo real». Las metáforas son para Zubiri tan racionales como los conceptos, porque también es inherente a los conceptos moverse «en el espacio de la libre creación experiencial de la realidad»¹¹⁷. Por ello, no se le puede pedir a la razón, en su

¹¹⁷ Cf. CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, p. 185 y ss. A su vez, Conill [*ibíd.*, pp. 190 y ss] considera que este potencial creador de la razón está directamente relacionado con su visión del lenguaje, visión que implica una supera-

uso teórico, que se mantenga en los ideales propuestos por las corrientes positivistas. La exigencia de que la significación de los enunciados de cualquier teoría científica debe estar contenida totalmente en su verificación a través de lo dado, exigencia propia de las corrientes positivistas, es, desde la perspectiva zubiriana, una exigencia imposible de realizar. La razón no describe hechos, sino que abre libremente, creativamente, caminos de acercamiento a la realidad en profundidad. Ciertamente, dependiendo de la forma de conocimiento, la libertad estará más o menos limitada —no es la misma la libertad de la ciencia física que la de la poesía—, pero se trata sólo de una diferencia de grado que no afecta a la estructura misma de la razón.

2.3.2. El conocimiento moral

Si es posible un conocimiento moral, este habrá de tener la estructura de toda forma cognoscitiva: un sistema de referencia, un esbozo y una experiencia. El esbozo habrá de ser probado —probación física de realidad— a través de la concordancia con el sistema de referencia del que parte y la confirmación en la experiencia a la que se somete. Entonces nos preguntamos, ¿qué pueden ser este sistema de referencia, esbozo y experiencia en el caso concreto de la moral?

1. *El sistema de referencia*. La moral como estructura zubiriana hace referencia al hecho de que el hombre es una realidad abier-

ción de la consideración de que Zubiri no tiene en cuenta, consecuentemente con los tiempos, la importancia del lenguaje en el conocimiento [BARROSO, O.: «Entrevista con Diego Gracia», p. 50]. Para Zubiri, «el lenguaje entra en el proceso intelectual como un potencial creador, dinámico, metafísico, que sirve para experienciar» [CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, pp. 190-1]. No hay ruptura entre lenguaje y realidad: «el lenguaje serviría para potenciar la creatividad en el experienciar de la direccionalidad de la realidad» (*ibíd.*, p. 191). «Lo único que ocurre es que Zubiri no es panlingüístico, pero su concepción del lenguaje, sin caer en ninguna logificación lingüística de la intelección, no conduce a reducir el ámbito de experiencia de la realidad, sino a enriquecerlo» (*ibíd.*, p. 190).

ta, una realidad inconclusa que tiene que autodeterminarse. El hombre se autoposee por esta autodeterminación; es lo que constituye el carácter fundamental de la «persona» para Zubiri. Autodeterminación y autoposición constituyen el «fin mismo del hombre» (SH 432). El hombre hace su vida para su fin, por ello, la persona es una realidad final: a diferencia del resto de las realidades, el hombre tiene una realidad final, es un fin en sí mismo. A diferencia de lo que ocurre con el animal, en el hombre los actos que ejecuta no se agotan en lo que son, sino que constituyen medios para la realización personal que se presenta como un *fin en sí misma*.

En el análisis de este fin, encontraremos los elementos fundamentales del sistema de referencia moral.

Zubiri descubre que este fin viene *impuesto* por la realidad en la que el hombre se encuentra instalado. El hombre halla que su carácter final, absoluto, lo es *fundado* en la realidad, que sólo puede determinarse *apoyado* en la realidad frente a la que se encuentra suelto (cf. HD 81-82). Este fundamento tiene tres caracteres: ultimidad (la realidad en cuanto tal es aquello en lo que últimamente se apoyan todas mis acciones, aunque varíen las cosas concretas en que ejecuto estas acciones); posibilitante (las distintas posibilidades que elijo para hacer mi vida son, en última instancia, posibilidades de la realidad en cuanto tal); e impelencia (es la realidad la que me fuerza a realizar mi fin, a elaborar mis esbozos). Para referirse a una forma unificada de sentir esta fundamentalidad, Zubiri utiliza la noción de «religación» (cf. HD 92; PFHR 40). La realidad, en cuanto condición para mi realización, se constituye en un «poder» (HD 87) que me obliga a hacerme persona, a buscar mi fin.

Si este fundamento me dictara el fin a realizar, no sería necesario más. Pero la realidad muestra su fundamento de forma enigmática. La realidad nos pone irresolublemente en movimiento hacia nuestra realización, hacia nuestro fin, pero tal realidad no nos ofrece el fin, sólo lo muestra enigmáticamente. Y es resultado del esfuerzo humano el posible encuentro de las respuestas a las preguntas más radicales, las preguntas sobre el sentido y el fin de la vida: «¿qué va a ser de mí?» y «¿qué voy a hacer de mí?» (HD 100). Estas preguntas abren las puertas, respectivamente, a los esbozos religiosos y a los esbozos morales.

Para que la religación sirva como elemento del sistema de referencia moral, no basta con que nos presente el enigma de la realidad y con ello nos lance al esbozar moral, sino que además debe *determinar* de alguna forma el esbozar mismo. La forma en que el hombre vive la religación no pende sólo de la condición enigmática de la realidad, de la inquietud, sino también de lo que Zubiri ha llamado «voz de la conciencia» (HD 101-104), una voz que, en alguna forma, me guía en mi realización; me orienta aunque no me resuelva todos los problemas de la realización. Se trata de una voz que sale del fondo de mi persona, de mi carácter de absoluto relativo, y me dicta esquemáticamente elementos de mi realización. Pero aunque sólo es un dictado esquemático, incompleto, «la voz de la conciencia dista de un modo inapelable e irrefragable» (HD 102). Por ello podemos decir que por la religación a la realidad descubrimos elementos presentes en toda moral que bajo la «voz de la conciencia» constituyen una especie de sistema de referencia del esbozar.

Pero, ¿qué elementos aparecen en este sistema de referencia moral? Diego Gracia¹¹⁸ ha visto que este sistema de referencia no puede ser otro que el de la realidad buena —lo transcendentalmente bueno al nivel de la mera volición de lo real y aquello a lo que esto nos lanza: lo bueno distinto de lo malo al nivel del logos moral— y la propia realidad del hombre en cuanto moral. La razón construye la moral concreta, pero esta moral ha de superar la prueba de la universalización: nuestros esbozos morales tienen que respetar la realidad en cuanto moral y, fundamentalmente, la propia sustantividad humana. La universalización exigida, por ahora, en el terreno de la moral, hace referencia a la necesidad de que todo sistema moral respete el sistema de referencia del que esta razón moral parte.

2. *El esbozo moral*. Pero aún la existencia de un sistema de referencia común, es obvia la diferencia entre las distintas formas de la moral en los distintos momentos de la historia y las diferentes sociedades. Esto ocurre con todas las formas de conocimiento, y, por

¹¹⁸ Cf. GRACIA, D.: «Introducción», en *Ética y Estética en X. Zubiri*, p. 16. También *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1989.

lo tanto, también con el conocimiento moral. Todo esbozo implica la elección de un determinado camino. Entender el carácter de estas diferencias en torno a los distintos códigos morales, nos va a ayudar a entender en qué consiste últimamente el esbozo moral.

El relativismo sitúa la relatividad de las distintas formas morales en los sistemas de deberes de las distintas sociedades. Zubiri intentará mostrar que la relatividad no debe ser apoyada en última instancia en estos distintos sistemas de deberes, sino en distintas ideas acerca de la realidad humana:

«En el fondo lo que late no es un problema de multiplicidad de deberes, sino una cosa más grave y radical: una multiplicidad pavorosa de ideas precisamente acerca de lo que es el hombre [...] Ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista de una cierta idea del hombre» (SH 425).

Desde el relativismo no tendría sentido enfrentar entre sí los distintos sistemas morales en cuanto que parecerían ser el resultado de meras ocurrencias de las diferentes sociedades. Pero la noción de «idea de hombre» pone límites a este relativismo. La confrontación de distintos sistemas morales es, en última instancia, la confrontación entre distintas ideas de hombre. Lo interesante para nuestros propósitos es que estas distintas ideas de hombre no dependen para Zubiri de meras ocurrencias, sino del carácter de abierto del hombre. El hombre sólo puede existir estando sobre sí, apropiándose posibilidades en vistas a una determinada idea de plenitud, teniendo una idea de sí mismo. Entonces las distintas ideas de hombre dan lugar a distintas ideas de perfección, a distintas ideas de qué es lo que la naturaleza humana puede dar de sí.

Estas distintas ideas de hombre con vistas a su perfección, a su realización, y los códigos morales necesarios para su realización, son los elementos constitutivos de los esbozos morales. Estos esbozos dependen del sistema de referencia que empuja y guía su postulación, y de la experiencia donde han de ser contrastados. Con respecto al sistema de referencia, en el concepto de persona se puede encontrar un elemento de universalidad que tiene que ver con el respeto de la dignidad humana y de sus posibilidades de autorrealización. Ahora bien, como he dicho, hay distintas morales que procuran este

respecto al sistema de referencia; y dentro de estas morales se puede dar un progreso, un desarrollo, ya no entendido como la consecución del respeto de los mínimos —respeto del sistema de referencia—, sino como un camino hacia la realización de las máximas posibilidades de perfección de las que es capaz la especie humana en cada momento determinado de su historia. Una praxis liberadora que procure este progreso tiene que ser posible desde la consideración de que la construcción de la idea de hombre es un esbozo racional como el que más: si el hombre esboza para encontrar la realidad, en este esbozo moral lo que pretende es encontrar su propia realidad. En este especial caso, cuando encuentra la verdad, se encuentra a sí mismo. Ahora bien, como la verdad encontrada a través del esbozo se convierte en propiedad apropiada, su propia idea de sí queda naturalizada como parte de su realidad. Así el hombre va forjando, por su razón, su propia realidad (cf. HV 134-5). Tiene la posibilidad de ir reformando, para bien o para mal, su propia realidad conforme anda el camino hacia una verdad cada vez más honda de ella.

3. *La experiencia moral.* El esbozo moral, además de ser fundamentado y justificado en el sistema de referencia, ha de ser probado racionalmente, llevado al terreno de la experiencia moral. Nuestro esbozo moral es limitado, por ello debe ser sometido continuamente a la experiencia moral que ratifique su verdad. Se trata de una búsqueda —la de nuestra propia perfección y felicidad— ilimitada, donde, desde lo previamente aprehendido como sistema de referencia, caminamos proyectando nuestros esbozos y buscando la respuesta de la realidad, buscando una verdad racional moral. Con el arsenal obtenido con la fundamentación del esbozo por el sistema de referencia, debemos dar un paso más para entrar en el terreno de la experiencia moral. La experiencia moral, obviamente, no es la experiencia propia de la actividad científico-técnica (experimentación). La experiencia moral tiene la forma de la «compenetración» —entre personas— y la «conformación» —la experiencia que adquiere una persona o una sociedad a lo largo de su decurso—. En la confrontación experiencial no *justificamos* el esbozo —la justificación es el resultado de la confrontación del esbozo con el sistema de referencia—, sino que buscamos su *verdad* a través del intento de respuesta de los siguientes interrogantes: ¿Son

las posibilidades que nuestro esbozo moral propone apropiables? ¿Pueden ser nuestra propia vida y nuestra concreta sociedad conformadas a lo esbozado? Se trata de ver si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado del tiempo tiene la sociedad, son o no «desarrollo» de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. Así, si no es posible desarrollar una moralidad que suponga desarrollo de la idea de hombre, entonces la idea de hombre entra en «crisis». Hay una verdad moral comprobable: ¿nuestra sociedad permite seguir desarrollando nuestra idea del hombre? Si no es así, nuestra idea de hombre tendrá que ser sustituida por otra. En la experiencia moral buscamos la adecuación de nuestro esbozo con la concreta situación en la que nos encontramos. De la posibilidad de esta adecuación, depende la verdad de nuestro esbozo:

«Se trata de una adecuación entre la situación concreta del hombre dentro de una sociedad, y la idea del hombre dentro de ella. Esa adecuación o inadecuación es real. El problema de la moral dentro de una sociedad no es un problema especulativo de ideas morales, sino de verdad real y efectivamente moral» (SH 427).

Pero la comprobación de la verdad racional del esbozo moral no se agota con este intento de adecuación entre el esbozo y una situación social determinada, sino que el esbozo tiene que ser sometido a una comprobación que podríamos llamar «universalizadora»: se trata de ver en qué medida la idea de hombre que tiene mi sociedad recoge las posibilidades de perfección disponibles a la especie humana en un determinado momento de la historia; de ver si nuestro esbozo moral es congruente con la concreta posibilidad humana; de ver, en fin, si nuestra idea de hombre maximiza la capacidad de perfectividad de la realidad humana:

«Una vez más estamos en el problema de la verdad moral del hombre, pero aquí muchísimo más grave, porque no se trata de una verdad moral, uno de cuyos términos fuera mi situación concreta y el otro una idea determinada del hombre, sino que se trata de la idea del hombre por un lado y, por el otro, de las posibilidades de perfección que pueda haber en el hombre determinadamente [...]. De ahí que, de una manera más grave y radical que en el caso de la sociedad con-

creta, es menester decir que los cambios en la idea de la perfectividad humana [...] no son otra cosa sino el hacer ver en cada situación concreta las posibilidades que efectivamente y fecundamente dimanan de esa condición unitaria y radical por la que el hombre es una sustantividad abierta» (SH 431).

En situación de confrontación entre distintos esbozos morales, la razón no es impotente, sino que en principio debe haber la posibilidad de elegir entre estas distintas ideas de moralidad a través de un tanteo racional, experiencial. Experiencialmente el hombre debe poder tantear que tipo de perfección le es accesible al poner en relación la idea que tiene del hombre y las posibilidades de perfección que hay en su situación socio-histórica. El esbozo será, entonces, tanto mejor cuanto más capacidad tenga de acoger en su seno las posibilidades de perfección que nuestra experiencia concreta nos va mostrando y, en segundo lugar, cuanto más plural sea, es decir, cuando desde él sean viables más procesos distintos de personalización, cuanto más pluralidad sea capaz de asumir.

2.4. EL SABER FILOSÓFICO: CONSIDERACIONES SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE NOOLOGÍA Y METAFÍSICA

En este trabajo se presentó, desde la introducción, como fundamental la distinción metodológica entre noología y metafísica. En este apartado, y una vez analizada la distinción entre logos y razón, abordaremos dicha distinción. Este proceder nos servirá, a su vez, para seguir mostrando que nuestro conocer la realidad, tal como ha sido aquí estudiado, no tiene sólo la forma científica.

Desde la introducción, se viene señalando la necesidad de distinguir en Zubiri entre noología y metafísica. A la luz de lo visto en este capítulo, podemos plantear la cuestión de una manera más directa para entender nítidamente la distinción.

Cuando el ser humano aprehende algo, lo que aprehende es un determinado contenido en formalidad de realidad. La formalidad de realidad no es un contenido más, sino la manera en que se capta el contenido como siendo «de suyo». En cuanto «de suyo», cada cosa real está abierta al resto de las cosas reales, con lo que se

constituye el ámbito transcendental. Cuando la inteligencia se detiene en este ámbito, suspendiendo el contenido concreto de la aprehensión, es cuando surgen los movimientos propios del logos y la razón. La diferencia está en que mientras el logos se mantiene en el ámbito de las cosas aprehendidas —campo de realidad—, la razón busca el fundamento de este ámbito en el mundo. Veamos esto en el caso concreto de la filosofía.

La noología se encuentra con tres datos radicales a la hora de abordar su descripción: la realidad aprehendida, la persona o propia realidad aprehendida y el hecho mismo de aprehensión. Desde aquí la noología se encuentra en la posibilidad de ofrecer el fundamento fenomenológico, de constituir el sistema de referencia para tres disciplinas racionales distintas, respectivamente, la metafísica u ontología, la antropología y la teoría de la inteligencia. Zubiri ha aclarado más o menos la diferencia en torno al hecho mismo de la aprehensión y la realidad aprehendida¹¹⁹; no tanto en lo que se refiere a la realidad humana¹²⁰.

En aprehensión primordial de realidad me está dada la realidad, pero también me está dado mi propio carácter de realidad,

¹¹⁹ Sin duda, esta diferenciación alcanza su mayor desarrollo en *Inteligencia sentiente*, pero de alguna forma estaba ya presente desde, al menos, *Sobre la esencia*. La reciente publicación de *Sobre la realidad*, curso de 1966, creo que es bastante aclaratoria al respecto. Cuando Zubiri avistó la interpretación neoescolástica de *Sobre la esencia*, se decidió a aclarar los fundamentos fenomenológicos que la habían constituido. Ciertamente, en *Sobre la esencia* es el propio lector el que tiene que llevar a cabo la diferenciación entre lo noológico en el tratamiento de la realidad y lo metafísico. Pero en *Sobre la realidad* Zubiri intenta ofrecer los fundamentos noológicos de su obra *Sobre la esencia*. El mismo título apunta a ello: filosofar en torno a la esencia es, necesariamente, una labor metafísica; pero no así en torno a la realidad. Zubiri mostrará que sus explicaciones sobre la esencia han de ser fundadas en su análisis de la realidad como «de suyo». *Sobre la realidad* puede ser entendido como el intento de desarrollo aclarativo del sistema de referencia de *Sobre la esencia*. Por eso Zubiri aclara desde las primeras páginas, que el problema radical de esta obra estriba «no tanto en el conocimiento que el hombre pueda adquirir de ese objeto [la realidad], cuanto en el modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre» (SR 10).

¹²⁰ He intentado arrojar luz sobre este asunto en el segundo capítulo de mi tesis doctoral *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri*.

por esto dice Zubiri que las realidades humanas somos suidades formales y reduplicativas. Desde este radical dato de aprehensión, la antropología de Zubiri se enfrenta a dos retos filosóficos: una antropología primera que intente aclarar noológicamente qué es la realidad humana, y una antropología metafísica que busque la explicación mundanal de esta misma realidad. La distinción zubiriana en el estudio de la realidad humana de tres niveles de acercamiento, nos invitaba a considerar los dos primeros (acciones y hábitos) como los momentos noológicos, y el tercero (estructuras) como el metafísico. Pero la diferenciación entre la función talitativa y la transcendental en el ámbito estructural, nos permite descubrir también aquí un momento noológico. Tenía que ser así al ser para Zubiri lo transcendental la formalidad en que las cosas son aprehendidas por el hombre. Lo que ocurre es que esta diferenciación nunca es abordada directamente por Zubiri. Aún así, se puede mostrar cómo el tratamiento zubiriano de la persona evoluciona de una antropología metafísica a una antropología de la actualidad. Mientras que el estudio del hombre desde el punto de vista de su sustantividad psico-orgánica y de la persona como realidad subsistente obedecen al proyecto de una antropología metafísica, el análisis de la persona como realidad abierta, suidad y relativo absoluto, busca establecer los fundamentos noológicos de la antropología. El dato de partida es el de una realidad abierta intelectual, volitiva y sentimentalmente a la realidad y a su propio carácter de realidad. El dato que la antropología de la actualidad pretende aclarar es el de la apertura a la propia realidad en cuanto momento transcendental. Detenerse en el momento transcendental de la captación de mi propia realidad es abrirse al momento campal de esta aprehensión. Zubiri propone una serie de simples aprehensiones para entender este momento campal: suidad, relativo absoluto, ser humano, etc. La manera en que el estudioso de Zubiri debe corroborar o negar la perspectiva analizada es a través de la reversión para entender la cosa desde las simples aprehensiones propuestas por Zubiri y ver si esta reversión está provista de la evidencia suficiente: ¿la cosa aprehendida *en realidad*, la aprehensión del propio carácter de realidad, es tal como Zubiri ha afirmado? La libertad que exige la elaboración de las simples aprehensiones establecerá el ámbito de acuerdo o desacuerdo del investigador. Zubiri no pretendía la asunción

acrítica de su perspectiva: el verdadero discípulo fenomenológico sería el que reviviera la experiencia prosiguiendo en el esfuerzo de depuración fenomenológica, descubriendo nuevas simples aprehensiones que ofrecieran mayor rigor evidencial.

En todo caso Zubiri propone un determinado análisis del campo de realidad antropológico que servirá como principio y *canon* de su antropología metafísica. Así, por ejemplo, sus matizaciones al concepto tradicional de subsistencia o su evolución desde el punto de vista talitativo en su consideración de la persona como sistema psico-orgánico, obedecen respectivamente, a su análisis campal del carácter personal y de la realidad como *de suyo sustantivo*. En todo caso, su propuesta antropológica metafísica, como su ontología, buscan la actualización de la cosa real —la persona y la realidad en general noológicamente aprehendidas— *en la realidad*, intentando colmar las insuficiencias de las intelecciones anteriores —aprehensión primordial de realidad y aprehensión campal— y permitiendo, en lo posible, la comprobación experiencial. Por ello se decía en la introducción que tampoco hay que entender la metafísica zubiriana como metafísica especulativa —tan criticada en nuestro siglo—, sino como *metafísica intramundana*.

En el caso concreto de la antropología metafísica, se trata de proponer un determinado esbozo de qué es el hombre *en la realidad*, partiendo del sistema referencia y de los distintos conocimientos —científicos, psicológicos, sociológicos, teológicos, etc.— sobre el hombre. Este esbozo determinado estará siempre sometido al ir verificando propio de la razón. Sin duda el nivel de verificación posible en la antropología metafísica será menor que el de, por ejemplo, la neurociencia, pero esta diferencia cuantitativa no anula la importancia de la antropología metafísica. La realidad humana es tan rica en facetas que su estudio nunca podrá ser agotado por las disciplinas «científicas», porque no todos los momentos de esta realidad pueden ser sometidos al rigor verificacionista de los esbozos científicos.

VERDAD, HISTORIA Y RELATIVISMO

3.1. EL CAMINO DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA

3.1.1. Concepción noológica del progreso en el saber

En este apartado vamos a completar las ideas expuestas en el capítulo anterior con vistas a ver cómo del análisis noológico de las estructuras intelectivas se sigue cierta noción de progreso en la verdad, aunque sólo sea de una manera formal.

La primera razón que podemos aducir en favor de tal idea de progreso tiene que ver con una especie de *refluencia de la razón sobre el logos*. Al analizar el logos hemos visto cómo está abierto a una posibilidad continua de perfeccionamiento. Este perfeccionamiento tiene dos caras: a lo que allí hacíamos referencia era a una depuración progresiva en el análisis lógico en sí mismo; pero además hay un perfeccionamiento por incidencia del trabajo de la razón sobre el logos:

«El canon es esencialmente un canon *abierto*. A medida que vamos entendiendo más cosas reales, va también variando el canon mensurante de la realidad. Y esto en dos sentidos. El canon va variando ante todo, porque lo que constituye la mensura campal de realidad ha ido modificándose. Por ejemplo, lo que es el canon después de haber entendido "personas", no es lo mismo que lo que era mientras no entendiáramos más que "cosas". La realidad mensurante en su concreta condición y dentro de determinado modo de mensura, se va ampliando o retrayendo, y en todo caso se va modificando. Pero hay también

otro sentido en esta variación. Porque el canon no sólo consiste en ser un metro concreto de mensuración, sino que al ser mensuradas, las cosas reales resultan ser de realidad mayor o menor respecto de la realidad misma como principio. De ahí que el propio canon quede abierto no sólo por razón de las cosas reales, sino también por el propio carácter de realidad» (IRA 59).

Esta refluencia de la razón sobre el logos tiene, entonces, dos aspectos: en primer lugar, cuando vamos del campo como canon a la realidad allende, descubrimos realidades que no estaban previamente en el campo y que, por tanto, lo amplían. En segundo lugar, puede ocurrir que en tal proceder de la razón no sólo descubramos realidades nuevas que amplían el campo, sino también realidades que nos obligan a modificarlo: en nuestro ir a la realidad allende desde el campo como principio, podemos descubrir errores en la conceptualización propia del campo.

En la conceptualización noológica de la *verificación racional* como «ir verificando», encontramos otro elemento para la fundamentación de la posibilidad de progreso en el saber. Hemos dicho que la verificación, el cumplimiento de lo esbozado, rara vez tiene la categoría de lo racional, sino que comúnmente nos encontramos con la verificación razonable. Pues bien, podemos entender el avance en el saber, como un ir alcanzado procesualmente cotas más altas en lo razonable en acercamiento a lo racional; como un continuo ir depurando la inadecuación de nuestro esbozo a la realidad. En el sentido expresado encontramos el siguiente texto de Zubiri:

«la verificación nunca está totalmente excluida, precisamente porque la verificación no es una cualidad que se tiene o no se tiene sino que es un "ir verificando". De ahí que la inadecuación no necesita ser abolición completa de verificación. Lo esbozado, precisamente porque es más o menos adecuado, puede estar más o menos verificado. [...] Cuando más razonable se va verificando algo, más se tiende constitutivamente a lo racional estricto» (IRA 274-5).

Pero es que incluso cuando no hay verificación Zubiri se refiere al progreso de la razón. No nos remitimos ahora a la experiencia negativa de la refutación de nuestro esbozo —que es, en todo

caso, una verificación, aunque negativa, y por tanto va en la línea de la continua adecuación explicada con anterioridad—, sino a la experiencia de lo inverificable, a lo que Zubiri llama «experiencia suspensiva» (cf. IRA 276). En el momento en que nos encontramos con que nuestro esbozo no es verificable, no puede ser sometido a probación física de realidad, éste queda reducido a «sugerencia», a aquello que nos condujo, nos sugirió, ese determinado esbozo. Entonces pueden ocurrir dos cosas: o bien abandonamos la sugerencia o bien elaboramos un nuevo esbozo a partir de esta sugerencia. La conclusión de Zubiri es clara:

«Entonces lo inverificable no nos cierra a la intelección sino que lo que hace es abrirnos a otros posibles tipos de verificación, a una intelección, a una marcha de nuevo tipo» (IRA 277).

Tanto por la verificación como por su imposibilidad, la razón está sometida a una marcha continua hacia nuevos esbozos. Zubiri denomina a esto «dialéctica "sugerencia-esbozo"» (cf. IRA 277). En esta marcha, el momento de avance debe ser entendido últimamente como el asentamiento de lo verificado.

Se puede observar en las distintas formas de considerar el progreso en el saber que hemos analizado en este apartado, que están relacionadas con un poder de universalización. Esto es lo que podemos decir del progreso desde un punto de vista formal. No nos referimos, fundamentalmente, a la enumeración de los contenidos de realidad que nuestra razón va logrando, sino al intrínseco poder universalizador de la razón. El sistema de referencia es el punto de apoyo de la razón, lo que le permite iniciar su marcha, pero la razón no está constreñida por este sistema de referencia, sino todo lo provisional que se quiera, todo lo problemático que se considere, la razón marcha siempre más allá de aquello en lo que estamos firmemente situados: la realidad y su sentido. La razón sondea a éstos, los interroga, los hace tambalear. Y esto es un dato noológico de la razón; es decir, por mucha disparidad que haya entre los contenidos de las distintas razones culturales atribuibles al inicio de la marcha en distintos mundos de sentido, lo cierto es que en todas estas formas hay una aspiración a la superación, a la universalización, al allende.

Con ello Zubiri nos ha propuesto una nueva forma de entender la universalidad: no se trata de la absolutización etnocéntrica de determinados contenidos y creaciones de la razón, sino como necesaria aspiración de la razón que se puede descubrir en el análisis mismo de ésta. Ciertamente es un error el intento de absolutizar alguno de los caminos de la razón o considerarla al margen de los poderes del logos, la sociedad y la historia, que la cargan de contenidos particulares; es un error considerar universales las propias elaboraciones de la razón, pero, al mismo tiempo, se puede afirmar la universalidad de su forma misma, entendemos la marcha de la razón como poder universalizador¹²¹. Es el dinamismo mismo de la razón el que me hace trascender los márgenes de mi pequeño mundo; el poder de trascender de mi inteligencia sentiente me obliga a ir más allá. Partiendo del sistema de referencia como fundamento del esbozar, la razón busca, a su vez, el fundamento en el allende, pero este fundamento, por la apertura esencial de la razón, es búsqueda, más razonable que racional. Frente a otras nociones de universalismo, la racionalidad universalista de Zubiri se mueve por conocer la realidad misma. Pero al mismo tiempo, esta racionalidad universalista se sabe siempre limitada, porque cualquier aproximación será siempre parcial¹²².

3.1.2. La importancia social e histórica de la verdad

Aunque Zubiri ha tratado lo social y lo histórico desde un punto de vista fundamentalmente estructural, también se pueden encontrar en su obra un planteamiento noológico de la cuestión. Si desde el punto de vista antropológico-estructural se puede decir que

¹²¹ Cf. COROMINAS, J.: *Ética primera*, pp. 311-2; FERNÁNDEZ, M.: *Razón ilustrada, razón sentiente y crítica feminista*, inédito, WEB del Seminario Zubiri-Ellacuría de Managua.

¹²² Cf. COROMINAS, J.: *Ética primera*, p. 333: «el hecho mismo de la razón, en su dinamismo constitutivo, no es meramente instrumental y relativo, sino que tiene un carácter innovador, transformador, crítico y antitotalitario constitutivo. La razón tiene un interés en considerar las cosas desinteresadamente, desde su alteridad real, desde sí misma».

lo social y lo histórico son algo a lo que el hombre está intrínsecamente abierto por sus estructuras, abierto a la *realización* de su socialidad y de su historicidad¹²³; desde el punto de vista noológico se puede ver en qué forma determinada se produce esta realización partiendo de los actos que el hombre ejecuta radicalmente instalado en lo real.

Por la radical instalación impresiva, pasiva, la verdad que de lo real se adquiere no es algo que afecte de forma meramente extrínseca, sino que la verdad de lo real *me impresiona*. Por ser el acto intelectual, al mismo tiempo, un acto impresivo, la verdad —en todas sus modalidades— decanta en el hombre una serie de estructuras que se apoderan de él individual y colectivamente:

«La verdad se apodera de cada inteligencia, pero además se apodera de esa forma de coexistencia de las inteligencias que da lugar al mundo social y al llamado Espíritu Objetivo» (HV 145).

Recuperamos, una vez más, el carácter noérgico de la realidad para descubrir en qué medida las verdades que el hombre posee, poseen a su vez a éste, le determinan en su actividad. La verdad es una verdad impresiva. Y en la impresión, ciertamente, se tiene impresión de algo otro; pero esto no agota la impresión, porque esta actualización de algo otro, por darse en forma de impresión, afecta de alguna forma al hombre, le «impresiona»: «La verdad no es solamente una verdad en que se actualiza la cosa real, sino *una verdad que afecta a un sujeto*» (HV 141)¹²⁴.

Pero hemos dicho que la verdad se apodera del hombre también colectivamente. Para explicarlo es necesario introducir el carácter de «publicidad» de toda verdad (cf. HV 142-3): cuando uno reflexiona sobre lo que entiende, descubre que cualquier otro, en sus mismas condiciones, lo entendería también. Con esto aún no hemos dado el paso al otro: todavía mi intelección puede tener un

¹²³ Cf. BARROSO, O.: *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri*, pp. 125-162.

¹²⁴ Ellacuría apunta a esta perspectiva al aplicar la poderosidad religativa al poder configurador de la historia. Cf. ELLACURÍA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, p. 467.

rasgo individual que no explica por qué la verdad se apodera de nosotros colectivamente. Para explicar esto, Zubiri acude a la respectividad y, en concreto, a la respectividad de la especie humana por la que cada hombre está vertido en su realidad a los demás de su especie (cf. EDR 252-3; SH 187-9). El hombre recibe los rasgos de otros de su especie —aquellos rasgos producto de la impresión de la verdad— e imprime rasgos también en ellos; luego, la verdad no sólo tiene un carácter de publicidad, sino que también es «verdad pública» (cf. HV 144) ¹²⁵.

Entonces, ¿cuáles son los rasgos que la verdad decanta en el hombre como individual y social? ¹²⁶ El hombre se encuentra «instalado», «configurado» y «posibilitado» por la verdad que le posee. Explicaré cada uno de estos momentos siguiendo el esquema propuesto en el capítulo tercero de *El hombre y la verdad*.

En primer lugar, el hombre se encuentra *instalado* en el mundo constituido por el conjunto de verdades establecidas que constituyen la norma de toda intelección posterior. Desde esta instalación, la razón se mueve entre familiaridades que hacen más fácil sus pasos. Las verdades familiares están ahí, se aceptan sin más. Lo humano es previo al yo y al tú; antes de la reflexividad, lo humano ha sido introducido en mi vida. «El dato primario de lo social no son las mónadas (yo, el otro) sino “lo humano”» (SH 239). Lo humano es algo que me viene de fuera; de tal forma que toda confrontación entre lo absoluto de mi ser y el resto de las cosas y humanos, parte de esta instalación radical en lo humano, en las verdades de los otros hombres.

¹²⁵ No debe confundirse el concepto de «publicidad», tal como se presenta aquí, con el concepto de publicidad de *Sobre el hombre* (pp. 240-1). A su vez, esta conversión de lo público de la realidad en realidad pública por la afectación de unos hombres sobre otros, constituye un momento del carácter físico social, de la *hexis* o *habitud*.

¹²⁶ En el desarrollo de esta cuestión encontraremos similitudes entre el planteamiento zubiriano y la noción de «creencia» orteguiana. Recordemos que Ortega apuntaba con la creencia a esa realidad no cuestionada y asumida que se halla a la base del quehacer humano; aquellas *ideas* que somos, en las que estamos, que nos vienen dadas por la tradición.

En segundo lugar, dichas verdades familiares no están simplemente ahí, sino que toda verdad —en la medida en que se me actualiza impresivamente— decanta en mí una «experiencia» suya. Por ello, la instalación en la verdad *configura* a aquél que se encuentra instalado, su razón adquiere una *forma mentis* directamente relacionada con la intrínseca limitación de todo esbozo. El hombre, instalado en la verdad real y las distintas verdades a que ésta nos va lanzando, va adquiriendo una mentalidad producto del carácter siempre fragmentario, finito, de este lanzamiento. Nuestra búsqueda hacia lo real allende va configurándonos: nos hacemos al andar, pero siempre a base de múltiples limitaciones y renunciaciones, las limitaciones y renunciaciones que todo esbozo necesariamente nos impone. Las limitaciones de los esbozos hacen que aparezcan diferencias entre distintas sociedades, diferencias que parecen, en principio, infranqueables en cuanto a la estructura del proceder mismo de la razón. Es el problema del relativismo que será abordado en este mismo capítulo.

Por último, por su dimensión genética el ser humano vive siempre entre tres generaciones. En la perspectiva noológica, la tradición, momento fundamental de la dimensión histórica del ser humano, queda caracterizada como el carácter histórico de la publicidad de la verdad. Cada generación entrega las verdades de las cuales se halla apoderada la inteligencia en la forma de instalación y configuración. Pero esta entrega, en cuanto tradición, es más que una mera transmisión de la verdad. Cuando la generación número uno transmite por tradición, hace algo más que transmitir una verdad: enseña a la generación número dos a descubrir *por sí misma* lo que son las cosas. De tal forma que en este descubrimiento la generación número dos «recrea» desde sí misma la verdad que le ha sido transmitida: uno recibe de otro algo gracias a lo cual va a alumbrar por recreación la verdad. En esto, como veremos, consiste noológicamente, no desde el punto de vista explicativo, la historicidad ¹²⁷. Ahora decir sólo que la tradición, en cuanto mo-

¹²⁷ Si la configuración nos lanza al problema del relativismo, la posibilidad nos interroga por la cuestión de la «historicidad». A esto volveremos al final de este capítulo.

mento de la historicidad, no hace referencia a lo que *pasa*, sino a lo que *queda*. La historia no consiste en creación y destrucción de realidades, sino en alumbramiento y obturación de posibilidades. La historia no está constituida por el conjunto de realidades que desaparecen: monumentos, obras de arte, personas, etc., sino por las posibilidades que estas realidades han dejado como formas de enfrentamiento a la realidad presente y futura. Sólo con estas posibilidades heredadas el hombre puede abrirse al futuro. El padre transmite una verdad al hijo; pero lo importante no es esto, sino las posibilidades que esa verdad transmitida le van a abrir y con las que el hijo podrá entender por sí mismo otras verdades. Esto es lo que Zubiri denomina «posibilitación». Es aquí donde últimamente nos aparece la posibilidad del avance en el saber. La posibilitación abre un sistema de posibilidades para que la verdad progrese históricamente. Por la instalación y la configuración que la verdad producen en el hombre, éste se ve posibilitado para el avance en dicha verdad. Esa es la paradoja de la verdad: lo que la hace intrínsecamente finita en el hombre, es lo que le permite abrirse hacia el futuro¹²⁸. Como colofón a estas ideas, recogemos el siguiente pasaje:

«Y por esto —precisamente porque la tradición es posibilitación— digo que la tercera forma como la verdad se apodera del hombre es en forma de *posibilitación*; no solamente le entrega su verdad, le instala en ella y le configura su mente, sino que además le abre un sistema de posibilidades para que la verdad misma progrese históricamente en el espíritu de la inteligencia —en la inteligencia misma y en su espíritu—. Porque *razón instalada* no es lo mismo que *razón obturada*. Instalada en una verdad, la razón no se encuentra obturada por ella. Lo contrario sería justamente matar el progreso de la verdad en la inteligencia. La posibilitación es el *punto de inflexión* en la historia de la verdad. Decía, ya al principio, que la verdad real se halla incoactivamente abierta. Pues bien, la forma concreta como incoactivamente está abierta la verdad, es justamente posibilitarnos para una nueva y progresiva intelección de la verdad, y de nuevas posibilidades de verdad en el hombre» (HV 160).

¹²⁸ Desde muy pronto se puede rastrear en Zubiri una conceptualización en positivo de las limitaciones del aparato cognoscitivo humano en la medida en que son estas limitaciones las que posibilitan el avance de la humanidad (cf. NHD 192-3)

En el análisis de las dimensiones social e histórica de la verdad, se puede descubrir el papel activo que el hombre tiene en la posibilidad de la mejora del saber estar en la realidad. La mejora sólo será viable en la medida en que el hombre viva su estar en la realidad como un esfuerzo; en la medida en que —como Zubiri indica en el prólogo de *Inteligencia sentiente*— lleve a cabo el esfuerzo de sumergirse en lo real en que ya está.

Este esfuerzo por sumergirse en la realidad es lo más originario del análisis expuesto en este apartado: sin él, no parece mucha la aportación de Zubiri. Pensemos, por ejemplo, en la propuesta orteguiana sobre la cuestión. La similitud con Zubiri es palpable: las verdades sobre las que nos instalamos vienen a desarrollar un papel muy similar a las *creencias* de Ortega. Para Ortega, las decisiones que el hombre toma se asientan en las convicciones que los otros hombres le han dado. El hombre tiene que «*estar siempre en alguna creencia*»¹²⁹. Estas creencias son «el suelo de nuestra vida»¹³⁰, orientan nuestra conducta. Las creencias son múltiples porque los hombres, los pueblos y las épocas también lo son. Hasta aquí hay grandes semejanzas con el planteamiento de Zubiri. Pero para Ortega, estas creencias no están articuladas desde un punto de vista lógico, sino desde un punto de vista vital: «no llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo»¹³¹. Es decir, «contamos con ellas». Es con lo que contamos radicalmente. En cambio, para Zubiri, aquello con que contamos de forma radical es con la realidad, aquello que guía nuestras verdades. Para Zubiri cada generación acoge las verdades de la generación anterior, pero no de una forma acrítica, sino *recreando* las verdades que le han sido entregadas en su radical enfrentamiento con la realidad. Ortega no puede llegar a esta conclusión, enfrentándose a una difícil tarea a la hora de liberar su explicación de las creencias de una gran dosis de relativismo. Porque, ¿cómo enfrentarse críticamente con las creencias si son aquello último con lo que contamos? Ortega tuvo

¹²⁹ ORTEGA, J.: «Historia como sistema», en *Obras completas*, vol. VI, p. 13.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 26.

que refugiarse en las creencias como apoyo último tras la consideración inhóspita de la realidad: «la realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma. Tomada en esa su primaria y nuda consistencia, es suelo que por el momento nos sostiene sin que nos ofrezca la menor seguridad de que no nos va a fallar en el instante próximo»¹³². En Zubiri, en cambio, este enigma de lo real tendrá un carácter fundante.

Por lo demás, esta perspectiva nos ayuda a comprender mejor algo a lo que nos hemos referido y seguiremos refiriéndonos a lo largo del presente trabajo: la importancia que la verdad tiene en la filosofía zubiriana. En contraste con la devaluación que ha sufrido en nuestro siglo, Zubiri reivindica la verdad ligándola al ámbito de la praxis humana¹³³.

Las verdades en las que nos hallamos instalados, que nos configuran y que posibilitan nuevas verdades, no son verdades puramente especulativas, sino verdades para mediar en nuestro trato con las cosas. El saber no es saber sin más, sino *saber estar* en la realidad, *saber hacer* en nuestro trato con las cosas. Y saber hacer es, precisamente para Zubiri, la esencia de la técnica. Por ello hemos de hacernos cuestión ahora —para completar lo dicho en este apartado y evitar la sensación de que el análisis de Zubiri lleva a cabo una reducción intelectualista de la actividad humana— de la dimensión técnica como momento inherente de los poderes realizativos de la verdad.

3.1.3. La dimensión técnica: saber hacer

Puede parecer, como decimos y con lo visto hasta ahora, que Zubiri mantiene una concepción epistémica o intelectualista del

¹³² *Ibid.*, pp. 45-6.

¹³³ Juan Antonio Nicolás se refiere a la «dimensión antropológica de la verdad real» (*Noología y/o hermenéutica*, pp. 126-7). Se trata de una dimensión antropológica porque, como ha quedado mostrado en este apartado, la verdad real no sólo nos impone ciertos límites, sino que también nos instala en la realidad, nos configura y nos posibilita. No sólo esto, sino que también por la verdad real somos personas, realidades subjetuales, y, aunque no lo analicemos aquí, también por la verdad somos seres reflexivos y subjetivos (cf. HV 105-139).

saber que deja al margen las cuestiones relativas al hacer técnico¹³⁴. Nada más alejado de la realidad: la unidad radical de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente, impide una escisión tal. El hombre tiene que hacer su vida con la realidad (cf. SH 323-331): tiene «frucción» de las cosas reales, las «sabe» y las «modifica» de forma ineludible. Los tres momentos en su irresoluble unidad constituyen la «estructura fundamental que es poseer las cosas» (SH 329). Poseemos las cosas al disfrutarlas, al saberlas —*aprehenderlas*— y al modificarlas. Y lo más importante, al poseer las cosas, el hombre se «autoposee».

A pesar de la radical unidad de estos tres momentos, para el análisis de la técnica Zubiri toma en consideración sólo las dimensiones del saber y de la modificación. Hace ver que toda modificación conlleva un momento de saber ya que toda modificación envuelve una finalidad, algo que conseguir, y, cuanto menos, se ha de *saber* qué es lo que se quiere conseguir. Al mismo tiempo, todo saber implica una modificación; como prueba paradigmática, ahí tenemos el Principio de Indeterminación. Incluso las formas de saber más teóricas, como la filosofía, presuponen una modificación en la realidad, aún cuando no sea más que una modificación intencional a través de conceptos.

Una vez alcanzada la irresoluble unidad de saber y modificar, Zubiri puede interrogarse sobre la esencia de la unidad misma, de la *técnica* (cf. SH 331-341). Así, llega a la «manipulación» como intervención manual mediata. El recién nacido ya interviene biológicamente, motrizmente, en la realidad, pero el problema de la técnica, el problema de la manipulación surge cuando esta intervención está cargada de intención, cuando el hombre produce «instrumentos». La cuestión es ahora saber en qué consiste la técnica como manipulación. Zubiri analiza brevemente tres conceptualizaciones históricas de la técnica: la aristotélica como una forma de «saber», la moderna como «saber aplicado» y la bergsoniana como «saber adaptado», viendo cómo cada una de estas conceptua-

¹³⁴ Conill [*El enigma del animal fantástico*, pp. 220 y ss.] ha visto cómo tanto la concepción intelectualista como la instrumentalista no hacen justicia a la especificidad de la inteligencia sentiente.

lizaciones está montada sobre la anterior como su respuesta, y cómo, últimamente, ninguna de ellas ha afrontado la cuestión de la técnica en su radicalidad. Aristóteles, nos dice Zubiri, sitúa la técnica entre la *empeiria* —«que sólo alcanza el carácter de hecho de las cosas: que las cosas son así» (SH 333)— y la *episteme* —saber necesario. Así, la *techné* ha de ser entendida como un saber por qué las cosas son como son sin llegar a su esencia, un saber las causas en el terreno de la pura experiencia. Pero para Zubiri esta conceptualización es errónea por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la distinción entre el saber experiencial y la técnica tal como lo plantea Aristóteles no es muy clara. Visto el problema desde la inteligencia sentiente, la constatación propia de la *empeiria* no puede ser entendida como pura sensación, ya que el sentir humano envuelve la aprehensión de realidad y, en tal caso, la experiencia sensible envuelve el momento de funcionalidad de la realidad misma, con lo que la distinción planteada por Aristóteles entre *empeiria* y *techné* desaparece. Pero, en segundo lugar, es que tratando el problema de la técnica desde la pura perspectiva del saber, ésta se pierde:

«No es el hombre que sabe por qué hacer las cosas sino el hombre que sabe cómo hacerlas. El momento factitivo es intrínseco al saber de la *techné*. Aristóteles ha disuelto el momento factitivo sin haber acertado a incorporarlo al momento propio y estricto del saber» (SH 335).

En la época moderna se pierde la esperanza en un conocimiento científico como *episteme* y se pasa a entender por ciencia lo que Aristóteles había llamado *techné*, es decir, «saber ciertamente por qué las cosas son así» (SH 336). Este saber constituye la esencia del hombre: el hombre es *homo sapiens* y la técnica no es más que la aplicación del saber científico. Para Zubiri la técnica tiene una dimensión de aplicación, pero no puede reducirse a ella: en primer lugar, porque la técnica no es algo meramente intencional, sino que constituye una necesidad de supervivencia del animal humano; en segundo lugar, porque habría que ver hasta qué punto los conocimientos científicos no han surgido como intentos de superación de los problemas con los que el hombre se ha encontrado a la hora de intervenir en el mundo.

Descubierta la enorme importancia de la técnica y como respuesta a la consideración moderna de ella surge, de la mano de Bergson, la tercera concepción de la técnica: la «concepción fabril» (SH 337) con la que el hombre pasa a ser visto como *homo faber*. Esta concepción de la técnica procede, en primer lugar, biologicizándola —la técnica es una forma más de adaptación al medio— y separándola del saber; y, en segundo lugar, instrumentalizando la inteligencia con la consideración de que su función es elaborar esquemas de acción. Esta manera de enfocar la técnica también es, para Zubiri, errónea. En primer lugar, porque la técnica no puede reducirse a un hacer biológico: ya hemos visto que la intervención manual no constituye, en cuanto tal, la esencia de la técnica. La técnica envuelve una intencionalidad, una capacidad de invención y creación que el hacer biológico no puede explicar. En segundo lugar, la inteligencia no puede ser descrita formalmente desde una perspectiva puramente instrumental, porque la inteligencia es, como ha quedado extensamente constatado, actualización de la realidad, enfrentamiento con la realidad, y no mera creación de esquemas de acción ¹³⁵.

¹³⁵ A medio camino entre la concepción de Bergson y la de Zubiri, está la concepción de la técnica de Ortega. Por un lado, con Zubiri, no acepta la acepción biológica de la misma —seguramente por el carácter no biologicista de su vitalismo—; pero, por el otro, sí que tiene una concepción instrumentalista. Con respecto a lo primero, en su *Meditación sobre la técnica* [Revista de Occidente, Madrid, 1957], Ortega afirma que por la técnica el hombre está instalado en una «sobrenaturaleza», la técnica. El hombre se constituye como una animal fantástico que, al extrañarse de su naturaleza, se ve obligado a crear nuevos mundos con los que hacerse un sitio en un mundo inhóspito —el hombre, al estar desprovisto de una naturaleza, siente la resistencia de la realidad y se encuentra perdido en ella—. Esta concepción de la técnica supera la del *homo faber* precisamente por incluir la capacidad creadora del hombre en un intento de adaptar las circunstancias a sus deseos. Pero, por otro lado, decimos que Ortega no superó la concepción instrumentalista de la técnica, incluso llegó a pensar que la ciencia no era verdadero conocimiento por ser esencialmente técnica. Si la técnica es esencial al hombre, lo es precisamente, porque el trato más radical del hombre con su circunstancia es un trato instrumental: «El ser de todo esto consiste originariamente sólo en su servicio positivo o negativo en mi vida, y para mí. Que esta tierra además de servirme de sostén y para caminar y para

Zubiri descubre, como elemento que traspasa estas conceptualizaciones históricas de la técnica, un dualismo radical entre ella y el saber. Así, en Aristóteles la técnica se pierde por la hegemonía del saber; en la modernidad la técnica no es saber, sino aplicación de él, y con Bergson, el saber se pierde por la hegemonía de la técnica. Las tres concepciones han resbalado sobre la unidad de técnica y saber; descubrir esta unidad va a ser ahora el propósito de Zubiri.

Una vez más, Zubiri va a acudir, para aclarar la cuestión, a la inteligencia sentiente. Al no quedar el sentir reducido a su momento impresivo, no tiene sentido la escisión entre sentir y movimiento, porque la respuesta también es momento constitutivo del sentir: el sentir, nos dice Zubiri, es «perceptivo-motor» (SH 339). Cuando esto ocurre en el hombre, decimos que se hace cargo de la realidad, y por la unidad del sentir, este hacerse cargo de la realidad es a la vez «percipiente y motriz». Es decir, no sólo me hago cargo de las cosas que están ahí y que aprehendo, sino también «de lo que efectivamente he hecho con las cosas cuando me muevo» (SH 339). En el momento en el que me abro a la realidad de mi propia actividad, en el momento en que me hago cargo de mis movimientos, no son sólo una modificación biológica de las cosas, como ocurre en el animal, sino que modifico las cosas *dominando* la realidad. El hacer humano es, así, fuente de realidad, invención¹³⁶, no un

darme cosechas tenga, además, otro ser o existir por su cuenta y no servicial para mí, es algo, evidentemente, que no se me puede ocurrir, sino después de que primero tuvo para mí un ser puramente servicial» [ORTEGA, J.: *¿Qué es conocimiento?*, p. 121].

¹³⁶ Por estas consideraciones, no compartimos la crítica de A. González a Zubiri en el sentido de que cuando Zubiri se refiere a la verdad racional como cumplimiento de posibilidades está haciendo una reducción racionalista de la «actividad humana». González concluye que si Zubiri se hubiera referido a la actividad humana descubriría que es «realizadora de nuestros postulados» al concederles realidad. Lo visto en este apartado, nos permite afirmar, por el contrario, que también para Zubiri «los actos racionales no son algo ajeno a nuestra praxis», sino «un momento constitutivo de la estructura interna de nuestra actividad». Para Zubiri toda forma de conocimiento es actividad, búsqueda de orientación, de superación de conflictos. Cf. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*,

hacer adaptado al universo, sino justo lo contrario, un modificar el universo para adaptarlo a mi propia realidad¹³⁷; no un hacer enclavado a las situaciones determinadas que se me presentan, sino un hacer constitutivamente abierto a la realidad. En conclusión, la técnica manifiesta la unidad intrínseca humana entre el saber y el hacer, ya que el enfrentamiento del hombre con la realidad impide el desgajamiento entre saber y modificar; y, por lo tanto, el saber está cargado de modificación y el modificar de saber, transformándose en un *modificar inventivo*:

«La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre realidades. Y por esto el hombre no es ni *homo sapiens* ni *homo faber*, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no sólo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente» (SH 341).

Una invención que en nuestro siglo ha superado la mera creación de artefactos, ya que «nuestra técnica produce artificialmente entes naturales» (SE 84-5; SR 220-1).

Este dominio debe ser entendido correctamente. La técnica es un dominio sobre la realidad, pero no podemos olvidar que el hombre se halla últimamente religado a esta realidad y que ella tiene un poder sobre el hombre. Nuestro dominio sobre la realidad tiene que ser siempre un hacerse cargo de ésta y de las consecuencias

pp. 150-167. Un concepto adecuado de la inteligencia sentiente exige entender los actos racionales en Zubiri en el sentido de la praxis exigida por González, y muestra que «el hombre no sólo es producto de la naturaleza sino factor que la determina y transforma». Muestra también que una adecuada comprensión de la noción de inteligencia sentiente exige ver que de ella no se derivan sólo procesos de adaptación, sino también de transformación. Por último, muestra que la búsqueda racional de posibilidades, y sus procesos de apropiación, exige una radical integración entre el hombre y su mundo. Cf. SERRANO, A.: «Ética y mundialización», en *Mundialización y liberación. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía*, UCA, Managua, 1996, 237-253, pp. 247-8.

¹³⁷ Cf. COROMINAS, J.: «¿Es posible una tecnociencia liberadora?», en VV.AA., *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría / UCA, Managua, 1993, 93-107, p. 103.

de nuestra intervención técnica sobre ella¹³⁸. El dominio sobre la realidad no puede endiosarnos: no podemos olvidar que este dominio es producto de un hacerse cargo de la situación para seguir viviendo, por lo que este dominio tiene que producirse de forma viable. No sólo por el peligro de que nuestro afán de dominio pueda llevar a la destrucción de la naturaleza, sino también por la posibilidad de que este dominio se extienda o alcance a otros hombres¹³⁹.

Para algunos pensadores, la posición de Zubiri con respecto a la técnica puede tener aires de un apologismo del dominio del hombre sobre la naturaleza, y vistas las connotaciones negativas que un dominio tal parecen habernos mostrado en nuestro presente histórico¹⁴⁰, pueden llegar incluso a tachar a Zubiri de irresponsable intelectual. Ante esta situación puede parecer que se está pi-

¹³⁸ Cf. CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, pp. 222 y ss. Conill ha visto cómo pueden ponerse en relación las dimensiones moral y técnica del hombre. Si Zubiri nos dice que la realidad moral del hombre consiste en la apropiación de posibilidades y, a su vez, la técnica es el «medio predominante por el que el animal de posibilidades puede hacer su vida» (*ibid.*, p. 223), entonces tenemos que constatar la unidad radical de la técnica y la moral en cuanto que ambas hacen referencia a la apropiación de posibilidades. Entonces, se pregunta Conill, «¿no podríamos encontrar por este camino alguna nueva salida a los problemas que suscita el constante enfrentamiento entre lo técnico y lo moral en el seno de la razón práctica?» (*ibid.*). Conill responde constatando que desde la antropología de Zubiri, en cuanto el hombre es responsable de sus actos de apropiación, se puede llegar a una ética de la responsabilidad por el poder en que consiste la técnica. El hacerse cargo de la realidad implica que el hombre tiene que responsabilizarse hasta donde alcance su apropiación de posibilidades, de los riesgos que conlleva; y como en esta apropiación el hombre va adquiriendo cada vez más poder, su responsabilidad moral, a medida que avanza la técnica, debe ser mayor. Véase también: MOLINA, D.: *Hombre, naturaleza y realidad*, p. 226.

¹³⁹ Cf. ELLACURÍA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 134 y ss.

¹⁴⁰ Cf. COROMINAS, J.: «¿Es posible una tecnociencia liberadora?», en VV.AA., *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría / UCA, Managua, 1993. pp. 100-1. Ahí se muestra a Heidegger como el principal intérprete de la concepción instrumental y peyorativa de la técnica como dominio. Es interesante ver cómo Zubiri procede en muchas ocasiones utilizando categorías presentadas por Heidegger pero dotándolas de connotaciones positivas o, en todo caso, modificándolas radicalmente.

diendo el regreso a un pensar pre-técnico. Pero como Conill ha visto¹⁴¹, esta salida es inviable desde que constatamos que el avance científico-técnico no es sólo irreversible¹⁴², sino que «el hombre es constitutivamente técnico». Por tanto, y devolviendo la posible crítica, un pensamiento responsable sobre la realidad humana no puede dejar de tener en cuenta la dimensión técnica del hombre, dimensión que la filosofía zubiriana ha abordado. En la filosofía de Zubiri parece verse una tendencia a superar las consideraciones deshumanizadas de la técnica desde el momento en el que ésta queda arraigada dimensionalmente en el ser humano. En fin, una conceptualización que haga justicia a la técnica debe rechazar tanto la visión deshumanizada y pesimista de ésta, como aquella que la absolutiza perdiendo la capacidad de inscribirla en una realidad que la sobrepasa. La técnica, repito, no puede dejar de contar con la realidad a la que se halla religado el hombre; su punto de partida debe ser siempre «la constitutiva y activa imbricación del sujeto y la naturaleza, las tecnociencias pertenecen tanto a la historia de los hombres, como a una realidad impelente que nos fuerza a hacernos cargo de ella y a dar cuenta de ella»¹⁴³. Pienso que lo que vengo llamando «saber estar en la realidad» incluye ambas dimensiones: la necesidad que el hombre tiene de saber la realidad para dominarla y, en este dominio, realizarse; y la necesidad de que tal dominio parta de un hacerse cargo de la realidad.

¹⁴¹ Cf. CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, pp. 215 y ss.

¹⁴² Para muchos pensadores, el despecho contra la técnica es insuficiente conscientes de los enormes riesgos que ésta conlleva. En este sentido, Lyon [*Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 130-1] se pregunta por si hay alguna forma de afrontar los riesgos que nosotros mismos hemos creado sin caer en la indiferencia del apocalipsis postmoderno o en el falaz optimismo del progresismo. Porque se haya demostrado infundada la fe absoluta en el progreso, no debemos caer en un pesimismo que nos impida comprender y guiar el desarrollo tecnológico, ya que «estas dos tareas son imperativas actualmente» (*ibid.* pp. 87 y 94).

¹⁴³ COROMINAS, J.: «¿Es posible una tecnociencia liberadora?», p. 102. Corominas reconstruye una «tecnociencia liberadora» a partir de la filosofía de Zubiri donde la técnica puede ser comprendida como una dimensión humana y que en cuanto tal ya no puede entenderse como algo neutral con respecto a otras dimensiones del hombre, como la moral o la psicológica (*ibid.*, pp. 103-5).

Zubiri estuvo siempre más cerca de la visión optimista de la técnica de Ortega que de las catastrofistas de Heidegger o Adorno y Horkheimer, pero, a su vez, el descubrimiento del nivel de la realidad como fundamental respecto del instrumental, dotó a su posición de un cuidado no presente en el planteamiento orteguiano. Con Ortega y frente a Heidegger, Zubiri afirmará que el hombre es esencialmente técnico, y que la técnica es condición necesaria para el desarrollo de su proyecto vital. Mientras que para Ortega la técnica es un momento esencial de la vida, para Heidegger coincide con un momento de la Historia del Ser, *infiel* al Ser mismo¹⁴⁴. Pero la consideración del trato radicalmente instrumental del hombre con las cosas¹⁴⁵, *prágma*, no le hizo caer en la cuenta de la dimensión de responsabilidad que el trato técnico conllevaba por parte del hombre; no le hizo preguntarse por el pelibro que conllevaba la tendencia de la técnica a la ruptura de las posibilidades finitas del hombre y sus desarrollos técnicos. En cambio, la realización técnica en Zubiri estuvo siempre ligada y sometida al *hacerse cargo de la realidad*.

A pesar de la separación en este análisis, es indiscutible la radical unidad la dimensión técnica y la verdad. Por un lado, el análisis de la técnica permite enriquecer la perspectiva del apoderamiento del hombre por la verdad: instalación, posibilidad y configuración no son perspectivas teóricas, sino irresolublemente unidas a la «realización progresiva del poder sobre la realidad» (SH 340). Por lo demás, la realización técnica es el terreno donde mejor se puede apreciar el proceso histórico de la humanidad¹⁴⁶. Por otro lado, entender la técnica desde el marco abierto por la verdad en su perspectiva práxica puede servir para completar el análisis de la técnica según las intenciones del propio Zubiri. Para quien el análisis de la técnica debe ser complementado con la perspectiva dinámica y con la perspectiva del hombre como dominado por la técnica (cf. SH 333, n. 1). Así, podemos decir que el hacer técni-

¹⁴⁴ Cf. MOLINUEVO, J.L.: *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984, p. 165.

¹⁴⁵ Cf. ORTEGA, J.: *¿Qué es conocimiento?*, pp. 94-5, 121.

¹⁴⁶ Cf. ELLACURÍA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 441-2.

co se apodera del hombre en las dimensiones de instalación, configuración y posibilidad.

Pero no sólo es que la técnica se apodere de nosotros en estas dimensiones, sino que ha demostrado ser capaz de modificar radicalmente los límites de las mismas. Como consecuencia de los avances técnicos acaecidos a partir de la Revolución Industrial y especialmente por la aparición, en nuestro siglo, de los medios de comunicación de masas, se ha producido a escala planetaria una modificación en los marcos de la instalación, configuración y posibilidad por la verdad. En los dos últimos siglos se ha ido plasmando una unificación de los horizontes de verdad que en la actualidad se muestra en la creación de un horizonte único. Las disputas entre universalismo y particularismo parecen perder gran parte de su sentido de ser a partir de la constatación, del descubrimiento, en la actualidad, de lo que parece ser una perspectiva única.

Dada la estructura que la razón tiene para Zubiri, las intrínsecas limitaciones de todo esbozar debido a la necesidad de decidirse por un determinado camino, la actual consecución de la perspectiva única puede conducir a una obturación de las posibilidades que hasta ahora podíamos encontrar en otras formas culturales. Este será el problema que abordaremos en el siguiente apartado.

3.2. LA VERDAD TRAS SU MEDIACIÓN SOCIAL E HISTÓRICA

3.2.1. Pluralismo y apertura a otras mentalidades

En la era de la globalización, el debate entre los defensores de los particularismos culturales y los de tendencias universalistas parece estar más vivo que nunca. El problema deja de ser una cuestión de interés filosófico, concretamente, de interés en los poderes del conocimiento humano y sus limitaciones contextuales, para convertirse en un problema de profundo calado social.

El problema puede ser planteado en términos excluyentes: o defensa de los particularismos o defensa del universalismo. Desde esta perspectiva se consideraría que las tendencias universalistas conllevan necesariamente un desprecio de las particularidades socio-culturales. En esta línea, Corominas se refiere a cómo muchos

pensadores, fundamentalmente partiendo de la antropología cultural, «piensan que el relativismo cultural puede suponer un mayor nivel de respeto que todo universalismo en el interior de una sociedad plural y entre las diferentes culturas»¹⁴⁷. Pero Corominas muestra la falacia de esta forma de pensar acudiendo a Todorov, para quien el relativismo cultural, acompañado de la afirmación de que es imposible por principio la comunicación entre culturas, da lugar a una concepción del derecho a la diferencia que puede concluir en planteamientos xenófobos: «un relativismo del todo coherente puede exigir que todos los extranjeros regresen a sus respectivos países, a vivir en medio de los valores que les son propios»¹⁴⁸.

También J.A. Pérez Tapias se ha referido a la falacia de la disyunción entre «relativismo» y «absolutismo» en la que parece quedar «obstruido el necesario y urgente diálogo intercultural»¹⁴⁹.

D. Lyon ha respondido, con respecto a esta temática, a los planteamientos de Vattimo en su *Sociedad transparente*. Para Vattimo la emancipación parece radicar en una pluralidad de concepciones del mundo, en «una pluralización aparentemente irresistible»¹⁵⁰. Se trata de una libertad absoluta de la pluralidad que erosiona todo principio de realidad. «La libertad ha de buscarse en la desorientación»¹⁵¹. Entonces Lyon se pregunta: «¿Es el babel de la sociedad comunicativa una situación deseable por su potencial liberador o condenable porque desintegra y destruye las relaciones humanas?»¹⁵². Destacando el significado hebreo de «babel» como confusión, Lyon afirma no entender cómo se puede considerar positivo el hecho de que, en la sociedad global, «los individuos sean objeto de referencias religiosas, culturales y étnicas opuestas, las rela-

¹⁴⁷ Cf. COROMINAS, J.: «Fundamentos de una ética liberadora», en VV.AA., *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría / UCA, Managua, 1993, 47-66, pp. 57 y ss.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A.: «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural», en FRAPOLLI, M.J. Y NICOLÁS, J.A., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, 363-396.

¹⁵⁰ Cf. LYON, D.: *Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1996, p. 92.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 97-8.

ciones internacionales se están haciendo más multipolares y ni siquiera puede darse por supuesto un sentido estable de “humanidad”»¹⁵³. Desde estos análisis, considera inaceptable la equiparación de fragmentación y tolerancia¹⁵⁴ y afirma que si la diferencia y la heterogeneidad es lo máximo a lo que podemos aspirar, tenemos que hablar de «bancarrota desde el punto de vista moral, social y espiritual». Por ello Lyon apuesta por una forma de comunidad que admita las diferencias¹⁵⁵. Ante la «heterotopía» en la que nos hallamos, compuesta por mundos aparentemente incongruentes, «la única esperanza real de una verdadera tolerancia están en descubrir qué tenemos en común tanto como respetar la diversidad». Todo lo demás es un «cinismo egoísta»¹⁵⁶.

Por último, desde el terreno del Derecho Internacional tampoco se acepta el juicio del relativismo cultural, partiendo de la consideración de que «universalidad no significa uniformidad»¹⁵⁷. En este sentido, incluso el ordenamiento jurídico ha tendido a satisfacer las aspiraciones correctas del relativismo cultural —su defensa de los particularismos, intentando liberar la Declaración de Derechos Humanos de su aire occidentalista— sin renunciar al universalismo, como muestra la Segunda Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), donde se afirma que en materia de Derechos Humanos «debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales»¹⁵⁸.

Lo que une a todas estas perspectivas es el interés por respetar las particularidades culturales sin que esto suponga una renuncia

¹⁵³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 113.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 123.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 135-7.

¹⁵⁷ CARRILLO, J.A.: *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*, Trotta, Madrid, 1999, p. 117.

¹⁵⁸ *Ibid.*

total a las tendencias universalistas. Se podría pensar que esta mediación entre universalismo y pluralismo es ilusoria, que una complementación tal atenta contra el respeto al pluralismo. En tal caso, ¿no cabe exigir un mantenimiento de la «mera alteridad»¹⁵⁹ para impedir la pérdida de las señas de identidad? Contra esto hay que decir, en primer lugar, que lo ilusorio es la exigencia de un mantenimiento tal cuando constatamos la «universalización de la historia» en nuestro siglo. ¿Cómo negar la evidencia del proceso de homogeneización cultural en la actualidad? Zubiri toma nota de ello:

«Probablemente es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única. De ahí que el ser de la realidad sustantiva de los hombres, de los hombres de hoy, empieza a ser común y comunal en todo el *phylum* humano. Mi ser común es más común que el ser del hombre de hace diez siglos. Antes había varias comunidades; hoy empieza a no haber más que una» (SH 219).

En la actualidad se puede constatar una tendencia progresiva a la unificación social e histórica (cf. SH 220). Por ello puede resultar irresponsable mantenerse en la perspectiva ideológica del absoluto respeto de la alteridad. Si el universalismo es irrefrenable, habría que intentar hacerlo lo más pluralista posible frente a su presentación actual como un proceso de occidentalización del mundo.

La petición del mantenimiento de la pura alteridad, en cuanto ilusoria, es también contraproducente. Una vez constatado el

¹⁵⁹ A partir de ahora me referiré a «mera alteridad»; nunca se utilizará el concepto «alteridad» sin el adjetivo «mera». Éste concepto tiene muchas implicaciones filosóficas y constituye la base de planteamientos con los que no se pretende entrar en confrontación. Piénsese, por ejemplo, en filosofías como la de Emmanuel Levinas [p. e. *Totalidad e infinito* [1971], Sígueme, Salamanca, 1977]. Un análisis similar al mío se encuentra en Taylor, para quien «la mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esa igualdad de valor de modos diferentes de ser» [TAYLOR, CH.: *La ética de la autenticidad* [1991], Paidós, Barcelona, 1994, p.85] —lo subrayado es mío.

proceso de universalización, si presuponemos que las distintas tradiciones sólo pueden permanecer en compartimentos estancos sin entenderse entre sí (porque un entendimiento tal viene imposibilitado por presupuestos culturales inevitables), entonces no quedará más que, como ha visto Antonio González en su lectura zubiriana, la aceptación del hecho de que unas culturas «absorban dentro de sí mismas a las demás, anulándolas o relegándolas a un segundo plano, meramente folclórico»¹⁶⁰. Por lo tanto, parece que la exigencia del mantenimiento de la radical alteridad para mantener las tradiciones culturales, conlleva, paradójicamente, efectos contrarios a los deseables.

Manifestado el interés filosófico actual en la mediación entre universalismo y particularismos culturales, una vez que se ha comprobado la falacia de las tesis de petición de incomunicabilidad para salvar dichos particularismos, pasamos a analizar cómo se puede entender esta mediación desde la filosofía de Zubiri.

En la filosofía de Zubiri podemos encontrar elementos implícitos que apoyan dicha mediación. En primer lugar, la distinción, en su antropología, entre la realidad y el ser del hombre: desde la antropología zubiriana se puede hablar de la unidad de la especie humana, de la realidad humana, pero al mismo tiempo de distin-

¹⁶⁰ GONZÁLEZ, A.: *Estructura de la praxis*, p. 24. González, por supuesto, no acepta esta conclusión; por eso se pregunta: «¿son absolutamente válidas las tesis hermenéuticas sobre el carácter ineludible y productivo de los presupuestos? ¿O se trata más bien de afirmaciones unilaterales, muy gratas a quienes están interesados en subrayar la heterogeneidad de los pueblos y, por tanto, la conveniencia de su aislamiento o, también, de una imposición mundial de la cultura occidental» (*ibid.*, p. 25). Para González es falso que todos los presupuestos sean ineliminables; por tanto, nuestra función consiste en encontrar aquellos prejuicios de los que se puede prescindir. Y más allá de ser un problema puramente especulativo, esta disposición de revisión de los propios presupuestos es «condición ineludible para el entendimiento racional y pacífico entre tradiciones enormemente diversas entre sí» (*ibid.*, p. 28). La causa de ello está en que interpretamos nuestras intervenciones con un sistema de signos y símbolos. Pero puede ocurrir que los que acusan dichas intervenciones tengan una interpretación distinta. Así, mientras que para nosotros nuestras actuaciones pueden ser justas, para el que las recibe pueden ser injustas. Por tanto, parece necesaria la búsqueda de formas de trascender nuestra propia actividad.

tas formas de «ser» humano. Ello permite entender las diferencias culturales desde el punto de vista del ser de tal manera que se pueda caer en la cuenta de la variedad de formas realizativas de una realidad humana única¹⁶¹. En la distinción de realidad y ser zubiriana, se puede fundar la compatibilidad de, respectivamente, universalidad y particularidad. Ellacuría se ha referido a esta distinción afirmando que aunque los tiempos han sido históricamente plurales, dicha pluralidad ha dependido siempre de una «corporeidad universal» que supone la unidad radical de la especie humana¹⁶². Ellacuría va más allá que Zubiri, quizás por su influencia marxista, al afirmar que la unificación del tiempo histórico en el presente más allá de la mera corporeidad universal, estaba ya exigida, desde siempre, por esta corporeidad. Se acepte o no esta tesis metafísica, lo cierto es que Ellacuría termina afirmando, con Zubiri, que la corporeidad universal se convierte hoy en cuerpo de alteridad único, impidiendo la referencia a las distintas culturas como una especie de compartimentos estancos. A su vez, nos alerta de los riesgos de la homogeneización al ver que este cuerpo de alteridad único supone un riesgo permanente: como las posibilidades son cada vez más englobantes, las limitaciones son también más grandes y, por lo tanto, las oportunidades más escasas.

En segundo lugar, también en la noología de Zubiri encontramos elementos implícitos de apoyo a los intentos de mediación entre universalismo y particularismo. Hemos visto que la limitación de todo esbozo impide una verificación de la razón misma¹⁶³, y por ello no tiene sentido pretender que un determinado esbozo sea el

¹⁶¹ E. Silva se ha referido al hecho de que la «insistencia de Zubiri en pensar al hombre desde la realidad y no desde el "ser" es sumamente aprovechable para la antropología latinoamericana pues permite poner fuera de juego a las antropologías metafísicas pretendidamente universales para las cuales el "ser" del hombre europeo es universalmente humano». SILVA, E.: «Apuntes para una antropología latino americana», en VV.AA.: *Voluntad de vida*, p. 32

¹⁶² Cf. ELLACURIA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 353-4 y 436.

¹⁶³ «[...] una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado, y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón. Una cosa es la verificación de lo razonado, otra la verificación de la razón misma. Ahora bien, esto último no es verificable» (IRA 273).

único verdadero, porque es imposible demostrar que nuestra razón sea la única adecuada. Pero hemos visto, también, que esto no implica aceptar un relativismo que pudiéramos llamar radical, sino más bien un pluralismo insuperable: no todo esbozo vale, porque es la previa intelección la que lanza a la razón a la búsqueda del fundamento de lo real en la aprehensión. Así, explicábamos que todo esbozo está «incoativamente» en el mero inteligir; que lo inteligido en la aprehensión primordial de realidad y en el logos funciona como principio, canon y sistema de referencia de todo el trabajo posterior de la razón. Desde esta perspectiva, concluíamos que la libertad del esbozar tiene unos límites impuestos por la realidad previamente inteligida, lo que supone un rechazo del relativismo radical. Pero aun cuando nuestro esbozo no sea relativo en este sentido negativo, no es menos cierto que implica siempre limitaciones y renunciaciones; y que la marcha del esbozar supone la exploración de distintas vías de acceso a la realidad que determinará diferentes mentalidades¹⁶⁴. De aquí hemos de extraer la enseñanza de la profunda falacia de aquellas posiciones que plantean un ideal de progreso unilateral y unívoco. La constatación de las limitaciones de todo esbozar tiene que hacernos comprender la viabilidad de distintas maneras de esbozar y, con ello, de distintas mentalidades, y su respeto¹⁶⁵.

¹⁶⁴ No ya en el sentido extrínseco de que la actividad intelectual está determinada por factores extrínsecos a la misma intelección, sino en sentido intrínseco en tanto que supone un resultado inevitable de toda búsqueda racional. Cf. NIÑO, F.: «Para investigar las mentalidades», en VV.AA.: *Ideas y mentalidades. Modos de hacer historia*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1996, p. 59.

¹⁶⁵ Este respeto es el que parece llevar a Zubiri a rechazar el estatuto privilegiado de determinados modos de esbozar, por ejemplo, el modo conceptual tan presente en nuestra tradición. En este sentido debe ser entendido el siguiente pasaje: «el canon no tiene una forma definida de ser canon. Por el contrario: hay muchos *modos distintos* de ser canon, hay modos distintos de mensurar. Al hablar de canon propendemos a pensar que consiste formalmente en ser realidad conceptuada, tal vez concreta y limitada, pero siempre conceptuada. Y esto no es así. El canon puede ser la realidad conceptuada; pero no es forzoso que siempre sea así. Puede ser, en efecto, una mensura, por ejemplo, emocional, una mensura metafórica, etc.» (IRA 59).

Desde este respeto del pluralismo podemos ir más allá en nuestras pretensiones con respecto a una praxis liberadora. Hasta ahora queda explicado el avance en el «saber estar» dentro de una determinada sociedad por el progreso de sus formas de mentalidad, pero parece que, con las ideas expuestas con respecto a la existencia —debido al inherente funcionamiento de la inteligencia humana— de distintas mentalidades, nuestras tesis permanecen impotentes ante la idea de una praxis liberadora en sentido universal. Esta dificultad puede ser superada con la noción de *apertura a otras mentalidades*. Dicha apertura parece estar exigida por nuestras pretensiones de conocimiento desde el momento en que tomamos conciencia de la limitación de todo esbozo. Con ello, nuestra idea de progreso puede enriquecerse enormemente: éste debe ser entendido no sólo como el desarrollo de los esbozos dentro de una cultura, sino como la apertura al esbozar de otras culturas en una tendencia continua a un universalismo no excluyente¹⁶⁶. A través de esta apertura podemos ir limando las limitaciones de nuestro esbozo aportando elementos de otros esbozos que nos habían pasado inadvertidos¹⁶⁷.

¹⁶⁶ A. Serrano, partiendo también de Zubiri, afirma que «se trata de reivindicar para la ética, y para la historia y la política, el derecho de todos a su propia praxis, enfrentados cada quien a su propio mundo [...] Se trata de reivindicar el derecho a la identidad y a la diferencia; y a la acción legítima de negar como válido un concepto de universalidad que se funda en la homogeneidad y en la estandarización, reivindicando, en cambio, un concepto de universalidad enriquecido por la pluralidad de expresiones culturales que se han forjado a lo largo del tiempo a partir de su propia ética y de su propia praxis [...] La situación analizada exige que el reconocimiento de lo "otro" no sea solamente el reconocimiento de lo otro como exterioridad, esto es, como parte constitutiva de lo "uno hasta ahora dominante". Tratando de decirlo de otra forma, esto significa que cada factor (lo "uno" y lo "otro") se constituyen complementariamente mediante un sistema de influencias recíprocas, de una interacción dialéctica que yo he llamado "la unidad de la diversidad"». Cf. SERRANO, A.: «Ética y mundialización», pp. 251-3.

¹⁶⁷ F. Niño [«Para investigar las mentalidades», pp. 60 y ss.] no ha podido ir más allá, en su interpretación de Zubiri, que de cierto concepto de pluralismo y de respeto a otras mentalidades. Y ha criticado a Zubiri por no haber visto los elementos negativos que, según él, la consideración de las mentalida-

Se ha encontrado apoyo a la tesis de la apertura a otras mentalidades en la reconstrucción de algunos elementos antropológicos y noológicos de la filosofía de Zubiri, pero hemos afirmado que se trata de apoyos implícitos. Entonces, esta interpretación de Zubiri puede parecer poco ajustada a los textos. Si bien es cierto que el concepto de mentalidad tiene mucha fuerza en el pensamiento de Zubiri, se podría pensar que esto no es suficiente para que Zubiri tuviera que aceptar los planteamientos desarrollados en este apartado sobre el respeto a la pluralidad y la apertura a otras mentalidades. Pero lo cierto es que tanto un elemento como el otro tienen presencia en la filosofía de Zubiri.

Germán Marquín se refiere a la posibilidad de que Zubiri pudo haber tomado el término «mentalidad» de Lévy-Bruhl, quien distingue etnocéntricamente la mentalidad primitiva de la nuestra¹⁶⁸. Así Zubiri podría participar del concepto de mentalidad de este autor, lo que supondría un duro golpe a estas reflexiones. Pero nada más lejos de la realidad: el propio Zubiri critica a Lévy-Bruhl con una defensa del pluralismo (cf. PFHR 126, 128).

Por otro lado, no es sólo que Zubiri parta de una postura de respeto a la pluralidad, sino que al mismo tiempo da apoyo a nuestra tesis de la apertura a otras mentalidades, aunque esta tesis esté

des implican. Creo que Zubiri sí que ha visto la negatividad en cuanto limitación inherente a toda *forma menti*, lo que ocurre es que Niño no ha interpretado correctamente el concepto de mentalidad zubiriana al intentar asimilarlo desde la noción de «paradigma» kuhniana. En primer lugar, porque la noción de paradigma casa, en todo caso, con el sentido extrínseco de mentalidad; en segundo lugar, porque Kuhn presenta una inherente «lucha de paradigmas» incompatibles unos con otros. Desde esta perspectiva, entender el concepto de «mentalidad» zubiriano desde la noción de «paradigma», parece suponer la imposibilidad de una apertura a otras mentalidades como a la que hacemos referencia; con lo que, consecuentemente, el concepto de «mentalidad» no permitiría superar el respeto al pluralismo en el sentido relativista de respeto a la mera alteridad.

¹⁶⁸ Cf. MARQUÍN, G.: «Aportes de Zubiri al concepto de mentalidad», en VVAA., *Ideas y mentalidades. Modos de hacer historia*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1996, 26-46, p. 31.

sólo apuntada en la obra de Zubiri¹⁶⁹. Sirva como ejemplo el siguiente pasaje:

«la razón griega y toda la teología especulativa, no pasa de ser una mentalidad como otra cualquiera. No está dicho en ninguna parte que mentalidades distintas de otros pueblos no sean en su hora el organon adecuado para descubrir y actualizar nuevos aspectos de la revelación, completamente inadvertidos para la razón griega» (PFHR 322-3).

Aquí aparece el problema referido al fenómeno religioso: ante la internacionalización del cristianismo y otras formas religiosas, Zubiri hace referencia a cómo otras religiones derivadas de otras razones pueden completar nuestra idea de la revelación. Esta idea aparece además en otros contextos que superan el fenómeno reli-

¹⁶⁹ La tesis de la abertura a otras mentalidades surgió como algo solamente coherente con el pensamiento de Zubiri, como una especulación sobre su filosofía que, pensaba, no se encontraba en nuestro autor. Con ello, en un principio, consideraba que la explicación de la idea de progreso en el saber en Zubiri debía entenderse solamente como una idea de progreso no universalista sino multilineal y delimitada por las distintas mentalidades propias de distintas sociedades [cf. BARROSO, O.: «La posibilidad como vínculo entre teoría y praxis en el pensamiento de X. Zubiri», *Tragaluz*, 1 (1998), pp. 11-18]. Pero la exhaustiva lectura de la obra de Zubiri me ha llevado a descubrir que él apoyaba esta tesis —si bien es cierto que en las miles de páginas publicadas de Zubiri sólo hemos encontrado esta idea en los dos pasajes que presentamos a continuación. Por lo demás, éste es el punto de partida de la tesis de Antonio González [*Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, Tesis Doctoral, Universidad Comillas, Madrid, 1995]. Allí se entiende que el criterio de universalidad zubiriano, no es excluyente, sino que permite la tolerancia y la pluralidad, al mismo tiempo que posibilita tomar distancia respecto de los elementos excluyente y dañinos para las posibilidades de realización de los otros; es decir, «la posibilidad de trascender las diferentes racionalidades culturales [...] Entre aquellos diagnósticos contemporáneos que consideran que en la razón hay una normatividad de carácter formal y material y aquellos que consideran que en la razón no hay más que sus propias construcciones, el análisis zubiriano nos muestra como un hecho inconcuso que el dinamismo mismo de alteridad racional no es meramente instrumental y relativo sino que constituye, por su propia índole, una fuerza crítica universalizadora». COROMINAS, J.: *Ética primera*, p. 361.

gioso. En *Sobre la esencia* viene a afirmar que debido a que nuestros conceptos son intrínsecamente limitados pueden ser completados con conceptos de mentalidades diferentes:

«la estructura del lenguaje deja traslucir siempre, en algún modo, unas estructuras conceptuales propias de la mentalidad [...] No es que estos conceptos sean “subjetivos”, sino que, aun siendo verdaderos y fecundos, lo son siempre de un modo intrínsecamente limitado. Sin despreciarlos ni dejarlos de lado, cabe, pues, integrarlos con otros conceptos oriundos de formas mentales distintas. Y en este sentido, todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real» (SE 346)¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Este texto nos recuerda el *perspectivismo* orteguiano. Recordemos que para Ortega sólo podemos dar cuenta de la realidad desde nuestra propia perspectiva: «toda acción intelectual es determinada, o lo que es lo mismo, es una entre muchas posibles. Si ejecutamos ésta —por ejemplo, si pensamos una proposición— es en vista de una finalidad determinada, de una meta que nos proponemos. Toda proposición nace, pues, en una determinada dirección mental que excluye todas las demás direcciones» [*¿Qué es conocimiento?*, p. 24]. «Toda conocimiento lo es desde un punto de vista determinado» [«El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas*, vol. III, p. 199]. Pero para Ortega esto no daba lugar al relativismo, ya que mantenía la tesis de la complementariedad de las distintas perspectivas [cf. *Ibid.* Pp. 199-203]. El *perspectivismo* sirve a Ortega para superar tanto el escepticismo relativista y como el racionalismo. El escéptico, tras observar la mutabilidad de lo real y la lucha entre las distintas concepciones sobre la misma, considera que la verdad no es alcanzable por el hombre. Pero tanto Ortega como Zubiri pretenden superar esta perspectiva salvando la verdad. Para ello proceden a una reformulación de la noción de verdad. ¿No hay tanto en el escéptico como en el racionalista una petición de principio al considerar que toda verdad ha de ser inmutable y que sólo cabe una perspectiva sobre lo real? La salida de los filósofos españoles consistirá en aceptar el descubrimiento del escéptico —la mutabilidad de lo real y las múltiples perspectivas de la misma—, pero presuponiendo que esta mutabilidad debe ser asumida siempre desde un principio rector. Y aquí es donde comienzan las diferencias entre maestro y discípulo. Para Ortega el principio rector reside en la tesis de que las múltiples perspectivas no son excluyentes, porque en cada una de ellas hay un momento de verdad. La Verdad estará sólo en la unificación de las múltiples perspectivas, en su integración. Mientras que en Zubiri el principio rector será la aprehensión primordial de realidad y el logos modulados como principio y sistema de referencia de todo esbozar moral.

Aunque Zubiri no dice mucho más sobre el asunto, en su antropología se puede encontrar el fundamento de su respeto del pluralismo sin renunciar a ciertos elementos de universalidad.

Es algo manifiesto que el hombre hace su vida en círculos de convivencia. Así, cada hombre vive directamente con los de su mismo círculo y la distancia con respecto a los demás hombres depende de la cercanía o lejanía de sus círculos respectivos. En todo caso, la convivencia con las personas de otros círculos es una convivencia indirecta. Incluso «esos círculos pueden a veces perder todo contacto entre sí y estar totalmente aislados, ser totalmente independientes» (cf. SH 217). Pero que esto sea algo manifiesto no significa que tengamos su fundamento. ¿Cuál es el fundamento de este pluralismo de círculos?

El ser humano tiene tres dimensiones: individual, social e histórica; cada una de ellas está efectivamente determinada por el pluralismo.

1. El ser humano es un ser individual. Es patente que todo hombre es individual, no solamente en el sentido físico de ser uno, sino en el sentido espiritual de afirmarse respecto a todo y a todos los demás. Soy *diverso* de los demás; pero toda diversidad se constituye en una línea previa de identidad. Sin cierta homogeneidad no es posible establecer diferencias. Aquí aparece el concepto zubiriano de alteridad como límite de la pluralidad:

«Pues bien, por razón del pluralismo, la diversidad se va laxamente esfumando a medida que se va alejando de la línea de homogeneidad hasta convertirse en pura alteridad» (SH 217).

Cuando esto ocurre, cuando no hay línea previa de homogeneidad, no podemos hablar de pluralidad. Sin posibilidad de comparación no hay posibilidad de pluralidad.

2. El hombre es un ser social. El hombre se constituye en convivencia con homogéneos. Nuestra identidad está socialmente fraguada. Y los que forman parte de mi sociedad son seres comunes a mí, este *ser-común* constituye la «comunalidad». Pues bien, con las sociedades ocurre algo parecido a lo que pasa con los individuos: también entre éstas hay líneas de homogeneidad y de ellas depende la comunalidad. «Si las sociedades son completamente indepen-

dientes no hay comunalidad del ser que las abarque unitariamente» (cf. SH 219). Sin comunalidad no hay tampoco pluralidad.

3. El hombre es un ser histórico. De la misma manera que el hombre forma parte de una determinada sociedad, también está inmerso en una determinada época histórica: cada persona vive la «altura de su tiempo», altura que no puede trascender. Pero la altura de los tiempos no es universal: porque hay comunidades sociales plurales, hay también tiempos plurales. «Para dos comunidades completamente independientes hay dos tiempos y por tanto dos «medidas» de altura» (SH 220).

En conclusión: constatamos que pluralidad —en cada una de sus dimensiones— no es sinónimo de «mera alteridad». Frente al carácter de *comunidad* —de diferenciación en un nivel previo de comunicación— que expresa la pluralidad, nos encontramos con la negatividad de la incomunicabilidad de la mera alteridad.

Esta argumentación nos permite ofrecer una fundamentación filosófica del «derecho a la diferencia» y de sus ventajas sobre los intentos de homogeneización cultural¹⁷¹. Porque de todo lo dicho se siguen consecuencias importantes para la falsa dialéctica excluyente entre pluralismo y universalidad. Lejos de ver los ideales de humanidad del *otro* como aberraciones sólo por el hecho de que sean diferentes del mío, puedo entenderlos como explicaciones de lo que es la realidad humana a través de líneas no explotadas por mí y, por lo tanto, como algo que me puede ser útil con vistas al enriquecimiento de mi propia realidad o identidad. Como ha visto Germán Marquínez:

«Nadie tiene el monopolio de un ideal absolutamente acabado y perfecto de humanidad, que aloje en sí las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia»¹⁷².

¹⁷¹ G. Marquínez [«Aportes de Zubiri al concepto de mentalidad», pp. 44-45] además de manifestarse en el mismo sentido que nosotros en la defensa de un «pluralismo universalista» desde la filosofía de Zubiri, ha visto como la abertura aquí mantenida puede verse también en Zubiri con respecto al concepto noológico de mentalidad ya tratado.

¹⁷² MARQUÍNEZ, G.: *Realidad y posibilidad*, p. 57.

Con esta distinción entre los conceptos de mera alteridad y pluralidad podemos volver a enfrentar el proceso de «aumento del ser comunal» en la actualidad al que nos hemos referido. ¿Es esto algo de signo positivo? Sí y no. Sí, en cuanto supone una reducción de la mera alteridad. No, en la medida en que una disminución tal se está llevando a cabo eliminando la pluralidad.

La mera alteridad es, como hemos dicho, imposibilidad de comunicación, de comprensión, de tolerancia¹⁷³. Por ello, la disminución del número de comunidades incomunicadas tiene una cara positiva. Para algunos este aumento del ser-comunal es negativo en cuanto constituye, esencialmente, una disminución de la pluralidad. Pero esto no es más que un análisis parcial de la situación. No se ve qué sentido puede tener el respeto de una pluralidad si ésta es entendida como mera indiferencia, es decir, donde se llega al extremo de que entre distintas comunidades el ser-común de sus individuos sea tan diferente que impida cualquier forma de compren-

¹⁷³ Heidegger llega a atacar este afán de tolerancia desde la postulación de una insuperable alteridad radical: «Hoy no solamente somos extremadamente tolerantes frente a la pluralidad de visiones del mundo, sino que también estamos más abiertos y tenemos un oído más fino para captar su diferencia y diversidad en el arte, en la religión, en la filosofía, en la política, más aún: convertimos en un peculiar goce intelectual el husmear y captar esas diferencias, el observarlas, y propendemos a atribuirnos como un mérito particular y especial nuestra correspondiente tolerancia respecto a ellas y el dejar valer todo y cualquier cosa. Todo dejar-valer y todo ser comprensivo se considera incluso particular signo de una supuesta superioridad y libertad, aunque en el fondo sólo se trate de una oculta cobardía e impotencia, de una falta de valor para la sinceridad, la cual sinceridad, en tanto que querer humano, es siempre y necesariamente "unilateral" y exige pelea, y eso se considera hoy casi inaceptable y, desde luego, de muy mala educación» (Cf. *Einleitung in die Philosophie*; trad., p. 246). Ciertamente, ¿cómo tolerar al otro si no hay puentes entre él y yo? Heidegger considera que «la totalidad del ser que en cada caso viene ya entendido en la existencia, y en particular el carácter de ese entender y la organización de lo entendido, es decir, el ser-en-el-mundo en general y, en suma, el mundo, tiene carácter de juego» (*ibid.*, p. 322). Y para Heidegger «jugar es un libre configurar, un libre formar, que tiene su propia concordancia interna, en cuanto que ese formar se da él a sí mismo esa su concordancia interna en el propio juego» (*ibid.*, p. 329).

sión. No sólo porque la incompreensión sea fuente de intolerancia, sino porque consideramos que el aumento del ser-común puede ser concebido como un aumento en la riqueza del individuo, de su capacidad de decisión, de su libertad a la hora de constituir la propia identidad. Todo ser humano hace su vida eligiendo en un sistema de posibilidades en el que se halla constitutivamente inmerso. Entonces, si se consigue acabar con la cerrazón del propio sistema abriéndolo al del otro, se enriquecerá este sistema, se ganará en libertad.

Pero lo cierto es que la crítica contra la idea de una comunidad universal goza de importantes elementos a su favor. Y es que, ¿a costa de qué se pretende una comunidad tal? ¿A costa de la eliminación de las formas culturales del otro? Sin duda uno de los elementos que más han destacado en la configuración ilustrada de nuestra modernidad y contemporaneidad ha sido la tendencia al etnocentrismo. Y esto no es sólo un mal con respecto al otro en cuanto supone, obviamente, la pérdida de su identidad, sino que también es algo constitutivamente negativo para la propia tradición ilustrada en cuanto que le impide captar y adoptar aquellos elementos enriquecedores de otras culturas. El «contrailustrado» denuncia el aumento del ser-comunal en el presente momento histórico como destrucción de las formas culturales del otro. Consideramos que su crítica no está bien dirigida a causa de un equívoco de base: no haber delimitado correctamente los conceptos de ser-comunal, pluralidad y mera alteridad. El «contrailustrado relativista» no se da cuenta de que lo que está exigiendo no es un respeto de la pluralidad, sino de la mera alteridad, de la incomunicación indiferente. Además —más allá de esta diferencia— podemos decir que su posición es irresponsable desde el momento en que descubrimos que ya estamos en la «comunidad universal» —¿o más bien hay que decir «mercado universal»?—. Ante esta universalización sólo nos queda exigir comprensión y respeto del pluralismo; desde la optimista consideración de que el valor de nuestra razón ilustrada no estaba en el occidentalismo, sino en el universalismo. A través de la propia «reflexión ilustrada» este universalismo debe tomar conciencia de la necesidad de dejar atrás la idiosincrasia occidental buscando la adecuada articulación de universalidad y particularidad.

Ante esto, se hace inevitable un nuevo «universalismo transcultural»¹⁷⁴, que en vez de arrasar las diferencias culturales intente comprenderlas y, en lo posible, absorberlas; en todo caso, respetarlas. La filosofía zubiriana, más allá de posiciones hermenéuticas radicales, considera totalmente viable una comprensión tal. Como ha visto Antonio González, si la hermenéutica ha basado las afirmaciones de incompreensión intercultural en la presunción de que toda verdad es constitutivamente lingüística, el zubirianismo afronta la tarea de demostrar que hay una «primera verdad» que no lo es; y que ésta es «accesible a todos con independencia de los presupuestos de cada tradición»¹⁷⁵. Si hay verdad real y voluntad de verdad real, entonces ya no puede considerarse utópico el esfuerzo por «determinar un ámbito de verdades que resulten accesibles para todas las personas con independencia de los presupuestos propios de sus respectivas tradiciones»¹⁷⁶.

3.2.2. La verdad como cumplimiento histórico

Lo dicho aquí para superar el problema del relativismo puede servir, en sus líneas generales, para enfrentar las posiciones historicistas radicales, ya que «el historicismo es un relativismo, en tanto que considera que el conocimiento y su verdad es más o menos relativo al momento del decurso histórico en que tiene lugar»¹⁷⁷. Pero estas posiciones tienen matices propios que requieren un cierto detenimiento.

En el historicismo encontramos uno de los más influyentes ataques a la concepción tradicional del saber. Por lo tanto, toda postulación de un progreso en el «saber estar en la realidad» tiene

¹⁷⁴ Pérez Tapias, *op. cit.* p. 372.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ, A.: *Estructura de la praxis*, p. 29. Para González una filosofía de la liberación consiste, precisamente, en un acercamiento asintótico a esta liberación de presupuestos; una tarea siempre abierta, pero en la que se puede detectar, retrospectivamente, un progreso histórico.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁷ COROMINAS, A.: *Ética primera*, p. 307.

que enfrentarse forzosamente a dicha corriente. Y esto es lo que hace Zubiri: el historicismo participa del mismo error que la concepción logicista de la verdad al conceptualizar la verdad como algo inmutable, incompatible con los cambios históricos. Con ello, al descubrir el decurso histórico de toda realidad, se pensó que todo saber era insuperablemente relativo y que la verdad era un mito inalcanzable¹⁷⁸. La concepción de la verdad racional zubiriana parece salvar estos escollos.

La verdad racional es una verdad de las cosas porque son ellas las que nos dan o nos quitan la razón. Por ello toda verdad racional es una «ratificación» de lo que hemos afirmado «provisionalmente» (cf. HV 98-9). Provisionalmente proponíamos por nuestro esbozo cómo podía ser la realidad profunda, y ahora la realidad ratifica este esbozo propuesto; nuestro esbozo muestra su «conformidad» con la realidad. Es la verdad como «confirmación» de nuestro esbozo por la realidad; así, lo que antes habíamos afirmado sólo como esbozo de verdad, es ahora «firme» con lo real encontrado (cf. IRA 294-5). Pero es que el esbozo no afirma sólo algo provisionalmente, sino que también lo afirma «previamente» a la realidad;

¹⁷⁸ En este sentido se pronuncia Antonio Pintor [*Realidad y verdad*, p. 297] en el siguiente pasaje: «La concepción logicista de la verdad llevó a colocar a ésta al margen de la historia y, en buena medida, la mordedura de la historicidad significaba una disminución proporcional de verdad que relegaba ese contenido al mundo de las apariencias; se estableció una oposición insuperable entre el mundo inmutable de la realidad verdadera y el mundo efímero de la sucesión cambiante, por lo que ni la historicidad pertenecía a la verdad ni tampoco la historia era fuente de verdad. Aunque el proceso es muy complejo en los detalles, puede decirse en general que la fuerte galerna historicista que se viene sufriendo desde hace siglo y medio no llevó a un cambio básico en las coordenadas del problema, sino que se limitó a invertir los signos y otorgar el carácter de verdadera realidad a la línea del decurso histórico, relativizando en función de él el alcance intelectualivo del saber y desechando como mito inalcanzable toda pretensión de verdad plena. Esta rebelión historicista ha ido impregnando fuertemente los distintos ámbitos de nuestra cultura y los componentes de nuestra mentalidad hasta el punto de que aún hoy, cuando la marea historicista ha remitido sensiblemente, no es raro encontrar intentos que quieren hacer marchar juntas la causa de la historia y la del historicismo».

afirma algo como pura posibilidad. En este sentido, el encuentro con la cosa real no es una verdad como conformidad, sino una verdad como «cumplimiento» en la realidad de la posibilidad que hemos esbozado. Aquello que libremente habíamos construido como «podría ser» de la realidad en su realidad profunda es verificado por lo real en forma de cumplimiento (cf. IRA 297-305). Con ello, a la dimensión lógica de la verdad tradicionalmente analizada, hay que añadir otra dimensión de carácter histórico, ya que la verdad racional es formalmente histórica:

«Como en la realización de posibilidades es en lo que consiste formalmente la esencia de lo histórico, resulta que, el carácter de la verdad racional en cuanto suceso es lo que constituye formalmente la esencia misma de lo histórico de esta verdad» (IRA 302).

Con el carácter de «suceso» de la verdad racional, las tesis historicistas parecen caer por su propio peso:

«Toda verdad de razón es en este sentido intrínsecamente histórica. Lo cual no tiene nada que ver con un presunto historicismo. Generalmente se ha llamado historicismo a la afirmación de que no hay ninguna verdad que lo sea siempre, sino que todas las verdades son relativas a una época histórica y que luego dejan de serlo. Ahora bien, éste es un falso concepto de la historia. Consiste en decir que historia es algo que hoy es y luego deja de ser. Ahora bien, no se trata de esto. Se trata precisamente no de que algo deje de ser, sino de que "es", pero según distintos modos de llegar a ser. Uno es el modo de llegar a ser mediante la actualización de una potencialidad: es *hecho*. Otro, el modo de llegar a ser mediante el cumplimiento de una posibilidad: y es *suceso*» (HV 101).

En esta cita se recoge la crítica zubiriana al historicismo en toda su amplitud. Para dicha crítica es fundamental la distinción entre «hechos» y «sucesos». La historia no es una sucesión de hechos, porque la historia viene marcada por el cumplimiento de posibilidades y, en cuanto tal, de sucesos. Y los sucesos no dejan de ser, como los hechos, sino que permanecen en el sistema de posibilidades, posibilitando la creación de nuevas posibilidades. El historicista se pregunta: ¿cómo puede ser verdad algo que no era y

que dejará de ser?¹⁷⁹ Para Zubiri no es que no fuese, porque esto sólo es aplicable a los hechos, sino que se ha conquistado a través de un cumplimiento histórico. Ortega hacia ver que al cambiar el hombre su punto de vista, se le presentan perspectivas que no parecían al hombre de ayer: «Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer»¹⁸⁰. A esto Zubiri añadirá que además las verdades no dejarán nunca de ser, ya que la verdad histórica permanecerá ahí, en el sistema de posibilidades. Porque recordemos que la historia no es la realidad que ha pasado, que ha sido destruida. «No, la historicidad probablemente es lo contrario. Es justamente, no lo que pasa, sino lo que queda» (HV 157). Lo que queda es lo que una generación entrega a la siguiente, un sistema de posibilidades con el que cada generación queda abierta al futuro.

Como conclusión, Zubiri considera que junto a la tradicional conceptualización de la verdad racional como verdad lógica, hace falta una nueva conceptualización que se haga cargo de su dimensión histórica¹⁸¹. Con ello, Zubiri viene a coincidir con una fuerte

¹⁷⁹ Así por ejemplo, Heidegger, en referencia a la verdad en la obra de arte, nos dice que «el establecimiento de la verdad en la obra es un modo de traer delante eso ente que antes no era todavía y después no volverá a ser nunca». HEIDEGGER, M.: *Holzwege* [1950], Gesamtausgabe, vol. 5, p. 50 (trad. Cortés, H. y Leyte, A., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998², p. 45). Y sólo este sentido de la verdad es lo que permite entender la historicidad, como dice Safranski, en la forma de un «gran torrente escondido del tiempo, en el cual se mueven nuestras verdades y culturas como frágiles balsas». SAFRANSKI, R.: *op. cit.*, p. 355. Y lo que convierte la historia en un fluir lúdico de paradigmas culturales sin sucesión: «la historia del ser es para Heidegger una sucesión histórica de relaciones fundamentales con el ser. En el artículo sobre la *Imagen del mundo* Heidegger ofreció un esbozo de la sucesión de estas relaciones con el ser o, podría decirse también, de paradigmas culturales. La sucesión misma no realiza ningún "sentido superior" que se halle por encima de ella. Para Heidegger se trata más bien de un juego de posibilidades» (*ibid.*, p. 355).

¹⁸⁰ ORTEGA, J.: «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas*, vol. VII, p. 284.

¹⁸¹ Zubiri no va a rechazar el historicismo regresando a una concepción metafísica sustancialista, sino que va a aceptar muchos aspectos del historicismo

tendencia anglosajona en nuestro siglo a la abertura de la lógica más allá de su forma clásica ¹⁸²:

«No hay oposición ninguna, en absoluto, entre una verdad lógica y una verdad histórica, porque la lógica y la histórica no son dos clases de verdades, sino dos correlatos de la verdad de razón. Toda verdad es a la vez histórica y lógica; porque son dos correlatos distintos, junto a la lógica de la conformidad, que es la lógica clásica, tendría que trazarse una lógica del cumplimiento, que es una lógica de carácter distinto» (HV 102).

Desde esta lógica se entenderá que la historicidad no significa la insuficiencia de toda verdad racional por su condicionamiento histórico, sino el carácter formalmente histórico de toda verdad racional. Lo histórico no es un residuo de la verdad racional, sino un carácter esencial suyo. Pero, por último, esto no significa que la verdad racional dependa de mi acto de inteligir. El carácter histórico de mi acto no pertenece al contenido de la verdad real. Zubiri ha distinguido en sucesivas ocasiones entre «actuidad» y «actualidad» ¹⁸³, pues bien, la historicidad que aquí se manifiesta no es una

de Dilthey-Heidegger. Su crítica, de hecho, no es al historicismo como toma de conciencia de la historicidad real frente a las concepciones sustancialistas, positivista y naturalista del universo, sino a la «absorción heideggeriana de la naturaleza en la historia» lo que para Zubiri supondría «un anegamiento historicista del orden trascendental». Cf. CEREZO, P.: «La idea de la historia en X. Zubiri», pp. 97-104. Zubiri se convence muy pronto —Friburgo, 1930—, «de que el intento heideggeriano de hacer una ontología mundana e histórica (frente a la clásica, transmundana y eviterna) es de una tremenda coherencia filosófica»: GRACIA, D.: «La historia como problema metafísico», *Ralilas*, Vol. III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1979, p. 84.

¹⁸² Cf. HAACK, S.: *Filosofía de las lógicas* [1978], Cátedra, Madrid, 1982, pp. 23-30.

¹⁸³ Ya hemos dicho que la intelección es actualización de lo real en la inteligencia sentiente. La intelección no es una acción física, una «comunicación de sustancias», sino mera actualización, un «estar», actualización es un «quedar» un contenido en su propia formalidad de realidad. Intelección es un modo de actualidad y «toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actuidad, a pesar de ser un carácter distinto de la actuidad, es, sin

historicidad del acto, sino de la actualidad. Se trata de una verdad histórica porque es una actualización de lo real como actualización «cumplida» (cf. IRA 303-4).

Para concluir, resaltaremos la importancia que para el progreso moral tiene la consideración de la abertura a otras mentalidades, tratada en el apartado anterior desde la perspectiva del progreso como aumento del área de la libertad (cf. SH 146). La moral se define, entre otras cosas, por la abertura de la realidad humana, por la necesidad de libre determinación. Entonces es fácil ver que un universalismo pluralista como el desarrollado incidirá en un aumento del área de la libertad y, con ello, en un aumento de la capacidad de moralidad humana. En nuestra sociedad la persona encuentra una cantidad de posibles formas de autorrealización imaginable en otras épocas históricas.

Pero la idea de una praxis moral liberadora no se limita a esta noción de progreso como aumento de la libertad, sino que —como ya hemos indicado— el esquema analizado sobre la praxis liberadora en general, puede ser aplicado a la praxis moral en particular para entender el progreso moral; ya que Zubiri parte de un concepto unitario de la razón que permite llegar a estas conclusiones.

Desde esta perspectiva arribamos a algo capital en nuestro trabajo: no es sólo que Zubiri participe de aquella concepción tan extendida por la Ilustración de que un progreso en el saber —entendido ahora como un mejoramiento en el «saber estar»— puede conllevar un progreso en la moral ¹⁸⁴ sino que el progreso moral mis-

embargo, un carácter a su modo físico. Hay un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto de un devenir según la actuidad. Lo cual no significa que en este devenir de actualidad formalmente considerado la cosa adquiera, pierda o modifique sus notas; la realidad no deviene como acto, pero sí deviene formalmente como actualidad. Ciertamente las cosas para ser actuales posiblemente tienen que actuar, esto es, adquirir, perder o modificar notas. Pero esta actuación no es aquello en que formalmente consiste la actualidad que con aquélla se ha logrado. El devenir de actualidad no es formalmente un devenir de actualidad» (IRE 141).

¹⁸⁴ Esta idea ilustrada, aun toda la crítica marxista a la ideología burguesa, se ha mantenido —e incluso enriquecido— en las formas más elaboradas de

mo ha de ser entendido como progreso en el saber; es el resultado de la unidad que la verdad real da a la acción humana. Centrémonos ahora en la posibilidad de un progreso moral mediante progreso en la verdad de lo real, en el hacerse cargo de la realidad. Como ha quedado claro en el apartado sobre la técnica, Zubiri puede ser inscrito en aquella óptica para la cual el conocimiento de la realidad nos permite su mayor dominio, lo que posibilita que la realidad humana pueda ganar en independencia del medio, en libertad, «libertad incorporada», dice Zubiri (cf. SH 149-150). Como decimos, en línea con el pensamiento más tradicionalmente ilustrado, Zubiri establece una estrecha relación entre el progreso en el uso de la razón y la elevación del nivel moral (cf. SSV 126-130).

Ahora bien, si la idea de progreso ha sido duramente criticada en nuestro siglo, sin duda la mayor parte de las críticas parten de la consideración de la ingenuidad de esta «fe» en que el progreso en el saber conlleva un progreso moral. La crítica ha sido bastante fuerte por la evidencia en nuestro siglo de un desarrollo científico-técnico que parece obedecer a una dinámica continua de «cosificación»¹⁸⁵. Desde esta perspectiva, las dos tesis mantenidas sobre el

marxismo. Así, para Gramsci, el dominio de la naturaleza no supone sólo la mejora de las condiciones de subsistencia, sino también la mejora moral, porque «transformar el mundo exterior, las relaciones generales, significa potenciarse uno mismo, desarrollarse uno mismo. Creer que el "mejoramiento" ético es puramente individual es una ilusión y un error». GRAMSCI, A.: *Filosofía de la praxis*, p. 60.

¹⁸⁵ En este sentido es destacable en filosofía el juicio de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* [Trotta, Madrid, 1994]; pero donde mejor se ha expresado esto a lo que nos estamos refiriendo es en las famosas antiutopías de Orwell —1984— y Huxley —*Un mundo feliz*—. Más recientemente, David Lyon ha presentado un claro análisis de la situación a la que nos referimos basándose en algunas de las tesis fundamentales de la postmodernidad filosófica: «Con la sustitución de la racionalidad "sustantiva" por la "formal", acabaría desapareciendo toda percepción de los objetos últimos de la acción. Irónicamente, aunque la sociedad liberal moderna debía liberar a las personas para que pudieran participar en fines más diversos, en la realidad estos se desvanecían a medida que la gente iba siendo esclavizada por tecnologías y técnicas supuestamente neutrales» (*ibíd.*, p. 62). El «control creciente» sobre el indi-

progreso moral hasta ahora —como aumento de la libertad y como progreso en el saber— parecen abatidas en un sólo tiro: el progreso del saber implica la anulación de la libertad por cosificación del individuo.

Pero Zubiri puede repeler esta crítica con la consideración de que la dinámica cosificadora no es necesariamente inherente al desarrollo científico-técnico, sino producto de una transformación de los criterios de verdad en criterios pragmáticos: el hombre ya no se halla poseído por la verdad, sino por la mera utilidad que le hace perder la perspectiva de la finalidad (cf. HV 12-3). De esta forma Zubiri parece encontrar la razón profunda del fenómeno de cosificación:

«El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un ambiente, tiene que realizar o malograr *propósitos* y esbozar *proyectos* para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es un mundo. Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas, y las ideas se usan, pero no se entienden: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas. La ciencia se degenera en oficio, y el científico en clase social: el "intelectual" (NHD 34).

Zubiri no habla de «cosificación», sino que más bien se refiere a la «desmoralización» (cf. SH 144; SSV 402): «cuando las ideas se usan pero no se entienden», el hombre pierde la capacidad de

viduo es paralelo, paradójicamente, a la hegemonía del yo autónomo. La explicación está en que se trata de un yo que ha perdido el significado y los propósitos, desposeído de su raigambre en la tradición y perdido en el mero instrumentalismo (*ibíd.* pp. 67 y ss.). En fin, para Lyon, la «verdadera piedra de toque» está en una ciencia que, contrariamente a lo que se piensa, no busca la verdad, sino, simplemente, un aumento de poder. Así, con la hegemonía de la ciencia «la razón emancipadora es sustituida por la racionalización tecnocrática» (*ibíd.* p. 83).

apropiarse las posibilidades, esto es lo que Zubiri llama «desmoralización».

En el texto de *Naturaleza, Historia, Dios* que acabo de citar aparece el carácter moral de la verdad, la vinculación inherente del hombre a ésta y la necesidad de que viva en ella para su propia realización. A su vez, encontramos un elemento muy importante en la obra de Zubiri: el papel del intelectual, el «intelectual moral». El intelectual no es un ser separado de la praxis, abandonado a la pura reflexión teórica. Zubiri quiere recuperar la figura del *bios theoretikós* (cf. SH 590). Pero esto no quiere decir que el intelectual deba obedecer a criterios pragmatistas, su labor es la preocupación por la verdad; el intelectual es el que «está poseído por la verdad» (cf. HV 162). Esto es lo que parece estar perdiéndose hoy:

«la función intelectual misma no tiene un lugar definido en el mundo actual [...] se mide tan sólo por su utilidad, y se tiende a eliminar el resto como simple *curiosidad*. De esta suerte la ciencia se va haciendo cada vez más una técnica» (NHD 31-2).

En este mismo sentido, más adelante nos dice:

«El intelectual se ve invadido [...] dormido para la verdad, abandonado a la eficacia de sus métodos» (NHD 35).

Para Zubiri resulta absurdo achacar al saber la culpa del actual estado de crisis¹⁸⁶. Lo que ocurre es que la intelectualidad se utiliza erróneamente intentando su reducción a mera utilidad, con lo que se pierde la conciencia de los fines y la crisis queda servida. Por tanto, la superación de la crisis pasa, necesariamente, por la restauración de la verdadera vida intelectual. Como ha visto Jesús Conill, la razón de esta prescripción zubiriana se encuentra en el hecho de que Zubiri veía la actitud verdaderamente intelectual como una «forma de vida» que servía para «responder a los peli-

¹⁸⁶ Cf. CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*, p. 234. Para Conill precisamente la ruptura de Zubiri con Heidegger procede del juicio positivo del primero respecto a la tecnociencia.

gros vitales del intelectual (confusión, desorientación, descontento íntimo, desarraigo) y vivir a la altura de los tiempos»¹⁸⁷.

La concepción unitaria del saber que convierte la cuestión de la verdad en una cuestión moral, puede encontrar su explicación en el fenómeno de la configuración de la subjetividad que Zubiri propone. El hombre, con su razón, va a las cosas, y cuando verifica los esbozos, las cosas le dan la razón, la verdad, que se convierte en *su verdad*; con ésta, su verdad, el hombre va haciendo su figura (cf. HV 124). Si la moral está constituida por las cosas que el hombre tiene por apropiación, todo aquello a lo que el hombre llegue por su razón, a través de la apropiación de distintas posibilidades, afecta de alguna forma a su realidad moral:

«Todo encontrar una verdad en el orden de la razón es, en una u otra forma más o menos clara o solapada, un modo de encontrarse a sí mismo. El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando precisamente el modo de ser de mi propia realidad» (HV 133).

No podemos excluir el proceder teórico del hombre de su carácter moral.

Por último, hay que decir que las críticas arriba mencionadas se enmarcan en el contexto de un posicionamiento, bien fundado y original, respecto a algunas prácticas e ideas autodestructivas y corruptas de nuestra modernidad causantes de la crisis en la que nos encontramos sumidos —que superan los marcos intelectuales tratados en estas líneas— y de la que Zubiri es consciente. Al diagnóstico y tratamiento zubiriano de esta modernidad dedicamos el siguiente capítulo.

¹⁸⁷ CONILL, J.: «Una nueva ética», *El Ciervo*, 42 (1993), 10-11.

**DIMENSIONES ANTROPOLÓGICAS
DE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD:
LA REINSERCIÓN EN LA REALIDAD**

La filosofía de Zubiri nace con la fundamental intención de aportar luz en un momento bastante difícil de nuestra modernidad, en un momento de fuerte crisis. Así se plantea desde sus primeros textos publicados, como en *La crisis de la conciencia moderna* de 1925. El discurso sobre la crisis puede parecer hoy manido e incluso algo trivializado por una moda intelectual, pero en los años veinte y treinta, la crisis se presentaba como algo que realmente hacía que se tambalearan todos los principios sobre los que se había construido la modernidad, y que se vivía como el sentimiento de que la razón, lo que había constituido en la modernidad el orgullo del hombre, no disponía de capacidades para fijar metas de realización efectiva. La razón caía así en una desorientación que parecía conducir a la muerte del hombre occidental. Ortega hablaba a principio de los años veinte de que la «crisis que hoy atraviesa la historia occidental [...] poco a poco se va extendiendo, por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea, un extraño fenómeno que pudiera llamarse "desorientación vital". [...] [Hemos perdido las] metas últimas que sirven de ideales puntos de mira para enderezar nuestra acción y movimientos»¹⁸⁸.

Al final del capítulo anterior se ha visto que Zubiri se refiere a la actual crisis intelectual, a la crisis del saber transformado en pragmatismo, positivismo e historicismo. Podemos situar este aná-

¹⁸⁸ ORTEGA, J.: «El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas*, vol. III, p. 192.

lisis de la crisis sobre otro más profundo en el que encuentra su fundamento. La actual crisis del saber tiene sus raíces últimas en una situación patológica del psiquismo humano en sus tres momentos: inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente; en su unidad, el psiquismo humano se caracteriza, según Zubiri, por un estado mental de «angustia» (cf. SSV 397); se trata, para él, del fenómeno fundamental de la vida espiritual en nuestra época.

La angustia es, entonces, un estado mental resultado de la situación patológica de nuestro psiquismo¹⁸⁹. A grandes rasgos podemos caracterizar esta situación del psiquismo de la siguiente forma: al nivel de inteligencia sentiente, la tendencia moderna a entender la intelección como una «posición» ha conducido a la pérdida de su carácter noérgico; este carácter noérgico se presenta entre otras cosas en la intelección primaria, en la verdad real, en el momento de seguridad de dicha verdad. Pues bien, la pérdida del carácter noérgico es la pérdida del carácter de seguridad de la realidad: no nos sentimos fundados en ella o, lo que es lo mismo, hemos perdido el fundamento en lo real. Al nivel del sentimiento, esto se caracteriza como una pérdida de la capacidad frutiva de lo real y un abandono del actuar humano al puro proyecto: el hombre se deshace, se desvanece en un puro proyecto desde ninguna parte, en un fatal futurismo. Por último, en lo que se refiere a la voluntad tendente, podemos hablar de una desmoralización, de una incapacidad para apropiarnos las posibilidades que debemos apropiarnos. En sus tres momentos se trata de un proceso unitario e indivisible —como los tres momentos del psiquismo humano—; pero para su estudio hemos optado por analizarlos separadamente.

Hemos visto, en el capítulo primero, cómo el sentir humano, el sentir intelectual, es un proceso desde la aprehensión primordial de realidad, pasando por el sentimiento de lo real, hasta la volición de lo real. En este capítulo veremos cómo cada uno de estos momentos es afectado, según Zubiri, por el estado existencial de la angustia. Empezaremos por el momento más exterior, el momen-

¹⁸⁹ Aquí se hace referencia a la «angustia» en un sentido filosófico que será descrito a continuación. Obviamente, la angustia como estado psicológico no tiene que ser entendida necesariamente como patológica.

to de respuesta, para pasar después al frutivo y concluir con el momento fundante: la aprehensión primordial de realidad. Mi análisis se centrará en *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza* de 1961. Hay que tener en cuenta que en este texto todavía no había diferenciado nítidamente la volición del sentimiento; por ello aparece la pérdida de la capacidad frutiva como una patología de la volición. He interpretado el texto a la luz de los escritos últimos de Zubiri. Menos apoyo encontramos con respecto a la reconstrucción del momento intelectual: lo que he llamado la pérdida de la seguridad, del fundamento en la realidad. Zubiri no va más allá de afirmar la seguridad como uno de los caracteres fundamentales de la verdad real; no se refiere nunca, explícitamente, a la patología del psiquismo como pérdida de este carácter. Por ello, esta parte de la exposición ha requerido un mayor esfuerzo de reconstrucción. Aun así, Zubiri sí se refiere en diversos pasajes, como ya hemos visto, al olvido en la modernidad filosófica del momento noérgico de la realidad, de la fuerza de la realidad —fundamentalmente a través de la crítica al posicionismo kantiano y el intencionalismo husserliano—.

Con esta reconstrucción, el análisis zubiriano de la angustia se presenta original y clarificador de una situación que dura ya más de cien años pero que sigue siendo insostenible.

4.1. DESMORALIZACIÓN E INCAPACITACIÓN

En *Sobre el hombre*, cuando Zubiri analiza la apropiación de posibilidades como la forma radical de la moral, nos explica lo que entiende por desmoralización. ¿Qué quiere decir que el hombre está desmoralizado?:

«Está desmoralizado porque no se apropia las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse. Cuando está en esa condición, se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural» (SH 144).

El hombre es moral por sus propias estructuras, por la indeterminación de éstas. El hombre es moral porque las respuestas a

las situaciones vitales no le vienen dadas instintivamente, sino que han de ser elegidas y justificadas. Por ello en él no hay lugar a la amoralidad; su moralidad es constitutiva; su propia realidad es moral. Pero si el hombre no puede ser amoral, en cambio sí que puede estar desmoralizado. La desmoralización es una especie de alienación de la realidad humana, una incapacidad para realizar aquello que constitutivamente le caracteriza: la apropiación de posibilidades. En el contexto del pasaje que he citado, Zubiri no está haciendo ningún juicio sobre nuestro presente, simplemente está introduciendo lo que entiende por moral radicalmente y cómo, dentro de este esquema previo de lo moral, es posible hablar de la desmoralización. La cuestión es, entonces, si es posible aplicar este concepto de desmoralización a nuestra realidad cultural: ¿no podemos entender el problema de la crisis actual como la tendencia a la pérdida de perspectiva de la realidad humana, a su incapacidad para apropiarse las posibilidades que le liberan y realizan?

Vivimos en la «sociedad feliz», una sociedad donde las respuestas —lo apropiable— vienen dadas sin que el ser humano participe adecuadamente en el proceso de su autoconstrucción. Nuestra cultura se encuentra en una situación paradójica: frente a los ideales de la Ilustración, donde parecía que el aumento de las posibilidades de realización humana mediante el desarrollo científico y técnico iba a provocar un desarrollo de la moralidad —de la libertad—, constatamos un creciente y preocupante proceso de desmoralización. Nunca en la historia el hombre ha dispuesto de tantas posibilidades de autorrealización, pero, al mismo tiempo, parece estar incapacitado para una adecuada apropiación y, por lo tanto, inmerso en un fenómeno de desmoralización que invade toda nuestra cultura: es lo que, a esta altura, podemos entender por *crisis*.

El fenómeno de la desmoralización pueda ser aclarado desde la propia distinción en el Zubiri maduro entre posibilidad y capacitación. Entonces podemos replantear la paradoja mencionada de la siguiente forma: vivimos en una sociedad donde las posibilidades de realización son inmensas, pero donde, al mismo tiempo, se tiende a una disminución de la capacitación. Nuestro saber potencia sus rasgos «manipulativos», la manipulación de las posibilidades, despreciando en cierta forma el necesario y arduo trabajo

de la capacitación de la facultad volitiva¹⁹⁰. Las posibilidades se manejan pero no se apropian, se viven sólo superficialmente, externamente, y no desde la perspectiva de la autorrealización a través de ellas.

Con ello se vislumbra un peligro real. Para Zubiri la historia es, radicalmente, un proceso de capacitación, un proceso de apropiación de determinadas posibilidades por parte de la especie. Capacitado con ellas, el hombre afronta su propia y peculiar situación creando nuevas posibilidades en su afán de autoperfeccionamiento. Entonces podemos ver en el fenómeno de la desmoralización como pérdida de la capacitación, el *final de la historia*: el hombre pierde la perspectiva de realización y su capacidad de creación de nuevas posibilidades; deja de ser autor de su vida para convertirse en mero agente de ella. El rechazo de toda formulación de ideales de progreso, de toda postulación de un futuro mejor, encuentra, en la mayoría de los casos, su razón de ser en este fenómeno de desmoralización. ¿Desde dónde idear este futuro si el hombre pierde las perspectivas de realización y se encuentra incapacitado para plantear nuevas posibilidades? Para Zubiri, no se trata entonces de renunciar a tal formulación de ideales, sino de recuperar la capacidad creativa y realizativa.

El concepto teórico zubiriano de «desmoralización» permite comprender un momento fundamental de la crisis de nuestra con-

¹⁹⁰ Marquín Argote se ha referido a este asunto desde el punto de vista de la actividad educativa [«La educación como proceso de posibilidad y capacitación», en *Realidad y posibilidad*, pp. 119-131]: «La educación no puede consistir en la mera apropiación por aprendizaje de las posibilidades objetivas ya creadas y disponibles y menos en el simple uso o manejo de las mismas. La educación, más allá de la manipulación de posibilidades materiales, debe recaer sobre el principio interno de las mismas que son las capacidades» (*ibid.*, p. 128). Más adelante: «la capacitación no se refiere a la simple enseñanza del manejo o manipulación de las posibilidades materiales o externas creadas por el hombre; ni se limita al mero disfrute de las mismas. La capacitación apunta al cambio interior de las potencias y facultades para poner en marcha ese poder dormido de creación de nuevas posibilidades que caracteriza a todo ser humano. Capacitación significa, al mismo tiempo, que la educación nos configure internamente libres y, por ello, abiertos a los demás y solidarios con ellos en la creación y disfrute de posibilidades» (*ibid.*, p. 131).

temporaneidad. Pero hasta ahora sólo hemos utilizado los conceptos teóricos zubirianos de «desmoralización» y «capacitación» para intentar arrojar luz sobre dicha crisis. La cuestión es saber hasta qué punto tienen estas consideraciones vigencia en Zubiri. En este sentido podemos decir, sin riesgo a equivocarnos, que para él la desmoralización es un rasgo preocupante de nuestro presente.

Bajo la vigencia del estado de angustia característico de nuestros tiempos, se puede rastrear el fenómeno de desmoralización descrito. Según Zubiri, esta desmoralización provoca en el hombre un sentimiento de «angustia». En este sentido, para Zubiri la hegemonía del sentimiento de la angustia —en la filosofía heideggeriana y sus derivaciones existencialistas— puede «superponerse a lo que en la humanidad actual es el hecho de la angustia» (cf. SSV 397).

Zubiri encuentra la explicación de los actuales fenómenos psicológicos de preocupación, ansiedad, opresión, impotencia, etc., en la profunda desmoralización en la que se halla sumido el hombre de nuestro siglo. Por la angustia regresamos a la desmoralización y, con ello, comprobamos que este concepto tiene un alcance real en nuestra sociedad:

«es sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el sentido de su propia realidad: la angustia es una primera y radical desmoralización» (SSV 400).

Más adelante:

«La angustia es el gran peligro del hombre actual. No es fuente de progreso; todo lo contrario [...] paralizador de la vida» (SSV 402).

Para Zubiri, el angustiado no se encuentra capacitado para vivir la vida auténtica¹⁹¹, sino enajenado de su propia realidad per-

¹⁹¹ Recordemos que Heidegger ha considerado, en el párrafo 40 de *Sein und Zeit*, que la angustia es el modo fundamental del «encontrarse» que permite que el Dasein se encuentre consigo mismo al quedar las cosas del mundo aplanadas, al perder su interés y significación. Este estar del Dasein ante sí mismo rompe con la «cotidianidad».

sonal, de su suidad, de la preocupación por la determinación y perfeccionamiento de sí mismo. En este sentido, la personalidad angustiada no es la más reflexiva, sino la más aturdida:

«El hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento. La radio, la televisión, el cine, el pic-up, al margen de su utilidad en todos los órdenes, han pasado a convertirse en instrumentos de aturdimiento» (SSV 403).

Zubiri está, con estas afirmaciones, haciendo un juicio sumísimo contra todas las filosofías que partiendo de Heidegger han visto los rasgos definitorios de la realidad humana en el sentimiento de angustia:

«Ahora en cambio se quiere hacer de la angustia y de la opresión del hombre por la realidad, la realidad suprema, mejor dicho, se hace de la "nada" lo supremo del universo y de la vida. Ciertamente en sentido meramente ontológico para Heidegger, cosa que en definitiva nada tiene que ver con el nihilismo. Pero en sentido estricto y de nihilismo moral en el existencialismo. Y esto no es sólo que no sea verdad, es que es físicamente insostenible» (SSV 402)¹⁹².

¹⁹² La crítica a Heidegger sería solamente en el sentido de haber privilegiado el estado de ánimo de la «angustia» sobre otros, como por ejemplo, el «amor»; pero rechazando la interpretación antropológica y moral de la angustia. Es la línea en la que se sitúa también, dos años después, Pöggeler (*op. cit.*, p. 69, nota 11). Pero, ¿es esto así? ¿Realmente el análisis heideggeriano está libre de consideraciones morales y por tanto se libra de la crítica nihilista zubiriana? Las últimas investigaciones sobre el tema no permiten un rechazo absoluto de la dimensión moral de la angustia. Safranski recoge una carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann fechada el 12 de septiembre de 1929: «La carta va más allá de la conferencia en un aspecto importante, pues se habla en ella de una dimensión de la noche, que la conferencia sobre la metafísica sobre la nada no descubre». SAFRANSKI, R.: *op. cit.*, p. 220. Y continúa: «La conferencia sobre la metafísica, a diferencia de la carta, evita la significación ética del discurso acerca de la nada y la noche. En cambio, la carta [...] dirige la atención precisamente al problema moral, a la cuestión de cómo puede arrebatararse el bien al mal, de cómo resistir durante la noche y recuperarse de nuevo para el día. En la conferencia Heidegger habla de la tendencia del ser-ahí a esconder

En este punto, Zubiri participó de la oposición orteguiana a la «congoja» unamuniana y la «angustia» heideggeriana. Aunque ciertamente Ortega asimiló algunas de las connotaciones del concepto de «angustia» heideggeriano, criticó duramente por unilateral el planteamiento heideggeriano: «el mundo no es sólo piélago en que me ahogo sino playa a que arribo»¹⁹³; «interperie y hogar». El carácter jovial y nietzscheano de la filosofía de Ortega, la visión de la vida como un juego en el campo abierto de las posibilidades, le llevo a criticar la angustia heideggeriana. Pero en el desarrollo de su filosofía podemos captar una tendencia a una mayor presencia e importancia del sentimiento de angustia. Como ha visto Regalado: «En la segunda época el hombre de la razón vital sigue encarnando el ideal de un espíritu lúdico aunque frenado e intensificado por el reconocimiento de la angustia como realidad incontrovertible de la condición humana y de la finitud de la vida del hombre emplazada entre el nacimiento y la muerte»¹⁹⁴. La educación neokantiana empieza a perder fuerza en Ortega y la angustia gana terreno. La posición de Zubiri es más serena: se separa de la angustia, pero sin caer en el exceso orteguiano, en ese temple festivo. Descubre que la confianza perdida en el poder de lo real que nos asiste, no se puede ganar con la mera voluntad de vivir¹⁹⁵. Para

para los propios ojos el abismo de la nada, y a mecerse en una falsa seguridad y protección. La angustia "duerme", dice él. Y frente a esto incita a un "ser-ahí temerario", que asume el peligroso espacio de juego de la libertad. Es necesario haber pasado a través de la angustia para tener la fuerza de desprenderse de los ídolos que cada uno tiene, y hacia los que acostumbra a arrastrarse silenciosamente» (*ibid.*, p. 221). Safranski nos muestra cómo el estado de ánimo de la angustia también tiene connotaciones sociales e históricas en el esbozo de una filosofía de la cultura desarrollado en el curso del semestre de invierno de 1929-30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*. Heidegger dice que la lucha en torno a las necesidades económicas, fundamentalmente, impide que aflore la indigencia en el conjunto (*ibid.*, p. 236).

¹⁹³ ORTEGA, J.: «Unas lecciones de metafísica», en *Obras completas*, vol XII, p. 54.

¹⁹⁴ REGALADO, A.: *op. cit.*, p. 165.

¹⁹⁵ Cf. CEREZO, P.: «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», pp. 104-106.

no desesperar en el intento se necesita voluntad de verdad, no voluntad de vivir. Pero no adelantemos acontecimientos.

En fin, para Zubiri, entonces, las filosofías que consideran hegemónica a la angustia son insostenibles¹⁹⁶. En primer lugar porque falsean la realidad humana: lo propio del hombre, su carácter definitorio, no es la angustia, sino que ésta es, cuando se convierte en elemento definitorio de la vida, un estado mental patológico que nos muestra que algo no va bien en el psiquismo humano¹⁹⁷; a la altura actual de la explicación podemos decir que es la prueba del estado de desmoralización del hombre actual. Lo propio del hombre no es estar desmoralizado, sino precisamente lo contrario, ser una realidad moral que tiene que apropiarse posibilidades con vistas a su propia autorrealización.

En segundo lugar, estas teorías no son solamente falsas, sino que además conllevan un peligro radical: el estado de angustia tiene que ser superado, ya que la existencia indefinida en él es insostenible. La angustia propia del hombre contemporáneo, lejos de ser analizada como un carácter esencial de la realidad humana, debe ser considerada como un problema agudo, acuciador pero pasajero con el que hay que enfrentarse para intentar rebasarlo¹⁹⁸.

¹⁹⁶ A esta misma conclusión ha llegado MacIntyre, quien afirma que ante la crisis moral actual, no podemos refugiarnos en el sentido existencial de la angustia: «si nos hallamos en tan mal estado como me lo parece, el pesimismo resultará también otro lujo cultural del cual habrá que prescindir para sobrevivir en estos duros tiempos» Cf. MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, e.c., Crítica, Barcelona, 1987, pp. 14 y ss.

¹⁹⁷ Que Zubiri rechace la «angustia» como categoría válida para referirse a la esencia de la realidad humana no significa que la repudie a su vez como categoría sumamente pertinente para describir el estado del hombre actual; en este sentido se puede decir que Zubiri sigue a Heidegger: «Con Heidegger puede compartir el carácter radical de la angustia [...] el haber perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, el sentido de su propia realidad». ÁLVAREZ, A.: «Recuperar la fruición. Recuperar la realidad», en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, p. 188.

¹⁹⁸ Cf. CEREZO, P.: «El hombre, animal de realidades»: «Desde esta actitud, se comprende que rechazase con tanta energía el carácter de temple de ánimo fundamental que el existencialismo había concedido a la angustia [...] El privilegio, por tanto, de la angustia en la cultura contemporánea era para

Hasta ahora sólo hemos caracterizado la angustia como patología de la volición, como desmoralización. Pero esta desmoralización, esta incapacidad de apropiación de las posibilidades apropiandas, tiene su fundamento en una patología más profunda —desde el punto de vista noológico— del sentimiento: somos incapaces de una adecuada apropiación porque hemos perdido la *fruición* en la realidad.

4.2. FUTURISMO E IMPOTENCIA FRUITIVA

Más profundamente que con la perspectiva de la desmoralización, podemos decir que el hombre actual se encuentra angustiado porque ha perdido el sentido de la realidad, su radical asentamiento en ella. De ser así, la superación de la angustia pasa por la recuperación del atenuamiento a la realidad. En la época de la ciencia el hombre parece haberse extraviado de los cauces que le mantenían inmerso fruitivamente en la realidad. Para Zubiri, la solución radica en una educación que dé cauces a la capacidad fruitiva. Se educa a nuestras generaciones en una libertad formal, vacía de contenidos, olvidando que la voluntad no es mera determinación, sino determinación asentada en fruición, en la temperie a lo real. Por ello, la superación del estado de angustia pasa por un esfuerzo de recuperación de la fruición, por la potenciación de la capacidad fruitiva. En este sentido, Zubiri nos dice que

«la voluntad no solamente es una capacidad de resolver conflictos, los conflictos que las situaciones plantean. Por ahí empieza la voluntad, pero sigue al revés, con un movimiento ascensional que le lleva precisamente a crearse un ámbito propio, no solamente de cosas en que querer, sino a potenciar su propia capacidad de querer» (SSV 78).

Porque el hombre actual ha perdido su capacidad de fruición, de temple en el presente, vive entregado al futuro, queda transfor-

Zubiri un signo inequívoco de tiempos de miseria, en los que el hombre "va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de su realidad", y con ello, de la realidad en cuanto tal» (p. 67).

mado en mero proyecto. Ciertamente, sería un animal si viviera sólo el presente —el hombre es una realidad abierta que tiene que hacerse desde los proyectos que elabora—; pero el punto contrario, la disolución del presente, es también insostenible, porque entonces se pierde el futuro, quedando sólo un negativo futurismo: un proyectar desde el vacío. Si no hay finalidad, la proyección es una proyección desde el vacío y hacia el vacío. El futuro que nos espera es un futuro sin un presente donde asentarse, un futuro que es pura indeterminación, lo que en otro lugar Zubiri llama, acudiendo a Suárez, un «futurible» (cf. HV 158). En el siguiente pasaje Zubiri relaciona la cuestión del futurismo con la pérdida de la capacidad fruitiva ¹⁹⁹:

«Es menester que a la voluntad se le den cauces, se le den convicciones, con las cuales, efectivamente, la realidad tenga sentido para ella. El hombre actual va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de su realidad. Y lo va perdiendo —y la prueba está bien clara— porque el hombre, a fuerza precisamente de técnica y de condiciones extremas, no solamente lleva orlada su vida con un coeficiente de

¹⁹⁹ G. Amengual [«Modernidad: progreso o final de época», en Doy, A. (ed.), *Progreso y final de época*, UPCM, Madrid, 1990, pp: 56-9] ha detectado cómo bajo la idea moderna de progreso se esconde un peligro del que hay que tomar conciencia para intentar superarlo: por el afán de progreso, lo moderno, lo presente se ve siempre como algo a superar bajo una necesidad constante de autosuperación. El peligro estaría en la posibilidad de que se acabe en la negación de sí mismo, en la escisión de la propia identidad. A este respecto se puede hacer referencia a la profunda coherencia del planteamiento zubiriano: nuestra tradición no ha sabido encontrar un lugar adecuado al sentimiento junto a la inteligencia y la voluntad; no ha detectado que «antes de que la voluntad tenga dimensiones intencionales de proponerse algo, de querer los medios en virtud de un fin, etc., tiene una estructura primaria y más elemental: es el atenuamiento real y físico de la fruición a la realidad» (SH 372). A su vez, se puede entender la filosofía heideggeriana y postheideggeriana como una consumación de la situación de peligro anunciada donde la pérdida de fruición en el presente ha llevado a perder el norte en un proyectar sin rumbo. Precisamente, consideramos que todas estas líneas sobre la pérdida de la capacidad fruitiva y la caída en mera proyección están pensadas a raíz de la filosofía heideggeriana. Hablando de la temporeidad en Heidegger, Zubiri rechaza que ésta repose sobre sí misma (cf. HV 85-6).

provisionalidad, sino que en definitiva el hombre cree que vive, vive justamente lanzado hacia un futuro. Ha perdido radicalmente la capacidad de la fruición, que es tener ese mínimo de fruición sobre el terreno que se pisa. [...] no haciendo más que el futurismo —no el futuro, sino el futurismo—, el hombre es una quimera que se devora a sí misma. El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición: hacer que el ser querido sea el ser sido» (SSV 81).

Por «futurismo» entiende Zubiri la disolución del presente desde el mero proyectar. Con esto hemos situado la angustia al nivel del sentimiento como pérdida de la capacidad frutiva. Pero todavía podemos rastrear en mayor profundidad las causas de la angustia. La volición de lo real y el sentimiento de lo real tienen su fundamento en la previa aprehensión de realidad. Por lo tanto, podemos rastrear si la patología del sentimiento y la voluntad tiene una raíz más profunda en una patología de la inteligencia sentiente, una patología en la mera actualización, ratificación de la realidad en la inteligencia²⁰⁰.

4.3. INSEGURIDAD Y DESFUNDAMENTACIÓN

En diversos pasajes me he referido a la importancia que para el hombre tiene la verdad: un poder, una influencia sobre él, que es imposible soslayar. Uno de los caracteres fundamentales de esta influencia es la «seguridad» que la verdad real nos da. Hemos visto cómo Zubiri rescata la dimensión de firmeza, de seguridad propia de la verdad presente en la tradición judía. Desde esta perspectiva la verdad se presenta como aquello en lo que podemos tener un punto de apoyo, una morada²⁰¹. Pero cuando la verdad deja de te-

²⁰⁰ En este sentido no comparto la interpretación de A. Álvarez cuando considera que la angustia tiene sus raíces últimas en una ruptura del paso de la inteligencia sentiente al sentimiento afectante, sino que consideramos que más bien habría que hablar de la angustia incrustada en la inteligencia sentiente misma al perder factores fundamentales de la verdad real. Cf. ALVAREZ, A.: «Recuperar la fruición. Recuperar el sentimiento», pp. 192 y ss.

²⁰¹ Cf. CEREZO, P.: «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», donde se analiza cómo Zubiri recoge de Ortega la necesidad «radical y

ner importancia, cuando se mide sólo por criterios pragmáticos, positivistas o historicistas, entonces la dimensión de firmeza se pierde: el hombre pierde su punto de apoyo en la verdad. Y como la verdad real es la ratificación de la realidad en la inteligencia, con esta pérdida el hombre pierde el punto de apoyo en la realidad y en su propia realidad. Entonces, la tercera dimensión de la situación actual de crisis —y fundamento de las dos anteriores, desmoralización y pérdida de la capacidad frutiva—, del estado de angustia, podemos rastrearla en este alejamiento de la seguridad que nos ofrecía la verdad real.

La teoría del conocimiento ha entrado en crisis; el hombre es cada vez más consciente de la pobreza y debilidad de sus intentos de acercamiento a un conocimiento verdadero de las cosas. Esto ha hecho en los últimos tiempos que el éxito de nuestras teorías se mida cada vez menos por su grado de verdad y cada vez más por su utilidad. Pero con ello se olvida que la verdad no es algo que sólo afecte al hombre con respecto a sus ansias de conocimiento de lo real. Zubiri es consciente de esto y por ello se niega a aislar la ver-

existencial» de verdad. Si la justificación moral, en sentido ontológico, hace referencia a la necesidad vital de ajustar la vida a la realidad, entonces está claro que no puede esperarse más que una crisis existencial cuando por el positivismo y el pragmatismo se deja de morar en la realidad; el hombre ya no puede encontrarse a sí mismo en la verdad. Cf. CEREZO, P.: «Tres paradigmas del pensamiento contemporáneo español: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», *Isegoría*, XIX (1998), 97-136, pp. 101-2. Si referimos la situación de crisis a los tres momentos de la intelección, hay que decir que la crisis del momento propiamente intelectual tiene prioridad, porque si se pierde la verdad, se pierde la realidad, lo que supone un «desarraigo ontológico de la existencia de su único nudo nutricional: la experiencia de la realidad». «Pero sin verdad ya no es posible vida humana significativa, en cuanto que la vida exige una orientación teórica y práctica en un horizonte abierto e incondicionado conforme al *tálos* de la verdad». Éste es para Cerezo el fundamento de la crisis nihilista de la razón que, dice él, Zubiri contempla ontológicamente y sólo de forma indirecta existencialmente. Es claro entonces que la única salida posible del nihilismo pasa por la recuperación ontológica de la verdad. La importancia de la verdad real con vistas a la superación de la crisis es también analizada por Cerezo en «Del sentido a la realidad», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995, 221-254, p. 225.

dad en lo puramente intelectual para integrarlo en el terreno de la antropología. En la dimensión de firmeza de la verdad real encontramos una vertiente personalista y práctica. Constatamos, así, que la filosofía de Zubiri no puede entenderse como un ontologismo sino como una metafísica personalizada; descubrimos la raigambre humanista de la filosofía de nuestro autor. Si las otras dimensiones de la verdad real están más relacionadas con el acto intelectual, la dimensión de firmeza nos introduce directamente en la experiencia de fundamentación en lo real señalando la superación de lo meramente teórico o intelectualista y mostrándonos cómo no podemos, en los análisis de la praxis humana, soslayar el problema de la verdad.

«La verdad no es, como en Grecia, el atributo de una operación mental, sino algo que afecta a la existencia entera» (SPF 36).

Y esto es así porque lo característico de la persona es la actualidad en su inteligencia sentiente de su propio momento de realidad, de la suidad; por ello, a diferencia del resto de las realidades, el hombre es dueño de sí. Pues bien, sólo «viviendo en verdad, llega a ser el hombre plenamente dueño de sí» (SPF 36). La entrada en la verdad es así la entrada en sí mismo, «la presencia del hombre a sí mismo» (cf. SPF 39). Por la verdad real el hombre alcanza su carácter de «absoluto». «En este sentido la verdad es liberación» (SPF 39), el hombre se libera relativamente de las cosas, de la naturaleza, para ser sí mismo fundamentado en la firmeza que la verdad real le da. Por ello piensa Zubiri que la única forma de que el hombre vuelva a ser dueño de sí es «entregándose a la realidad». Zubiri ha encontrado en la pérdida de la verdad, la razón fundamental de las crisis de la humanidad. «El pecado contra la verdad ha sido siempre el gran drama de la historia» (PHF 32).

Uno de los caracteres más relevantes de la crisis actual lo encontramos en la experiencia de la desfundamentación, de la *Abgrund*²⁰², que para Zubiri está directamente ligada a la pérdida de la firmeza en la verdad. La pérdida del fundamento en la reali-

²⁰² Cf. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad* [1985], Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 104-8. «[...] el *Dasein* se funda como una totalidad hermenéutica sólo por

dad es la pérdida de la posibilidad de las posibilidades, de la posibilidad de la autorrealización, de la «perfectividad»; es la experiencia del nihilismo en la que el hombre deja de ser dueño de sí. La pérdida de la firmeza, de la seguridad en lo real, es así una razón más de la desmoralización, del sentimiento de la angustia. O mejor dicho, no una razón más, sino la razón fundamental: sólo porque el hombre deja de estar fundado en la realidad, es incapaz de sentirse fruitivamente en ella y de apropiarse aquellas posibilidades más adecuadas para su autorrealización —¿cómo iba a apropiárselas si ha perdido el norte de esta autorrealización?

La pérdida del fundamento en la realidad está últimamente relacionada con la experiencia de la «muerte de Dios»²⁰³. Con ello arribamos a que la dimensión de seguridad de la verdad está estrechamente unida a la experiencia de la religación²⁰⁴: por la dimensión de seguridad de la verdad real estamos religados al *poder* de lo real. Es en esta experiencia de la realidad como poder en la que «se manifiesta el carácter enigmático del poder de lo real y el problematismo de nuestra vida»²⁰⁵, que continuamente nos impide ignorar la búsqueda del fundamento. En esta experiencia de la realidad podemos encontrar que nuestra propia realidad es irresolublemente finita, que no tiene un fundamento total, que una reconstrucción total del sentido es imposible. En la experiencia de la religación puedo sentir el poder de lo real, el fundamento de mi existencia en mí mismo: es la experiencia atea (cf. NHD 448-9), «el hombre se fundamenta en sí mismo», sigue teniendo experiencia de la religación, pero una experiencia «desligada» (cf. NHD 450). Esto es sin duda un nivel de desfundamentación, ya que al poner el fundamento en mí mismo y descubrir la relatividad de mi

cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí [...] el fundamento del *Dasein* coincide con su falta de fundamento [...] el hombre se aparta del centro hacia la X [...] reconoce la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición» (pp. 104-5).

²⁰³ Cf. VATTIMO, G.: *op. cit.*, p. 105.

²⁰⁴ Cf. PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, p. 121: donde entiende la religación como el despliegue de la dimensión de seguridad de la verdad real.

²⁰⁵ Cf. CONILL, J.: «Zubiri en el crepúsculo de la metafísica», p. 38.

propia realidad, descubro el carácter fragmentario de todo sentido. Pero es que todavía hay un nivel más profundo de desfundamentación: es sentirnos desligados no del fundamento de lo real, sino de la realidad misma. Es la pérdida de la firmeza de la realidad, la pérdida del ateniimiento a ella (cf. SH 639)²⁰⁶.

Con estas consideraciones, engarzando con lo dicho en las páginas anteriores, encontramos ahora la razón última de la angustia en la pérdida de la religación a la realidad:

«¿Y cómo desconocer que la raíz última de la estabilidad es nuestra vinculación a la ultimidad de lo real como posibilidad de nuestra vida, esto es, lo que hace mucho llamé "religación"» (cf. SSV 404).

Para concluir este capítulo diremos que Zubiri tiene una visión optimista con respecto a la crisis derivada de la angustia: considera que tal situación no es consustancial a la realidad humana, sino un problema del hombre actual que es necesario superar. Para esta superación presenta los siguientes elementos: ante la cantidad de información a la que el hombre actual se encuentra sometido y que, como hemos dicho anteriormente, le mantiene en un régimen de aturdimiento, se necesita una «higiene de la tranquilidad». Ante la pérdida en el futuro se requiere la «higiene de la fruición». Zubiri recoge también la necesidad de que se den las condiciones ambientales propicias —una adecuada situación económica, social y política—. Por último, se requiere la recuperación de las convicciones morales profundas, superando la actual perspectiva subjetivista de éstas. Y, cómo no, la religación a la realidad (cf. SSV 403-4). Zubiri no pasa de enunciar estas medidas de superación de la crisis de angustia. Habría que preguntarse cuáles son las condiciones que harían estas medidas viables. En todo caso, Zubiri no profundiza en ello.

²⁰⁶ Hay que notar el papel que en esto ha tenido el intelectualismo y la reducción de la fuerza de lo real a un momento subjetivo. Parece que el intelectualismo ha consumado su proyecto y que hoy solamente podemos hablar de dirección intelectual refiriéndonos al conocimiento científico, quedando los demás aspectos de la vida «condenados así a una suerte errática que se compagina mal con su innegable fuerza» [PINTOR, A.: *Realidad y verdad*, p. 116].

Pero lo que se requiere prioritariamente —y en esto si que profundiza Zubiri—, si hemos situado el fundamento de la angustia en el *cuasi* abandono del interés por la verdad real, es su recuperación; una «voluntad de verdad real»:

«El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real. Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real» (HD 107).

Hasta tal punto es fundamental en el planteamiento de Zubiri esta voluntad de verdad que podemos decir, con Diego Gracia²⁰⁷, que toda su filosofía es un intento de superar la crisis de fundamentación en la que nos hallamos inmersos a través de una radical voluntad de verdad²⁰⁸. Una voluntad que para Zubiri con-

²⁰⁷ Cf. *Voluntad de verdad*, pp. 241 y ss.

²⁰⁸ En este sentido, en su tratamiento de la angustia, aun cuando Zubiri parte de la inversión de la posición heideggeriana, en su resolución acoge elementos de ella. Cerezo también se refiere a una «voluntad de verdad» en Heidegger, y sitúa la pérdida de esta verdad radical en los fundamentos de la posición escéptica: «la verdad o la falsedad ónticas, relativas a cosas o estados intramundanos, presuponen el previo o apriorico ser-en-la-verdad como también lo pre-supone la desesperación escéptica de la verdad, puesto que la mienta como una exigencia que de hecho o fácticamente puede quedar fallida. Esto significa que en el trascendental ser-en-la-verdad, tiene que estar incluida la posibilidad fáctica de su caída, y, por tanto, del concreto estar o no estar-en ella» [*Variaciones sobre la "alétheia"*, pp. 76-77]. La autenticidad, como superación de la caída, actúa como condición de verdad. Es éste el sentido en el que Cerezo habla de «voluntad de verdad»: «No suele comprenderse, por lo general, cómo la autenticidad puede actuar como condición de verdad. A lo sumo se la retrae al orden moral de la vocación o de la elección de sí. Se pasa por alto que la veracidad como voluntad de verdad no sólo es para sí mismo sino para el todo de lo ente, pues constituye una disposición trascendental a no encerrarse en sí mismo, a no erigirse en señor de lo real, sino abrirse o franquearse a lo que justamente, por no venir de mí, sino de lo radicalmente otro, me pone en cuestión. Heidegger se refiere aquí ciertamente a la verdad existencial, pero conjuntamente a la verdad real, la franca apertura a la fenomenalidad del ser como condición para poder mostrar el fenómeno, de que se trate, en su mismidad» (*ibíd.*, p. 80). También aquí la verdad supera entonces, su carácter epistémico y

llevaba el incremento, aunque ardua y fatigosamente, de la presencia en nosotros de la propia realidad, incremento que envuelve y enriquece nuestro propio ser «configurándolo por la apropiación de posibilidades que la verdad real ofrece».

Pero Zubiri no sólo propone las claves de superación de la angustia, sino que considera —a la altura de 1961— que se está en vías de la superación exigida, que se están cumpliendo los requisitos que él ha descubierto:

«En el sombrío cuadro de la angustia actual hay destellos de desangustización; no procede de un frívolo optimismo, sino que son síntomas auténticos de recuperación. No puede negarse que por bajo de la inquietud actual, el hombre va sintiendo una saludable fatiga que le empuja a estar cada vez más en sí mismo, no en un sí mismo monacal, sino en el sí mismo de los suyos. No puede negarse tampoco que a través de tantas alteraciones sociales va adoptando figura cada vez más estable un régimen de mínima seguridad económica. No puede negarse finalmente que bajo las crisis externas de muchas estructuras religiosas —me refiero al catolicismo— asistimos a una renovación de vidas vividas en profundidad católica, calladas casi siempre, pero a veces más eficaces precisamente por su silencio» (SSV 404).

Tras la evidencia de casi cuarenta años, hemos de decir que quizás Zubiri pecase en este punto de un ingenuo optimismo. Desarrolla estas afirmaciones desde su confrontación con las filosofías existencialistas. Y ciertamente podemos decir que éstas han sido, en gran medida, superadas. Pero a mediados de los años setenta

recoge elementos existenciales: «Esta voluntad de verdad se proyecta consecuentemente en el todo del mundo, y va a ser determinante del estar óntico en la verdad, que para Heidegger, en consecuencia, no es un problema meramente epistemológico y metodológico sino radicalmente ético existencial» (*ibíd.*). Cf. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, pr. 44. Esta consideración existencial de la verdad también está presente en Ortega. Para él, la vida sin verdad no es vivible. La verdad es algo recíproco al hombre: sin hombre no hay verdad, pero sin verdad tampoco hay hombre. La verdad es una necesidad incondicional del hombre. Cf. ORTEGA, J.: «El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas*, vol. III, pp. 157-162.

aparecieron nuevas corrientes que han abundado y siguen abundando en los elementos criticados por Zubiri; nos referimos a la postmodernidad cultural en general y la filosófica en particular²⁰⁹. Quizás incluso se dé en la actualidad más crudamente la angustia denunciada por Zubiri en todas sus facetas. Así, podemos considerar que el régimen de aturdimiento denunciado por Zubiri es bastante inferior al que encontramos en nuestra actualidad —con una degeneración progresiva y un abrumador aumento de los *mass media*—; también la pérdida de la capacidad de fruición y la caída en futurismo se ha visto recrudescida con el fenómeno de un aumento crónico de la bolsa de desempleo en las sociedades occidentales. En todo caso, aun cuando Zubiri hubiera errado en su creencia de detectar una recuperación de la situación angustiosa, consideramos que lo realmente interesante de su propuesta está en una ingeniosa descripción de la angustia como síntoma de la profunda situación patológica del psiquismo humano occidental en la época actual.

Por último, en todas estas consideraciones no podemos olvidar que el hombre es una sustantividad psico-orgánica donde lo psíquico y lo orgánico no pueden ser escindidos más que para la necesaria descripción. Por ello, la solución del problema de la angustia no puede ser vista desde la sola perspectiva de un cambio en las convicciones morales, en los cánones de belleza o en la concep-

²⁰⁹ Cf. LYON, D.: *Postmodernidad*, especialmente cap. IV. Para un análisis detallado de cómo a partir de los años setenta se profundiza la crisis a la que nos estamos refiriendo, en el sentido de que es la sociedad actual postindustrial y postmoderna la culminación del pragmatismo en una nueva e inquietante manifestación: el «gerencialismo». También Frederic Jameson [«Postmodernismo y sociedad de consumo», en FOSTER, H. (ed.), *La postmodernidad* [1983], Kairós, Barcelona, 1985, 165-186] ha visto en nuestra actualidad un refuerzo de la situación de crisis. Jameson analiza el posmodernismo como la «verdad interior» del orden social propio del «capitalismo tardío», uno de cuyos rasgos fundamentales es la «esquizofrenia». Acudiendo a los análisis de esta enfermedad desarrollados por Jacques Lacan, Jameson nos describe una situación ante la que el concepto de «desmoralización» zubiriano parece quedarse corto. Para Lacan el esquizofrénico vive en un continuo presente sin continuidad temporal que destroza su propia identidad y cualquier proyecto. También los significados se pierden totalmente, quedando de ellos sólo imágenes, «pastiches».

tualización de la intelección. Se requiere, respectivamente, también una re-educación de las tendencias (cf. SSV 402), del afecto y del sentir. Hemos visto cómo, en gran parte, la entrada en crisis por angustia ha sido el resultado de un continuo abandono de la dimensión noérgica de la presentación de lo real, de un constante olvido del momento de fuerza de realidad por el que el hombre se ha visto cada vez más desgajado de dicha realidad. Y en este sentido no podemos olvidar que la fuerza de realidad es posible gracias a que la realidad se actualiza en impresión, en *impresión* de realidad. Es decir, no podemos entender qué sea la angustia —y por tanto su solución— sin contar previamente con la corporeidad de la psique humana. En palabras de Zubiri:

«la unidad del sentir y la unidad propiamente humana no son dos unidades yuxtapuestas como si la segunda estuviera añadida a lo animado, o como si la unidad humana estuviera meramente apoyada en la unidad animal, sino que la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente "constitutivo" de la unidad humana: la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente *sentiente*, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente *afectante*, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente *tendente*» (HD 46).

La angustia es el síntoma de una fuerte crisis de nuestra cultura en los últimos dos siglos que ha llevado al «suicidio religioso y moral de los individuos y los pueblos» (CCM 203). En el mundo del pensamiento esto se vive como una «neurastenia filosófica» (cf. CCM 203), es decir, como una neurosis, una patología psíquica que impide la buena coordinación de las ideas, que provoca un déficit de voluntad y una tristeza en el ánimo, por tanto, que afecta al psiquismo en todos sus momentos. En lo que concierne propiamente a la historia del pensamiento, Zubiri a lo largo de su trayectoria vital achaca la angustia a una serie de «ismos» que han ido apareciendo en la cultura occidental contemporánea: intelectualismo, subjetivismo, positivismo, relativismo, historicismo, psicologismo, pragmatismo, etc. A lo largo de este trabajo, y en la medida en la que han ido apareciendo, hemos visto cómo Zubiri se sitúa respecto a ellos.

CONCLUSIÓN

A grandes rasgos, se puede entender la filosofía de la praxis como aquella filosofía que pretende responder, prioritariamente, a la pregunta de si el hombre es capaz de dominar su propio destino. Para la filosofía de la praxis es fundamental explorar la realidad humana, con especial énfasis en sus momentos social e histórico, haciéndose cuestión de sus poderes de realización. Y, desde esta perspectiva, la praxis humana se constituye en el fundamento de toda posible teorización.

La filosofía de Zubiri, en cuanto que puede sintetizarse en la consideración de la realidad humana como *estando en la realidad y realizándose en ella*, se ha entendido a este respecto como una perspectiva válida para ofrecer una fundamentación de la filosofía de la praxis. Se trata de una fundamentación porque Zubiri no se ocupa de las determinadas acciones que el hombre realiza, de su concreto desenvolvimiento social e histórico, sino que lo que analiza son las estructuras transcendentales del mismo, el marco en el que tales acciones se desarrollan.

En este sentido Zubiri ofrece las condiciones antropológicas en las que se produce toda acción humana, desde una perspectiva sistemática. Pero en el presente trabajo no se han analizado estas condiciones, sino que nos hemos centrado exclusivamente en lo que su análisis de la inteligencia sentiente puede ofrecer al respecto.

En este análisis se ha puesto de manifiesto que, para Zubiri, el hombre concreto no se encuentra en un lugar secundario, subsumido como momento de una conciencia superior, o como momento de un mecanismo de poder o bajo cualquier otra instan-

cia que deje en un segundo plano su consciente actuar. Para Zubiri, el hombre no es sólo actor de su vida, sino también autor de la misma. El hombre es, dentro de las limitaciones epocales, responsable de su realización. Esta es la idea que ha guiado el intento de explotar praxeológicamente el planteamiento zubiriano. Para ello, se han buscado las conexiones que Zubiri establece entre la verdad y el hombre, mostrando que la verdad constituye una dimensión esencial de la realidad humana y de sus poderes de realización. Por ello los resultados aquí alcanzados no deben entenderse en la línea de una exposición sistemática de la teoría de la «inteligencia sentiente» zubiriana; lo que se ha hecho es utilizar esta teoría para mostrar cómo en Zubiri el hombre está en la realidad y cómo, en esta realidad en la que está, se realiza. Por ello aquí el análisis de la inteligencia sentiente tiene un valor genitivo respecto al interés fundamental de mostrar el potencial de esta perspectiva para la construcción de una filosofía de la praxis.

De lo desarrollado en estas páginas pueden resaltarse las siguientes conclusiones:

1. Cuando Zubiri afirma que el hombre aprehende las cosas realmente, no está haciendo referencia a un trato meramente teórico; se trata de un aprehender realizativo, apropiativo, porque la aprehensión de la realidad es intelectual, volitiva y sentimental. La unidad radical de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente ha sido puesta de manifiesto no sólo en el nivel de las acciones que el hombre ejecuta, sino también en el de sus hábitos. Esta unidad ha permitido superar una aparente aporía en la distinción zubiriana entre sentimiento y voluntad en lo referente a la noción de «frucción». Zubiri considera a veces que la frucción es lo esencial del sentimiento, mientras que en otros casos constituye un elemento esencial de la voluntad. Desde la consideración de la unidad radical de los tres momentos, se puede afirmar que la frucción es el estado en el que queda el hombre en su aprehensión de la realidad, estado al que el sentimiento aporta el momento complaciente y la volición el deponente (el hombre se pone, en cierto modo, en la realidad que quiere).

2. Por su inteligencia sentiente el hombre se halla inmerso, en cada una de las acciones que ejecuta, en la realidad y su verdad, la verdad real. La realidad y su verdad son componentes radicales

de toda praxis humana, ya que toda acción humana las envuelve. Pero el hombre no puede quedarse en la aprehensión primordial de realidad, sino que con estas aprehensiones tiene que hacer su vida. Para ello, y partiendo de lo real tal como es dado a la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente, el hombre interviene lingüística y racionalmente en la realidad buscando la manera de realizarse en ella.

Esta intervención la realiza en todas las dimensiones de su vida: en su intento de conocimiento y dominio del medio, en su afán por conocer y apropiarse su propia realidad, en su ineludible interés por saber cuál es su lugar en el mundo, etc. Aunque hemos desarrollado brevemente el caso concreto de la moral, nos hemos preguntado por la verdad en general y su papel en la praxis concreta, más acá de las específicas modulaciones de esta verdad.

Decimos entonces que para realizarse en la realidad, el hombre no puede permanecer en la compactidad de lo dado en aprehensión primordial, sino que tiene que comprender qué es la cosa dada en cuanto momento del campo y del mundo. En estas mediaciones surge el sentido como constituyente esencial de la praxis humana. El hombre se abre a este sentido a través de las mediaciones del logos y la razón. En lo que se refiere al logos, atendido fructivamente al «de suyo» como fuente de apropiación, el hombre se ve obligado a suspender la respuesta inmediata y da el rodeo del posible. Para aprehender la cosa real más allá de su carácter compacto como momento del campo, para que la cosa-real se constituya en recurso de su vida, tiene que dar el rodeo del sentido. Esta intervención de la libertad en la aprehensión implica la pluralidad de formas de aprehender la cosa campalmente. Pero Zubiri evita que esta pluralidad se transforme en relatividad a través de su noción de «condición»: los posibles sentidos son siempre limitados porque son sentidos de la realidad. Cada uno de los posibles que elijo debe ser sometido a los criterios evidenciales. En lo que se refiere a la razón, se ha descubierto que la intervención de la libertad humana para postular qué sea la realidad más allá de su presentación es mayor, porque esta postulación exige la creación de esbozos. Pero tampoco en la razón la pluralidad es ilimitada, sino que cuenta con los límites de la aprehensión primordial de realidad y el logos constituidos en sistema de referencia del esbozar, y

con la experiencia como probación física de realidad. Esta concepción de la razón como esencialmente experiencial implica el rechazo de los sentidos «puros» de la misma. Toda razón es razón práxica. Esto no ha de entenderse solamente como algo inherente al conocimiento científico-técnico, sino también como dinámica propia de toda forma de conocimiento: moral, teológico, estético, etc. La razón tiene una misma estructura para los distintos contenidos.

3. El análisis de la verdad lógica y racional nos ha permitido ver la importancia social e histórica de ésta, entender de qué modo se produce la realidad social e histórica del ser humano sin necesidad de salir para ello de la perspectiva noológica (Zubiri trató casi siempre el problema desde una perspectiva antropológico-biologicista). La verdad no es algo extrínseco al hombre, sino que su modo de estar en la realidad se encuentra configurado y posibilitado por ésta, lo que explica las distintas formas de la verdad en las distintas sociedades y momentos de la historia. Aun esta pluralidad social e histórica de la verdad, no podemos olvidar el engarce en la realidad de la misma, y con ello, el papel activo que el hombre adquiere en el mejoramiento de este estar. En la importancia social e histórica de la verdad encontramos la mejor prueba de su carácter práctico: el intento continuo por sumergirse en lo real (en lo que ya se está) buscando la propia realización.

En la época de la globalización, este esfuerzo no puede entenderse como *relativo* a las distintas culturas, sino como el esfuerzo de la humanidad en su conjunto. Ahora bien, en la medida en que todo esbozar racional es constitutivamente limitado, dicho esfuerzo universal no puede ser entendido como imposición de un determinado esbozo a la totalidad de la humanidad, sino como el intento de complementación de los distintos esbozos, para lo que se exige como condición necesaria el respeto del pluralismo y la apertura a otras maneras de esbozar, a otras mentalidades.

4. La instalación del hombre en la realidad puede concebirse como el medio para la liberación y autorrealización del ser humano. Pero el existencialismo ha hecho hincapié en lo problemático de esta instalación. Para ello ha desarrollado toda una teoría sobre la angustia como elemento estructural de la realidad humana. El hombre no aparece aquí instalado en una realidad que posibilita su realización, sino en una realidad fragmentada que imposibilita

la construcción de sentidos directivos y configuradores. Pero el análisis de la angustia desde la inteligencia sentiente, nos la presenta como un estado patológico (si se la convierte en la instancia última de la vida espiritual), y no como un elemento estructural, de la voluntad tendente, el sentimiento afectante y la inteligencia sentiente. La angustia se presenta en último término como la pérdida de la dimensión religativa del hombre a la realidad. También aquí hemos descubierto que la verdad es un elemento inherente a la realidad humana, en cuanto que la recuperación de dicha dimensión religativa pasa por una voluntad de verdad.

BIBLIOGRAFÍA

1. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

LAZCANO, R.: *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid, 1993. (En la página WEB de la Fundación Zubiri (www.zubiri.net) puede encontrarse también este índice actualizado).

2. FUENTES

- *Sobre el problema de la filosofía*, publicado originalmente en dos entregas en *Revista de Occidente* 115 (1933), 51-80 y 118 (1933), 83-117. La edición utilizada [Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997] contiene la que debía de ser la tercera entrega —que quedó inédita— y las correcciones que Zubiri introdujo más tarde.
- «Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart», *Cruz y Raya*, 4 (1933) 83-6.
- Prólogo e Introducción al libro de MARCH, A., *La física del átomo*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, 9-11 y 17-71.
- «Filosofía y Metafísica», *Cruz y Raya*, 30 (1935), 7-60.
- «Ortega, maestro de filosofía», *El Sol*, Madrid (8 de marzo de 1936), 6.
- «Note sur la philosophie de la religion», *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, XVIII, 2.^a serie, 10 (1937), 334-341.

- «Prólogo» a la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1942, IX-XVIII.
- *Naturaleza, Historia, Dios* [1944], Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 10.ª ed. 1994.
- «El problema del hombre», *Índice*, 120 (1959), 3-4. Edición utilizada en Marquínez, G. (ed.) *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982, 27-54.
- *Sobre la esencia* [1962], Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 5.ª ed., 1985.
- *Cinco lecciones de filosofía* [1963], Alianza Editorial, Madrid, 5.ª ed. 1985.
- «El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente*, 2.ª ép., 1 (1963), 5-29. (Trabajo recogido posteriormente en MARQUÍNEZ, G., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982, 55-78.)
- «El origen del hombre», *Revista de Occidente*, 2.ª época, 17 (1964), 146-173. (Trabajo recogido posteriormente en MARQUÍNEZ, G., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982, 27-54.)
- «Trascendencia y Física», en *Gran Enciclopedia del Mundo*, vol. 19, Durvan, Bilbao, 1964, 419-424.
- «Prólogo» a GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid, 1966, XI-XIV.
- «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica*, XVIII-XIX (1967-1968), 341-353. Edición utilizada en Marquínez, G. (ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, 101-115.
- «El hombre y su cuerpo», *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica*, XXV (1973), 3-15. Edición utilizada en Marquínez, G. (ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, 87-99.
- «La dimensión histórica del ser humano», *Realitas*, vol. 1, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, 11-69. Edición utilizada en Marquínez, G. (ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, 117-174.
- «El espacio», *Realitas*, vol. 1, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, 479-514.
- «El problema teológico del hombre», en VARGAS-MACHUCA, A. (ed.), *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975, 55-64.

- «El concepto descriptivo del tiempo», *Realitas*, vol.2, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 7-47.
- «Respectividad de lo real», *Realitas*, vols. 3 y 4, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1979, 13-44.
- *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1980.
- *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad* [1980], Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1991 (4.ª ed.).
- «Escrito para la recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica», *Tragaluz*, 2 (1999), 46-48. El discurso pronunciado, no el escrito que aquí recogemos, fue publicado en el diario *Ya*, Madrid (19 de octubre de 1982), 43.
- *Inteligencia y logos*, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.
- «Dos etapas», *Revista de Occidente*, 4.ª época, 32 (1984), 43-50.
- *El hombre y Dios* [1984], Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1994 (5.ª ed.).
- *Sobre el hombre*, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.
- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1989.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1992.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1994.
- *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1996.
- *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997.
- *El hombre y la verdad*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1999.
- *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza / Fundación X. Zubiri, 1999. Se recogen los trabajos publicados entre estas fechas y mencionados en esta bibliografía.
- *Sobre la realidad*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2001.

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AISA, I.: «Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell», *Thémata*, 11 (1993), 257-276.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, A.: «Recuperar la fruición – Recuperar la realidad», *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, 187-225.
- ARANGUREN, J.L.L.: *Ética* [1958], Alianza Editorial, Madrid, 8.^a ed. 1990.
- BACHERO, C.: «Conceptuación metafísica del “de suyo”», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 313-350.
- BAÑÓN, J.: *Metafísica y noología en Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.
- CEREZO, P.: «El giro metafísico en Xavier Zubiri», *Diálogo Filosófico*, 25 (1993), 59-64.
- «Del sentido a la realidad», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995, 221-254.
- «El hombre, animal de realidades», en ÁLVAREZ, A. y MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, 53-71.
- «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», en GRACIA, J.J.E. (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Concepciones de la metafísica*, vol. XVII, Trotta / CSIC, Madrid, 1998, 255-292.
- «Tres paradigmas del pensamiento contemporáneo español: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», *Isegoría*, XIX (1998), 97-136.
- «La idea de la historia en X. Zubiri», en VV.AA., *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999, 91-124.
- CONILL, J.: «Por la fenomenología a la metafísica (X. Zubiri)», en *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, 219-238.
- «El enigma del animal fantástico», Tecnos, Madrid, 1991.
- «Zubiri en el crepúsculo de la metafísica», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudio sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995, 33-50.

- «Concepciones de la experiencia», *Diálogo Filosófico*, 41 (1998), 148-169.
- COROMINAS, J.: *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- ELLACURÍA, I.: «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en VV.AA. *Realistas*, vol. II, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 49-137.
- *Filosofía de la realidad histórica* [1990], Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1991.
- *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994 (editado por Germán Marquínez).
- FERRAZ, A.: *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- GÓMEZ CAMBRES, G.: *El realismo trascendental*, Ágora, Málaga, 1991.
- GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997.
- GRACIA, D.: «Materia y sensibilidad», en VV.AA., *Realitas*, vol. II, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, 203-243.
- «La historia como problema metafísico», *Realitas*, vol. III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1979, 79-149.
- *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.
- *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1989.
- «Filosofía práctica», en GIMBERNAT, J.A. Y GÓMEZ, C. (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Verbo Divino, Estella, 1994, 329-352.
- «Zubiri y la crisis de la razón», en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, 39-51.
- ILARDUIA, J.M.: «La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de “Sobre el sentimiento y la volición”», en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudio sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995, 135-155.
- JIMÉNEZ MORENO, L.: «Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri», *Xavier Zubiri Review* (página WEB), 1 (1998), 31-7.
- MARQUÍNEZ, G.: *Realidad y posibilidad. Fundamentos de Ética y Educación*, Magisterio, Santafé de Bogotá, 1995.

- «Aportes de Zubiri al concepto de mentalidad», en VV.AA., *Ideas y mentalidades. Modos de hacer historia*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1996, 26-46.
- MAZÓN, M.: *Enfrentamiento y actualidad*, Universidad de Comillas, Madrid, 1999.
- MOLINA, D.: *Hombre, naturaleza y realidad. El concepto de realidad humana en Zubiri*, Kronos Universidad, Sevilla, 2000.
- NICOLÁS, J.A.: «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri», *Pensamiento*, 42 (1986), 87-102.
- «Hacia una teoría pos-hermenéutica de la verdad», en NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, 199-222.
- «Experiencia de la crisis y crisis de la experiencia», *Diálogo Filosófico*, 41 (1998), 171-184.
- «Noología y/o hermenéutica», en NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J., *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Comares, Granada, 2000, 119-141.
- NIÑO, F.: «Para investigar las mentalidades», en VV.AA., *Ideas y mentalidades. Modos de hacer historia*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1996, 47-72.
- PINTOR, A.: «Zubiri y la fenomenología», *Realitas*, vols. 3 y 4, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1979, 389-566.
- *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* [1980], Universidad Pontificia, Salamanca, 1996 (3.ª ed.).
- *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994.
- «El "sentido" en Zubiri», en ÁLVAREZ, A. y MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, 89-128.
- SAMOUR, H.: «Introducción a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría», en Ignacio Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Santafé de Bogotá, 1994.
- TIRADO, V.M.: «Experiencia originaria en Husserl y Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX (1993), 245-261.

WESSELL, L.P.: *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.

4. OTRAS OBRAS CITADAS

- AMENGUAL, G.: «Modernidad: progreso o final de época», en DOU, A. (ed.), *Progreso y final de época*, UPCM, Madrid, 1990, 49-107.
- CARRILLO, J.A.: *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*, Trotta, Madrid, 1999.
- CEREZO, P.: «Variaciones sobre la "alétheia". La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger», en Frápolli, M.J. y Nicolás, J.A., *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, 33-117.
- GRAMSCI, A.: *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Barcelona, 1970. (Selección y traducción de J. Solé-Tura. Pasajes escogidos de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* [1953]).
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927 (trad. RIVERA, J.E., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997).
- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1925-6, Gesamtausgabe, vol. 21.
- «Vom Wesen der Wahrheit», *Wegmarken* [1943], Gesamtausgabe, vol. 9, pp. 177-202, (trad. CORTÉS, H. y LEYTE, A., «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 151-171).
- *Holzwege* [1950], Gesamtausgabe, vol. 5 (trad. CORTÉS, H. y LEYTE, A., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998²).
- *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, vol. 27 (trad. JIMÉNEZ REDONDO, R., *Introducción a la filosofía*, Cátedra / Universitat de València, Madrid, 1999).
- JAMESON, F.: «Postmodernismo y sociedad de consumo», en FOSTER, H. (ed.), *La postmodernidad* [1983], Kairós, Barcelona, 1985, 165-186.
- LYON, D.: *Postmodernidad* [1994], Alianza, Madrid, 1996.
- MACINTYRE, A.: *Tras la virtud* [1982²], Crítica, Barcelona, 1987.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1966-83.
- *¿Qué es conocimiento?* [1931], Alianza, Madrid, 1984.
- *Meditación sobre la técnica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- PÉREZ TAPIAS, A.: «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural», en FRÁPOLLI, M.J. y NICOLÁS, J.A. (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, 363-396.

- PÖGGELER, O.: *El camino del pensar en Martin Heidegger* [1990³], Alianza, Madrid, 1993².
- REGALADO, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990.
- RIVERA, J.E.: «La verdad implícita en "Ser y Tiempo"», en NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLLI, M.A., *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica y política*, Comares, Granada, 2000, 7-32.
- RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.
- RORTY, R.: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* [1991], Paidós, Barcelona, 1996.
- SAFRANSKI, R.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* [1994], Tusquets, Barcelona, 1997.
- SCHIELER, M.: *El puesto del hombre en el Cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo* [1928], Alba, Barcelona, 2000.
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad* [1985], Gedisa, Barcelona, 1994.