

# Historia Universal del Pensamiento Filosófico

Volumen V

Armando Segura Naya (dir.)

BIBLIOTECA	UNIVERSITARIA
GRANADA	
Nº Documento	17039241
Nº Copia	112496702

FACULTAD DE  
PSICOLOGIA  
GRANADA  
BIBLIOTECA

## *Relación de autores*

Juan José Acero Universidad de Granada	Juan A. García Universidad de Málaga
Juan Arana Universidad de Sevilla	Lourdes Gordillo Universidad de Murcia
José Luis del Barco Universidad de Málaga	Pascual F. Martínez-Freire Universidad de Málaga
Óscar Barroso Fernández Universidad de Granada	Julio Moreno-Dávila Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
Modesto Berciano Universidad de Oviedo	J. Jesús Nebreda Universidad de Granada
José Cercós Soto IES Diego de Guzmán y Quesada	Juan José Padial Universidad de Málaga
Carlos Díaz Universidad Complutense de Madrid	José A. Pérez Tapias Universidad de Granada
Jesús I. Falgueras Universidad de Málaga	Aquilino Polaino-Lorente Universidad Complutense de Madrid
Urbano Ferrer Universidad de Murcia	Luis Sáez Rueda Universidad de Granada
Eudald Forment Giralt Universidad de Barcelona	Armando Segura Naya (dir.) Universidad de Granada
M. <sup>a</sup> José Frápolli Sanz Universidad de Granada	Felip Vidal i Auladell Universitat de Girona
Gustavo Galván Rodríguez Universidad de Granada	

Reservados todos los derechos.

Esta prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Liber Distribuciones Educativas

© Armando Segura Naya (director)

© Liber Distribuciones Educativas

Aiega, 20

48530 Ortuella (Vizcaya)

Teléfono 94 632 10 32

<http://www.libersi.com>

ISBN Obra completa: 978-84-936043-0-1

ISBN Vol. V: 978-84-936043-5-6

Depósito Legal: M. 41.042-2007

Impreso en España-Printed in Spain

# Índice

21

## Introducción (*Armando Segura Naya*)

I.1. La feliz fecundación recíproca entre ciencia y filosofía	21
I.1.1. El impacto del nuevo modelo físico del mundo	22
I.1.2. La época de los imperios y de las colonizaciones	24
I.1.3. Incidencia de las nuevas concepciones de la lógica formal	25
I.1.4. La génesis histórica del positivismo a partir del idealismo	26
I.1.5. El tránsito del positivismo al neopositivismo	30
I.1.6. La fenomenología	30
I.1.7. La revolución cultural: los sesenta	41
I.1.8. Recuperación formal de la moralidad: el consenso	46
I.2. La filosofía de hoy para mañana	50
I.2.1. Radicales de la sociedad del bienestar	50
I.2.2. Los problemas antropológicos y culturales del siglo XXI	57
I.3. Penetrando en el tercer milenio	66
I.3.1. Despejar el horizonte	66
I.3.2. Aportaciones del cristianismo a la filosofía	70
I.3.3. La innovación cristiana en filosofía	72
Bibliografía recomendada	77

79

## 1. Fenomenología (*Urbano Ferrer*)

1.1. El itinerario fenomenológico de Husserl	79
1.1.1. Los inicios fenomenológicos	79
1.1.2. Sucesivas ampliaciones	83
1.1.3. Problemas particulares	86
1.2. La fenomenología en Gotinga	91
1.2.1. Los primeros representantes y sus continuadores	91

- 1.2.2. La fenomenología en Reinach 95
- 1.2.3. Otros representantes 98
- 1.2.4. La obra de Heidegger 101

### 1.3. El lugar de Scheler en la fenomenología

- 1.3.1. Valor moral y persona 104
- 1.3.2. Fenómenos afectivos y persona 105
- 1.3.3. Fenomenología de la libertad 107

### 1.4. La fenomenología en Friburgo y otras prolongaciones

- 1.4.1. Líneas fenomenológicas en Hans Reiner 111
- 1.4.2. Otras ramificaciones de la fenomenología 112

### 1.5. Fenomenología de la acción

- 1.5.1. Los planteamientos de Alfred Schutz y Adolf Reinach 114
- 1.5.2. Los actos jurídico-sociales 115
- 1.5.3. De la filosofía analítica de la acción a la fenomenología 116

### Antología de textos

Bibliografía recomendada 119

## 2. Edith Stein: de la fenomenología a una teoría de la persona (Urbano Ferrer)

127

### 2.1. La trayectoria de Edith Stein

- 2.1.1. De la conciencia de objeto al ser efectivo 127
- 2.1.2. El yo fenomenológico y la persona 130

### 2.2. Motivación temporal y motivación histórica

- 2.3. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu 132
- 2.4. Los caminos para el conocimiento de Dios 134

### Antología de textos

Bibliografía recomendada 137

## 3. Emmanuel Levinas (1906-1995) (Juan A. García)

143

### 3.1. La ampliación de la fenomenología hacia la intersubjetividad: el descubrimiento de la alteridad, el tiempo y el rostro

- 3.2. El tiempo y el otro: la constitución del sujeto según la alteridad 145
- 3.3. La antropología levinasiana: *Totalidad e infinito* 146
- 3.4. La ética de Levinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* 148

### Antología de textos

Bibliografía recomendada 149

## 4. Hermenéutica: Heidegger, Gadamer, Lyotard (Modesto Berciano)

150

152

### 4.1. Heidegger y la hermenéutica anterior

Mundo de la vida y fenomenología hermenéutica 155

Bibliografía recomendada 160

### 4.3. Ciencia originaria del mundo de la vida

Fenomenología hermenéutica: método y contenido 166

Existencia fáctica y hermenéutica 170

Situación hermenéutica, explicación y círculo hermenéutico 173

Hermenéutica y ontología 183

Hermenéutica e historia 192

Evento (*Ereignis*) y hermenéutica 200

Conclusión 202

Gadamer: hermenéutica universal 212

4.11.1. Filosofía y hermenéutica 213

4.11.2. Historicidad de la hermenéutica 213

4.11.3. Primacía hermenéutica de la pregunta 214

4.11.4. Lenguaje y hermenéutica 217

4.11.5. Hermenéutica y ontología 218

4.11.6. Conclusión 220

4.12. Hermenéutica y posmodernidad: Lyotard 221

Antología de textos 221

Bibliografía recomendada 227

## 5. Hannah Arendt (Juan José Padial)

235

5.1. Visión histórico-filosófica global contextualizada 235

5.2. Resumen de la idea filosófica clave de la autora 236

5.3. Exposición nuclear 237

Antología de textos 240

Bibliografía recomendada 240

## 6. Sartre en el contexto del existencialismo (Armando Segura Naya y Felip Vidal i Auladell)

243

6.1. Caracterización general del pensamiento existencialista 243

6.1.1. Entorno histórico-filosófico y antecedentes 244

6.1.2. Temas y corrientes 247

6.2. Algunos pensadores existencialistas: Jaspers y Marcel 249

6.2.1. Jaspers: existencia y trascendencia 249

6.2.2. El neosocratismo de Marcel 252

6.3. El pensamiento de Jean-Paul Sartre 255

6.3.1. Itinerario biográfico e intelectual 255

6.3.2. Filosofía, literatura y compromiso 256

6.3.3. Ontología de la conciencia 259

6.3.4. Libertad, responsabilidad y existencia del otro 264

6.3.5. Humanismo y ética existencialista 267

6.3.5. Marxismo y existencialismo: *Crítica de la Razón dialéctica* 269

Antología de textos 272

Bibliografía recomendada 274

<b>7. El personalismo comunitario (Carlos Díaz)</b>	277		
7.1. El personalismo surge del existencialismo	277		
7.2. Raíz bíblica del personalismo comunitario	277		
7.3. <i>Substantia</i> , persona, hypóstasis	278		
7.4. Ramas actuales del personalismo comunitario	281		
7.4.1. Rama Péguy	281		
7.4.2. Rama hermenéutica	282		
7.6. El personalismo como filosofía teórico-práctica	285		
7.7. El compromiso de la acción	286		
7.8. El personalismo, sistema abierto	287		
Antología de textos	288		
Bibliografía recomendada	289		
<b>8. La posmodernidad latina (J. Jesús Nebreda)</b>	291		
8.1. Las raíces de la posmodernidad	291		
8.2. La herencia del postestructuralismo	291		
8.3. Jean-François Lyotard y la condición posmoderna	293		
8.4. La condición posmoderna	293		
8.5. Jean Baudrillard y la posmodernidad marxista	303		
8.6. Gianni Vattimo: las sombras de Nietzsche y de Heidegger	306		
8.7. El pensamiento débil	307		
8.7.1. El concepto de dialéctica	309		
8.7.2. La diferencia	310		
8.7.3. El pensamiento débil	311		
8.7.4. La <i>Verwindung</i>	312		
8.8. La posmodernidad da qué pensar	313		
8.8.1. Adiós al fundamento	313		
8.8.2. El final de la metafísica	315		
8.8.3. La cuestión del ser	317		
8.8.4. La cuestión de la verdad	318		
8.8.5. La cuestión del sujeto	321		
8.8.6. La cuestión del saber	324		
8.8.7. La cuestión del lenguaje	325		
Antología de textos	326		
Bibliografía recomendada	328		
<b>9. Filosofía posmoderna alemana (José Luis del Barco)</b>	331		
Introducción	331		
9.1. El laberinto de la modernidad	332		
9.1.1. Modernidad en coma	332		
9.1.2. La modernidad cartesiana	333		
9.2. Rebelión contra la modernidad	335		
9.2.1. Las diatribas estéticas	335		
9.2.2. La censura filosófica	336		
9.2.3. La crítica de la teoría crítica	337		
9.2.4. El ataque de la ciencia	337		
9.3. Historia del término "posmoderno"	338		
9.3.1. Primeras apariciones	338		
9.3.2. Posmodernidad como expresión de nuevos valores	339		
9.3.3. Posmodernismo arquitectónico	340		
9.3.4. La contribución de la sociología	341		
9.4. La posmodernidad filosófica	342		
9.4.1. Apogeo del plural	343		
9.4.2. Variantes de la posmodernidad	344		
9.5. La posmodernidad alemana	345		
9.5.1. Precursores	346		
9.5.2. Posmodernidad y posthistoria: Gehlen y Tenbruck	350		
Antología de textos	351		
Bibliografía recomendada	352		
<b>10. La escuela de Frankfurt (José A. Pérez Tapias)</b>	353		
10.1. Visión histórico-filosófica global contextualizada: la filosofía frente a la barbarie	353		
10.2. Resumen de la idea filosófica clave: Teoría Crítica al servicio de una praxis emancipadora	356		
10.3. Exposición nuclear	360		
10.3.1. Horkheimer y Adorno: <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	360		
10.3.2. Erich Fromm: <i>El miedo a la libertad</i>	368		
10.3.3. Herbert Marcuse: <i>El hombre unidimensional</i>	374		
10.3.4. Walter Benjamin: <i>Tesis de filosofía de la historia</i>	377		
Antología de textos	380		
Bibliografía recomendada	382		
<b>11. La nueva Ilustración de Habermas y Apel (Luis Sáez Rueda)</b>	385		
11.1. Sistemática del proyecto y fundamentos teóricos	385		
11.1.1. Motivos y propósitos globales del pensamiento de J. Habermas y K.-O. Apel	386		
11.1.2. La racionalidad de la acción comunicativa: J. Habermas	392		
11.1.3. La transformación de la filosofía trascendental clásica: K.-O. Apel	404		
11.2. Implicaciones y diálogos inconclusos de la filosofía dialógica	414		
11.2.1. Teoría consensual de la verdad: más allá de Heidegger y de Peirce	415		
11.2.2. Transformación de la Teoría Crítica: más allá del positivismo y de la hermenéutica radical	419		

11.2.3. Retos de la ética dialógica	423	14.4. "Una filosofía del lenguaje primitiva"	491
11.3. Fronteras del pensamiento posmetafísico. Teología, religión, posmodernidad	429	14.4.1. La crisis del "lenguaje fenomenológico"	492
Antología de textos	431	14.4.2. La autonomía de la gramática	492
Bibliografía recomendada	435	14.4.3. Renuncia a las proposiciones elementales	493
		14.4.4. Las experiencias del significado	494
		14.4.4. Las experiencias del significado	495
12. Estructuralismo y postestructuralismo: de la semiología al pensamiento de la diferencia ( <i>Gustavo Gutiérrez Rodríguez</i> )	437	14.5. La Primera Parte de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	496
12.1. La controversia del estructuralismo: dificultades de una definición	437	14.5.1. La revisión del <i>Tractatus</i> en las <i>Investigaciones</i>	499
12.2. La lingüística como modelo: el proyecto semiológico	440	14.5.2. Reglas: su comprensión y seguimiento	503
12.3. Inicios y expansión del movimiento estructuralista	443	14.5.3. El argumento del lenguaje privado	507
12.3.1. Los iniciadores: Lévi-Strauss y Lacan	444	14.5.4. Pensamiento, lenguaje e intencionalidad	510
12.3.2. El discípulo despliegue de los epígonos: Althusser y Foucault	449	14.6. Dos temas tardíos: ver-asi y la certeza cartesiana	510
12.4. Postestructuralismo y filosofía de la diferencia	454	14.6.1. El ver-asi	510
Antología de textos	458	14.6.2. Los juegos de lenguaje de la certeza y la duda	513
Bibliografía recomendada	460	Antología de textos	518
		Bibliografía recomendada	522
13. E. Morin: a la búsqueda de la complejidad perdida ( <i>José Cercós Soto</i> )	463	15. Bertrand Russell ( <i>M.<sup>a</sup> José Frápolli Sanz</i> )	525
Introducción	463	15.1. Vida y obra y concepción de la Filosofía	525
13.1. Vida y obra	464	15.2. La influencia de Kant y Hegel: la concepción idealista (1893-1899)	527
13.2. La idea de bucle: hacia un nuevo paradigma	464	15.3. El abandono del idealismo: el período lógico (1900-1910)	530
13.2.1. El paradigma	466	15.3.1. <i>Los Principios de la Matemática</i> : el platonismo en lógica	530
13.3. Hacia una ontología compleja	466	15.3.2. La estratificación de la realidad y del lenguaje:	535
13.3.1. El sistema	467	Teoría de los Tipos	536
13.4. Hacia una epistemología compleja	468	15.3.3. Crítica a la concepción ingenua del significado:	539
13.5. Conocimiento como interpretación	470	Teoría de las Descripciones	540
13.6. Hacia una ética en la complejidad	471	15.3.4. La culminación del proyecto logicista: <i>Principia Mathematica</i>	543
13.6.1. La ecología de la acción	471	15.3. Teoría del Conocimiento	544
13.6.2. Una ética de la comprensión y la solidaridad para una ética del género humano	471	15.3.1. Conocimiento no empírico	544
13.7. Hacia una nueva educación	472	Lógica y ontología	546
Antología de textos	473	15.4.1. Atomismo lógico y sus relaciones con Wittgenstein	547
Bibliografía recomendada	474	15.4.2. Universales y particulares	550
		15.5. Filosofía de la mente y monismo neutral	551
14. Ludwig Wittgenstein ( <i>Juan José Acero</i> )	477	15.6. Lenguaje y significado	553
14.1. Wittgenstein y el sentido de nuestro tiempo	477	15.7. El análisis de las creencias y teorías de la verdad	562
14.2. La filosofía como una actividad	480	Antología de textos	562
14.2.1. La interpretación antimetafísica	481	Bibliografía recomendada	563
14.2.2. Wittgenstein como un filósofo del Lenguaje Común	481	16. La filosofía analítica ( <i>M.<sup>a</sup> José Frápolli Sanz</i> )	563
14.2.3. La interpretación escéptica	481	16.1. Origen del movimiento	563
14.3. El proyecto del <i>Tractatus</i>	484	19.1.1. La nueva lógica	564
		16.2. El Círculo de Viena	566
		19.2.1. ¿Qué se puede decir con sentido?	567
		19.2.2. El Principio Verificacionista del significado cognoscitivo	570
		19.2.3. Inducción y confirmación	575

- 16.3. El significado emotivo: metafísica y ética 577
- 16.4. El papel de la filosofía 580
- Antología de textos 582
- Bibliografía recomendada 585
- 17. El pragmatismo (Lourdes Gordillo)** 587
- 17.1. Antecedentes y formación de los primeros pragmatistas 587
- 17.1.1. Charles Sanders Peirce (1839-1914), fundador del pragmatismo 588
- 17.1.2. William James (1842-1910) 590
- 17.1.3. John Dewey (1859-1952) 592
- 17.1.4. F. C. S. Schiller (1864-1937) 593
- 17.2. El movimiento pragmatista 594
- 17.2.1. Antecedentes 595
- 17.2.2. El método pragmático 596
- 17.2.3. Principios generales del pragmatismo 598
- 17.3. La concepción pragmática del significado 601
- 17.3.1. Función creativa del pensamiento 601
- 17.3.2. Los hábitos 602
- 17.3.3. Las creencias 604
- 17.3.4. El significado de los problemas 605
- 17.3.5. El significado de un objeto 606
- 17.3.6. Diferencias en la teoría del significado 607
- 17.4. La teoría pragmatista de la verdad 609
- 17.4.1. Verdad y experiencia 609
- 17.4.2. Verdad y verificación 610
- 17.4.3. Eficacia de la verdad 612
- Antología de textos 613
- Bibliografía recomendada 614
- 18. Ciencia y tecnología en el siglo XX (Juan Arana)** 615
- 18.1. Albert Einstein y la culminación del ideal clásico de conocimiento 615
- 18.1.1. La crisis de la física en 1900 616
- 18.1.2. Formulación de la teoría de la relatividad 618
- 18.2. Crisis y renovación del saber científico: la mecánica cuántica 619
- 18.2.1. La crisis del realismo fisicista 620
- 18.2.2. La discontinuidad cuántica y el "principio de correspondencia" 622
- 18.2.3. La nueva mecánica y el problema de su interpretación 623
- 18.2.4. La superación de la visión clásica del universo 626
- 18.3. Derivaciones y prolongaciones de las revoluciones de la física 628
- 18.3.1. Evolución de las ciencias físico-químicas 629
- 18.3.2. Astronomía y cosmología 630
- 18.3.3. Teoría de la evolución y biología molecular 632
- 18.3.4. Las ciencias de la complejidad 633
- 18.3.5. El lugar del científico en la nueva cultura del conocimiento y el lugar del hombre 634
- Bibliografía recomendada 634
- 19. El tomismo en el siglo XX (Eudald Forment)** 637
- 19.1. El tomismo en la primera mitad del siglo XX 637
- 19.2. Las XXIV tesis tomistas 637
- 19.3. La escuela dominicana 639
- 19.3.1. Garrigou-Lagrange 640
- 19.3.2. Serpillanges 640
- 19.3.3. Norberto del Prado 641
- 19.3.4. Gallus Manser 641
- 19.3.5. Wély y Utz 642
- 19.3.6. Luis Alonso Getino 642
- 19.3.7. Santiago Ramírez 642
- 19.3.8. Francisco Marín-Sola 642
- 19.4. El tomismo en la Compañía de Jesús 643
- 19.4.1. Rousselot y Gény 644
- 19.4.2. Tonquédec y Marechal 644
- 19.4.3. André Marc 645
- 19.4.4. La escuela de Lovaina 645
- 19.4.5. El tomismo en la cultura laica 646
- 19.5. El tomismo en la segunda mitad del siglo XX 650
- 19.5.1. La actitud de apertura y diálogo 651
- 19.5.2. El tomismo europeo 654
- 19.5.3. El tomismo en el mundo hispánico 660
- 19.5.4. La escuela tomista de Barcelona 663
- 19.5.5. La internacionalización del tomismo 666
- 19.5.6. El tomismo en el siglo XXI 667
- Antología de textos 667
- Bibliografía recomendada 673
- 20. El tomismo analítico (Julio Moreno-Dávila)** 675
- 20.1. Perspectiva histórica de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX 675
- 20.1.1. Historia de la filosofía y *neos* 675
- 20.1.2. Analíticos y continentales 676
- 20.1.3. Introducción a la filosofía analítica 681
- 20.2. Wittgenstein 681
- 20.2.1. El primer Wittgenstein 681
- 20.2.2. El segundo Wittgenstein 683
- 20.3. George Edward Moore 684
- 20.4. Breve perspectiva histórica del tomismo en los aspectos que afectan al tomismo analítico 685

20.4.1. El pretomismo	685	22.11.2. Razón histórica y razón vital	735
20.4.2. El tomismo después de santo Tomás	685	22.12. Reflexión sobre Ortega	736
20.4.3. Desde Descartes a Husserl	685	22.13. Los discípulos de Ortega	737
20.4.4. Después de Wittgenstein	686	Antología de textos	738
20.4.5. El tomismo analítico	686	Bibliografía recomendada	741
Antología de textos	689		
Bibliografía recomendada	689		
<b>21. Miguel de Unamuno (<i>Armando Segura Naya</i>)</b>	691	<b>23. El sistema filosófico de Xavier Zubiri (<i>Oscar Barroso Fernández</i>)</b>	745
21.1. Una personalidad peculiar	691	23.1. Xavier Zubiri en su época	743
21.2. La biografía de un pensador conflictivo	692	23.1.1. Vida y obra	743
21.3. Filósofo de la contradicción	693	23.1.2. Influencias	744
21.4. Significado de sus fuentes	693	23.1.3. Repercusiones	745
21.5. Etapas y desarrollo de su pensamiento	694	23.2. La noción de "actualidad"	745
21.5.1. Una adolescencia religiosa y ferviente	694	23.3. Exposición de los elementos del sistema	747
21.5.2. La primera crisis (1882 y ss.)	694	23.3.1. Noología	747
21.5.3. Superación racionalista de la primera crisis (1888-1896), en el marco idealista del kantismo moralizador	695	23.3.2. Metafísica	754
21.5.4. La más tremenda crisis (1897)	696	23.3.3. Antropología	757
21.5.5. De la racionalización a la ensoñación: <i>Vida de Don Quijote y Sancho</i> (1905)	697	23.3.4. Filosofía de la religión y teología natural	759
21.5.6. La tragedia del querer ser lo que no se es (1912-1925)	698	23.3.5. Filosofía moral	760
21.6. La voluntad de no ser o "noluntad"	708	23.3.6. Estética	761
21.7. La regresión a Kant	708	23.3.7. Filosofía de la naturaleza	762
21.8. Significado de la filosofía de Unamuno	709	Antología de textos	764
Antología de textos	711	Bibliografía recomendada	765
Bibliografía recomendada	714		
<b>22. José Ortega y Gasset (<i>Armando Segura Naya</i>)</b>	717	<b>24. Leonardo Polo (<i>Jesús I. Fulgencis</i>)</b>	769
22.1. Vida	717	24.1. Panorama histórico-filosófico	769
22.2. Obras más importantes	718	24.2. La problemática central de su pensamiento	770
22.2.1. Primera navegación	718	24.3. Exposición nuclear de su pensamiento	771
22.2.2. Segunda navegación	722	Antología de textos	777
22.3. Estilo de Ortega	726	Bibliografía recomendada	778
22.4. Fuentes e influencias	727		
22.5. La "perspectiva"	728	<b>25. La Inteligencia Artificial (<i>Julio Moreno-Dávila</i>)</b>	781
22.6. La verdad: el tema de nuestro tiempo	729	25.1. Historia	781
22.7. El lugar de Ortega dentro del movimiento fenomenológico	730	25.1.1. El mito protohistórico de la IA	781
22.8. La razón vital	732	25.1.2. Las primeras máquinas	783
22.9. Razón histórica	733	25.2. Teoría: ¿es posible la IA?	784
22.10. Ortega frente a Nietzsche, Unamuno y Heidegger	733	25.2.1. ¿Qué es la inteligencia?	784
22.11. Naturaleza e Historia	735	25.2.2. El test de Turing. ¿Cuándo se puede decir que una máquina es inteligente?	784
22.11.1. El secreto de la antropología es la Historia	735	25.3. Algunos de los paradigmas más frecuentes	786
		25.3.1. El lenguaje natural	786
		25.3.2. Los juegos de estrategia	788



25.3.3. Deducción: los sistemas expertos	790	28.4.1. El principio del placer	850
25.3.4. Inducción: generación automática de reglas y <i>data mining</i>	792	28.4.2. El principio de realidad	853
25.3.5. Los algoritmos genéticos y las redes de neuronas	793	28.4.3. El placer y el principio de realidad	855
25.3.6. El razonamiento por casos (CBR, <i>case based reasoning</i> )	793	28.4.4. Realidad y principio de la realidad	856
25.4. Conclusión	794	28.4.5. Apertura cognoscitiva y principio de la realidad	856
25.4.1. La IA hoy: dificultades, realizaciones	794	28.4.6. La realidad y la observación de lo real	857
25.4.2. Perspectivas y promesas	795	28.5. El análisis de los sueños	858
Antología de textos	795	28.5.1. Concepto y características del sueño	859
Bibliografía recomendada	797	28.5.2. Los posibles destinos del deseo durante el sueño	860
26. Del problema mente-cuerpo al problema mente-cerebro ( <i>Pascual F. Martínez-Freire</i> )	799	28.5.3. Genética y formación de los sueños	862
Introducción	799	28.5.4. Las fases del sueño	864
26.1. El impacto de la neurociencia en el problema mente-cuerpo	800	28.5.5. ¿Cuáles son las funciones del sueño?	865
26.2. La evolución del problema mente-cuerpo	801	28.5.6. El examen de la realidad: entre las percepciones y las ideas	867
Antología de textos	810	28.6.6. A modo de conclusión	869
Bibliografía recomendada	811	28.6. La estructura de la personalidad	870
27. Max Weber: la sociología comprensiva ( <i>Urbano Ferrer</i> )	813	28.6.1. El desarrollo evolutivo de la personalidad	874
27.1. Coordenadas histórico-filosóficas	813	28.6.2. Tres alumnos disidentes y luminosos	877
27.2. El significado en la acción social y en la cultura	815	28.7. Alfred Adler	878
27.3. Dos ejemplos de tipos sociológicos	817	28.7.1. Los sentimientos de inferioridad	878
27.4. Política y poder	820	28.7.2. Los sentimientos de superioridad	879
27.5. La sociología comprensiva	822	28.7.3. El instinto de comunidad	880
27.6. Conclusiones	824	28.7.4. Principales aportaciones de las teorías adlerianas	882
Bibliografía recomendada	826	28.8. Carl Gustav Jung	883
28. Historia del psicoanálisis ( <i>Aquilino Polaino-Lorente</i> )	827	28.8.1. La estructura de lo psíquico y el inconsciente colectivo	883
28.1. La emergencia del psicoanálisis en el contexto científico-filosófico de su época	827	28.8.2. Los arquetipos	885
28.2. Exposición sistemática de la teoría psicoanalítica	830	28.8.3. La teoría y terapia de la neurosis	887
28.2.1. Los instintos y la represión	831	28.8.4. Síntesis de las aportaciones jungianas	888
28.2.2. La transformación de los instintos	834	28.9. Viktor Frankl	888
28.2.3. La represión como destino de los instintos	836	28.9.1. Del <i>homo faber</i> al <i>homo patiens</i>	889
28.2.4. ¿Cómo se lleva a cabo la represión?	838	28.9.2. Neurosis, libertad y verdad: un triángulo imprescindible en la psicoterapia de Frankl	891
28.2.5. La terapia psicoanalítica de la represión	839	28.9.3. Más allá de la sexualidad humana	891
28.2.6. Obsolescencia y ausencia de vigencia de los diagnósticos freudianos	841	28.9.4. El modelo del <i>homo necessitudinis</i>	892
28.2.7. Algunas conclusiones	841	28.9.5. Psicologías enmascaradas y psicoterapeutas sumergidos	892
28.3. Lo inconsciente	842	28.9.6. La logoterapia de Frankl	893
28.4. El principio del placer y el principio de realidad	850	28.9.7. Las aportaciones del antropólogo	894
		Antología de textos	895
		Bibliografía recomendada	900
		<b>Bibliografía general</b>	<b>903</b>

## *El sistema filosófico de Xavier Zubiri*

Oscar Barroso Fernández

### 23.1. Xavier Zubiri en su época

#### 23.1.1. Vida y obra

Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián el cuatro de diciembre de 1898. En 1920 obtiene la licenciatura en Filosofía y Letras por la Universidad Central y la licenciatura en Filosofía Superior en la Universidad de Lovaina, con la tesis titulada *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*. Este mismo año se doctora en Teología en Roma. De vuelta a España se doctora en Filosofía en la Universidad de Madrid con la tesis titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* —de la que fue ponente Ortega—. En 1921 es ordenado diácono.

A la edad de 28 años, obtiene la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid. Dos años después marcha a Alemania, donde permanece desde el año 1928 hasta 1931, trabajando con Husserl, Heidegger y Hartmann. También tiene la posibilidad de conocer a Einstein, Planck y Schrödinger.

En los siguientes cinco años se dedica al trabajo requerido por su Cátedra. En la primavera de 1936, tras obtener su reducción al estado laical, contrae matrimonio con Carmen Castro, hija de Américo Castro, en Roma. Durante el tiempo que dura la Guerra Civil, reside en París. Allí Zubiri aprovecha para profundizar en sus estudios de lingüística clásica y oriental, matemáticas, física y biología.

En 1940 tras impedirle el Régimen recuperar su Cátedra de Madrid Zubiri marcha a la Universidad de Barcelona; pero en mayo del año 1942 decide retirarse de la universidad y trasladarse de nuevo a Madrid.

En 1944 publica su primer libro: *Naturaleza, Historia, Dios*, que recoge y reelabora trabajos de los años anteriores. En 1947, se funda la Sociedad de Estudios y Publicaciones, dirigida por Zubiri y donde tendrá la posibilidad, en los años siguientes, de desarrollar cursos públicos —importantísimos para la elaboración y maduración de su filosofía—. En 1962 aparece *Sobre la esencia*. En 1963 aparecen sus *Cinco lecciones de Filosofía*.

En 1971 tiene lugar un fenómeno importante para la exposición, discusión y difusión de sus ideas: se crea, en el marco de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, el *Seminario Xavier Zubiri*, del que saldría publicada, en la década de los setenta, la revista *Realistas*, donde se recogía el trabajo de dicho Seminario.

En 1979 recibe en Alemania “Das Grosse Verdienst Kreuz” y en 1980 es nombrado Doctor Honoris Causa en Teología por la Universidad de Deusto. Este mismo año aparece el primer tomo de su trilogía *Inteligencia Sentiente*. En 1982 se publica *Inteligencia y Logos* y recibe el Premio Ramón y Cajal a la Investigación —compartido con Severo Ochoa—. Al siguiente año se publica *Inteligencia y Razón* y, rápidamente, comienza a trabajar en la revisión de *Sobre el hombre* y a preparar *El hombre y Dios*; pero el 21 de septiembre de 1983 muere dejando estos trabajos inconclusos.

Después de su muerte la Fundación Zubiri no ha cesado en su afán de dar a conocer la obra de Zubiri mostrando su talante sistemático. Al apartado de la ontología, en el que ya encontrábamos *Sobre la esencia*, se unen *Estructura dinámica de la realidad* (1989) y *Sobre la realidad* (2001); también hay una *Teoría de la Intelcción* compuesta como trilogía y *El hombre y la verdad* (1999); una Antropología con *Sobre el hombre* (1986); una ética y una estética con *Sobre el sentimiento y la volición* (1992); una filosofía de la religión con *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de las religiones* (1993) y *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997); una filosofía de la naturaleza con *Espacio, Tiempo, Materia* (1996); y, junto a sus *Cinco lecciones de Filosofía*, una nueva obra sobre la historia de la filosofía: *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental* (1994). La Fundación Zubiri también está editando los textos anteriores a la publicación de *Sobre la esencia* y que hoy son de difícil acceso. En este sentido, ya han aparecido los *Primeros escritos (1921-1926)*. También se trabaja en la preparación para su publicación de otros cursos de Zubiri: *El hombre: lo real y lo irreal*, *Estructura de la Metafísica*, *El sistema de lo real en la filosofía moderna* y *El Mundo*.

### 23.1.2. Influencias

Zubiri era un buen conocedor de la historia de la filosofía. Esto hace que en su obra puedan rastrearse influencias de múltiples pensadores, aunque hay algunos de ellos que han tenido un peso más determinante: el pensamiento aristotélico y escolástico —muy especialmente la metafísica suareciana— y las filosofías de Husserl, Heidegger y Ortega. En su prólogo para la edición inglesa de *Naturalaleza, Historia, Dios*, Zubiri considera que su filosofía alcanzó su madurez en diálogo con Husserl y Heidegger, afirmando que en ella se han sucedido tres etapas: la objetivista (influida por Husserl), la ontológica (heideggeriana) y la metafísica (que se inaugura con *Sobre la esencia* y donde ofrece un planteamiento más original).

A grandes rasgos, se podría decir que de la tradición escolástica heredó el alto grado de finura a la hora de establecer distinciones y la continua preocupación por el tema de la realidad; mientras que por la tradición fenomenológico-hermenéutica, Zubiri tomó conciencia de la necesidad de que esta preocupación estuviera vehiculada por un giro y atenuamiento a la facticidad.

Zubiri también era buen conocedor de los descubrimientos más importantes en el ámbito de las ciencias, lo que le ayudó a que su filosofía fuera coherente con éstas.

### 23.1.3. Repercusiones

En primer lugar, la distinción establecida por Aranguren entre ética como estructura y ética como contenido tiene sus fuentes, como él mismo ha manifestado (Aranguren, 1958: 47-57; VV AA, 19961: 21-24), en la consideración zubiriana de la realidad humana.

En segundo lugar, hemos de hacer referencia a los diversos trabajos de antropología de Laín. Para él, la filosofía de Zubiri es esencial a la hora de tratar filosóficamente la realidad humana.

En tercer lugar, hay que mencionar la obra de Ellacuría. Por Ellacuría, la filosofía de Zubiri ha tenido una considerable acogida en los círculos iberoamericanos de la filosofía de la liberación. Ellacuría se sirve de la noción zubiriana “dar de sí” —central en la obra *Estructura dinámica de la realidad*— para construir una filosofía de carácter propio sobre la “realidad histórica”. Los distintos dinamismos de la realidad tienen, para Ellacuría, su punto cumbre en la realidad histórica, por eso la filosofía debe serlo, prioritariamente, de la realidad histórica.

Por último, hay que hacer referencia a Diego Gracia. Sus ideas en el ámbito de la bioética están influidas por la antropología y la noología zubirianas. Especialmente importante desde el punto de vista filosófico es su fundamentación de la moral desde el concepto de persona zubiriano.

### 23.2. La noción de “actualidad”

Si hay que buscar un concepto en el que se manifieste el carácter sistemático de la filosofía de Zubiri, ése es “actualidad”. Se podría pensar que, dada la cantidad de veces que aparece el término “realidad” en su obra, es éste el que tiene este papel, pero lo cierto es que en el camino que hay de *Sobre la esencia* —obra con la que se inicia el período de madurez de Zubiri— hasta *Inteligencia sentiente*, la noción de “actualidad” va ganando terreno a la de “realidad” —respecto a los poderes de fundamentación—. De hecho, se puede entender que la evolución más importante del pensamiento maduro de Zubiri es el paso de una filosofía de la realidad a una filosofía de la actualidad (Mazón, 1999). Con lo que Zubiri maximiza lo que pretendió desde el inicio de su filosofía debido a la influencia de Husserl: la construcción de una filosofía descriptiva fundamental respecto de los saberes cognoscitivos.

En *Sobre la esencia* este objetivo no había sido completamente alcanzado. Zubiri apuntaba a él con la intención de construir una metafísica *intramundana* que permitiera “descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal” (Zubiri, 1962: 201). No es que ésta fuera la única aspiración legítima de la filosofía, sino que cualquier intento de ir más allá debía asentarse sobre una metafísica intramundana fundamental. El saber intramundano adquiere así carácter fundante, primero, respecto a

toda otra forma de saber. Pero aunque esta intención era más o menos nítida en el momento en que Zubiri escribió *Sobre la esencia*, lo cierto es que la depuración no era total. El objetivo de alcanzar una filosofía descriptiva no había sido logrado. La causa era que aunque la metafísica intramundana dejaba fuera múltiples cuestiones escabrosas que impedían la construcción de una filosofía de *hechos*, lo cierto es que había otras cuestiones que podían considerarse como mundanales, pero que al mismo tiempo rebasaban el terreno de lo descriptivo y cargaban el discurso de cuestiones explicativas. Por ejemplo, si uno rastrea *Sobre la esencia* puede comprobarse que hay múltiples elementos asimilados de las discusiones coetáneas en el terreno de la física teórica o la biología.

Zubiri, heredero de Husserl, se había propuesto la creación de un saber fundamental, de una *filosofía primera*, por ello intentó ir más allá de la metafísica intramundana. La polémica suscitada en torno a *Sobre la esencia* fue una buena lanzadera para esto. Para muchos, *Sobre la esencia* era una obra de corte neoescolástico, donde faltaba el fundamento epistemológico, es decir, una obra de talante dogmático —descárguese este concepto de sentidos peyorativos—. En los años siguientes a la publicación de *Sobre la esencia*, Zubiri revisó su pensamiento para defenderse de esta crítica. Quizá fruto de esa ardua revisión fue la publicación de la obra cumbre del autor *Inteligencia sentiente*, pero lo cierto es que no hay que esperar a ésta para comprender cuál era el camino que ya en los sesenta Zubiri iba a emprender. El curso de 1966 *Sobre la realidad* es una magnífica muestra de esto. Aquí, desde el inicio, al hacerse cuestión de la metafísica, mantiene que la pregunta radical es cuál es “el modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre” (Zubiri, 2001: 10). Ya no se trata del objeto en cuanto objeto de nuestro mundo, sino de los objetos en su forma primaria de presentación, de actualización en la psique.

Por la “actualidad” el sistema zubiriano adquiere ese elemento cíclico que lo configura como un todo sumamente consistente. Por este concepto Zubiri logra superar la discusión en torno a la prioridad de la realidad sobre el saber —postura premoderna— o el saber sobre la realidad —postura moderna—. Para Zubiri realidad y saber son congéneres, por la sencilla razón de que cada una de estas nociones se define por referencia a la otra:

[...] realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad” (Zubiri, 1980: 10).

Quizás esto es lo que resume de la forma más correcta el sentido de la filosofía de Zubiri. Para explicar este carácter congénere, Zubiri acude a la actualidad: “la inteligencia humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (Zubiri, 1980: 13). Lo que significa que la cosa está presente desde sí misma —en su propia realidad— en la inteligencia sentiente.

Un trabajo de corte descriptivo desde la filosofía de Zubiri intenta atenerse a esta actualidad: si lo que pretende es estudiar la inteligencia, entonces se pregunta por qué sea ésta en cuanto actualidad; si quiere investigar la realidad, se atiene a ella en cuanto realidad actualizada; también, por ejemplo, se puede hacer esto con la antropología —se puede analizar qué es el hombre en cuanto realidad actual—; y sobre cualquier otro tema —religión, moral, naturaleza, etc.—.

Los estudiosos de la filosofía de Zubiri han llegado así a la distinción entre una “metafísica” y una “filosofía primera”. Mientras que la metafísica se refiere al resultado de esbozos racionales, constituyéndose en filosofía *explicativa*, la filosofía primera parte del análisis radical de la actualidad, de lo dado directa e inmediatamente a la aprehensión humana, dando lugar a una filosofía *descriptiva* (Gracia, 1986: 101-117; Conill, 1988: 232; Pintor, 1994). Esa distinción acarrea algunos problemas, porque parece indicar que el análisis de la realidad en cuanto tal —lo que tradicionalmente se ha denominado “metafísica” — queda al margen de la filosofía descriptiva, cuando lo cierto es que también se puede hacer un análisis descriptivo de ésta —como veremos a continuación—. Por ello nosotros distinguiremos simplemente entre filosofía descriptiva —análisis de hechos, decía Zubiri— y explicativa.

### 23.3. Exposición de los elementos del sistema

#### 23.3.1. Noología

Zubiri denomina a su análisis del acto intelectual “noología”. Entendiendo por qué Zubiri no habla, como es tradicional, de teoría del conocimiento o epistemología, se ha recordado una parte importante en la explicación de este momento del sistema zubiriano.

Zubiri rechaza la expresión “teoría del conocimiento” porque la suya no es una teoría y porque tampoco lo es del conocimiento. No es una teoría porque toda teoría consiste en una explicación racional de una determinada realidad, en este caso, de la inteligencia humana, mientras que lo que él pretende es una descripción. Para entender mejor esto explicaré por qué no considera el suyo un análisis del conocimiento.

La inteligencia humana es más amplia que la razón. Precisamente, lo más original de su propuesta está en la descripción de formas intelectivas previas a la razón. La razón construye esbozos sobre qué sea la realidad de la que se quiere saber y después contrasta estos esbozos en la experiencia. De dicho contraste surge el conocimiento. Pero la razón construye esbozos sobre una realidad previamente —en un sentido lógico, no temporal— dada a la inteligencia. Por lo tanto, el acto racional llega demasiado tarde con respecto al acto intelectual en general. De hecho, hay dos estructuras previas a la razón y que la posibilitan: la “aprehensión primordial de realidad” y el “logos”. En este apartado analizaremos esta división tripartita y que corresponde a los tres volúmenes de su trilogía *Inteligencia sentiente*.

#### A) La aprehensión primordial de realidad

El análisis noológico zubiriano parte de la unidad radical de sentir e inteligir. La oposición tradicional de ambas como dos facultades no es un hecho, sino una teoría que, además, a juicio de Zubiri, es errónea (Zubiri, 1980: 25). Los hechos muestran que sentir e inteligir constituyen en el hombre una sola facultad. Pero Zubiri no quiere hablar de facultades, esto rebasaría el terreno noológico, sino del hecho de la inteligencia sentiente, del acto intelectual que muestra, a su vez, ser acto sentiente. El neologismo “inte-

igencia sentiente” es para Zubiri necesario para permitir la distinción respecto de la noción de “inteligencia sensible” que Zubiri denomina “inteligencia concipiente”. 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 (Zubiri, 1980: 85-86).

Tanto el sentir animal como el humano consisten en una “estructura procesual” con tres momentos: “suscitación”, “modificación tónica” y “respuesta” (Zubiri, 1980: 28-30). Pero en el hombre esta estructura adquiere unas características propias, dando lugar, respectivamente, a la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Para entender esto correctamente, se ha de analizar la “estructura formal” del sentir y sus distintos modos (Zubiri, 1980: 31-67).

En la impresión o sentir se pueden detectar tres momentos: *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*.

La “*afección*” hace referencia a que “el sentiente ‘padece’ la impresión” (Zubiri, 1980: 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” (1980: 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* (1980: 38). Con respecto a la “*fuerza de imposición*”, tiene el importante cometido de “suscitar el proceso mismo del sentir” (1980: 33).

Mientras que en el animal la *afección* es “*afección estímulo*” —se agota en ser estimulante, es decir, la independencia del objeto está siempre ordenada a la respuesta—, 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*” (1980: 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 conformarse con el mero objeto. 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.

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 “*príus*” 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.

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*”. En cambio en el hombre la fuerza de imposición es fuerza de realidad. Con ello arribamos al concepto de “*noergía*”: esta-

mos 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. Lo real no es *visto* simplemente, sino que *está* en “*actualidad*”, como también lo está la inteligencia: 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. Entronces la impresión queda reducida a representación —al perderse el momento de alteridad— y a juicio —al perder el momento de fuerza de imposición—.

Dado que la cosa-real se actualiza en la inteligencia 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 (Zubiri, 1999: 34). Es la realidad ratificada como verdad primaria que posibilitará y arrastrará a toda verdad y a toda inteligencia posterior. La fuerza de imposición es esta ratificación: la fuerza de imposición de la realidad en la inteligencia. 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” (Zubiri, 1980: 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 (Zubiri, 1980: 239-242; 1999: 35-37).

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 estimulación. Para el animal la cosa es objetiva, tiene existencia. Pero Zubiri no reduce la realidad a la existencia, “porque el concepto ‘*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*” (Zubiri, 2001: 26-27). 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 humano una existencia no real, una existencia que no pertenece “*de suyo*” a la cosa misma, es lo que llamamos “*espectro*” (Zubiri, 2001: 27). Los momentos de constatación y manifestación de la verdad real apuntan, respectivamente, a esta doble constatación de la cosa real como existente y como poseyendo “*de suyo*” los caracteres que posee.

Con respecto a la dimensión de firmeza, decir que nos proporciona 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 (Zubiri, 1999: 36).

Esta verdad, en su simplicidad, en su radical compacidad, 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 evidencial. Y frente a ciertos pragmatismos, donde la verdad no va mucho más allá de ser un término de elogio utilizado para avalar, la verdad es algo intrínseco a la realidad humana. Podríamos decir que para Zubiri la verdad tiene un valor moral, ya que solamente viviendo en la verdad puede el hombre llegar a ser “dueño de sí”. Por la verdad real el hombre está ya en la realidad, “retenido” en ella y “henchido de realidad” (Zubiri, 1999: 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 enclavada como el animal, sino indeterminada para su determinación en esta realidad.

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. En la comprensión aprehendemos la cosa ya previamente aprehendida como real a la luz de lo que es en el mundo (Zubiri, 1983: 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.

## B) El logos

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 en su compactibilidad, sino respecto a otras cosas reales (Zubiri, 1980: 269). En la aprehensión primordial de realidad queda la cosa actualizada “en y por sí misma” (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 puesto* a ello por la realidad misma (Zubiri, 1982: 16). Por-que el “en realidad” está dado en aprehensión, el *logos* se mueve dentro de la aprehen-

sión 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 cosas como campales, no se aprehenden “campalmente”, no se aprehenden las cosas en función del campo. Esto es lo propio del *logos*: 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” (48). Por ello habla Zubiri de un “logos sentiente” (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” (56). 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” (62-73). Se declara lo que algo es en realidad actuando el campo como “medio” de intelección (73-77).

En el movimiento para descubrir lo que las cosas son “en realidad”, es necesario tomar distancia, suspender “retroactivamente” (84) este “en realidad”, situarse “sobre” él. En la toma de distancia propia del *logos*, se desdoblaba 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 intelección es “simple aprehensión” (86).

El movimiento de reversión para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad desde su *ser* es el “juicio” o “afirmación” (109-110). Como el *logos* es sentiente, la afirmación es un movimiento “noérgico”: la afirmación no es decisión mía sino que “se afirma lo real, en mi intelección” (120-121), 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” (122).

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 (175). De esta forma, los distintos modos de afirmación, como la ignorancia, la duda, la opinión o la certeza (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 (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”. Una determinación que procede, como queda dicho, 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” (223) que es la evidencia: una visión mediana, exigida por la cosa real, por la fuerza de la realidad —si bien es cierto que la eviden-

cia se traza en un espacio de libertad en tanto que soy yo quien elige las simples aprehensiones desde las que ver la cosa.

La verdad del *logos*, que viene dada por la evidencia (252), es lo que Zubiri llama "verdad dual" (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 a lo que Zubiri llama la "coincidencia" entre la simple aprehensión y la cosa real (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 (288-289).

Porque el *logos* es un movimiento en el que 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" (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—. 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" (328).

### C) La razón

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 (Zubiri, 1983: 20). 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 (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 (160)<sup>2</sup>.

El camino del que hablo no es algo que se dé por sí mismo, sino que la inteligencia humana "se va abriendo forzosa y esforzadamente camino hacia las cosas" (Zubiri, 1999: 75) a través de un "método". El método consiste constitutivamente en "esbozo". 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" de la intelección de lo que la cosa es

"en la realidad". El esbozo se construye a partir de la realidad campal transformada en "sistema de referencia" para la intelección del "posible" fundamento. 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" (Zubiri, 1983: 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 como una construcción libre, construye a partir de la direccionalidad, del *hacia* dado en aprehensión primordial de realidad y modulado en el sistema de referencia.

Junto al sistema de referencia y el esbozo, la "experiencia" es el tercer momento de la realidad: el modo en que se intelige el fundamento posibilitante de lo real. El acceso a la realidad profunda es un acceso real y efectivo —no especulativo— porque la razón es una *razón experiencial*. Esta 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" (1983: 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 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: 1) debido a que el esbozo se presenta como una afirmación "provisional", el encuentro tendrá la forma de "conformidad" del esbozo con la cosa; 2) 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 como cumplimiento—. Respectivamente Zubiri habla de "verdad lógica" y de "verdad histórica" (1999: 98-102; 1983: 292-317).

Por su carácter histórico, la verificación es intrínsecamente dinámica, es un "ir verificando" (1983: 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. 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" (1999: 96-97; 1983: 274-275). 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 toda verificación sea relativa al esbozo propuesto, no se sigue un relativismo, sino un pluralismo de posibilidades; ya que las posibilidades 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 las posibilidades van a posibilitar (Zubiri, 1983: 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" en lo previamente inteligido. Es decir, lo previamente inteligido actúa como "sugerencia" de la intelección racional. Zubiri desarrolla esta idea afirmando que la aprehensión primordial y el *logos* actúan como "principio" y "canon" del movimiento propio de la razón (1983: 44-60).

### 23.3.2. Metafísica

Como se ha dicho anteriormente, el inconveniente fundamental de la denominación de la filosofía zubiriana primera, descriptiva, como "noología" es que parece dar a entender que el análisis del acto intelectual tiene prioridad sobre el análisis de la realidad actualizada. Pero Zubiri consideraba también radical el análisis de la realidad aprehendida. Cuando Zubiri escribe *Inteligencia sentiente* tiene muy presente que realidad e inteligencia son congéneres, ya que "la actualidad de lo inteligido sentientemente es actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma" (1980: 190). Por ello resaltábamos en el apartado anterior la importancia del concepto de "actualidad": "la frontera de ambos aspectos [noología y metafísica] es justo la actualidad común".

Ciertamente, Zubiri no llevó a cabo la depuración fenomenológica propia de su noología a sus trabajos de carácter metafísico. Pero esto ocurrió, no porque el análisis de la realidad fuera secundario respecto al de la inteligencia, sino porque sus análisis metafísicos son anteriores a la preocupación consciente por la estricta separación entre la descripción de hechos y la explicación. Para entender esto correctamente, son fundamentales el capítulo "La idea de realidad de lo sentientemente inteligido" y el apéndice "Transcendentalidad y metafísica" de *Inteligencia y realidad*.

La consideración de la realidad desde su actualidad lleva a Zubiri a una nueva manera de pensar esta realidad.

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" (1980: 57-58).

La cosa real es real en el acto intelectual. Lo que ocurre es que aquí se presenta con una "prioridad" respecto del acto intelectual. 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 *aguerde* y *allende* (1980: 150-154). Si para la tradición la realidad era "de suyo" por ser extramental, para Zubiri es extramental por ser "de suyo". 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. La situación más profunda del hombre es la situación de encuentro con la realidad 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 de 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 aqueude al allende—, nunca un movimiento "hacia" lo real.

Esta consideración de la realidad como "reidad" es lo que permite a Zubiri abordar la metafísica desde un punto de vista fenomenológico. Con respecto a este asunto vamos a analizar la doble perspectiva en que presenta su propuesta metafísica: punto de vista talitativo y transcendental. Toda cosa real tiene un doble momento: el momento de tener *tales* notas y el de ser más que sus notas, el de ser realidad por sus notas o momento *intencional*. El análisis talitativo es el resultado de la pregunta "en qué consiste que algo sea real" (2001: 41), mientras que el análisis transcendental se hace cuestión de "la realidad en cuanto realidad".

Zubiri, además de analizar la realidad en su estructura, lo ha hecho también en su dinamismo o "dar de sí". Talidad, transcendentalidad y *dar de sí* constituirán nuestro breve recorrido por la metafísica zubiriana.

#### A) La sustantividad

Zubiri dice, frente a la tradicional teoría aristotélica de la sustancialidad, que lo que hace que algo sea real, lo que dota a cada realidad de una consistencia que nos permite referirnos a una misma realidad en el tiempo, es la sustantividad:

[...] la sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango, en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad (Zubiri, 1962: 87).

Una realidad sustantiva es una realidad construida sistemáticamente, es decir, constituida por "un conjunto de notas posicionalmente interdependientes" (1962: 146): cada una de estas notas es nota *de* las demás, es decir, es esencial a cada nota formar parte del sistema; no es que cada nota, de por sí completa, se relacione con las otras, sino que toda



nota es nota sólo por su pertenencia al sistema: toda nota que constituye sistema, es "res-pectiva" a las demás notas del sistema.

No todas las notas tienen el mismo peso en el sistema. Hay notas que surgen de la conexión de unas sustantividades y otras –notas adventicias–, pero hay otras notas "cuyo carácter interno y formal es constituir *sistema*" (2001: 52): son las "notas constitucionales" (1962: 136-137). Hay también notas o "propiedades sistemáticas": notas que surgen de la unidad del sistema, como por ejemplo, la vida. Por último, dentro de toda sustantividad, hay un sistema de notas fundamental. Las notas que componen este sistema fundamental son más que constitucionales: son "notas constitutivas": es el subsistema de aquellas notas necesarias y suficientes para que se constituya una sustantividad. A esto es a lo que Zubiri llama, en sentido técnico, "esencia" (1962: 17-18, 274-277). La esencia no es así, para Zubiri, algo conceptual, sino la base física sobre la que se constituye toda realidad con la totalidad de sus notas. Zubiri no está apuntando con su noción de "esencia" a algo transmundano, sino a algo dado en aprehensión primordial de realidad: "esencia" es el término metafísico que Zubiri utiliza para referirse al "de suyo" de la realidad dada en aprehensión primordial. Averiguar qué sea esta esencia en cada caso es el arduo trabajo de nuestras formas de conocimiento, pero que las cosas tienen esencia, es algo que nos es dado, un hecho.

#### B) La transcendentalidad

Cada cosa real, precisamente por ser real, es más que sus notas, es un momento de la realidad. Si Aristóteles definió la metafísica como el estudio de "lo que es, en tanto que algo que es y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen" (*Met.* IV 1, 1003a21-22), para Zubiri el objeto prioritario de esta ciencia será lo real en tanto que real y los modos de ser real. En ambos casos, se trata del análisis de la transcendentalidad. Metafísica es, prioritariamente, análisis de lo transcendental.

Como para Zubiri lo real está dado en impresión, lo transcendental no tiene forma categorial, sino que es físico: "se trata de lo físico en *trans*" (1980: 127). Frente a la noción tradicional de metafísica, dice Zubiri, como algo allende lo físico, hay que pensar una concepción unitaria de lo real donde "el momento de realidad y su transcendentalidad son estricta y formalmente físicos" (130).

También la consideración de lo transcendental desde la impresión evita la necesidad de pensarlo como orden a priori:

[...] no hay más que un orden, el orden real, y la realidad es una mera formalidad: y en esa formalidad en que son reales todas las cosas que realmente son, es donde se encuentra inscrito el orden transcendental. No es nada a priori (Zubiri, 2001: 92).

No podemos entrar a analizar en detalle el orden transcendental. De él ha hecho Zubiri un minucioso análisis (1962: 372-508; 2001: 99-233). Diremos sólo, resumidamente, que si consideramos cada cosa como siendo "de suyo", arribamos a los transcen-

denciales simples –realidad y unidad–; si, en cambio, consideramos la cosa en su respectividad a otras, tendremos los transcendentales complejos –mundo, algo, verdadero y bueno–. Como se ve, Zubiri acude a la consideración tradicional, si bien sitúa la transcendentalidad más acá del ámbito transcendente: todos estos transcendentales tienen un carácter factual.

#### C) El dinamismo de lo real

Como la transcendentalidad es una consideración de la realidad física, y no algo categorial, no es necesario pensar en ello, a su vez, como un conjunto de caracteres fijos, sino que puede pensarse, y de hecho así lo hace Zubiri, como algo constitutivamente abierto, "dinámico" (1980: 130-131). Esto es así no sólo porque pueden ir apareciendo nuevos tipos de realidad y, consecuentemente, nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino porque al ser la realidad actualidad, esta realidad es de carácter dinámico: "es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad". La realidad está abierta a distintas instauraciones. De hecho, "ha habido un progreso dinámico en lo real en cuanto real, porque ha habido un progreso en la instauración en la realidad" (215). Para Zubiri este progreso está constituido, como ha analizado en su obra *Estructura dinámica de la realidad*, por los siguientes dinamisismos: causal, variación, alteración, mismidad, suidad, convivencia (sociedad e historia).

#### 23.3.3. Antropología

La antropología de Zubiri tuvo una importancia determinante en su sistema filosófico e incluso en la génesis de éste. Ellacuría llega a decir que

*Sobre la esencia* ve la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana, y que, de hecho, se escribió en un intento de fundamentar metafísicamente la idea de persona (VV AA, 1976: 75).

#### A) Los niveles de la antropología

Zubiri ha desarrollado su análisis antropológico considerando la realidad humana desde tres extractos distintos, de profundidad menor a mayor: a través del estudio de las acciones que el viviente ejecuta, partiendo de las hábitos o los modos que tiene de enfrentarse con la realidad y, por último, buscando las estructuras que lo constituyen. Los dos primeros niveles coinciden en muchos puntos con el análisis de las estructuras intelectivas, por ello Zubiri los desarrolla menos en su antropología (que tiene un carácter más bien estructural).

#### a) Las acciones

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. Como hemos visto en el apartado sobre la noología, en este esquema participan tres momentos en unidad intrínseca: suscitación, afección tónica y respuesta. Esta estructura procesual tiene formas distintas en el animal y en el hombre. 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" (1986: 15). Por ello en el hombre suscitación, modificación tónica y respuesta son, respectivamente, intelección, sentimiento y volición.

#### b) Las hábitos

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. La habitud hace referencia a la manera de enfrentamiento con las cosas, manera que determina nuestro comportamiento con ellas. 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 se ha hecho referencia a dos tipos de comportamiento distinguiendo la acción animal de la humana, ahora hay que referirse a dos modos distintos de quedar las cosas actualizadas al viviente, dos modos de formalidad: la formalidad de estimulación y la formalidad de realidad. El hombre es, por esta capacidad en el orden operativo de formalización de las cosas como siendo realidades, "animal de realidades" (1963<sup>a</sup>: 69).

#### c) Las estructuras

Las hábitos reposan sobre 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. En el análisis de estas estructuras sí que rebasa Zubiri los contenidos de su noología, por ello vamos a verlas con algo de detenimiento.

#### B) Las estructuras humanas

Zubiri distingue en su antropología estructural dos niveles: el talitativo y el transcendental. Desde el punto de vista talitativo, explica el hecho unitario de la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente a través de la noción de sustantividad. La realidad humana es una realidad sustantiva, lo que implica que cada nota lo es de todas las demás. Pero más interesante resulta, si cabe, el análisis transcendental que Zubiri elabora de la realidad humana. Por él, ha llegado a una recuperación renovada de la noción de "persona". Digo que renovada, porque la mayor parte de esta recu-

peración puede ser abordada desde el punto de vista descriptivo o fenomenológico. Zubiri pretende abordar lo más humano del hombre (su singularidad, dignidad, libertad, comunicabilidad, etc.) ateniéndose a una descripción de hechos.

En primer lugar, el hombre en su sustantividad integral está abierto a la realidad y a su propia realidad, con lo que la realidad se constituye en ámbito de posibilitación de la realidad humana. Lo primero que se puede decir de la realidad humana desde el punto de vista transcendental es que, a diferencia del animal, es una realidad abierta.

Pero, en segundo lugar, la transcendentalidad humana se puede abordar directamente y no por contraposición al animal. Desde este punto de vista, y a través de lo que Zubiri ha llamado forma y modo de realidad<sup>3</sup>, ha encontrado la manera de tratar fenomenológicamente a la persona. Desde el punto de vista de su forma de realidad, el hombre es "suidad formal y reduplicativa". El hombre, al aprehender la realidad directamente, aprehende su propia realidad de forma oblicua. Por ello no sólo posee su realidad en el sentido en que cada nota es nota de su sistema, como ocurre en el resto de las realidades, sino que el hombre es *siyyo* en un sentido más pleno: "se posee a sí mismo como realidad" (1986: 118). Este es el sentido radical de la noción de "persona" para Zubiri: todos los demás sentidos (metafísico, moral, jurídico, etc.) se hallan apoyados en él.

En cuanto a su modo de realidad, Zubiri dice que el hombre es "relativo absoluto". Frente al carácter de integración del resto de las cosas, tiene un modo peculiar de implantación en la realidad como "estar suelto" (1984: 51) de las cosas reales en cuanto reales. El hombre no está integrado en la realidad, como el resto de las cosas, sino que por ser formal y reduplicativamente suyo, "es una realidad 'propia' frente a toda realidad". Pero el absoluto humano es un absoluto *relativo*. Todo lo absoluto que se quiera, el hombre, en cuanto realidad orgánica, es una realidad integrada en el cosmos, aunque no se reduce a ello (aun estando irremediablemente en el mundo, lo está replegado en su propia realidad). Por esta integración, su modo de ser absoluto es cobrado, concreto, impetuoso e inquieto. A ello volveremos cuando hagamos referencia a la religación.

Esta realidad (suidad formal y reduplicativa y relativo absoluto) tiene un ser producto de la refluencia del mundo sobre su propia realidad; por dicha refluencia el hombre se halla sometido al flujo temporal, por el que se afirma en su propia realidad en cuanto propia frente a toda realidad. Es lo que en un sentido propio se puede llamar "yo".

La doble perspectiva en el tratamiento del hombre desde el punto de vista de la realidad y desde el ser permite entender la personalidad respectivamente como figura de dinámicos del hombre, su apertura social e histórica, pero sin que esta realidad quede disuelta en dichos dinamismos.

#### 23.3.4. Filosofía de la religión y teología natural

La filosofía de la religión y la teología natural fueron dos materias sumamente importantes en el planteamiento filosófico de Zubiri (como lo demuestra la publicación de tres gruesos tomos dedicados al problema teológico del hombre). Lo interesante de la perspectiva, como ocurre con el resto de temáticas filosóficas que Zubiri aborda, es el haber fundado la discusión en su análisis de la actualidad (de la realidad o reidad y de la inte-

ligencia sentiente). Es decir, Zubiri pretende abordar también descriptivamente el fenómeno religioso, analizando qué elementos de éste están dados en la aprehensión primordial de realidad. Y en esta perspectiva, Zubiri descubre en la aprehensión un elemento por el cual el hombre se siente fundado en la realidad: la "religación".

En la referencia a la realidad humana como relativo absoluto se ha visto que el hombre como realidad se enfrenta al todo de la realidad y que este enfrentamiento se vive como un estar *suelto* respecto de ella; pero sólo relativamente suelto, porque el hombre halla que el absoluto se le debe a la realidad, que su absoluto se encuentra *fundado* en la realidad, que sólo puede determinarlo *apoyado* en esta realidad frente a la que se encuentra suelto. Esta realidad es el fundamento de la persona en tres sentidos: ultimidad (la realidad es aquello en lo que últimamente se apoyan todas mis acciones), posibilidad (todas las posibilidades con las que hago mi vida son posibilidades de la realidad; hago mi vida *désde* la realidad) e impelencia (es la realidad la que me obliga a dar a mi relativo absoluto una determinada figura personal). A la manera en que el hombre siente estas distintas formas de fundamentalidad, la llama Zubiri "religación" (1984: 92). El hombre siente el dominio de la realidad, la realidad como "poder":

Realidad es "más" que las cosas reales, pero es "más" en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser "más" pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa real, en cada cosa real [...]. Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse poder (1984: 87).

La religación es el *hecho* del que parten todos los esbozos religiosos. La religión consiste en el esbozo racional que pretende explicar qué es esta fundamentalidad religativa más allá de la aprehensión primordial de realidad.

Desde el punto de vista filosófico, la religación así entendida puede constituirse en un elemento fundamental para las discusiones en filosofía de la religión y en teología natural. Con respecto a la filosofía de la religión, por la religación, la filosofía de la religión zubiriana se sitúa más acá de las metodologías tradicionales para tratar filosóficamente el fenómeno religioso: fenomenología de la religión, filosofía analítica de la religión y planteamientos teórico-críticos de la religión (sociológicos, psicológicos, etc.). Los resultados de estos planteamientos pueden ser asumidos y fundados en el análisis zubiriano de la religación.

Zubiri se sintió siempre pensador católico, por ello no es de extrañar que también pretenda continuar la tradición católica de la teología natural, aunque renovándola a través, también, de su incardinación en el hecho religativo.

### 23.3.5. Filosofía moral

La religión no es sólo el fundamento de la filosofía de la religión zubiriana, sino también el de su ética, ya que todas las acciones humanas están, como se ha dicho, apoyadas, posibilitadas e impelidas por la realidad a la que estoy religado. Pero aunque el hombre está instalado y religado a la realidad, y por ella concreta su absoluto, esta concreción no está dada aporietáticamente, sino que supone un esfuerzo personal en tanto que la reali-

dad muestra la forma de un "enigma" (1984: 98). La vida es "inquietud": un no saber muy bien cómo ser absoluto. La realidad nos pone irresolublemente en movimiento hacia nuestra realización, hacia nuestro fin, pero tal realidad no nos ofrece el fin, sólo nos 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 mi vida: "¿qué va a ser de mí?" y "¿qué voy a hacer de mí?" (1984: 100). Si la primera pregunta abre las puertas a los esbozos religiosos, la segunda lo hace a los esbozos morales. Por ello, el nivel más radical de la filosofía moral es también el nivel religativo.

Por otro lado, del análisis de las estructuras antropológicas, Zubiri extrae lo que podríamos llamar, siguiendo a Aranguren, una ética como estructura. Toda discusión sobre contenidos morales está fundada en las estructuras antropológico-morales de la realidad humana. El hombre, por estar abierto a la realidad, constituye una realidad moral, una realidad para la cual las respuestas no están aseguradas instintivamente. Las respuestas humanas exigen la intervención de una voluntad tendente. De esta forma Zubiri puede abordar el significado de los principales conceptos morales desde un punto de vista formal, pero enfrentando, al mismo tiempo, el formalismo del deber kantiano y mostrando el carácter práctico de la realidad, de la moral. El análisis formal zubiriano en este terreno, en cuanto análisis de la realidad en su formalidad, es a la vez un análisis de las estructuras antropológicas (en su momento trascendental). Ello permite recuperar para la moral la discusión sobre el *ethos*, plantear la libertad en continuidad con las tendencias humanas, el deber en continuidad con el ser y, por último, que la felicidad vuelva a gozar de un lugar central en la filosofía moral.

Otro elemento fundamental en la ética zubiriana es su reflexión sobre la voluntad tendente (como momento de la inteligencia sentiente) desarrollado en el curso de 1961 *Acerca de la voluntad*. Las cosas reales son actualizadas por la voluntad tendente en la línea de la bondad.

### 23.3.6. Estética

Se puede decir que Zubiri ha desarrollado una estética en la medida en la que ha reflexionado sobre la belleza, aunque no se haga cuestión del objeto artístico. En el curso "Reflexiones filosóficas sobre lo bello", responde a la pregunta sobre qué es lo que queremos decir cuando decimos de algo que es bello. Para ello asienta su reflexión sobre el sentimiento afectante como momento de la inteligencia sentiente. 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 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 apetezible 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 (Zubiri, 1992: 366).

### 23.3.7. Filosofía de la naturaleza

En línea con su talante sistemático, Zubiri también desarrolló una filosofía de la naturaleza. Los textos fundamentales a este respecto están recogidos en la voluminosa obra *Espacio. Tiempo. Materia*. En ella se plasman los profundos conocimientos que Zubiri tenía de los avances en la ciencia teórica de su época. Pero Zubiri sitúa su reflexión no sólo en concordancia con lo que es el avance científico —lo que hubiera dado lugar, en todo caso, a una metaciencia— sino también con su noción fenomenológica de realidad. Por ello su filosofía de la naturaleza se integra perfectamente en el sistema zubiriano.

Las nociones de “espacio”, “tiempo” y “materia” resultan básicas para los desarrollos de la ciencia natural, pero, por lo general, son usadas sin hacerse cuestión de sus significados precisos. Ocorre así porque esto requeriría un análisis altamente teórico, lo que parece estar más allá de las metodologías de corte científico. Por ello corresponde a la filosofía precisar sus significados; analizar con intención de fundamentar las implicaciones de estos conceptos. Así, la reflexión sobre ellos se convierte en el objetivo fundamental de la filosofía de la naturaleza zubiriana.

#### A) El espacio

La física moderna se desarrolló contando con la coincidencia entre el espacio matemático y el físico o real, pero el desarrollo de los sistemas geométricos no euclidianos en el siglo XIX obligó a revisar esta idea. En línea con ello Zubiri distingue el espacio geométrico del espacio físico. Mientras que el geómetra hace abstracción de las notas reales determinando por sí mismo las condiciones iniciales del espacio, el físico parte de la observación experimental que determinaran las pautas del espacio que propone. Aunque el matemático se mueve en la “irrealidad” al construir libremente con independencia de los contenidos reales (al no depender sus construcciones de percepciones inmediatas), lo cierto es que su construcción no deja de atenerse al momento de realidad como “de suyo”. Por ello, aunque las construcciones geométricas son libres construcciones, no son construcciones arbitrarias, sino apoyadas en conceptos con carácter de realidad, carácter dado por la “espaciosidad”. La espaciosidad es lo que hace que toda propuesta geométrica deba tener una estructura. Por ello esa diversidad de estructuras espaciales han de remitir siempre a un principio estructural. Por la espaciosidad, los distintos espacios propuestos se mueven siempre en el terreno de la realidad como ámbito.

También en la física es posible referirse a una pluralidad de espacios (el de la velocidad de la luz, el gravitatorio y el funcional o cuántico). Por ello aquí también es preciso establecer una distinción entre espacio y espaciosidad para determinar cómo es posible que haya distintos espacios y buscar un principio para esta posibilidad múltiple. En física la espaciosidad aparece como el principio estructural del libre movimiento respectivo. La espaciosidad puede considerarse como una propiedad de las realidades naturales que hace posible que haya espacio posibilitando los libres movimientos de estas realidades en la realidad como ámbito. Los espacios físicos son las estructuras métricas de los movimientos de las realidades dentro de la realidad como ámbito.

#### B) El tiempo

Zubiri ha distinguido entre concepto descriptivo, estructural y modal del tiempo. En primer lugar, Zubiri se refiere a los caracteres generales descriptivos del tiempo: a aquello que todos entendemos primariamente cuando nos referimos al tiempo, el tiempo como línea cuyo carácter fundamental es la “transcendencia”. Con el concepto estructural del tiempo, Zubiri hace referencia a los distintos caracteres que este tiene según sean las cosas temporales a las que hace referencia. En este sentido, Zubiri analiza el tiempo físico, el biológico y el tiempo humano, que a su vez puede ser tiempo psíquico y tiempo de la vida humana. Por último, Zubiri aborda la cuestión del tiempo en cuanto concepto modal. En este punto, no se refiere a las estructuras del tiempo dependiente de las cosas temporales, sino al carácter temporero de estas mismas cosas, llegando a la conclusión de que el tiempo no es un modo de realidad, sino un modo de ser. Aquí el tiempo no es algo en lo que se está, sino un modo en que se está. Entre las tres nociones de tiempo existe una intrínseca unidad. El tiempo modal funda el tiempo estructural, y, a su vez, el tiempo descriptivo se funda en el tiempo estructural.

#### C) La materia

Zubiri se pregunta qué es la materia en tanto que realidad y llega a la conclusión de que las cosas materiales son aquellas que percibimos por los sentidos y tal como son percibidas por éstos. Pero la razón busca el fundamento de lo aprehendido primordialmente; por ello Zubiri concluye que las cosas materiales son los sistemas de cualidades sensibles que percibimos (notas constitucionales) y aquellas estructuras allende esta percepción y fundantes de la misma (notas constitutivas), también llamadas esencias materiales. Llegados aquí, Zubiri se centra en el análisis de las esencias materiales, en las que se puede distinguir tres aspectos: en primer lugar, cada elemento de esta esencia tiene una posición respecto de los demás, está verduo a los demás; en segundo lugar, en cada esencia material hay notas cualitativas que hacen que aparezcan también la sustantividad ciertas cualidades; por último, la esencia material determina la estabilidad de la cosa material de la que es esencia.

Por las distintas formas de estabilidad, se puede hablar de tres formas de materia: materia elemental (poco estable), cuerpo (en él la estabilidad consiste en la resistencia a la acción de otros cuerpos) y biológica (aquí la estabilidad consiste, además, en una forma activa de conservación).

Por último, por ser materiales, las cosas pueden estar en el mundo. Es decir, la materia es principio de actualidad o *soma*. Por ello todas las cosas intramundanas son materiales (sean o no puramente materiales).

## Antología de textos

### La inteligencia sentiente (*Sobre la realidad*, 255-258)

[...] la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible dada en forma de impresión. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y el inteligir constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado inteligencia sentiente [...]

Digamos primeramente lo que no es la inteligencia sentiente.

- a) No se trata únicamente de que haya una prioridad cronológica del sentir respecto del inteligir, es decir, no se trata de que *nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Porque, cuando menos por lo que respecta al momento de realidad, este momento está aprehendido en un solo acto. La impresión de realidad es, en efecto, un momento del sentir humano y es a la vez el acto formal de inteligir. En este punto no hay dos actos, uno anterior al otro, sino un solo acto.
- b) Tampoco se trata de dos actos, uno de sensibilidad y otro de inteligencia, que tengan el mismo objeto. Que no exista sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible, y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real. Esta mismidad del objeto sentido y del inteligido envuelve innegablemente para ser aprehendido en su mismidad alguna unidad en el acto aprehensor mismo. Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectual es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una gnosis. Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético. Husserl amplía estas consideraciones: sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de "darme-cuenta-de" un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de "razón sensible" (*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por demás insostenible) de la filosofía de Kant.

En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas: que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es "idear", esto es, concebir y juzgar.

Sin embargo, ya vimos que el sentir no es primariamente mera intuición, sino aprehensión impresiva de las cosas como realidades, y que inteligir no es formalmente idear, sino aprehender las cosas como realidades.

La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida, pues, por la unidad del objeto conocido, sino que es algo más hondo y radical: es la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas.

Trátase, pues, de un solo acto en cuanto acto. Es lo que significa la expresión "inteligencia sentiente". Ciertamente, entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencial irreductibilidad. La prueba está en que pueden separarse. El animal siente, pero no tiene impre-

sión de realidad, no aprehende la realidad, no inteligir. Y en el hombre mismo, la inmensa mayoría de sus sentires son puro sentir. Sentir no es algo exclusivo de ese complejo que llamamos órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo y la transmisión nerviosa es una estricta liberación del estímulo, es decir, es un auténtico sentir. Sin embargo, ninguna de estas funciones constituye una impresión de realidad. ¿Qué sería del hombre si tuviera que hacerse cargo de la situación a propósito, por ejemplo, de cada transmisión sináptica; no podría ni empezar a vivir. Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectual, que para nada necesita del momento intelectual de versión a la realidad. Pero la versión no es cierta. Toda aprehensión de la realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. Y el momento de versión a la realidad es intrínseco y formalmente un momento intelectual; sólo por esto es por lo que existe una impresión de realidad por los sentidos. En cierto nivel humano, cuando faltan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre se hace cargo de la situación real, esto es, siente la realidad o, lo que es lo mismo, inteligir sentientemente lo real. En este nivel no hay dos actos: uno, de sentir, y otro, de inteligir, sino un solo acto para un mismo "objeto": la formalidad de realidad. Inteligencia sentiente expresa, no la subordinación de lo inteligible a lo sensible ni tan sólo la unidad del objeto, sino la estricta unidad numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad. La inteligencia humana, en tanto que inteligencia en su acto formal y propio (la aprehensión de realidad), está constitutiva y unitariamente inmersa en el acto del puro sentir; y el sentir, en su nivel no-puro, está formalmente constituido por un momento intelectual. Trátase, pues, de la unidad de un solo acto de intelección sentiente. No es una unidad objetiva, sino una unidad subjetiva del acto en cuanto acto. La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente. La inteligencia no "ve" la realidad impasiblemente, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente.

## Bibliografía recomendada

### Repertorio bibliográfico

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

### Fuentes

- Zubiri, X. (1935): "Filosofía y Metafísica", *Cruz y Raya*, 30: 7-60.  
 — (1944): *Naturalza, Historia, Dios*. (10.ª ed. 1994). Madrid: Alianza.  
 — (1962): *Sobre la esencia*. (5.ª ed., 1985). Madrid: Alianza.  
 — (1963): *Cinco lecciones de filosofía*. (5.ª ed. 1985). Madrid: Alianza.  
 — (1963<sup>2</sup>): "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 2.ª época, 1: 5-29.  
 — (1964): "El origen del hombre", *Revista de Occidente*, 2.ª época, 17: 146-173.  
 — (1972) *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza.  
 — (1973): "El hombre y su cuerpo", *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica*, XXV: 3-15.

- (1974): "La dimensión histórica del ser humano", *Realitas*, vol. 1. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 11-69.
- (1980): *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- (1982): *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- (1983): *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- (1984): *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- (1986): *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- (1989): *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- (1992): *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.
- (1992): *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza.
- (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.
- (1994): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
- (1996): *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza.
- (1997): *Sobre el problema de la filosofía*. Madrid: Fundación X. Zubiri.
- (1999): *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.
- (2001): *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.

#### Bibliografía secundaria

- Álvarez, A. y Martínez, R. (eds.) (1996): *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela.
- Aranguren, J. L. L. (1958): *Ética* (8.ª ed. 1990). Madrid: Alianza.
- Bañón, J. (1999): *Metafísica y nología en Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Cerezo, P. (1993): "El giro metafísico en Xavier Zubiri", *Diálogo Filosófico*, 25: 59-64.
- (1998): "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. Madrid: Trotta / CSIC. 255-292.
- Comill, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- (1998): "Concepciones de la experiencia", *Diálogo Filosófico*, 41: 148-169.
- Corominas, J. (2000): *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Ellacuría, I. (1991): *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta.
- (1994): *El compromiso político de la filosofía en América Latina*. Santafé de Bogotá: El Búho. (Editado por Germán Marquín).
- Ferraz, A. (1995): *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Gómez Cambres, G. (1991): *El realismo trascendental*. Málaga: Agora.
- González, A. (1997): *Estructuras de la praxis*. Madrid: Trotta / Fundación X. Zubiri.
- Gracia, D. (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.
- (1989): *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema.
- Lacilla, M.F. (1990): *La respectividad en Zubiri*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Lain, P. (1993): *Esperanza en tiempo de crisis: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Luengo, J. (1998): *Zubiri y Kant*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Marquín, G. (1995): *Realidad y posibilidad. Fundamentos de Ética y Educación*. Santafé de Bogotá: Magisterio.

- Mazón, M. (1999): *Enfrentamiento y actualidad*. Madrid: Universidad de Comillas.
- Nicolás, J. A. (1986): "Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri", *Pensamiento*, 42: 87-102.
- (1998): "Hacia una teoría pos-hermenéutica de la verdad", en Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J., *Verdad y experiencia*. Granada: Comares, 199-222.
- Pintor, A. (1980): *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia. 1996 (3.ª ed.).
- (1993): *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- (1994): *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- (1995): *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid: Fundación X. Zubiri.
- Tirado, V. M. (1993): "Experiencia originaria en Husserl y Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX: 245-261.
- (1999): "Dinamismo intelectual y subjetividad", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 26: 203-224.
- Villanueva, F. J. (1992): *La dimensión individual del hombre en X. Zubiri*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana.
- VV AA (1974): *Realitas*, vol. I. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1976): *Realitas*, vol. II. Madrid: Labor.
- (1979): *Realitas*, vol. III-IV. Madrid: Labor.
- (1993): *Voluntad de vida*. Managua: UCA.
- (1995): *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta.
- (1996): *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta.
- (1996): *Mundialización y liberación*. Managua: UCA.
- Wessell, L.P. (1992): *El realismo radical de Xavier Zubiri*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

#### Notas

<sup>1</sup> 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" (Zubiri, 1986: 477).

<sup>2</sup> 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. 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 aqueide (Zubiri, 1983: 165-169).

<sup>3</sup> La forma de realidad hace referencia al momento trascendental de una realidad en cuanto que esta realidad está abierta a su propio contenido y, por tanto, hace este contenido suyo; apunta, por tanto, a la manera de ser suyo. El modo de realidad apunta a la forma en que cada realidad plasma esta suidad en la actualidad mundanal (Zubiri, 1980: 118-123).