

XAVIER ZUBIRI:

Un aporte epistemológico para las Ciencias Sociales

David Velasco Yáñez, sj
Programa de Postgrado en Ciencias Sociales. ILADES-Pontificia Universidad Gregoriana
Septiembre de 1994

CONTENIDO

1. Introducción

2. Introducción a la "idea de la Filosofía" de Zubiri, según Diego Gracia

2.A. La categoría de "horizonte".

3. Xavier Zubiri: breve itinerario filosófico.

3.A. El problema de la filosofía en Zubiri.

3.B. El nuevo horizonte filosófico (1921-1928) Husserl, Ortega y Gasset, Heidegger.

3.B.1. La influencia de Edmund Husserl.

3.B.2. La influencia de Ortega y Gasset.

3.B.3. La influencia de Heidegger.

3.C. El problema filosófico radical (1931-1944)

3.D. La estructura de la filosofía (1962-1983).

3.D.1. La aprehensión humana.

3.D.2. Noología.

3.D.3. Filosofía primera.

4. Algunos elementos del pensamiento de Zubiri para la re-constitución de un estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales.

4.A. La intelección: el momento noético de la aprehensión humana.

4.A.1. Inteligencia y realidad.

4.A.2. Inteligencia y logos.

4.A.3. Inteligencia y razón.

4.B. La realidad. El momento noemático de la aprehensión humana.

4.B.1. Análisis del momento de alteridad.

4.B.2. El orden talitativo.

4.B.3. El orden transcendental.

4.B.4. El dar de sí de la realidad.

4.B.5. El ser de lo real.

4.B.6. Sobre la esencia.

4.B.7. ¿Descripción o Explicación?

4.C. El momento noérgico de la aprehensión humana.

4.C.1. La religación.

4.C.2. El problema de Dios.

4.C.3. El conocimiento de Dios.

5. La voluntad de verdad real.

6. CONCLUSIONES

INTRODUCCIÓN

(volver al índice)

¿Qué y cómo fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales? Si partimos del supuesto de que la sociología es una ciencia relativamente nueva, la pregunta tiene su validez en la medida en que reivindicamos un estatuto epistemológico que sea distinto al de las ciencias naturales y propio y específico de las ciencias del hombre y, más en particular, para la sociología.

No bastaría agregar el elemento de la libertad humana, como se ha venido argumentando, para reivindicar su estatuto propio para las ciencias sociales. La investigación filosófica de Xavier Zubiri, al menos, apunta en una dirección que, incluyendo el factor propia y peculiarmente humano, no niega el trasfondo de la naturaleza, tampoco subraya lo específicamente humano como lo que pudiera darle fundamento epistemológico a las Ciencias Sociales. Zubiri retoma lo propiamente humano enraizado en la naturaleza, y más radicalmente, en la realidad, a partir de un análisis de la aprehensión humana.

La reflexión de Zubiri apunta a una doble superación. Por un lado, la denuncia del idealismo que subraya el conocimiento del sujeto y privilegia la realidad de la idea por encima de la cosa conocida. Por otro, desenmascara los engaños del realismo ingenuo que privilegia la cosa, con autonomía del sujeto que la conoce.

Diego Gracia -DG-, filósofo español y discípulo de Zubiri -junto con Ignacio Ellacuría, quizás sus más renombrados alumnos- nos permite adentrarnos en un pensamiento que puede 'dar mucho de sí' y, especialmente, que puede aportar significativamente a la fundamentación del conocimiento verdadero de las Ciencias Sociales y ayudar a entender lo que la sociedad es en la realidad.

En este trabajo, pretendo presentar de manera muy esquemática, el libro de Diego Gracia -*Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*- en el que se propone como objetivo "el facilitar la lectura de las obras de Zubiri". De esta facilitación, pretendo rescatar *algunos elementos* que me parecen más sobresalientes para lo que pudiera ser una re-constitución del estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales, al menos de algunas de sus corrientes y reconociendo que hay otros intentos en este mismo esfuerzo.¹

Quizá estemos en un período en el que se mire con desconfianza a las así llamadas 'ciencias del hombre', por no ser tan rigurosas y científicas como las ciencias de la naturaleza. O, por el contrario, a la persistente actitud de más de algún cientista social de otorgar un estatuto epistemológico de carácter científico, en la lógica de las ciencias naturales y, por tanto, de una pretensión positivista.

Al menos, el someter a crisis cualquier disciplina, en particular, a estas ciencias del hombre, resulta beneficioso, tanto para la ciencia misma, como para la ciencia en general, pero sobre todo para los hombres que vivimos en sociedad y nos preocupa aportar a la construcción de mejores sociedades que aprovechen lo mejor de sus capacidades y, por tanto, podamos explicarnos mejor la manera como funcionamos en sociedad y tener seguridad en que nuestros conocimientos y explicaciones del 'fenómeno social' pueden tener un cierto grado de validez.

¹Para esto resulta interesante tener un panorama del trabajo que en otras latitudes y desde otras tradiciones científico sociales, se han elaborado. Por ejemplo, Bourdieu, P.-J.C. Chamboredon y J.C. Passeron *El oficio de sociólogo*, México, Siglo XXI, 1975. Los autores invitan a una *sociología del conocimiento sociológico* y advierten que, en sociología, el empirismo ocupa, aquí y ahora, la cumbre de la jerarquía de los peligros epistemológicos. Op. cit., p. 99

En la primera parte, expongo una brevísima reseña bio-bibliográfica de Xavier Zubiri, más como presentación del personaje del que pretendemos arrancarle algunas pistas para nuestro propósito.

La segunda parte la dedico a exponer dos opciones clave del trabajo de Diego Gracia. Una 'opción metodológica' de presentar más el proceso de constitución de la idea de filosofía en Zubiri, y no tanto una exposición sistemática de sus principales conceptos. Esto nos invita también a reconstruir lo que podría ser una cierta "idea de la sociología o de las ciencias sociales", a ser investigada en algunos que pudiéramos considerar como los "padres" de la sociología, del tipo de Emile Durkheim o Max Weber, o incluso de los más actuales e influyentes pensadores como Jurgen Habermas, Pierre Bourdieu, Alan Touraine, o más entre nosotros, a Franz J. Hinkelammert, Enrique Dussel o el mismo Ignacio Ellacuría.² Pienso por ejemplo en el trabajo de Bourdieu, quien subraya la necesidad de una *fortaleza científica y vigilancia epistemológica* como los instrumentos particularmente eficaces del control epistemológico de la práctica sociológica.³

Otra de las opciones de Diego Gracia que conviene tomar en cuenta es que propone como *canon hermenéutico* de la obra filosófica de Zubiri, el tríptico dedicado a la intelección humana, *Inteligencia Sentiente*, obra que para este discípulo, es considerada como "su canto del cisne". Esta opción tiene su razón de ser como veremos más adelante, dadas *diversas interpretaciones* que se han venido haciendo del pensamiento de Zubiri y, en especial, ante los intentos de encuadrarlo en algunas corrientes filosóficas. Con todo, la opción es importante en la medida en que coloca el pensamiento de Zubiri en términos que no serán ajenos a la discusión sobre un posible estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales, sobre si es posible que sean sólo teoría, una teoría más entre otras, o es un análisis riguroso de un hecho concreto. En el caso de Zubiri, del hecho de la intelección humana o, para nosotros -aprendices de científicos sociales-, del hecho social, considerado en toda su complejidad, o desde sus aspectos específicos en que se puede desdoblar, para atender o a los fenómenos psíquicos, o económicos, o culturales y políticos y sociales.

En una tercera parte, aprovecho la exposición de Diego Gracia acerca de la trayectoria filosófica de Zubiri, sus principales influencias y la importancia de la categoría de "horizonte", tanto para la comprensión de su filosofía concreta, novedosa en muchos aspectos e incluso con la pretensión de abrir un *nuevo horizonte poscristiano y posgriego*, como para comprender lo que sería para nosotros el "horizonte epistemológico" en el que queremos situarnos para validar la investigación y el conocimiento en las Ciencias Sociales.

En la cuarta parte, la que considero central, es una exposición muy esquemática del recorrido de Diego Gracia por "la idea de la filosofía en Zubiri" y cómo a partir de ahí, despuntan o pueden despuntar algunos elementos que nos permitan intentar una 're-constitución' del estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales. Es quizás un intento demasiado arriesgado, porque el ámbito en el que se mueve Zubiri y su 'facilitador' Diego Gracia, es estrictamente filosófico. Pero como los mismos autores señalan en varios momentos, la estrecha relación entre la ciencia y la filosofía, nos abren la posibilidad de ese rescate señalado.⁴

²En este aspecto conviene insistir en el trabajo citado de Pierre Bourdieu y sus amigos, dado que advierten la dificultad de una fundamentación filosófica de la reflexión epistemológica en ciencias sociales y que, incluso, muchas polémicas sobre los supuestos filosóficos... a menudo sólo contribuyen a ocultar su ausencia. Op. cit., nota de pie #1, en la p. 100

³Op. Cit., p. 106

Al final, intento una pequeña recapitulación, con lo que considero serían las conclusiones más importantes del trabajo y lo que sería el quehacer y el estilo de vida del 'cientista social'. Si, al final del camino, logro establecer las que me parecen afirmaciones, más o menos fundamentadas, será más resultado de mi propia búsqueda de una cierta 'epistemología sociológica' que tenga como impulso fundamental, el sumergirse en las profundidades de la realidad social y abandone una cierta 'torre de marfil' en la que tienden a mantenerse algunas elaboraciones académicas y desde donde pretenden 'inventar' la realidad de una sociedad que sólo existe en la cabeza de algunos sociólogos, economistas, antropólogos y otros científicos sociales. Una torre que, por cierto, no ha sido del todo propia y específica de las ciencias sociales, sino que, en ocasiones, se ha pedido prestada a diversas disciplinas, de la que las Ciencias Sociales, o la sociología en concreto, se ha servido como auxiliar para dar consistencia y rigor a su construcción de conocimientos en torno a los hechos sociales.

Al final, creo, el estrechamiento de la filosofía zubiriana con una sociología inspirada en ella, dará lugar a una nueva manera de ser científico social y, por ende, la posibilidad de sociedades más humanas construidas desde los que vienen padeciendo los males de nuestra historia. Es posible, sin embargo, que muchos esfuerzos de pensadores sociales contemporáneos siga esta línea de estrechar lazos con las mejores investigaciones en filosofía. Destacar los posibles aportes de Zubiri no serán sino algunas reiteraciones a lo que otros hayan dicho ya de otra manera, en otro momento y, seguro, en otros lugares.⁵

Entre las diversas maneras que tenemos para aproximarnos al pensamiento de un filósofo, Diego Gracia escoge la que el mismo Zubiri utilizaba: *entre las muchas maneras de entender la introducción a la filosofía, hay efectivamente una: exponer la marcha de la idea misma de filosofía* (CLF I/VV VIII)⁶. Por lo tanto, DG -y nosotros con él- "pretendemos perseguir a Zubiri en el proceso de constitución de su propia idea de filosofía. (VV VIII).⁷ El mismo Zubiri lo plantea en estos términos, al comienzo de *Cinco lecciones de filosofía*, como lo cita DG: *No se trata de hacer una exposición resumida de sus filosofías, sino tan sólo de decir qué entendieron por filosofía, qué idea se forjaron de aquello a que se han dedicado: el saber filosófico, del que son egregios representantes.* (CLF II/VV VIII).

Mi esfuerzo se va a concentrar en hacer 'reduplicativamente' el caminar del propio DG en su trabajo de exposición de la 'idea estructural de la filosofía' según el pensamiento de Zubiri, y paralelamente, haciendo las reflexiones que iluminen el saber del científico social.

La justificación de este caminar, la da el discípulo de Zubiri, apelando a su experiencia de exponer el pensamiento zubiriano en distintos foros y públicos de lo más variado, hasta llegar a convencerse de que el mejor camino es el seguido por su maestro, "la oscuridad -dice DG- va poco a poco tornándose en luz, y al final el oyente tiene la certidumbre de haber entendido su filosofía no por referencias extrínsecas, sino desde dentro de ella misma". (VV VIII)

⁴Aquí pretendo limitar el trabajo para destacar que me circunscribo a la presentación de un *facilitador* de la lectura de la obra filosófica de Xavier Zubiri. Mi intento mira más a tender los puentes que pasen por algunos de los elementos generales de una *filosofía de la ciencia* y desde aquí, aquéllos que serían más propios de las ciencias sociales.

⁵De nuevo vale la referencia al trabajo de Bourdieu y sus amigos, dado que en la obra citada, en sus conclusiones, establece explícitamente un *esbozo de una sociología de la tentación positivista en Sociología*. Son importantes también todas sus observaciones a propósito de la necesaria *vigilancia epistemológica* que debe ejercer el sociólogo de manera permanente. Op. cit., pp. 100-110

⁶En adelante, las referencias bibliográficas darán cuenta de los textos de Zubiri citados por Diego Gracia: Zubiri/Gracia.

⁷En el caso concreto de referencias sólo a textos de Diego Gracia, las referencias serán VV y la página concreta.

En esto consistiría la opción metodológica de DG. La mía en particular, consistiría simplemente en 'ir de la mano de DG' e ir reflexionando en lo que pudiera ayudar a la reflexión sociológica, sin ningún propósito posterior de sistematizar estas posibles ayudas, salvo las que en la última parte, pueda recapitular.

Me parece importante, además, explicitar otra opción de DG y es la que se refiere a la opción hermenéutica, expuesta en los siguientes términos: "Si este libro... tiene alguna tesis, ésta es que toda la otra producción filosófica de Zubiri, puede, debe y tiene que ser leída a la luz de esta obra (*Inteligencia Sentiente*), aquella en que alcanza su máxima altura filosófica y su completa madurez" (VV X).

En algún punto de aparente contradicción entre el maestro y el discípulo, o entre diversas interpretaciones del pensamiento de Zubiri, DG acude a esta 'opción hermenéutica': la interpretación de la obra de Zubiri desde *Inteligencia Sentiente*. Con esto tenemos que este importante tríptico sobre la intelección humana es, no sólo la puerta de entrada a la filosofía zubiriana, sino, como señala DG, es su 'canon hermenéutico'.

A la opción metodológica y a la opción hermenéutica de DG, quisiera agregar una especial y particular cita de Zubiri que DG presenta en el proceso de su propia marcha personal como discípulo y que matiza y colorea de modo profundo estas aparentes opciones frías. El agregado se refiere a la actitud personal del que quiera filosofar, y cita a Zubiri en un texto que me parece ejemplar, tanto para comprender su pensamiento, como la presentación que de él hace DG y, como pretendo exponer, pudiera tener validez para quien quiera hacer ciencias sociales:

Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que está ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante 'aprendizaje' de libro o espléndida confección de lecciones 'magistrales'. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de 'originalidad', y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar. (NHD 27-8/VV X)

2.A. La categoría de "horizonte".

(volver al índice)

Para lograr un adecuado acercamiento a la filosofía de Zubiri, DG distingue y señala la mejor manera, siguiendo la opción del mismo Zubiri, que ya planteábamos anteriormente. Se trata de analizar "su idea de la filosofía... y no sus contenidos concretos" (VV 5). Para esto, DG cita al mismo Zubiri, quien distingue *una cosa son los conceptos y los temas que constituyen el contenido de una filosofía: otra muy distinta la idea estructural de la filosofía misma.* (CLF II/VV 5)

Esto significa concretamente que un mismo concepto, como el de fuerza, tenga un significado diferente en la filosofía de Aristóteles o en la de Kant, en la física anterior a Galileo o en el mismo Galileo. Algo semejante se pregunta DG respecto a la "idea estructural" de la filosofía, si tiene similar significado a lo que Thomas S. Kuhn entiende por "paradigma", por citar sólo el ejemplo tan familiar para algunos ambientes académicos. La pregunta es sólo para que DG destaque la absoluta extrañeza que tiene para el pensamiento zubiriano. Pero es una pregunta que tiene sentido, según lo reconoce el autor. Y nosotros con él.

Para contextualizar y comprender un pensamiento filosófico, es necesario, según Zubiri, tomar en cuenta dos categorías que denomina "estructura" y "horizonte". Dice DG, "la primera es fundamentalmente sincrónica, y la segunda, diacrónica... complementariamente y con precisión definen por convergencia la 'idea de la filosofía' propia de cada autor" (VV 6).

DG advierte que estos esquemas mentales en el pensamiento de Zubiri no pueden minimizarse, para lo cual lo cita para explicar el sentido de ocuparse de la historia de la filosofía: *es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz. Por esto la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía, porque la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía.* (NHD 111/VV 6)

Esta reflexión acerca del carácter histórico de la filosofía en concreto, dará lugar a una reflexión de Zubiri sobre el carácter histórico de todo conocimiento racional, aunque no del mismo modo, puesto que, señala DG, "el científico natural dialoga con la realidad en tanto que actualiza en el experimento de laboratorio. El filósofo, por contra, dialoga con la realidad en tanto que actualizada en la inteligencia humana a lo largo de la historia" (VV 6)

Desde este punto de vista, el pensamiento sociológico es también un saber afectado históricamente, del que puede resolverse, a la manera como Zubiri propone para los filósofos, *una unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo constituye un conflicto... del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica.* (CLF 275-6/VV 7)

Este 'entenderse' de los filósofos entre sí, se debe a que, según DG, "las concepciones de la filosofía no son infinitas ni indefinidas, sino que se asemejan unas a otras y pueden agruparse en torno a tres coordenadas, que Zubiri denomina **saber acerca de las cosas, dirección para el mundo y la vida y forma de vida.** (NHD 110/VV 7. Diagrama # 1). DG propone que "utilizando estos factores a modo de coordenadas cartesianas ortogonales, se establece un espacio tridimensional en el que, hipotéticamente, son clasificables los sistemas filosóficos de un determinado momento histórico; y todos los de la historia de la filosofía, si a las tres citadas se añade el tiempo como cuarta dimensión. Esto último, lo consigue Zubiri mediante una categoría fundamental, la de **horizonte**". (VV 7)

Las concepciones de la filosofía se pueden agrupar en torno a tres coordenadas:	a) saber acerca de las cosas (<i>saber científico</i>) b) dirección para el mundo (<i>saber práctico</i>) c) forma de vida.	Esos tres conceptos se corresponden con las tres dimensiones de la verdad y, a la postre, de la inteligencia.	a) dimensión del ser; b) la dimensión de "patencia"; c) la dimensión de "seguridad".
---	---	---	--

Zubiri se sirve del horizonte visual para definir este importante concepto: *el campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta delimitación llamó el griego horizein (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad y con ella el horizonte de nuestra visión. El horizonte delimita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas.* (SPF I 62-3/VV 8).

DG nos lleva a un segundo momento de la definición que Zubiri hace del concepto **horizonte**, al ubicarlo en la corriente husserliana y heideggeriana. *El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido a un tiempo las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a 'ver' y 'entender'. Sólo cuando ha comenzado a ver y entender ha podido tropezar con algo que 'no se ve bien'. Lo oculto, lo encubierto en cuanto tal, sólo es posible dentro de un campo visual y sólo entonces puede el hombre proponerse 'verlo bien', al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque **limita, encubre**, y porque encubre, puede hacer **descubrir**, esto es, llegar a la verdad, a la **aletheia**.* (SPF I 64-5/VV 9)

Definido el concepto de horizonte, DG nos lleva a la siguiente cuestión, planteada por el mismo Zubiri. "Se pregunta cuáles son los horizontes en que se ha desarrollado la filosofía a partir de los griegos. Por tanto, de una cuestión teórica pasa a otra estrictamente histórica. *Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, y ver las cosas 'dentro' de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente. ¿Cuál es el horizonte de la filosofía europea?* (SPF I 80/VV 9)

DG nos dice que Zubiri responde que sólo han sido dos horizontes. *En lo que va de historia europea ha despertado el hombre a la filosofía por dos modos radicalmente distintos de extrañeza, de thaumázein, y ha entendido de dos modos diferentes la totalidad y el ser de las cosas* (SPF II 83/VV 9)

DG comenta estos dos horizontes. El primero es el griego. "La filosofía nace propia y formalmente cuando los griegos intentan lograr una visión de la totalidad, buscando lo que en cada cosa "es siempre"... La cuestión capital de este horizonte filosófico es, por ello, la del movimiento" (VV 9).

El otro horizonte es el cristiano. "El problema del movimiento cede el paso a otro aún más ingente, el de la nihilidad, y por tanto el de la creación. Lo que convierte en problema ahora no es que las cosas cambien, sino que sean". (VV 10)

Las diferencias entre horizontes, las caracteriza DG señalando para el horizonte cristiano que "no es estrictamente filosófico, porque echa sus raíces en la teología. En cambio, la griega nació de sí misma". (VV 10)

A partir de esta reflexión, nos dice DG, "Zubiri se pregunta si es posible un nuevo horizonte, el horizonte 'poscristiano', que tenga en común con el griego el hecho de ser estrictamente filosófico". (VV 10)

DG nos dice que en un trabajo sobre Aristóteles, Zubiri expone "los tres 'conceptos' de filosofía que complementan la categoría de horizonte: la filosofía como 'ciencia', la filosofía como 'saber operativo' y la filosofía como 'forma de vida'" (VV 11).

Estos conceptos son los que nos permiten una clasificación de los concretos sistemas filosóficos. Los tres primeros, permiten una clasificación de carácter estructural o sincrónica. La categoría de horizonte, nos permite hacer el corte diacrónico.

DG presenta la clasificación del propio Zubiri, en referencia a esas coordenadas. "El horizonte en que Zubiri intenta situarse en tanto que filósofo no es el griego, pero tampoco el cristiano, sino otro, aún no bien definido, decididamente posgriego y poscristiano" (VV 15). Respecto a los otros tres conceptos fundamentales de la filosofía -un saber acerca de las cosas, una dirección para el mundo y la vida, una forma de vida-, Zubiri "se sitúa más allá de los esquemas recibidos... Por lo pronto, dice refiriéndose a su maestro, esos conceptos no son absolutizables, tienen un carácter relativo, ya que *emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre*, de tres formas distintas de la inteligencia que conducen a otros tantos modos de actividad intelectual... *De ellas ha ido nutriéndose sucesiva o simultáneamente el mundo y, a veces, hasta un mismo pensador. Las tres convergen de una manera especial en nuestra situación y plantean de nuevo, en forma punzante y urgente, el problema de la filosofía y de la inteligencia misma. Esas tres dimensiones de la inteligencia nos han llegado, tal vez disociadas, por los cauces de la historia, y la inteligencia ha comenzado a pagar en sí misma su propia deformación. Al tratar de reformarse, reservará seguramente para el futuro nuevas formas de intelectualidad* (NHD 110-11/VV 16).

Con estos elementos podemos suponer lo que puede ser la "idea de la filosofía" en Zubiri y el intento que representa su pensamiento de integrar esos tres conceptos fundamentales de la filosofía desde el esfuerzo de construcción de un nuevo horizonte. La importancia está en rescatar que esos tres conceptos se corresponden, como señala DG siguiendo a Zubiri, "con las tres dimensiones de la verdad (Diagrama # 1) y, a la postre, de la inteligencia: la filosofía como un *saber científico* acerca de las cosas se basa en la dimensión del "ser (*es-); la filosofía como *saber práctico o dirección para el mundo y la vida*, en la dimensión de "patencia" (*la-dh-); y la filosofía como *forma de vida*, en la dimensión de "seguridad" (*uer-). Ninguna puede excluir a las demás, sobre todo hoy, ya que las tres *convergen de una manera especial en nuestra situación*. (VV 16).

¿Será posible siquiera imaginar el ejercicio de las Ciencias Sociales, desde la perspectiva de estos conceptos fundamentales? ¿Un saber realmente científico del hecho social, una dirección concreta para las posibilidades de la historia y las sociedades contemporáneas, pero sobre todo, como una forma de vida? ¿Será posible insertar la reflexión de las Ciencias Sociales desde esta gestación de un nuevo horizonte filosófico posgriego y poscristiano?

3. Xavier Zubiri: breve itinerario filosófico.

3.A. El problema de la filosofía en Zubiri.

(volver al índice)

DG considera a Zubiri como un filósofo contemporáneo, por dos razones: "por su cronología y por su talante intelectual" (VV 23). Para DG la contemporaneidad filosófica comienza con Hegel y en él precisamente *hace crisis una época* (NHD 143/23). Con esto, volvemos a explicitar uno de los postulados del pensamiento de Zubiri en el sentido de que, entre Agustín de Hipona y Hegel, transcurre un solo horizonte filosófico, el horizonte cristiano, o como lo llama Zubiri, el "horizonte de la creación". (VV 23).

Por esta razón, DG plantea que "después de 1831, fecha de la muerte de Hegel, todo filósofo ha de comenzar tomando postura ante él. El propio Zubiri lo señala con los siguientes términos: *sea cualquiera nuestra posición última frente a él, toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir, en buena parte, en una 'experiencia', en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados.* (NHD 144/VV 23)

La reacción posterior, anti-hegeliana, fue un intento por 'volver a la realidad de las cosas' y luchar contra la tiranía de la idea, como lo señala el propio DG: "tras la muerte de Hegel se inicia un vigoroso y polimorfo movimiento de 'vuelta a las cosas'. Esta vuelta es primariamente epistemológica, y significa la vuelta al sentir material, frente a la tiranía de la idea. El conocimiento es básica y constitutivamente sensible". (VV 25)

El movimiento anti-idealista reivindica la sensibilidad, la intuición, como saberes. "De ser mera ocasión de conocimiento y, por tanto, de verdad, pasó a convertirse en el auténtico criterio de verdad... Marx transforma la *sinnlichkeit* (la cosa) de Feuerbach en *sinnlich menschliche Tätigkeit*, es decir, en *praxis*. (VV 27)

Parecería que la 'vuelta a las cosas' se hubiera consumado. Sin embargo, dice, "el materialismo decimonónico elaboró una interpretación tan apriorística y metafísica de la realidad como la del propio idealismo, bien que de signo contrario. El principio explicativo de la realidad no se situaba ahora en la Idea ni en el Espíritu, sino en la Materia, elevada a la categoría de principio metafísico. Todo es materia, y por tanto también todo es sensación. A la ontología de la materia corresponde la epistemología de la sensación. En el hombre esta materia llega a su máximo refinamiento, razón por la cual la sensibilidad humana alcanza caracteres absolutos". (VV 27)

Lo interesante es observar que en este movimiento anti-hegeliano y las repercusiones de la reivindicación de la sensibilidad van a influir en Zubiri, como el propio DG lo reconoce: "Su influencia sobre todo el pensamiento posterior, y en concreto sobre Zubiri, ha sido grande". (VV 28)

Cabe todavía la alternativa del positivismo, al que DG califica de "ausencia de filosofía" y Zubiri dice que *si en la antigüedad predominaba la idea sobre la cosa, la vista sobre el tacto, ahora predomina de tal suerte la cosa sobre la idea, que nuestro saber del mundo se va convirtiendo en un palpar realidades sin verlas, sin 'tener idea' de lo que son. Frente al ideísmo sin realidad, un reísmo sin idea. El positivismo es la culminación de este modo de saber: cosas son hechos, naturaleza es ley, y ciencia es experimento.* (NHD 58-9/VV 28)

Con todo, se reconoce la importancia del movimiento positivista, del que prácticamente nadie puede ignorar el hecho positivo y concreto. En esta perspectiva de valorar su aportación a la configuración de la filosofía contemporánea, DG destaca el *pragmatismo*, del que dice este autor que "En su formulación más simple afirma que **el saber positivo sólo es tal si resulta útil, es decir, si sirve para prever**. Pero además de su versión utilitarista hay otras. Una muy importante consiste en afirmar que en el nuevo camino de vuelta a las cosas el saber especulativo, la *gnôsis*, ha de ceder la primacía al saber práctico o *prâxis*. Las cosas no son primariamente "conceptos" sino "útiles". Esta idea, que el marxismo desarrolló de modo amplísimo, está en la base de la mejor filosofía contemporánea. En ella se funda, por ejemplo, el orden de la "ejecutividad" orteguiana, y de la *Zuhandenheit* heideggeriana. Ni que decir tiene que ambos influyeron en Zubiri. Pero es que, además, en la misma línea hay que situar a varios importantísimos pensadores franceses de gran ascendiente sobre Zubiri, como Bergson y Blondel". (VV 29)

En estas corrientes de pensamiento y en este contexto histórico de finales del siglo XIX y principios del XX, de un movimiento de 'vuelta a las cosas', DG señala que es como surge, con mayor radicalidad aún que el positivismo y el pragmatismo, la fenomenología.

DG va a señalar la importancia de este movimiento de pensamiento contemporáneo y su enorme influencia sobre Zubiri, al que refiere la siguiente consideración de la misma fenomenología: "**La fenomenología fue, según Zubiri, el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte filosófico estrictamente posthegeliano, es decir, de vuelta a las cosas mismas, a un nivel de radicalidad filosófica incomparablemente mayor que los propios del materialismo, el positivismo y el pragmatismo**". (VV 29)⁸ El mismo DG cita a Zubiri en su tesis doctoral: *El edificio levantado en el siglo XIX se ha derrumbado* (TFJ 36/VV 29-30). *La filosofía, no ya moderna, sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto a los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente el mundo de la objetividad, base de todos los demás... Este movimiento objetivista es, bajo diversas denominaciones, el fenómeno característico del pensamiento contemporáneo* (TFJ 36/VV 29-30).

Llama la atención que DG plantee la consigna de 'volver a las cosas' como el grito filosófico de la posmodernidad, tan discutida recientemente. Llama la atención, porque envía la posmodernidad bastante más atrás en el tiempo, y no sólo al movimiento reciente. En este punto, DG señala que en Edmund Husserl "el grito filosófico de la posmodernidad, *Zurück zu den Sachen!* ('volver a las cosas'), adquiere su forma más depurada y profunda: *Zu den Sachen selbst!* ('volver a las cosas en sí mismas') (VV 30).

Xavier Zubiri va a comenzar sus andaduras filosóficas en este ambiente y bajo estas influencias.

3.B. El nuevo horizonte filosófico (1921-1928) Husserl, Ortega y Gasset, Heidegger.

(volver al índice)

DG presenta la primera etapa de Zubiri como claramente fenomenológica y cita a su maestro, en una nota autobiográfica de la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios* en la que

⁸El subrayado es mío.

afirma: *La filosofía se hallaba determinada... por el lema de la fenomenología de Husserl... 'a las cosas mismas... Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento.* (DE 47/VV 33)

Esta simple distinción entre 'filosofía de las cosas' y 'teoría del conocimiento' va a resultar clave en el pensamiento de Zubiri, dado que su crítica la va a dirigir precisamente contra una filosofía que pretende fincarse a partir de una teoría del conocimiento, cuando lo que hay que recuperar es el análisis del fenómeno mismo, anterior a todo conocimiento.

Por eso DG va a subrayar esa afirmación de su maestro en el sentido de que la fenomenología "estableció las bases del un nuevo horizonte filosófico, el de veras contemporáneo. En él va a instalarse desde su primera juventud Xavier Zubiri, y en su interior recibirá la influencia simultánea o sucesiva de sus tres máximos maestros. Edmund Husserl, José Ortega y Gasset y Martín Heidegger.

3.B.1. La influencia de Edmund Husserl.

(volver al índice)

DG sitúa la iniciación de Zubiri en la filosofía de Husserl en los cursos que tomó durante 1918 con Ortega y Gasset, aunque previamente había leído algo de un autor neoescolástico, el P. Arnaiz, quien escribió un libro titulado *Psicología fundada en la experiencia*, en la que, según DG, se ocupaba monográficamente del tema de la inteligencia humana.

Como quiera que sea, DG cita al propio Zubiri en un reconocimiento a Ortega con estas palabras, *a cuya labor docente obedece mi dedicación a esta clase de investigaciones filosóficas* (TFJ/VV 34).

Lo que hacía Ortega en sus cursos, según cuenta DG, era contraponer "las categorías de la filosofía antigua, representada por Aristóteles, con las propias de la filosofía moderna, encarnada en la figura de Kant. A la altura de 1919 es seguro que Ortega no pretendió con ello defender a uno frente al otro, sino más bien situar adecuadamente a un tercero, Edmund Husserl, que Ortega consideraba **principio y fundamento de una filosofía auténticamente contemporánea...** Ortega inició a Zubiri en la fenomenología". (VV 34)⁹

Zubiri se va a trasladar posteriormente a Lovaina para obtener el grado de licenciado en filosofía. DG destaca la importancia de este momento: "De sus meses en Lovaina parece que Zubiri sacó unas cuantas ideas fundamentales, que se hallan expuestas con claridad en un artículo de 1925, titulado "La crisis de la conciencia moderna": **1) inviabilidad del llamado "realismo crítico"**, ya que lo consideraba "realista más en sus intenciones que en otra cosa" (CCM 212). **2) la necesidad de sentar las bases de un nuevo objetivismo**, y **3) que en ese nuevo planteamiento había de seguir el camino iniciado por Brentano, Meinong y Husserl. Zubiri llega a la fenomenología desde la escolástica. El intermedio es Brentano.**(CCM 205/VV 35). Diagrama # 2

Diagrama # 2

La crisis de la conciencia moderna:

⁹El subrayado es mío.

1) inviabilidad del llamado "realismo crítico";	2) la necesidad de sentar las bases de un nuevo objetivismo.	3) Zubiri llega a la fenomenología desde la escolástica.
---	--	--

El intermedio de Brentano, lo va a presentar DG en un interesante análisis que hace de la tesis que Zubiri presenta en 1921, titulada *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure*. (VV 35) La intermediación de Brentano va a ser destacada por DG por su polémica con el propio Husserl, y cómo de esta polémica, Zubiri va a tomar distancia tanto de Brentano como de Husserl.

La aportación de Brentano es destacada por DG en los siguientes términos: "Ni el filósofo ni el científico pueden ya dedicarse a construir omnicomprensivas *Weltanschauungen*, al modo de Schelling o de Hegel, sino que han de partir de la experiencia de los fenómenos. ¿De qué fenómenos? Aquí está la contribución más original de Brentano. La ciencia de la naturaleza no estudia todos los fenómenos sino un tipo particular, los denominados 'fenómenos físicos'. Pues bien, el objeto de la filosofía es el análisis de otro tipo de fenómenos, los denominados 'fenómenos psíquicos'..." (VV 39)

La aportación de Brentano es la manera como concibe a estos fenómenos psíquicos y que DG lo plantea en estos términos: "El carácter definitorio de los fenómenos psíquicos es la *intencionalidad*. Los fenómenos psíquicos se caracterizan por ser intencionales, es decir, por contener en sí mismos algo como su objeto." (VV 39)

Por esta razón, DG señala que Zubiri va a considerar a Brentano en su tesis de Lovaina como el padre de la 'psicología intencional' (POH 15/VV 40) y con ella, dice DG, "un nuevo modo de hacer filosofía, a un nivel de radicalidad mayor que el de la teoría crítica del conocimiento. La Psicología de Brentano es una alternativa a la Teoría del conocimiento kantiana." (VV 40)

Esta aportación es de capital importancia porque coloca los cimientos de una crítica del idealismo y del realismo ingenuo, "a la vista de lo anterior, la conciencia ya no puede definirse como el receptáculo donde se encuentran las copias de las cosas, ni tampoco como una sustancia que actúa sobre otras. La conciencia *es un modo de ser puramente intencional*" (POH 19/VV 41)).

DG sitúa la importancia de este abordaje a la influencia de Brentano, no sólo para explicar la manera como Zubiri llegó a la fenomenología, sino para señalar lo que Zubiri busca en Husserl: "**el marco conceptual para la elaboración de una *philosophia perennis*, que esté más allá tanto del realismo ingenuo como del realismo crítico.**" (VV 42)¹⁰

DG advierte de que Zubiri toma distancia del propio Husserl, de quien afirma que *va a llevar demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad, con lo que la Fenomenología deriva hacia un cierto idealismo*. (POH 21). "De nuevo -afirma DG- se advierte el recelo de Zubiri ante la Fenomenología trascendental." (VV 42)

Aludíamos anteriormente a la polémica entre Brentano y Husserl, de la que Zubiri toma distancia, y también lo mejor de cada uno. DG afirma que "para Husserl el mérito fundamental de Brentano está

¹⁰El subrayado es mío.

en haber definido la filosofía y la ciencia natural, no mediante el recurso a teorías explicativas de carácter metafísico o científico, sino por la mera descripción de los hechos (...). Tal es, para Husserl, el gran hallazgo de Brentano: frente a las 'explicaciones' científicas y metafísicas, las puras 'descripciones' de las vivencias intencionales". (VV 42 y 43)

La crítica de Husserl a Brentano es, en opinión de DG, "**La incorrecta definición por parte de Brentano del ámbito del fenómeno** es para Husserl síntoma evidente de su ceguera para la auténtica fenomenología. Brentano no hizo fenomenología sino psicología". (VV 44)

Para DG es evidente que se va dando un progresivo deslinde entre Brentano y Husserl, para quien "hay tres grandes áreas epistemológicas: la de las ciencias naturales o "físicas", la de la psicología o ciencia "intencional" y la de la fenomenología o ciencia "eidética". Cada una surge por "reducción" de la anterior, y en tal sentido supone cierta renuncia. (...) Husserl reprochó a Brentano el no haberse sabido desprender de esa protocreencia realista. Brentano, sin embargo, reafirmó en la edición de 1911, por tanto después de conocida la fenomenología, sus tesis originales de que **la referencia psíquica tiene por objeto algo real**, si bien ahora reconoce que a veces puede tener por objeto algo no real. De este modo, Brentano intentó defender el realismo frente a la actitud cada vez más claramente idealista de Husserl". (VV 45)

Para DG va a resultar muy importante la postura adoptada por Zubiri, de quien señala que no es indiferente a la polémica entre sus maestros. El tema de sus tesis doctoral justamente hace la crítica de la postura de Husserl contra Brentano. Según DG, Zubiri "cree que la crítica de Husserl a Brentano es acertada, pero piensa que la postura de Husserl no es inobjetable y necesita de correcciones. Hay que asimilar la fenomenología, para luego ver si se puede ir más allá de ella. Es el tema de su tesis doctoral". (VV 45)

La importancia de la postura de Zubiri ante esta polémica, DG la ubica en los propósitos de su maestro quien "se propone contribuir al desarrollo de lo que denomina "una Filosofía de la Objetividad pura" (TFJ 7) de base "fenomenológica". **Esto supone, de una parte, el decidido rechazo del subjetivismo y el idealismo modernos, y de otra el intento de elaboración de un pensar objetivista.**" (VV 46)¹¹

DG subraya los errores de la filosofía y la ciencia antiguas y modernas, que ahora pretende Zubiri superar. "La filosofía y la ciencia antiguas investigaron la existencia de las cosas en tanto que realidades en sí, exteriores al sujeto; la ciencia y la filosofía modernas, la existencia de las cosas como realidades en mí, presentes a la conciencia. En ambos casos se parte de que la esencia de las cosas es inseparable de su existencia, que conocer se identifica con explicar la causación real de las cosas. Husserl acusa al propio Brentano de esto mismo. Ese ha sido el gran error de la filosofía, tanto antigua como moderna". (VV 46) Y cita a su propio maestro, en su tesis doctoral: *Lo que necesitamos rebasar en ambos sistemas es su apego a los hechos contingentes* (TFJ 22), a fin de abrir el ámbito a una verdadera *filosofía de la objetividad pura. Entonces la conciencia misma sería algo distinto de una causación real.* (TFJ 22/VV 46)

Este intento de superar los errores anteriores, tanto en la filosofía como en la ciencia, queda planteado en términos de recuperar una filosofía de la objetividad pura. Para lograr esto, se distingue lo que aquéllas intentaron: **explicar** las cosas en tanto que existentes. DG lo plantea en los

¹¹El subrayado es mío.

siguientes términos: **"El problema filosófico "puro" es previo a toda explicación: no se pregunta por la existencia sino por la esencia, no por la cosa sino por el objeto, no por la causa sino por el fenómeno; en fin, no se explica, sólo se describe.** La "ciencia" es explicativa, en tanto que la descripción tiene por objeto los datos inmediatos de la "conciencia". Conciencia significa "darse cuenta de algo". (VV 47)¹²

De aquí, se va a recuperar una conceptualización capital para la comprensión del pensamiento zubiriano y que está tomada de Husserl, la diferencia entre *noesis* y *noema*. La primera es el simple 'darse cuenta', la segunda, el 'algo'. De aquí, la reflexión de Zubiri citada por DG resulta importante: *¿En qué relación se hallan estos dos aspectos? La Psicología moderna y la antigua creen que se hallan en relación de causalidad, es decir, de dependencia unilateral. El mundo antiguo creía que el noema era causa de la noesis; es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno cree que un noema es un contenido de la noesis, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto causalmente producida por éste. En rigor, noesis y noema son dos términos correlativos entre los que no cabe dependencia lógica.* (TFJ 75/VV 48)

La distinción apunta a una de las claves del trabajo de presentación del pensamiento de Zubiri que hace DG: a la contraposición permanente que hace de la diferencia entre *explicación* y *descripción*. Este señalamiento lo consideramos importante, debido, entre otras cosas, a que uno de los puntos de aparente ruptura o toma de distancia del discípulo hacia su maestro es precisamente la sospecha de si lo que hace Zubiri respecto a la intelección humana es justamente una mera descripción del hecho de inteligir, o es una explicación más, entre otras. Pero sobre esto volveremos más tarde. Por ahora, quede asentada esta observación, que para las Ciencias Sociales, en concreto, será de enorme importancia.

Otra distinción importante es entre objeto y cosa. DG cita al respecto una importante observación de Zubiri: *Objeto no es sinónimo de cosa. La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia. La cosa es un término mediato; el término inmediato es el objeto.* (TFJ 44/VV 48)

Con esta distinción, vamos a llegar a la definición de *fenómeno* que hace Zubiri, citado por DG: **"Esta inmediatez del objeto en la conciencia es lo que se llama "fenómeno":** *El fenómeno es el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella... Cuando yo veo un papel rojo, el fenómeno es el color rojo tal y como lo veo, prescindiendo de que una visión sea recta o ilusoria; en cuanto presente en mi conciencia, este papel es ahora rojo.* (TFJ 45/VV 48) Y continúa la reflexión de DG: "Desde los tiempos de Locke se viene afirmando que el hecho de que el bastón parcialmente sumergido en el agua aparezca como roto sin estarlo demuestra que las cosas no son como las percibimos, y que por tanto no conocemos su realidad "en sí", como pensaba el realismo ingenuo, sino sólo su realidad "en mí". Pues bien, ahora se nos dice que **esto es un subjetivismo tan ingenuo como el anterior**, ya que sigue planteando el problema en términos de realidad o existencia, lo que no deja de ser una cuestión secundaria, mediata. Lo inmediato, aquello de lo que no cabe duda es de que en tanto que presente en mi conciencia, es decir, **en tanto que fenómeno, el bastón está roto.** Esto, que parece una obviedad, ha sido sin embargo marginado secularmente por la filosofía". (VV 48)

¹²El subrayado es mío.

La fenomenología va a consistir justamente en el análisis de los fenómenos. O como el propio Zubiri, citado por DG, lo plantea: *Los problemas nacen precisamente cuando se trata de interpretar estos fenómenos, esto es, cuando se trata de averiguar qué género de ser tienen y a qué sujeto real pertenecen. Pero es a todas luces evidente que antes de interpretarlos es preciso analizarlos, desarticularlos. Este análisis es la fenomenología.* (TFJ 45/VV 49)

DG da cuenta de que la admiración de Zubiri por Husserl está precisamente en "esta capacidad de retrotraer el problema filosófico del orden **explicativo** en que secularmente se ha movido al orden **descriptivo** o fenomenológico". (VV 50) El propio DG cita a su maestro en los siguientes términos: *Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas.* (TFJ 48-9/VV 50)¹³

De nuevo va a aparecer la contraposición **explicación/descripción**. En especial, DG la va a plantear por la posibilidad de un campo propio para la filosofía distinto de la ciencia, sobre todo porque el problema que se viene criticando, es que "en todo el período antiguo la filosofía se identifica con la ciencia, y que en el moderno se convierte en teoría de la ciencia". Con razón, DG se pregunta si esto es satisfactorio y afirma que "Husserl creyó que sí, y exponiendo en qué consistía ese ámbito rigurosamente filosófico abrió el horizonte del filosofar. Antes que preguntarnos por cómo son las cosas convendría analizar el modo como nos están dadas; antes de lanzarnos a **explicar** las cosas parecería razonable **describir** el como nos están presentes. ¿Presentes a o en dónde? Presentes en la conciencia. Antes de elaborar la **ciencia explicativa** es preciso **describir los fenómenos de conciencia.**" (VV 50)¹⁴

DG señala que el "el error clásico de la filosofía de los últimos siglos ha estado en comenzar por la teoría del conocimiento, sin darse cuenta de que hay un nivel previo, el más puramente filosófico, que es el propio de la fenomenología. **A su vez, este error ha revertido sobre la ciencia, que ha terminado por encontrarse carente de fundamentos.**" (VV 51)

Con esta presentación de la influencia husserliana sobre Zubiri, DG deja planteada una cuestión fundamental. Que no estamos tanto en la influencia de determinados conceptos o ideas muy brillantes, elocuentes, sino justamente, ante "**un horizonte filosófico, el horizonte filosófico posmoderno o contemporáneo**" (VV 51)

3.B.2. La influencia de Ortega y Gasset.

(volver al índice)

DG básicamente ubica la aportación de Ortega más en la línea de enriquecer un mismo horizonte filosófico, que algo que haya marcado e influido en el desarrollo del pensamiento de Zubiri. Así lo menciona, el autor al afirmar que "situados dentro del mismo horizonte, las posibilidades filosóficas que actualizaron Ortega y Zubiri **fueron distintas**. Como pronto diré, cuando Zubiri escribe las líneas transcritas, marzo de 1936, no hay duda de que su filosofía concreta difiera ya significativamente de la de Ortega. Pero repitémoslo una vez más, **el horizonte filosófico sigue siendo el mismo**, y Zubiri así lo reconoce". (VV 53)

¹³El subrayado es mío.

¹⁴Los subrayados son de Diego Gracia. Yo las cito en negritas para resaltarlas más todavía.

DG nos habla del comienzo filosófico de Ortega al diferenciar las actividades científica y filosófica y dice que "lo que distingue radicalmente a la ciencia de la filosofía es que aquélla "se supone a sí misma, se supone como ciencia y procede sin más a fundamentarse como geometría, como óptica, como botánica, como historia", en tanto que la filosofía no se supone a sí misma, de modo que a la vez que fundamenta su forma de científicidad constituye su propio objeto". (VV 54)

DG ubica a Ortega en su esfuerzo por establecer el estricto nivel filosófico, del que define que es "**el de la mera presentación de la cosa en mi conciencia, previa a todo proceso explicativo de lo que la cosa sea independientemente de mi aprehensión...** La teoría del conocimiento llega tarde, porque se pregunta por lo que las cosas son allende nuestra conciencia; dicho de otro modo, **porque es 'explicativa', no 'descriptiva'.**" (VV 56)¹⁵

Como podemos observar, de nuevo aparece la contraposición *explicación/descripción*. Y es que el esfuerzo de la corriente fenomenológica es, justamente, ir a la raíz, a la descripción del fenómeno, al análisis de sus características, tal como se da en la intuición individual. Husserl planteará la posibilidad de abstraerse la cosa como 'objeto'. DG nos dirá que "situados a este nivel previo a toda "teoría del conocimiento", el de las cosas en tanto que inmediatamente presentes en mi aprehensión, utilizamos una capacidad intelectual que Husserl denomina "intuición individual". (VV 56) El ejercicio de abstraer la cosa como 'objeto' es lo que Ortega va a llamar "el paso de la "intuición individual" a la "intuición esencial". (VV 57)

La superación del realismo o del idealismo, sólo será posible desde una fenomenología que se sitúa de manera radical. Así, nos dice DG: "Por eso Husserl cree, y con él Ortega, que **una filosofía sin supuestos tiene que situarse en el plano más radical de la conciencia perceptiva, que se pregunta por lo que las cosas son "en" la conciencia, no "más allá" (como el realismo) ni "más acá" (como el idealismo) de ella.**" (VV 57)¹⁶

Para poder situarse de manera radical, más allá de las explicaciones científicas o metafísicas, DG sitúa a Ortega en la línea de Brentano y Husserl. Este nivel, señala DG es la intencionalidad. Su primer grado, como decíamos anteriormente, es la *intuición individual*, "en el que se aprehende la realidad intencional, fáctica o ejecutiva de la cosa, eso que antes Ortega describió como "realidad de primer orden", pero se rechaza su "realidad de segundo orden", metafísica u ontológica. A ese nivel va a dedicar Ortega sus esfuerzos intelectuales de muchos años". (VV 57)

DG nos presenta dos niveles en la conciencia intencional: "Está, en primer lugar, lo que Husserl llama "**conciencia natural**", aquella en que aún no se ha efectuado la reducción eidética, y que por ello conserva (más aún, consiste en) su "carácter ejecutivo"... Pero hay un **segundo nivel intencional**, aquel en que se efectúa la *epojé*, es decir, se suspende la ejecutividad y, por tanto, el carácter de realidad. Entonces **la intuición ya no es individual sino esencial.**" (VV 58-9)

DG nos comenta que Ortega va a realizar una crítica del concepto de 'conciencia' por sus resabios cartesianos, cosa que considera demasiado peligroso, por el riesgo de 'entificar la conciencia'; "ya que prima de alguna manera los aspectos noéticos sobre los estrictamente básicos, que son los pragmáticos. La actitud natural no consiste en *cogitatio* sino en ejecutividad. Esta es la 'forma

¹⁵El subrayado es mío.

¹⁶El subrayado es mío.

fundamental de toda vida actual'.... Ortega está intentando alejar de nuevo el fantasma cartesiano de la substantivación o entificación de la conciencia. La conciencia no puede interpretarse como una realidad en el sentido de la metafísica especulativa" (VV 60).

Para evitar todo resabio idealista o especulativo, DG nos dice que Ortega va a introducir su concepto de vida y de *razón vital*. "La conciencia, pues, no designa adecuadamente el fenómeno propio de la actitud natural; permanece como resabio del idealismo cartesiano. **Lo real no es la conciencia sino la vida**. Entendámonos, no se trata de la vida en sentido "**explicativo**" (la explicación científica de la vida o la explicación metafísica de la vida), **sino de la vida intencional**. En ella no puede decirse *ego cogito cogitatum*, sino "**yo soy yo y mi circunstancia**". El segundo yo es el correlato que Husserl llamaría noético, y la circunstancia el noemático. Ninguno de esos correlatos tiene realidad separada. La realidad primaria es la de la "vida", entendida no como realidad "especulativa" sino como realidad "ejecutiva"." (VV 61)

DG nos presenta así el resultado del pensamiento de Ortega como "una ciencia nueva, una ciencia esencia, que él llama 'sistema de la razón vital'. Ortega se refiere a la ontología fenomenológica, más concretamente, a *su* ontología fenomenológica, que se identifica con lo que denomina '**sistema de la razón vital**'. " (VV 62-3)

Para entender este concepto de la *razón vital*, ayuda recordar la famosa y muy conocida frase de Ortega, pero su texto completo, como recomienda DG: "**Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo**". Son dos planos, el primero el propio de la ejecutividad, de la vida, en el que hay dos polos, el yo y la circunstancia... Si a este segundo momento lo llamamos "razón" y al primero "vida", su unidad constituye la "**razón vital**", en la edificación de cuyo sistema cifra Ortega todos sus esfuerzos a la altura de 1914". (VV 66)

Este recorrido por el pensamiento orteguiano, lo termina DG señalando su influencia en Zubiri entre los años de 1919 y 1928. De nuevo, reitera su afirmación de que no se trata de una influencia en torno a ciertos contenidos filosóficos o aun de método concreto, "sino a algo más radical, al **descubrimiento de un 'horizonte'**." (VV 66)¹⁷

3.B.3. La influencia de Heidegger.

(volver al índice)

DG presenta de manera muy sencilla y aun anecdótica la manera como Zubiri entró en contacto con Heidegger. Resulta que recién publicada la obra de éste, llegó a manos de Ortega quien advirtió su trascendencia y le habló de ella a Zubiri. Este contacto lo valora DG como "un contacto con otro gran filósofo que iba a dejar profunda huella en su pensamiento". (VV 66)

La influencia de Heidegger, nos dice DG va a ser muy precisa: "En la amplia exposición que Zubiri hace en *Sobre la esencia* del pensamiento de Heidegger, distingue en él dos facetas que denomina, respectivamente, "Teoría del conocimiento ontológico" y "Ontología" (SE 442). Zubiri piensa que es importante diferenciarlas, porque su relevancia filosófica es muy distinta. **La primera supone un**

¹⁷El subrayado es mío.

paso adelante respecto de los planteamientos epistemológicos husserlianos; la segunda, por el contrario, le parece básicamente errónea." (VV 67)¹⁸

De esta epistemología heideggeriana, Zubiri va a retomar el concepto de 'comprensión'. "El término 'comprensión' tiene en Heidegger un sentido hasta cierto punto superponible con el husserliano de 'conciencia'. La conciencia fenomenológica es 'intencional'. La intencionalidad fenomenológica no se identifica, pues, con la típica correlación sujeto-objeto, **sino que se sitúa en un nivel previo, en el que la cosa adquiere en la conciencia una especie de presencia intencional, una pre-esencia, en la que pierde su realidad fáctica pero actualiza su sentido esencial.**" (VV 67)¹⁹ En la misma línea, DG subraya la distinción que trabaja Heidegger, "Es preciso diferenciar lo que en la cosa es "ente", su condición "óntica", de lo que en ella es "ser", su carácter "ontológico". Si lo entendido "está siendo" en mi conciencia intencional, entonces hay que decir que **la fenomenología es la vía regia de acceso a la ontología.**" (VV 67-8)²⁰

Dado este punto de partida del pensamiento de Heidegger, el análisis del "estar siendo" va a tener un nombre preciso, la 'comprensión'. Para DG, va a resultar importante enlazar el pensamiento de Heidegger con el de Husserl. Así, nos dice: "El hombre es el ente a cuyo ser pertenece la "comprensión del ser" de sí mismo y de lo que no es él (SE 438/VV 68)... Como podrá advertirse, la "conciencia" de Husserl se torna en Heidegger en "comprensión". Lo que comprendemos es el ser. Y lo comprendemos como "verdadero". La comprensión consiste precisamente en el **Da**, en el estar, en la patencia misma del ser. Y esto es la verdad, **a-letheia**, "des-velación", patencia." (VV 68)

DG destaca la importancia de esta recuperación del pensamiento heideggeriano, del que Zubiri hace una valoración positiva y lo cita directamente: *Heidegger tiene el incuestionable mérito, no precisamente de haber distinguido el ser y el ente (en forma más o menos turbia, ya lo hemos visto, esta distinción transcurre en el fondo de la Escolástica y hasta de Kant), sino el mérito de haberse hecho cuestión del ser mismo aparte del ente* (SE 441/VV 68)

De esta manera quedan establecidas las relaciones entre estos pensadores y lo que pudiera ser una 'arqueología' del pensamiento de Zubiri, que DG la establece de manera ejemplar: "El análisis zubiriano de la intelección está en la línea del de Heidegger, como el de éste lo está en la de Husserl. **Pienso que hay un proceso de evolución continua, que partiendo de la conciencia de Husserl, y por intermedio de la comprensión heideggeriana, desemboca en la aprehensión de Zubiri** (SE 452/VV 69).²¹ De la misma manera, DG hace la relación con otro trío de conceptos fundamentales de cada pensador: "De modo semejante, la **intencionalidad** fenomenológica está en la base de la **presencia** heideggeriana, y ésta prelude la **actualidad** de Zubiri." (VV 69)

Conviene tener en cuenta que los conceptos de 'aprehensión' y de 'actualidad' van a ser fundamentales en el pensamiento de Zubiri.

DG valora esta influencia, de la misma manera como lo hizo respecto a sus anteriores influencias. Es decir, Zubiri recibe un influjo del que toma distancia y lo radicaliza. Lo mismo ocurre con la teoría del conocimiento de Heidegger. Así, DG nos dice que "**en cierto modo es deudor de ella. La**

¹⁸El subrayado es mío.

¹⁹El subrayado es mío.

²⁰El subrayado es mío.

²¹El subrayado es mío.

corrige y radicaliza, pero asumiéndola; la asume, pero corrigiéndola y radicalizándola... En la aprehensión se actualizan todas las cosas y todas las notas y no sólo el ser. Más aún, las cosas y las notas se actualizan como "reales", y el ser no consiste más que "en la índole de lo dado". (VV 70)

A partir de esta observación, DG destaca la corrección que hace Zubiri al pensamiento de Heidegger, al citarlo directamente: *La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado*. El ser, el estar siendo, no es otra cosa que la índole mundana (el estar siendo en el mundo) de lo real en tanto que actualizado en la aprehensión (cf. IRE 223). Es lo real lo que está siendo, no el ser lo que es real. Como varias veces dice Zubiri, no se trata de ningún tipo de *esse reale*, sino de *realitas in essendo* (SE 435; IRE 225; HD 54; etc./VV 70)

DG señala que así como Zubiri valora positivamente la teoría del conocimiento ontológico de Heidegger, va a reaccionar negativamente ante la ontología heideggeriana. Según DG, "hay razones para pensar que Zubiri, al contrario de lo que sucedió al común de los intérpretes, **quedó mucho más impresionado por las posibilidades internas de la Teoría del conocimiento de Heidegger que por su ontología**. (...) Esto es más evidente en *Sobre la esencia*, porque entonces Zubiri ha formulado ya con precisión los caracteres formales de **su gran salto epistemológico, el paso de la "comprensión del ser" a la "aprehensión de realidad"** (SE 451/VV 72).²²

Este paso del ser a la realidad es, me parece, una de las grandes contribuciones del pensamiento de Zubiri, ahí está su gran salto epistemológico. Como veremos.

Su relevancia comienza a explorarse con todas sus consecuencias, pero ahí está ya dada la radicalidad de su planteamiento analítico de la intelección humana. La radicalidad la plantea el propio Zubiri, citado por DG: *El **primum cognitum**, el primer inteligible... no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es **comprensión** sino **impresión**. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es **inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades**. El hombre no es 'comprensor del ser', no es morada y pastor del ser, sino que es '**animal de realidades**'"* (SE 452/VV 72).

No vamos a entrar a la crítica zubiriana de la ontología heideggeriana, aunque pudiera ser interesante, dado que en buena medida la corriente interpretativa echa algunas de sus raíces en el pensamiento de Heidegger. Pero interesa más bien, como señala DG destacar la opinión de Zubiri, para quien "Heidegger (es) un **maestro que le permite avanzar en su radicalización del problema filosófico**. Por eso Zubiri manifestó mayor interés por **las tesis epistemológicas de *Ser y tiempo*** que por las propiamente modales o existenciales. Y por eso también a partir de esa fecha decrece palmariamente el interés de Zubiri por la producción filosófica orteguiana." (VV 73)

La crítica de Zubiri a Heidegger, queda entendida desde un texto citado por DG, del propio Zubiri, del que entresaco sólo lo más importante: *En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser... esto es insostenible, primero,*

²²Los subrayados son míos y el realce de los conceptos también. Me parece importante destacar aquí lo que pudiera ser el origen de la gran contribución de Zubiri, ese paso de la 'comprensión del ser' a la 'aprehensión de realidad'.

porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es 'respectivamente'; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad la que tiene sustantividad. (SE 452-3/VV 74)

Nuevamente, aparece el subrayado de que lo importante es enfrentarse a la realidad, antes de explicarnos lo que son las cosas. Esto, para las Ciencias Sociales va a tener enorme relevancia, si es que no queremos desarrollarlas de manera especulativa.

Con esto nos acercamos al planteamiento de lo que para Zubiri representa el problema filosófico radical, dentro de su etapa de maduración, que DG sitúa entre los años 1931-1944.

3.C. El problema filosófico radical (1931-1944)

(volver al índice)

Una vez que hemos ubicado el "horizonte" del pensamiento filosófico de Zubiri, DG se propone ahora ubicar el problema interno de su filosofía, el de su estructura propiamente tal. Ya habíamos visto al inicio, que son dos categorías las que el propio Zubiri utiliza para el análisis del pensamiento filosófico de algún filósofo en particular: los conceptos de "horizonte" para una visión diacrónica de su pensamiento y el de "estructura" para comprender su carácter sincrónico.

Para DG la etapa que va de 1931 a 1944, es el período en el que Zubiri trata de precisar y madurar lo que él mismo llama *el problema filosófico radical*. "Una vez instalado en su horizonte, el fenomenológico (1921-1931), **Zubiri empieza a preguntarse por la estructura entitativa de las cosas**. Entramos, pues, en un problema interno al horizonte, el de la estructura de la filosofía de Zubiri. Y él mismo nos dice que entre 1932 y 1944 trabajó en *la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico*, que no llegó a una cierta madurez más que en 1935, en el estudio *¿Qué es saber?*. (VV 80)

Para responder a esta cuestión, que es típica y tradicional de la filosofía, Zubiri comenta *Las dos grandes metáforas*, artículo de Ortega, en el que siguiendo a DG, "hay que situar la filosofía en un nivel nuevo y más radical que el del realismo clásico -la primera metáfora: la tabla cerina- y el del idealismo moderno -la segunda metáfora: el vaso con su contenido-. Esta segunda metáfora culmina en Hegel, de modo que tras su muerte comienza un proceso de transformación del pensamiento filosófico que de algún modo converge en Husserl." (VV 81) Diagrama # 3

Diagrama # 3

Las metáforas utilizadas en la teoría del conocimiento:

a) la tabla cerina y el del idealismo moderno;	b) el vaso con su contenido. Culmina en Hegel	c) tercera metáfora , no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas .
--	---	---

Zubiri va a plantear una **tercera metáfora** y DG lo cita textualmente: *De esta suerte , tal vez haya llegado la hora en que una **tercera metáfora**, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de **alumbrar el ser del universo**; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera **luz de las cosas**. Por tanto, lo que **ellas son**, no lo son más que a la luz de la existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se 'constituye' en la luz no son las cosas, sino su ser: no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que 'sean'; **en photí**, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.* (NHD 239-249/VV 81-2).

DG califica este largo párrafo de "típica epistemología heideggeriana", de la que Zubiri va a extraer su más original pensamiento filosófico. Pero, como dice DG, "el problema del sentido parece que nunca puede ser primario al de la realidad. El sentido no tiene consistencia por sí solo, se halla fundado en la realidad de la cosa. Si se quiere seguir utilizando la metáfora de la luz, habrá que decir que si el **Dasein** es luz de las cosas, lo es porque tiene una realidad, lo cual significa que la pregunta por la realidad es anterior a la pregunta por el ser". (SE 448/VV 82)

En esta contraposición de ser y sentido del ser de las cosas para la auténtica comprensión del ser, Zubiri va a destacar la importancia de algo anterior y más allá del ser: la realidad. Por eso, DG señala que "la realidad es lo que está más allá del ser, y en su esclarecimiento sitúa Zubiri *el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho*. (NHD 240).

Para comprender lo que significa el **problema primario de la filosofía** en el pensamiento de Zubiri, DG nos expone un trabajo en el que se pregunta *cuáles fueron las raíces de la filosofía moderna*. Señala el autor el recorrido por la filosofía moderna, desde Descartes hasta Hegel, en el que se trata de fundar a la filosofía en la ciencia; aunque, luego, con Dilthey y Misch, tratan de fundarla en la religiosidad. Para Zubiri, nos dice DG, ambas posturas son inaceptables y se pregunta "si *no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía* (SPF II 117); es decir, **si no es posible una filosofía que nazca de sí misma y no de la ciencia o de la religión**. (VV 84)²³

Para Zubiri, los problemas de la filosofía tienen una radicalidad que no tienen los problemas científicos. Así, nos dice DG, comentando un texto del propio Zubiri: "La ciencia 'tiene' problemas, pero la filosofía 'es' problemática; la ciencia tiene claro su objeto, y por ello sus problemas son

²³El subrayado es mío.

siempre 'consecutivos', en tanto que en filosofía el propio objeto es problemático, razón por la cual su problema es 'constitutivo'. De ahí que, *al revés de lo que acontece en las demás ciencias, no es el hombre quien busca la filosofía, sino la filosofía quien busca al hombre. El hombre no busca la filosofía, se encuentra en ella. La filosofía puede decir al hombre: No me buscarías si yo no te hubiese encontrado. Por esto la filosofía no tiene historia, sino que es histórica.* (SPF I 79/VV 84-5)

Es interesante que DG comente trabajos de Zubiri en los que directamente trata estos asuntos. Así, en los párrafos anteriores, comenta un trabajo titulado precisamente *Sobre el problema de la filosofía*, publicado en 1933.

En la misma línea, DG va a comentar otro trabajo de Zubiri titulado, *Filosofía y Metafísica*, en el que el autor trata de avanzar en su reflexión sobre el problema de la filosofía.

Según DG, en el trabajo, Zubiri "quiere **analizar las actitudes intelectuales de tres fenomenólogos**, Husserl, Scheler y Heidegger, *en torno al problema de la filosofía* (FM 9), para lo cual tiene que preguntarse *qué es la fenomenología*" (FM 10/85).

Tradicionalmente se ha contestado a esta pregunta señalándola como un sistema filosófico o como un método. Pero DG señala que en el pensamiento de Zubiri, ambas posturas deben rechazarse, la primera por poco rigurosa y la segunda por ambigua. En cambio, según DG cita a su maestro, *lo que en realidad se quiere decir (en el segundo caso) es que la fenomenología representa, más que un conjunto de doctrinas filosóficas, una cierta idea de lo que la filosofía sea en sí misma. Como idea de la filosofía es como debe entenderse, ante todo, la fenomenología. Al preguntarnos, pues, qué es fenomenología, pretendemos averiguar cuál es la idea que la fenomenología tiene de la filosofía.* (FM 10/85)

El avance en la reflexión consiste, precisamente, en rechazar las tradicionales interpretaciones de lo que es la fenomenología y en una superación de las dos posturas que apuntan a rescatarla no sólo como "horizonte", sino también como "estructura". Así, nos dice DG, "la fenomenología, por ello, no es sólo "horizonte", según ya vimos, sino también "filosofía" concreta. Pero lo es de un modo no "acabado" sino "problemático". **Es el "problema de la filosofía"**. Un problema que no se debe a razones adventicias, sino esenciales a todo auténtico filosofar. Y la fenomenología lo es en grado superlativo (...) Por tal razón, **sólo quien ya se ha puesto a filosofar empieza a darse cuenta de qué es filosofía**. La determinación del objeto filosófico no es el primer problema sino más bien el último. O mejor dicho, es el primero y también el último (...) Frente a tantas filosofías "hechas", la fenomenología se presenta como un pensamiento filosófico no "acabado" sino constitutivamente "problemático". (VV 86-7)

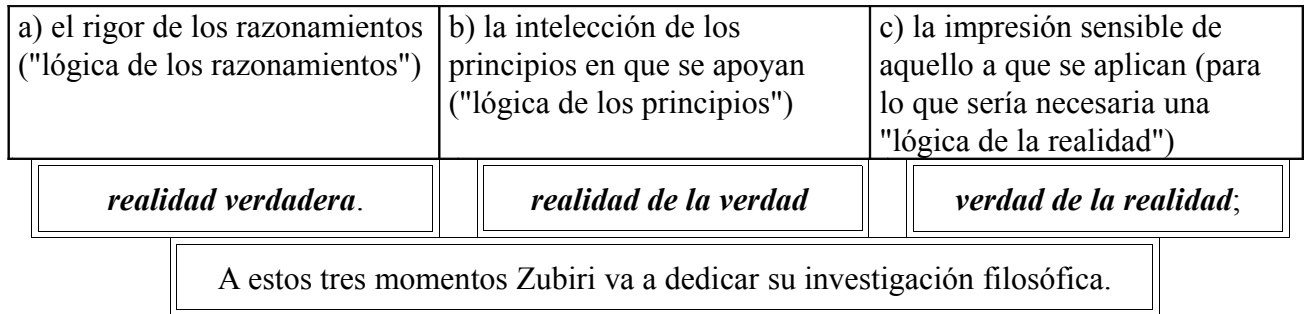
DG va a afirmar que "hay que decir que Zubiri se identifica plenamente con él, que era en 1935 y ha seguido siendo después un estricto y fiel fenomenólogo. Su "idea de la filosofía" es la fenomenológica. **El problema de la filosofía lo encara y resuelve en el interior de la tradición fenomenológica.** (VV 89)²⁴

A la indagación por lo que llama DG la "prehistoria" de la fenomenología se va a dedicar Zubiri, reivindicando su original pretensión del "saber de las cosas". En su recorrido investigativo, que se remonta a los orígenes de la filosofía griega, DG señala que Zubiri ya advertía en Aristóteles

²⁴El subrayado es mío.

(Diagrama # 4) la poca importancia dada a la impresión sensible como parte del saber. En él, Zubiri distingue tres momentos en el saber, entendido como demostrar: "el rigor de los razonamientos ("lógica de los razonamientos"), la intelección de los principios en que se apoyan ("lógica de los principios") y la impresión sensible de aquello a que se aplican (para lo que sería necesaria una "lógica de la realidad"). (VV 90)

Diagrama # 4
 Tres momentos en el saber en Aristóteles:



Siguiendo a Zubiri, DG va a afirmar que "El demostrar exige estos tres términos, que Aristóteles desarrolló de modo muy desigual, hasta el punto de que el tercero quedó relegado a jugar un papel puramente episódico. **Toda la historia de la filosofía, de Aristóteles a Hegel, es la funesta consecuencia de esa preterición de la sensibilidad.** El idealismo alemán es la cima histórica de ese frenesí especulativo". (VV 90)²⁵

DG señala que aquí se forjó la gran intuición zubiriana: "**La tarea filosófica primaria consiste en describir los datos inmediatos, pero no como datos de 'conciencia' sino como datos de mi 'sentir'.**" (VV 90)²⁶

Del análisis de este primario "sentir", DG va a concluir lo que llama una 'corrección de la fenomenología'. En el análisis del "sentir", Zubiri va a distinguir un doble aspecto: "la realidad en el sentir y la realidad allende el sentir...Como la conciencia de Husserl, el sentir tiene según Zubiri un doble aspecto, el **noemático**, que Zubiri denomina *la verdad de la realidad*, y el **noético**, que llama *la realidad de la verdad*. La realidad verdadera se hace patente en mi sentir con un doble respecto: como verdad de la realidad o verdadera realidad y como realidad de la verdad". (VV 91)

Estos términos, van a ser los utilizados por Zubiri para el análisis de la aprehensión humana y la importancia de la 'corrección a la fenomenología husserliana' está justamente en lo que DG llama 'la esencia fenomenológica real', en Zubiri, por contraposición a la 'ideal', de la fenomenología de Husserl. La importancia que da DG a esta terminología, es porque Zubiri los va a utilizar sistemáticamente en su obra madura. Por eso, DG afirma que "**la impresión es el lugar donde se radicaliza el clásico problema del conocimiento y se superan las ancestrales dicotomías subjetivo-objetivo, en mí-en sí, idealismo-realismo, etc.** En la impresión se expresa el *eîdos* o *figura* de la cosa; no el *eîdos* ideal, como pensaba Husserl, sino el real. *El eîdos o idea de la cosa,*

²⁵El subrayado es mío.

²⁶El subrayado es mío.

es por esto primariamente **esquema o figura** de ella, lo expreso en la impresión que nos produce. (FM 43/VV 92).²⁷

La intuición zubiriana se localiza en esta época y va a dar lugar posteriormente a un cuidadoso análisis de la intelección. Un intento por superar viejas dicotomías que, para el estudio y reflexión de las ciencias sociales puede resultar muy importante, desde la básica reflexión de los primarios "sentires" de la realidad social en cuanto tal.

La fundamentalidad de esta reflexión, DG la va a localizar en otro trabajo de Zubiri, *En torno al problema de Dios*, publicado primero en noviembre de 1935 y luego, en su forma definitiva en marzo de 1936.

En este trabajo, nos dice DG, Zubiri "rechaza los planteamientos propios del realismo y del idealismo y se pregunta por el modo como la cuestión de Dios puede plantearse desde los supuestos de la filosofía contemporánea, es decir, desde el objetivismo, la fenomenología y la filosofía de la existencia... Zubiri se está planteando el problema de Dios desde el horizonte de estas filosofías, pero más allá de ellas, según su propia manera de entender el problema filosófico. Por eso en el capítulo segundo puede describir el hecho de la *religación*." (VV 95) Este concepto *-religación-* va a ser, según DG, la mayor novedad de todo el ensayo.

La importancia del concepto **religación** radica en que no es el resultado del saber especulativo, nos dice DG, "sino la consecuencia del análisis mediante el logos de lo que acontece en mi propio sentir. *El hombre no puede sentirse más que religado* (NHD 393). Pero como la fuerza de las cosas sentidas funda de algún modo mi propio ser, resulta que la religación no pertenece sólo al *haber* sino también al *ser* del hombre, es un problema ontológico (no antropológico, como aclara Zubiri en el capítulo tercero), y que por ello debe ser abordado desde el *noûs*, la *mens*, entendimiento o razón: es el tema del capítulo cuarto, **el lugar donde Zubiri se ve forzado a exponer orgánicamente su ontología.**" (VV 95)

De nuevo va a plantear la cuestión de la *realidad* como anterior al problema del ser, el que sólo surge en el ser. O como el propio Zubiri citado por DG afirma, el ser sólo surge en el conocer, en el entendimiento: la órbita del ser es la órbita del entender (NHD 380/VV 95-96).

A partir de esta diferenciación, entre realidad como anterior al ser en el haber de la impresión, DG plantea que la realidad de Dios es distinta para Zubiri. Textualmente nos dice DG que "aunque la ontología que Zubiri defiende sea rigurosamente intramundana, Dios tiene mucho que ver con ella, ya que como **fundamento de toda la realidad mundana** modifica la *ratio entis* de los propios entes intramundanos. *Visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva ratio entis, un nuevo sentido del 'es'. Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo* (NHD 385). **De este modo la religación pasa de ser un dato de realidad dado en el sentir (verdad de la realidad) que se expresa en un logos (realidad de la verdad), a ser algo conocido por el entendimiento en su realidad verdadera. Ella lo ilumina todo con una nueva ratio entis** (NHD 385/VV 97).²⁸

Estas distinciones son claves para comprender, no sólo la ontología zubiriana, sino particularmente su epistemología, que ilumina a aquélla. Todo para reforzar la importancia de la **religación** como

²⁷El subrayado es mío.

²⁸El subrayado es mío.

concepto clave, a partir de la cual, la *marcha* de la inteligencia humana tiene como punto de partida esa originaria religación. Así, tenemos tres conceptos distintos, a los que Zubiri va a dedicar su investigación filosófica y será el fruto de largos años de trabajo: a) **verdad de la realidad**; b) **realidad de la verdad** y c) **realidad verdadera**.

En esta perspectiva, DG llama la atención de lo que será una constante en la reflexión de Zubiri. *No se trata de teorías filosóficas, sino de una mera descripción inmediata del acto de pensar* (NHD 21/VV 97). Esta aclaración, dice DG es típicamente de 'progenie fenomenológica', "**Antes del orden explicativo está el puramente descriptivo**. Este plano tiene a su vez momentos distintos: uno primero es el sensible o empírico, que nos actualiza las cosas en la dimensión del *haber*; otro es el momento noético u ontológico, que las actualiza en su *ser*. El uno es primariamente sentido; el otro, primariamente pensado. Es lo que Zubiri llama *el desdoblamiento constitutivo* (NHD 21) del *es*." (VV 97-98)

De esta manera, DG ubica el desarrollo del pensamiento de Zubiri, desde el 'horizonte' fenomenológico, en el que sitúa la "estructura" de su filosofía, o problema filosófico radical, que no lo sitúa en el orden de la *conciencia fenomenológica* husserliana, ni en el de la *vida* orteguiana, ni en el de la heideggeriana *comprensión del ser*, **sino en el de la *aprehensión de la realidad***." (VV 98)

Este será pues, para Zubiri, el problema filosófico radical: la descripción de la aprehensión de la realidad. Y esta será la "estructura" fundamental del pensamiento zubiriano, que, ubicado en el "horizonte" fenomenológico, nos dará idea precisa de la filosofía de este pensador español contemporáneo.

3.D. La estructura de la filosofía (1962-1983).

[*\(volver al índice\)*](#)

DG sintetiza muy bien las dos etapas anteriores de Zubiri, llamándolas "dos grandes metamorfosis: **una primera es la metamorfosis epistemológica**, el abandono de la idea de conciencia por la de intelección sentiente, y **otra la metafísica, el paso definitivo desde el ser a la realidad**." (VV 101-102)²⁹

Esta etapa de maduración del pensamiento zubiriano, nos dice DG que "alcanza su máxima expresión escrita en los últimos años de su vida, más en concreto en la trilogía que lleva por título genérico ***Inteligencia sentiente***, y de modo particular en el primero de los volúmenes, el titulado ***Inteligencia y realidad***." (VV 102)

3.D.1. La aprehensión humana.

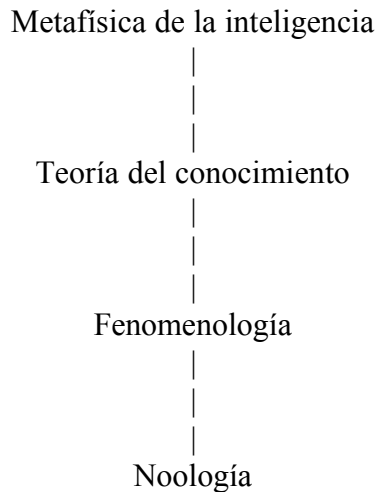
[*\(volver al índice\)*](#)

Esta es la parte que considero casi central en la exposición que DG hace del pensamiento de Zubiri y donde con más cuidado el discípulo hace mayores precisiones para la correcta comprensión de un texto que no es de fácil lectura.

²⁹Las frases en negritas y destacadas, son mías.

En primer lugar, DG ubica el objetivo del trabajo de Zubiri: "Su objeto (del libro *Inteligencia y realidad*) es el estudio del puro acto de *aprehensión* o *intelección humana*." (VV 102) DG hace la advertencia que se trata sólo del capítulo primero y que es preciso analizarlo con cierto detalle.

Una advertencia más de DG se refiere a la distinción entre las doctrinas tradicionales de la inteligencia humana y la postura de Zubiri. Para las primeras, establece un orden como el siguiente:



En este esquema, advierte DG que el "**orden es cronológico, pero también formal**. La metafísica de la inteligencia es la actitud filosófica más alejada de Zubiri, y la más próxima es la fenomenología (...) Zubiri no quiere hacer en ese libro *metafísica*, si por metafísica se entiende lo que realizaron Platón, Aristóteles, Leibniz o Hegel. Pero tampoco quiere hacer *teoría del conocimiento* al modo de Kant y los kantianos del s.XIX. En este punto Zubiri es muy explícito ... donde expresa su *deliberada repulsa* de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real." (VV 103)

Para comprender su postura, DG desentraña una estructura de ese capítulo primero de *Inteligencia y realidad* en el que ve un esquema quiástico o en paralelismo inverso:

Estructura del capítulo primero de Inteligencia sentiente

1. Crítica de la metafísica antigua y medieval de la inteligencia (párrafo 1a).
2. No se trata de metafísica sino de hechos (párr. 1b)
3. Crítica de la filosofía moderna del acto de intelección como acto de conciencia (párr. 2).
4. Husserl:
 - a) Sustantivación del "darse cuenta" (párr. 3).
 - b) Crítica de la sustantivación de la conciencia (párr. 4).
 - c) "Darse cuenta" no se identifica con "estar presente" (párr. 5).
5. Zubiri:

- a) La intelección consiste en aprehensión (párr. 6).
- b) No necesitamos analizar los diversos tipos de intelección, como hace Husserl, sino el modo primario de intelección. (párr. 7)

6. Crítica de la oposición que la filosofía ha establecido entre sentir e inteligir (párr. 8)

7. No intento discutir, sólo aportar hechos (párr. 9).

8. Hay que partir del análisis del acto de aprehensión (párr. 10).

De este punto de partida, destaca DG una afirmación clave de Zubiri, "en la aprehensión las cosas me están presentes de modo 'físico' (...) Cosa, por lo demás, no tiene aquí el sentido "metafísico" de lo que es real más allá de mi aprehensión e independientemente de ella, **sino el sentido más simple de lo que en la aprehensión se me actualiza como siendo algo "en propio" o "de suyo"**. Esto es lo que para Zubiri significa "físico" o "real", una formalidad de las cosas en tanto que dadas en aprehensión, no un orden de cosas allende la aprehensión." (VV 105)

Este carácter físico como se presentan las cosas a mi intelección, en su carácter "de suyo", va a marcar las grandes diferencias de Zubiri con sus maestros. Como lo afirma DG, "analizadas como fenómenos de la conciencia pura, las cosas nos manifiestan su 'sentido'; actualizadas en la intelección sentiente, descubren su 'realidad'. Realidad y sentido son términos no sólo distintos sino antagónicos." (VV 105)

La crítica de Zubiri a las filosofías anteriores se debe fundamentalmente a que comenzaron por estadios posteriores del proceso de conocimiento, dejando de lado el aspecto sensible de la inteligencia. Por eso, su análisis va a descansar en la aprehensión. Así, nos dice DG, sobre ella: "En esto consiste la aprehensión, en actualidad, y por ello no se identifica con las clásicas teorías de la percepción o de la conciencia. El *érgon* es de la realidad, pero de la realidad en tanto que actualizada en la inteligencia, en el *Noûs*. La aprehensión consiste en actualidad, y es por tanto el lugar de convergencia del *érgon* y del *noûs*. La aprehensión consiste, pues, en *noergia*. No es que Zubiri haya añadido a las dos dimensiones que ya estudió Husserl, la *noética* y la *noemática*, una tercera llamada *noérgica*; es que la intelección es primaria y formalmente noérgica, de tal modo que **los dos polos, el noético y el noemático, no cobran consistencia más que en el interior de esa actualización noérgica.**" (VV 106)³⁰

Este lenguaje, que puede parecer oscuro o difícil, sin embargo es el resultado del estudio del acto de intelección, es una 'noología', estudio de la inteligencia. Por eso DG distingue con más claridad los tres momentos de la aprehensión: "la *noesis* corresponde al momento de *afección* (IRE 32, 48-9), el *noema* al de *alteridad* (IRE 32-3, 49-52) y la *noergia* al momento que Zubiri llama de *fuera de imposición* (IRE 33-4, 52-3; 220-1; IRA 92-3)." (VV 106)

Conviene retener la importancia que tiene concebir la aprehensión como actualidad, como la confluencia del *érgon* de la realidad y el *noûs*, la inteligencia. Por eso, "la aprehensión es noergia y la noergia es actualidad", nos dice DG. El concepto a rescatar es el de *actualidad*. DG advierte que

³⁰El subrayado es mío.

este concepto fue cobrando progresiva importancia en la obra filosófica de Zubiri, quien, en un artículo titulado *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*, de 1980, define así el término **actualidad**: *La actualidad es siempre el carácter de una realidad respecto de otra, y este respecto es 'presencia' de algo en algo.* (RTE 15/VV 107)³¹

Intelección y realidad van a constituir, por tanto una intrínseca unidad. Con esto, DG señala que Zubiri corrige radicalmente a Husserl, quien se movió entre los términos 'conciencia y ser' y, cita a Zubiri, quien afirma que *conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos... su unidad intrínseca es 'actualización'. La actualización es en efecto la actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad.* (IL 238/VV 109)

3.D.2. Noología.

(volver al índice)

DG nos dice que "esta ciencia que Zubiri llama 'noología', es más radical que la antigua metafísica de la inteligencia, que la moderna teoría del conocimiento y que la propia fenomenología... su objeto es el estudio de la actualidad noérgica" (VV 109)

Fundamentalmente, DG nos dice que **"la Noología es la ciencia de los primeros principios del conocimiento**, del mismo modo que la Gnostología estudia el proceso del saber y la Metafísica el ente en cuanto ente. (...) Zubiri utiliza el término en su sentido estrictamente etimológico, como **estudio de la inteligencia**. Un estudio que no quiere ser explicativo sino meramente descriptivo. La Noología zubiriana es la *Aufhebung* de la Fenomenología. Como ella, **intenta moverse en un plano no explicativo (explicar lo que las cosas son allende la aprehensión) sino meramente descriptivo (describir las cosas en tanto que actualizadas en la aprehensión)**. Por descripción entiende Zubiri, pues, **el análisis de los hechos actualizados en la aprehensión, en tanto que actualizados en ella**. Esta idea la repite Zubiri insistentemente desde las primeras páginas de *Inteligencia y realidad: La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas. Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea.* (IRE 13-14/VV 110-11)

Con esta cita llegamos a un punto preciso del manejo que ya hemos mencionado a lo largo del trabajo, sobre la distinción entre descripción y explicación. DG advierte con frecuencia que Zubiri se mueve en el plano de la descripción y, por tanto, su pretensión es la de moverse al nivel de la certeza. La explicación va a quedar deslindada de esta manera, por considerar que es posterior y tiene un carácter más conceptual.

Nos llama la atención esta advertencia de DG, quien a su vez, cita al propio Zubiri para señalar la importancia del tipo de análisis que realiza a lo largo de la obra *Inteligencia sentiente*, donde se expone *un análisis de los hechos de intelección*. DG remite a una sencilla afirmación de Zubiri expuesta en el prólogo de aquella obra: *La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia humana. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas.* (IRE 13-14/VV 111)

³¹El subrayado es mío.

3.D.3. Filosofía primera.

(volver al índice)

Dentro del estudio de la "estructura" de la filosofía de Zubiri, uno de los puntos de mayor importancia está en la distinción entre **filosofía primera** y **metafísica**. Diagrama # 5. Esta distinción se ubica en el mismo juego de oposiciones entre descripción y explicación, la misma crítica zubiriana a las filosofías anteriores, sean el realismo ingenuo o el idealismo.

Diagrama # 5

Las diferencias entre **filosofía primera** y **metafísica**:

Filosofía primera puede servir para designar el análisis de la aprehensión

Metafísica el estudio de la realidad allende la aprehensión.

La importancia no es poca, si tomamos en cuenta, que se está definiendo la originalidad del pensamiento zubiriano y en qué consistiría la radicalidad de su propuesta filosófica.

Por eso es importante destacar esta diferenciación entre otras razones, porque aquí se ubica un posible punto de quiebre entre Diego Gracia y Xavier Zubiri. Al menos, consideramos importantes los matices y la interpretación que propone DG en una cuestión que, suponemos, es disputada entre discípulos e intérpretes del pensamiento zubiriano. En parte también es importante la distinción, por la misma polémica que establece Zubiri, pues no es gratuita. Así, DG nos muestra una parte de esta polémica: "Intentando mostrar la abismal diferencia que media entre su **análisis del acto de intelección** y la **vieja metafísica de la inteligencia**, escribe Zubiri: *No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir. Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección. Ciertamente, en varios puntos me he visto movido a concepciones metafísicas, que he estimado importantes. Pero al hacerlo, he tenido buen cuidado en advertir que en estos puntos se trata de metafísica y no de la mera intelección como acto. Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere.* (IRE 20/VV 111-12).

Si advertimos bien, lo que reivindica Zubiri es el análisis de los hechos mismos, distinto de una explicación posterior a ellos. De nuevo, el aspecto de la realidad expresada en 'hechos constatables', los de la aprehensión, prima sobre las teorías o posteriores explicaciones del conocer humano.

De esta manera, DG va a establecer las diferencias entre **filosofía primera** y **metafísica** en estos términos: "**filosofía primera puede servir para designar el análisis de la aprehensión, y metafísica el estudio de la realidad allende la aprehensión.**" (VV 112)

Esta advertencia de DG es importante, pues señala que en el tratamiento que da Zubiri a varios temas que ha estudiado, "están más o menos mezclados esos dos planos (filosofía primera y

metafísica), que una exégesis cuidadosa debe distinguir, ya que tienen un valor de verdad claramente distinto. Sólo en una de sus obras, que no por azar es la última, Zubiri procuró **deslindar nítidamente esos dos niveles**, segregando del cuerpo de la obra **todas las consideraciones relativas a lo que la realidad sea o pueda ser allende la aprehensión.**" (VV 113)

Una nueva advertencia nos hace DG para indicarnos que el concepto de realidad utilizado frecuentemente por Zubiri, va a adquirir en su filosofía un sentido muy diferente al que tiene en la metafísica tradicional. En Zubiri, realidad es fundamentalidad allende la aprehensión y es formalidad como las cosas se le actualizan al hombre en la aprehensión. A este segundo sentido es como Zubiri introduce el neologismo de 'reidad', pero DG nos dice que difícilmente se impondrá su uso, por lo que el mismo Zubiri usa indistintamente el término 'realidad'.

En ese uso indistinto que hace Zubiri, la distinción se mantiene, dado que la filosofía primera va a analizar la realidad dada en aprehensión, y la metafísica va a estudiar la realidad allende la aprehensión.

De esta manera, DG delimita el ámbito de la filosofía primera zubiriana: "El objeto primario y formal de la filosofía es **el análisis de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión.**" (VV 115)

Con esta delimitación, DG se propone "analizar someramente los tres momentos estructurales de la impresión (IRE 32), el de *afección*, el de *alteridad* y el de *fuerza de imposición*. El primero es el respecto *noético* de la aprehensión, y consiste por ello en el estudio de la inteligencia humana o inteligencia sentiente; el segundo es el respecto *noemático*, y nos conducirá al descubrimiento de la estructura *formal* de la realidad; el tercero, en fin, es el *noérgico*, el más profundo y aquel del que se originan los otros dos. Lo que le pertenece de modo más propio (al estudio de la *noergia* a cuyo ámbito corresponde tanto el estudio de la inteligencia como el de la realidad) es eso que Zubiri denomina *la fuerza de imposición de la realidad*, que en el hombre se actualiza en el hecho de la *religación*. **De este modo tenemos perfectamente delimitados los tres capítulos fundamentales de la Filosofía primera: el estudio de la inteligencia (momento *noético*), el estudio de la realidad (momento *noemático*) y el estudio de la religación (momento *noérgico*).**" (VV 116)

Diagrama # 6

Los tres momentos estructurales de la impresión (IRE 32):

<i>afección</i>	<i>alteridad</i>	<i>fuerza de imposición.</i>
Respecto <i>noético</i> de la aprehensión, y consiste por ello en el estudio de la inteligencia humana o inteligencia sentiente	Respecto <i>noemático</i> , y nos conducirá al descubrimiento de la estructura <i>formal</i> de la realidad	Respecto <i>noérgico</i> , el más profundo y aquel del que se originan los otros dos. Estudia <i>la fuerza de imposición de la realidad</i> , que en el hombre se actualiza en el hecho de la <i>religación</i> .
Los tres capítulos fundamentales de la Filosofía primera:	El estudio de la inteligencia (momento <i>noético</i>)	El estudio de la realidad (momento <i>noemático</i>)
		El estudio de la religación (momento <i>noérgico</i>)

De estos tres momentos haremos una exposición muy sintética en el siguiente capítulo, haciendo mayor relación al aporte de la filosofía zubiriana para una *fundamentación epistemológica de las ciencias sociales*.

4. Algunos elementos del pensamiento de Zubiri para la re-constitución de un estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales.

(volver al índice)

Si estudiáramos en directo a Zubiri, difícilmente encontraríamos alguna referencia concreta a las ciencias sociales. Si acaso nos hemos encontrado con alusiones a las ciencias, o a la filosofía de la ciencia y sólo como recurso para precisar sus afirmaciones, o a modos de ejemplo para hacer más explícitas sus afirmaciones.

Sin embargo, una vez que hemos podido ubicarnos en el "horizonte" filosófico, con todas sus correcciones y tenemos una idea más o menos clara de la "estructura" de su filosofía, podemos aventurar algunas sospechas sobre cómo sería una aportación zubiriana para una *fundamentación epistemológica de las ciencias sociales*.

Es evidente que la lectura que hemos intentado, tanto de uno de los textos de Zubiri *-Inteligencia y Logos-* como del libro introductorio de Diego Gracia, la hemos realizado desde esta pregunta orientadora y con una cierta predisposición a encontrar muchos elementos que inspiran y resuelven, o plantean de diversa manera, tradicionales problemas epistemológicos en las Ciencias Sociales, o de la validez de sus investigaciones o de la manera como investiga la realidad social.

Con estas aclaraciones, no pretendo hacer exhaustiva la presentación de la *filosofía primera* de Zubiri, ni extenderme demasiado en la presentación que de ella hace Diego Gracia. Voy a tratar de atenerme a las afirmaciones fundamentales y, luego, cómo afecta, enriquece o aporta a las Ciencias Sociales.

Para esto sigo la estructura de la segunda parte del libro de Diego Gracia, que ya insinuábamos en el capítulo anterior: análisis de la intelección, o el momento noético de la aprehensión humana; análisis de la realidad, o el momento noemático de la aprehensión humana y análisis de la religación, o el momento noérgico de la aprehensión humana.

Ayuda tener una idea básica y fundamental de lo que es esta *filosofía primera* para Zubiri y por dónde anda esta su intuición más original y, lo que considero su aporte fundamental a las Ciencias Sociales, enriquecedora del pensamiento. Para esto, el propio DG cita un largo párrafo de Zubiri en *Inteligencia y razón*, justamente el texto con el que termina su largo análisis de la intelección humana. Con este texto, que puede ser la síntesis incluso, nos damos una idea más precisa de qué es lo que hizo Zubiri como *filosofía primera*.

La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir e inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectivo. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: **saber estar en la realidad.** (IRA 351-2/VV 121)

Conviene recordar que por *filosofía primera* estamos entendiendo el saber o la ciencia de la aprehensión humana. A diferencia de la *metafísica* que es el saber de la realidad allende la aprehensión.

Estos dos niveles de la reflexión de Zubiri, quedaron expresados en dos de sus obras fundamentales, según nos cuenta DG. Dado que en el acto de aprehensión hay dos momentos, por un lado la intelección de la cosa -al que Zubiri dedicó *Inteligencia sentiente* (1980-1983)- y la cosa en tanto que inteligida, -al que Zubiri dedicó *Sobre la esencia* (1962)-.

En las relaciones entre realidad y saber, DG destaca la crítica de Zubiri al realismo antiguo por haber privilegiado al primero sobre el segundo; pero también critica a la teoría del conocimiento, por querer privilegiar al segundo. Para DG es claro que Zubiri trata de ir más allá de las dos posturas, al plantear el problema filosófico con mayor radicalidad. De esta manera, dice DG, "se advierte pronto que saber y realidad son congéneres, y por tanto inseparables el uno del otro. Esto quiere decir que no hay saber sin realidad. Pero quiere decir también que no hay realidad sin saber, o como prefiere decir Zubiri, que la realidad es el carácter formal como las cosas se le actualizan al hombre en la aprehensión. *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.* (IRE 10). El saber elemental, primario y radical no es, pues *conocimiento*, como postula la *Erkenntnistheorie*, sino la aprehensión de algo según la formalidad de realidad. Pues bien, a esto es a lo que Zubiri denomina *intelección*. De modo que *en* la aprehensión (no allende ella), *intelección* (es decir, la actualización de la cosa en su formalidad *en propio* o *de suyo*) y *realidad* (esto es, la formalidad *en propio* o *de suyo* según la cual la cosa es actualizada) son términos inseparables. Un fenomenólogo ortodoxo diría que son correlatos intencionales. Zubiri piensa, empero, que no se trata de relación, sino de *respectividad*, ni tampoco de intencionalidad sino de *actualidad*. Actualidad no es *hacerse actual* en el sentido de hacerse presente o ganar presencia. La actualidad consiste en el mero *estar*. Y las cosas en la aprehensión simplemente *están*." (VV 124)

Aquí tenemos ya los principales conceptos que Zubiri va a utilizar en su análisis de la aprehensión. Conviene tenerlos presentes, dado que van a constituir los ejes de los tres apartados siguientes. El primero *intelección*, es decir, la aprehensión de algo según la formalidad de realidad; el segundo, *realidad*, es decir, la formalidad *en propio* o *de suyo* según la cual la cosa es actualizada, son dos momentos irreductibles de un solo acto, resultado de la *actualización*, tercer concepto, resultado de la misma fuerza de imposición de la realidad.

Con esto nos vamos a familiarizar con otros tres conceptos respectivos para distinguir esos momentos del acto de la aprehensión humana, como bien nos dice DG, "Son los tres momentos de un solo acto, el acto de *aprehensión humana*, que es a una sentiente e intelectual. Si a esta aprehensión sentiente e intelectual la llamamos, conforme a una larga tradición que se remonta a Grecia, *noûs*, entonces habremos de distinguir en ella tres momentos, el intelectual o *noético*, el de realidad o *noemático* y el momento de fuerza impositiva de actualización o *noérgico*." (VV 125)

Cada uno de esos momentos, los veremos en los siguientes tres apartados.

4.A. La intelección: el momento noético de la aprehensión humana.

(volver al índice)

Para comenzar, DG nos advierte del sentido preciso de la palabra **noético**: "tiene aquí el sentido originario de adjetivo derivado del sustantivo griego *nóesis*, **inteligencia**, y no el particular que adquirió a principios de siglo en la fenomenología de Husserl" (VV 127)

La aclaración vale para distinguir que desde la filosofía griega, la intelección fue estudiada de manera *sustantiva* y como *facultad* y no lo hicieron de manera *adjetiva* y como *acto*. De ahí la importancia de la cita que DG hace del propio Zubiri: ... *mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos y no en tanto que facultades. Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos.* (IRE 19-20/VV 127)

4.A.1. Inteligencia y realidad.

(volver al índice)

Anteriormente, DG había hecho otra aclaración terminológica importante, a partir del mismo texto citado. Zubiri explica el uso que da al término *intelección* para distinguirlo sin más de *inteligencia*. Aquél se refiere más al acto y ésta se refiere al carácter abstracto de la intelección misma. (IRE 19-20/VV 127)

El punto de partida de la presentación que hace DG es la misma fórmula de Zubiri: *La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.* (IRE 13/VV 128)

Aquí ubica DG la originalidad de los análisis de Zubiri, "en demostrar que la aprehensión humana no es ni sensible ni intelectual, sino algo distinto que asume siempre esos dos factores" (VV 129).

DG nos reitera otra advertencia importante, en el sentido de distinguir y tener clara la diferencia entre la intelección y la aprehensión, y dice que para Zubiri, su objeto primario y fundamental no es describir la intelección humana, sino "ese acto radical y último que es el darse cuenta de lo que está presente, es decir, el acto de aprehensión" (IRE 20-23/VV 129).

De la aprehensión se van a distinguir dos modos distintos, "la aprehensión llamada sensible y la aprehensión llamada intelectual". (VV 130)

Dentro de la aprehensión sensible, Zubiri distingue tres momentos, que DG destaca citando a su maestro de la siguiente manera: "uno afecto o centrípeto, que Zubiri denomina *momento de suscitación* (IRE 28), otro central, la *modificación tónica* (IRE 29) y otro efecto o centrífugo, el *momento de respuesta* (IRE 29)... Los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir." (VV 130)

De este sentir, Zubiri señala una característica formal, a la que llama *impresión* y de la que distingue estructuralmente tres momentos constitutivos: "el de *afección* (los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc., *afectan* al sentiente, de modo que éste *padece* la impresión; por eso los griegos calificaron a las impresiones como *pathémata*), el *momento de alteridad* (lo que afecta al sentiente es algo que se le presenta como *otro*) y el de *fuera de imposición* (es justo lo que

suscita el proceso mismo del sentir, que lo otro presente en la afección *se imponga* al sentiente)." (VV 130-31)

Del momento de *alteridad* se distingue una estructura propia que, como señala Zubiri, *no es una sutileza conceptual, sino que es... un momento físico esencial de la alteridad. Según este aspecto de 'otra', la nota no sólo tiene un contenido, sino que tiene un modo de 'quedar' en la impresión.* (IRE 34-5/VV 131)

Esta distinción sobre la manera como lo otro queda en impresión, va a permitir distinguir por su diferente modo de actualización, al que Zubiri llama *formalidad*, dos formalidades distintas: "A la primera se la podrá denominar por razón de la formalidad *aprehensión de estimulidad*, y a la segunda *aprehensión de realidad*." (VV 131)

La *aprehensión de estimulidad* se corresponde al modo de *aprehensión sensible* y la *aprehensión de realidad*, al modo de *aprehensión intelectual*. El primero le es común al animal y al hombre. De manera que Zubiri va a destacar la importancia de la *aprehensión humana*. Así lo plantea DG: "Completamente distinto es el caso del hombre. Y ello porque la formalidad de la *aprehensión humana* no consiste en signitividad sino en realidad. El hombre no *aprehende* las cosas como signos objetivos que desencadenan una respuesta, sino como realidades". (VV 132)

El hombre no *aprehende* signos que lo estimulan y provocan reacciones, sino que *aprehende* realidades. Por eso, el contraste entre la *aprehensión estímúlica* y la *aprehensión de realidades* ayuda a comprender las características de la *aprehensión humana*. Así nos dice DG que "el primer momento de la *aprehensión humana*, (es) la *afección real* (IRE 60-1). En esa *afección* se nos presenta lo real como algo *otro*: es el momento de *alteridad*. Esta *alteridad* tiene un contenido propio que puede ser común con el animal, por ejemplo el calor. Pero tiene además una formalidad, la formalidad de *realidad*, ya analizada. Las cosas no son signos que desencadenan una respuesta, sino *de suyo*. Aquellos signos eran objetivos, y en la *objetividad* veíamos el modo propio como el tercer momento de la *aprehensión sensible*, la fuerza de imposición, se manifestaba en el animal. Al hombre lo *aprehendido* se le impone con una fuerza nueva, la *fuerza de la realidad*. (IRE 63/VV 133-34).

Esta fuerza de la realidad va a ser importante en el proceso de *aprehensión*, especialmente porque se le impone al ser humano inmerso en la realidad.

Por eso la *aprehensión humana* va a ser *aprehensión de realidad* y *aprehensión sensible*. De ahí que Zubiri va a emplear un concepto que va a utilizar a lo largo de todo su estudio. Según DG, Zubiri "lo denominó *aprehensión primordial de realidad*." (IRE 65/ VV 134)

Es importante destacar que en la *aprehensión primordial de realidad*, ésta queda directa, inmediata y unitariamente *aprehendida*. Por esto, DG cita al mismo Zubiri para señalar que *en la unidad de estos tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida en y por sí misma.* (IRE 65/VV 134)

Todo lo anteriormente señalado es para precisar la perspectiva del sentir, del cómo la inteligencia siente la realidad. Ahora, siguiendo a DG se trata de explicitar el acto mismo de *inteligir*, para lo

que el autor cita a Zubiri en una frase pura y simple, para quien *la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir* (IRE 78/VV 134)

DG explícita esta unidad de los dos momentos que se dan en el inteligir, "la impresión de realidad es un acto de sentir en tanto que impresión, y en tanto que de realidad un acto de inteligir. No se trata de dos actos, sino del mismo acto visto en sus dos momentos. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario, el acto de impresión de realidad, que por ello es un acto de *intelección sentiente...*" (VV 135)

Diagrama # 7
 Dos modos distintos de la aprehensión:

la aprehensión sensible	la aprehensión intelectiva
<p>Aprehensión sensible, <i>tres momentos</i>:</p> <p>a) uno afector o centrípeto, que Zubiri denomina <i>momento de suscitación</i> (IRE 28);</p> <p>b) otro central, la <i>modificación tónica</i> (IRE 29)</p> <p>c) otro efecto o centrífugo, el <i>momento de respuesta</i> (IRE 29)</p> <p>Los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir.</p>	<p><i>Ratificación</i>:</p> <p>En su actualización intelectual la realidad descubre diversos respectos formales o diversas dimensiones; al menos tres:</p> <p>a) <i>totalidad</i>,</p> <p>b) <i>coherencia y</i></p> <p>c) <i>duratividad</i>.</p>
<p>Característica formal de este sentir es la <i>impresión</i>. Tiene estructuralmente tres momentos constitutivos:</p> <p>a) el de <i>afección</i>;</p> <p>b) <i>el momento de alteridad</i> y</p> <p>c) <i>el de fuerza de imposición</i>.</p>	<p>La ratificación de cada una de estas dimensiones es una dimensión de la verdad real:</p> <p>a) A la totalidad corresponde la <i>riqueza</i>;</p> <p>b) A la coherencia el <i>ser qué</i> y,</p> <p>c) al carácter durable la <i>estabilidad</i>.</p>

<p>Estructura propia del momento de <i>alteridad</i> se distingue una que, <i>tiene un modo de 'quedar' en la impresión</i>. Dos formalidades distintas:</p> <p>a) <i>aprehensión de estimulación</i>, se corresponde al modo de aprehensión sensible, le es común al animal y al hombre y</p> <p>b) <i>aprehensión de realidad</i>, se corresponde al modo de aprehensión intelectual, exclusivo del hombre.</p>	<p><i>Tres modos diferentes de la intelección, o la marcha de la inteligencia hacia la verdad:</i></p> <p>a) la <i>aprehensión primordial de la realidad</i>, actualizamos las cosas como <i>reales</i>, y por tanto inteligimos que <i>son reales</i>;</p> <p>b) necesitamos saber lo que son <i>en realidad</i>. Es la función del logos.</p> <p>c) El gran salto desde la realidad actualizada en la aprehensión a la realidad <i>allende</i>. Es la obra de la razón. Su objeto es inteligir lo que son las cosas <i>en la realidad</i> del mundo.</p>
---	--

Ya sea que se haga el análisis del inteligir desde el momento de sentir o de inteligir, la impresión de realidad es la misma. Para ello, DG recuerda las fórmulas utilizadas por Zubiri: "Cuando describimos la impresión de realidad partiendo del momento de impresión, se nos actualiza como *sentir intelectual* (IRE 82). Si, por el contrario, comenzamos por el de realidad, aparece como *intelección sentiente* (IRE 83). Ambas fórmulas son idénticas. En la práctica, Zubiri utiliza casi exclusivamente la segunda, en su forma más usual de *inteligencia sentiente*. Bien entendido que aquí inteligencia no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma (IRE 20). (VV 135)

En este punto, se explicita el punto de diferencia entre maestro y discípulo, cuando DG señala que para Zubiri "la inteligencia sentiente es un hecho, el hecho de la intelección humana, no una teoría" (VV 135). En esta parte DG explicita que para él no es tan claro que así sea, pues para él no deja de ser una teoría.

De cualquier manera, teoría o descripción de un hecho, el pensamiento de Zubiri es sumamente inspirador y su análisis de la diversidad de 'actualizaciones de la realidad' será riquísima y plantea tantas como sentidos tenemos. Lo curioso es que Zubiri no se circunscribe a los tradicionales cinco sentidos, sino que analiza por lo menos once. (Cfr. Cuadro explicativo). DG hace una presentación de este análisis, de modo muy esquemático, y también de la manera como se presentan intelectivamente.

EL ACTO DE INTELIGIR		
PRESENTACION SENTIENTE DE LA REALIDAD		PRESENTACION INTELECTIVA DE LA REALIDAD
SENTIDOS: (IRE 100-106)	Formas de Actualización de la Realidad:	
VISION	VISUAL	VIDENCIA
AUDICION	NOTIFICANTE	AUSCULTACION
OLFATO	RASTRO	RASTREO-HUELLA

GUSTO	FRUIBLE	FRUITIVA (Etim: saber y sabiduría son sabor)
SENSIBILIDAD LABERINTICA- VESTIBULAR	POSICIONADO Y CENTRADO	ORIENTACION EN LA REALIDAD
CONTACTO- PRESION TACTO	NUDA PRESENTACION DE LA REALIDAD	TANTEO: Yendo a tientas
CALOR-FRIO	TEMPERANTE	ATEMPERADAMENTE
DOLOR-PLACER	APECTANTE	APECTADO-AFECCION
KINESTESIA	PRESENTACION DIRECCIONAL	TENSION DINAMICA: La realidad misma como un 'hacia' que nos tiene tensos. (IRE 105)
CENESTESIA O SENSIBILIDAD VISCERAL	EL HOMBRE ESTA EN SI MISMO: LA REALIDAD COMO <i>SUYA</i>	INTIMACION CON LO REAL: La intimación misma es el modo de aprehender la realidad. (IRE 106)

Tal es la riqueza de la impresión de realidad, y por tanto de la inteligencia sentiente. Esta consiste, según vimos, en actualidad, y los once descritos son modos de la actualidad intelectual, es decir, modos de intelección esencialmente irreductibles entre sí, hasta el punto de que la falta de algunos de ellos no sólo supone la pérdida de algunos *contenidos* o cualidades (p.ej., los colores, los sabores, etc.) sino, lo que es más grave, la pérdida de un modo de la *formalidad* de realidad, por tanto, de un modo de actualizar lo real.

Actualizada la realidad en su riqueza de modalidades según los sentidos, dice DG que "la realidad está actualizada *en* la intelección. No añade nada a la realidad, pero la ratifica en tanto que realidad" (VV 137) Esta *ratificación* es una forma de la verdad y el autor, cita a Zubiri para definirla: ***Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo verdad real.*** (IRE 233/VV 137)

DG comenta la importancia de las dimensiones de esta ratificación: "En su actualización intelectual la realidad descubre diversos aspectos formales o diversas dimensiones; al menos tres, que Zubiri denomina ***totalidad, coherencia y durabilidad.*** Pues bien, la ratificación de cada una de estas dimensiones es una dimensión de la verdad real. A la totalidad corresponde la riqueza, a la coherencia el ser qué y al carácter durable la estabilidad." (VV 137)

Esta observación es importante para señalar que la verdad se nos impone desde la realidad misma y no es tanto una construcción especulativa o un punto de llegada del investigador. Si recordamos los momentos de la impresión, DG los relaciona con los momentos intelectivos; así, por el momento de afección, "la intelección humana es sentiente. Por el de alteridad, lo aprehendido es real. Pues bien, por el tercer momento, el de fuerza de imposición, la realidad se ratifica como tal en la inteligencia: es la verdad, que por tanto se nos impone desde la realidad." (VV 138)

De la intelección, Zubiri distingue tres modos diferentes, que unidos, constituyen la marcha de la inteligencia hacia la verdad. DG los presenta de la siguiente manera: "El modo primario de intelección es el ya analizado, la aprehensión primordial de la realidad (IRE 247-263). Pero hay

otros dos modos ulteriores, el logos y la razón. En la *aprehensión primordial* actualizamos las cosas como *reales*, y por tanto inteligimos que *son reales*. Pero esto no es todo. Necesitamos saber lo que son *en realidad*. Es la función del logos. Parecería que con ello quedaba agotada la intelección de la cosa. Tampoco es así. El logos es aún análisis intelectual de lo que las cosas son *en* la aprehensión. Queda, por tanto, el gran salto desde la realidad actualizada en la aprehensión a la realidad *allende*. Es la obra de la razón. Su objeto es inteligir lo que son las cosas *en la realidad* del mundo." (VV 138)

Hasta ahora, sólo nos hemos detenido en la *aprehensión primordial de realidad*, en cuyo modo de inteligir aprehendemos la realidad de las cosas. Es una manera de aprehender lo que *de suyo* son las cosas. Pero lo destacable de lo dicho es que la manera humana de aprehender, a diferencia del animal que es meramente estimúllica, es que el ser humano, las cosas son realidades.

De este análisis, Zubiri deduce un buen número de consecuencias, que DG presenta y analiza y aquí las presento sólo de manera esquemática:

Primera, que realidad no es sinónimo de *en sí*, como defendió siempre la metafísica antigua y medieval, ni tampoco de cosa *en mí*, como pensó el subjetivismo moderno. Realidad es algo previo al en sí y al en mí, es *de suyo*, si se prefiere, *de sí*.

Segunda, esta formalidad del *de suyo* o de *realidad* define el sentir humano, a diferencia del sentir animal, como *sentir intelectual* o *inteligencia sentiente*. Frente a la *inteligencia concipiente* de la metafísica y a la *inteligencia sensible* de la época moderna, Zubiri propone la *inteligencia sentiente*.

Tercera, esto obliga a definir la inteligencia de modo muy distinto a como hoy es habitual. Por inteligencia suele entenderse hoy la capacidad de procesar información, esto es, estímulos objetivos. En este sentido es obvio que además de la humana hay inteligencia animal y aun inteligencia artificial. Zubiri, sin embargo, reserva el término inteligencia para el modo de procesar información específicamente humano, actualizando las cosas como *de suyo* o *realidades*.

Cuarta: en la aprehensión el hombre actualiza la cosa como siendo tal cosa, por ejemplo color, pero a la vez como siendo real; por tanto, hay un doble momento en la aprehensión, el *talitativo* (el color o la piedra tales color o piedra) y el *transcendental* (el color y la piedra como simplemente reales).

Quinta: cuando lo aprehendido no es una realidad simple, una nota, como el color, sino una realidad compleja que tiene muchas notas, por ejemplo la piedra, ésta se me actualiza como un conjunto de notas que forman un *de suyo*, por tanto como una estructura clausurada de notas, lo que Zubiri denomina una *sustantividad*. La sustentividad surge del análisis del modo como las cosas se quedan actualizadas en la aprehensión, a diferencia de la sustancia metafísica, que hacía referencia a la estructura de la cosa en sí. (VV 139-40)

Así expuesto el análisis de la aprehensión primordial de realidad que Zubiri hace en el primer tomo de *Inteligencia sentiente*, DG explicita en este punto sus reservas para aceptar que sean sólo un análisis en conceptos como el "sentir" o el "inteligir". En este punto, hay algo muy importante que

conviene tener en cuenta: "pienso que el problema de si en el hombre hay una nota espiritual que le distinga radicalmente de los animales es típicamente *metafísico*, en el sentido que a lo largo del libro he venido dando a este término. Creo, por tanto, que se trata de una teoría, una construcción racional, todo lo sensata que se quiera, probablemente cierta, pero teoría racional al fin y al cabo, y no algo que se deduce directamente del mero análisis del hecho de la aprehensión humana. Sólo con este matiz, que no deja de ser grave, me parece aceptable el excelente análisis de Zubiri de la estructura de la aprehensión primordial de realidad." (VV 140)

4.A.2. Inteligencia y logos.

(volver al índice)

En este apartado entramos al análisis de 'otro modo' de actualizar la realidad en la aprehensión y es la función del logos. Por ser ulterior, la "actualización del logos es propiamente *re-actualización*. (IL 52) Y como también ya sabemos, es una reactualización *impuesta* por la propia impresión de realidad (IL 52), de tal forma que la impresión de realidad *nos lleva* sentientemente al logos (IL 53). Por tanto, en la aprehensión, y sin salir de ella, hay un *movimiento* desde la pura *actualización* de la cosa como *real*, propia de la aprehensión primordial, a la *afirmación* de lo que ella es *en realidad*, propiamente de la aprehensión que Zubiri denomina dual." (VV 140-41)

Este movimiento, es importante subrayar que se da dentro de la aprehensión y sin salir de ella. Que sea dual significa, como dice Zubiri, que *se aprehende una cosa real pero es con la mirada en otra anteriormente aprehendida* (IL 56/VV 141).

Este movimiento tiene una estructura, cuyo primer momento es *tomar distancia* de la cosa y, en un segundo momento, es el retorno a la cosa para afirmar que *es*.

Por el primer momento, *tomar distancia* o *retracción*, DG cita a Zubiri para explicar lo que es: *por el momento de retracción el contenido de estas cosas deja de ser contenido 'de ellas', y queda reducido a ser principio de inteligibilidad de la cosa que remitió a estas otras cosas.* (IL 90/142).

En este primer movimiento, del *tomar distancia*, (Diagrama # 8) construyo lo que *sería* la realidad de la cosa, para lo cual, Zubiri desglosa las diferentes formas que llama de *desrealización*. Así, DG usa el ejemplo de lo que sería un bulto o un árbol mirado a distancia, "lo que se desrealiza por retracción es el contenido de la cosa real, su *esto*; es lo que Zubiri llama *percepto* (IL 96-7). Pero puede desrealizarse no sólo el esto de las notas, sino también el *cómo* de su sistematización, en cuyo caso lo que resulta no es un simple percepto, sino un *ficto* (IL 98-9). Y, en fin, puede desrealizarse la cosa en una tercera dirección, en la dirección de su *qué*, lo que da lugar al *concepto* (IL 101). El concepto no nos dice *qué es* la cosa sino *qué sería*; como escribe Zubiri, *concebimos qué sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad* (IL 101). El concepto es desrealización en cuanto que es *abstracción* (IL 103) y en cuanto que es *construcción* (IL 104)." (VV 142)

Diagrama # 8
Primer movimiento, del *tomar distancia*:
Diferentes formas de *desrealización*.

a) <i>Percepto</i> : el contenido de la cosa real, su <i>esto</i> ;	b) <i>Ficto</i> : el <i>cómo</i> de su sistematización;	c) <i>Concepto</i> : su <i>qué</i> .
---	---	--------------------------------------

Este conjunto de perceptos, fictos y conceptos, constituyen el momento estructural del **tomar distancia**. El segundo momento, es el retorno de la inteligencia para afirmar lo que la cosa es. Es "el segundo momento de la que hemos denominado aprehensión dual" (VV 143).

¿Qué es el juicio?: es una *afirmación* y cita a su maestro para exponer los diferentes modos como puede consistir el juicio: "El juicio es una *afirmación*. *Afirmación significa aquí una intelección 'firme' a diferencia de la intelección 'retraída' que constituye la simple aprehensión.* (IL 111)... Es un retorno a la realidad tras el paso por la irrealidad de perceptos, fictos y conceptos. Y en ese retorno a la cosa desde perceptos, fictos y conceptos, el juicio puede consistir en *realización* (IL 131-2), en *construcción* (IL 130) y en *postulación* (IL 129), o en varias de estas cosas a la vez." (VV 143)

Zubiri va a realizar una crítica a las filosofías tradicionales que se quedaron con un sólo tipo de juicio, el que él llama copulativo, en el que se afirma algo de algo. Zubiri propone otros tipos de juicio: **Afirmaciones posicionales**: *fuego!*, *¡Lluvia!*; el **proposicional** (genio y figura, hasta la sepultura); el llamado **juicio predicativo** (A es B).

Diagrama # 9
 Tres tipos de juicio:

<i>Afirmaciones posicionales:</i> <i>fuego!, ¡Lluvia!;</i>	el proposicional (genio y figura, hasta la sepultura);	el llamado juicio predicativo (A es B).
---	---	--

Los anteriores constituyen "formas" de la afirmación (IL 151), pero además, la afirmación tiene *modos*, pues "mediante el juicio inteligimos lo que es en realidad, unas veces de modo cierto, pero otras de modo confuso, ambiguo, etc. Son los diferentes modos de la afirmación, que a su vez dependen de los modos de realización de las simples aprehensiones en la cosa real". (VV 144)

Así **los modos de la afirmación** "son seis, porque seis son también los modos principales de la actualización de la cosa *en realidad*. Estos modos de actualización *en realidad* de las simples aprehensiones son: la *indeterminación*, el *indicio* (clarescencia, borrosidad, indicación), la *ambigüedad*, la *preponderancia* (clinamen, gravedad, vencimiento), la *obviedad* y la *efectividad*. Correlativamente a ellos quedan determinados los modos de afirmación, de realización: *ignorancia*, *barrunto* (vislumbre, confusión, sospecha), *duda*, *opinión* (inclinación, probabilidad, convicción), *plausibilidad* y *certeza*" (IL 206/VV 145).

Diagrama # 10
 Modos de la afirmación y Modos de Actualización de la cosa en realidad

Los modos de la afirmación son seis:	Seis modos principales de la actualización de la cosa en realidad:
<i>ignorancia,</i>	la <i>indeterminación,</i>
<i>barrunto</i> (vislumbre, confusión, sospecha),	el <i>indicio</i> (clarescencia, borrosidad, indicación),

<i>duda,</i>	la <i>ambigüedad,</i>
<i>opinión</i> (inclinación, probabilidad, convicción),	la <i>preponderancia</i> (clinamen, gravedad, vencimiento),
<i>plausibilidad</i>	la <i>obviedad</i>
<i>certeza</i>	la <i>efectividad.</i>

"Todavía nos falta el problema de la evidencia que determina la intelección de lo que la cosa es y le confiere a la intelección afirmativa un carácter propio: el de verdad" (IL 252/VV 146)

Recordando los dos momentos de la actualización en la inteligencia, el noemático y el noético, DG cita a Zubiri para plantear el problema de la verdad. *En cuanto lo actualizado es real, constituye lo que llamamos sin más realidad; en cuanto esto real está intelectivamente actualizado, constituye la verdad*" (IL 329/VV 146)

Habrán "tantos tipos de verdad como modos de actualización". La **aprehensión primordial de realidad** funda la verdad real; su reactualización en el logos "funda un tipo de verdad distinta, la denominada **verdad dual**. En el logos se entiende una cosa, ya aprehendida como real, *entre* otras; lo que se entiende no es, pues, que esa cosa es real, sino lo que es en realidad." (VV 146)

El análisis que hace Zubiri en **Inteligencia y Logos**, describe cómo las cosas son aprehendidas 'campalmente' entre otras cosas, por eso DG recuerda que "entender una cosa 'entre otras' es entenderla desde estas otras, y por tanto entenderla en distancia" (IL 261/VV 146). De ahí que una característica de esta **verdad dual** sea la **coincidencialidad**. A diferencia de la verdad real, que se tiene o no se tiene, en la verdad dual "es la consecuencia del 'entre'. Juzgamos lo que es en realidad una cosa entre otras" (VV 146). Así lo explica Zubiri: *La verdad dual tiene carácter de coincidencia intelectual 'entre' los fueros de la inteligencia (esto es entre los fueros del movimiento intelectual) y los fueros de la realidad. El 'entre' actualiza intelectivamente la cosa real (por lo que concierne a lo que ella es en realidad) como 'coincidencia' de intelección y realidad; es actualidad de lo real en coincidencia. Tal es el carácter de la verdad dual: la coincidencialidad, si se me permite la expresión. Es el 'entre' lo que determina este carácter de coincidencialidad.* (IL 261/VV 146)

DG va a señalar la importancia de la verdad dual a la que "se llega o no se llega en coincidencia (IL 262); en el primer caso acontece la verdad, en el segundo el error." (VV 146)

Para llegar a la verdad, en el juicio afirmamos que una cosa es. Aquí se da el *parecer*. "La actualidad coincidencial es el parecer (IL 278). Afirmar esto no es idealismo sino un cauto realismo, que es lo contrario de un realismo ingenuo. Sería idealismo si al decir que algo *parece* pretendiéramos afirmar que *sólo parece* o que es *apariencia*" (IL 281/VV 147).

Diagrama # 11
 El **parecer**:

La Verdad:	El Error:
Si el parecer esta fundamentado por lo que lo real es en realidad.	Cuando el parecer queda fundamentado en el parecer.

Esta precaución es importante y no hay que confundirse: "*Lo real inteligido en distancia es real y parece serlo* (IL 281). No se trata, pues, de parecer realidad, sino de realidad en parecer (IL 279). En esto consiste el juicio, en inteligir lo real en su parecer (IL 281)" (VV 147).

Este parecer se da en el segundo movimiento de la inteligencia al llegar a la afirmación. El primero, recordémoslo, fue el *tomar distancia*. En este retorno a la realidad, puede haber desviaciones. Se puede llegar a la verdad o no. De ahí, la crítica de Zubiri al idealismo y al realismo ingenuo. Por eso "cuando lo que la cosa real es en realidad fundamenta lo que parece serlo, la intelección afirmativa tiene esa cualidad que llamamos **verdad**. Cuando, por el contrario, lo que parece serlo fundamenta lo que la cosa real es en realidad, hay también actualidad coincidencial, pero su cualidad es lo que llamamos **error**... *La primera es la vía de la verdad. La segunda es vía del error. La vía de la verdad es la vía según la cual es lo real lo que fundamenta el parecer. La vía del error es la vía según la cual el parecer fundamenta la realidad: la realidad sería lo que nos parece.* (IL 288-9). Esta última es la vía del idealismo. El realismo ingenuo afirmaría, por el contrario, que el ser dado en el juicio fundamenta la realidad. El realismo zubiriano considera que ambas son vías de error, y que en el juicio se nos da la realidad de la cosa, pero no en su primaria actualidad de realidad, sino reactualizada como realidad en parecer, o también, como lo que es en realidad. En cualquier caso debe quedar claro que el error no es sólo carencia de verdad sino privación de verdad, positiva **desviación**. (IL 292/VV 147-8).

De la manera como quede fundamentado el *parecer* resultado de la toma de distancia de la realidad y del retorno a ella, tenemos la verdad o el error. De ahí que DG señale esa otra manera de ser realista que buscaba Zubiri. Cuando el *parecer* queda fundamentado por lo que lo real es **en realidad**. No lo fundamenta ni el juicio ni el parecer.

En la verdad vamos a encontrar una cualidad, la **autenticidad** que tiene su origen en la realidad. "No perder de vista que el parecer lo es siempre de lo real. Precisamente por esto es por lo que puede haber error (IL 308). El error consiste en tomar el parecer como real en y por sí mismo, es decir, falsear el propio parecer, que es parecer de lo real. Esto quiere decir que en la actualidad intelectual hay una *prioridad de lo real respecto del parecer* (IL 311), de modo que es lo real lo que *da verdad*, lo que **verdadea** (IL 315) Ahora bien, lo real tiene diferentes modos de verdadear. *Hay un modo según el cual lo real da autenticidad a lo afirmado en la afirmación. En su virtud diré que lo real verdadea como autenticación* (IL 315). Junto a este primero hay otro, que Zubiri denomina **veridictancia**, según el cual lo real mismo nos *dicta* de alguna manera lo que de él hemos de afirmar." (VV 149)

Diagrama # 12

Lo real tiene diferentes modos de **verdadear**:

a) autenticación , lo real da autenticidad a lo afirmado en la afirmación;	b) veridictancia , según el cual lo real mismo nos <i>dicta</i> de alguna manera lo que de él hemos de afirmar.
---	--

En este punto no hay que olvidar la prioridad la tiene lo real, de donde surge la verdad de una afirmación. Así es como se pueden entender los términos que aparecen en las citas de Zubiri, *verdadear*, cuyos modos son la *autenticación* y la *veridictancia*.

Todavía nos falta abordar otro modo de intelección, luego de la *aprehensión primordial de realidad* y del *logos*. Nos referimos a la *razón*. Por "ella va a intentar inteligir en las cosas, no que son reales ni lo que son en realidad, sino aquello que son *en la realidad*, por tanto, fuera de la aprehensión, más allá de ella. Y va a intentar esto no por mera curiosidad o por capricho, sino impelida por la realidad tal como ha sido actualizada en la impresión." (VV 151)

En este punto es en el que DG nos expone el ejercicio de la razón. "Zubiri dice que se trata de una estricta *marcha* intelectual en busca de lo que las cosas son en la realidad del mundo." (VV 152)

Esa marcha parte de la "aprehensión primordial en la que yo veo el color como real y en el logos lo afirmo como verde. En la aprehensión esto es real y verdaderamente así. Pero llega un momento en que tengo que preguntarme por la realidad profunda del color, y entonces la razón científica lo transformará en longitudes de onda, etc." (VV 152)

Por esta dificultad para realizar la *marcha* de la razón, DG afirmará que pocas veces podemos estar seguros de que conocemos una cosa real en toda su profundidad. De ahí que califique el "realismo" zubiriano de muy poco ingenuo y bastante escéptico. "Sólo afirma una cosa con toda energía, y es que siempre tenemos el bastión inexpugnable del *de suyo*. El *de suyo* es el hilo rojo que permanece inalterable en la aprehensión y allende la aprehensión, y que nos permite realizar la marcha de uno a otro ámbito. La marcha no es desde la realidad allende ella, sino que es marcha dentro de la realidad (es decir, dentro del *de suyo*), buscando el fondo de la cosa. La razón es marcha en profundidad, hacia el fundamento; es intelección fundamental." (VV 152)

4.A.3. Inteligencia y razón.

(volver al índice)

La razón es búsqueda de realidad. Su actividad consiste en lo que llamamos *pensar* (IRA 25) y tiene momentos propios que conviene destacar:

En primer lugar, pensar es búsqueda intelectual de algo allende lo que yo estoy inteligiendo ya.

La segunda nota del pensar es su *carácter incoativo* o de intelección incoada. Por eso el pensar se desarrolla en forma de *vía* (IRA 31).

Tercera característica, el pensar *es un inteligir activado por la realidad* (IRA 32). Como dice una expresión del lenguaje usual, *las cosas dan qué pensar*.

Diagrama # 13
Las notas del *pensar*:

a) es búsqueda intelectual de algo allende lo que yo estoy entendiendo ya;	b) es su <i>carácter incoativo</i> o de intelección incoada. Por eso el pensar se desarrolla en forma de <i>vía</i> ;	c) el pensar <i>es un inteligir activado por la realidad</i> .
--	---	--

Estos momentos del pensar tienen un carácter intelectual: "al modo de intelección propio del pensar lo llamamos *razón* (IRA 25). Un modo de intelección era la *aprehensión primordial* y otro el *logos*. La *razón*, es el tercer modo de la actualidad intelectual humana." (VV 153)

Del estudio de Zubiri sobre la razón humana, DG va a destacar tres características principales:

Primero, por ser intelección en profundidad. Por ejemplo, las teorías electromagnética y fotónica son la intelección en profundidad del color (IRA 43).

El *segundo* momento de la razón es su carácter mensurante. La razón es *intelección mensurante de lo real en profundidad* (IRA 45). La mensura en una dirección muy precisa, como *realidad-fundamento*. Por eso la razón es *intelección principal* (IRA 52). Ha sido frecuente definir la razón como la *facultad de los principios*, pero más bien habría que decir que es la *intelección principal de lo real en profundidad* (IRA 55).

Tercer carácter, el de ser *intelección en búsqueda*. Esto quiere decir que tiene una estructura formalmente *dinámica* (IRA 61), *direccional* (IRA 61-2) y *provisional* (IRA 62)... Por eso los contenidos de la razón son constitutivamente *problemáticos*. (VV 153-54)

Diagrama # 14
Tres características principales de la razón humana:

a) por ser intelección en profundidad.	b) su carácter mensurante, como <i>realidad-fundamento</i> . Es la <i>intelección principal de lo real en profundidad</i> ..	c) ser <i>intelección en búsqueda</i> . Su estructura es formalmente: c') <i>dinámica</i> (IRA 61), c") <i>direccional</i> (IRA 61-2) y c''') <i>provisional</i> (IRA 62)... Por eso los contenidos de la razón son constitutivamente <i>problemáticos</i> .
--	--	---

Con estas características propias de la razón, Zubiri critica las filosofías anteriores que le atribuían otras características o más analíticas o dialécticas. Para Zubiri, la razón es "*razón de la realidad*." Y cita a su maestro para destacar la radical *problematicidad* de la realidad: *La razón es la intelección*

en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente lo real en profundidad (IRA 65/VV 154).

Esta referencia fundamental a la realidad, a su fundamentalidad, es clave para comprender la postura filosófica de Zubiri. "De lo dicho se deduce algo muy importante, y es que las cosas reales no sólo dan que pensar, sino que además **dan razón**. Dan razón o quitan la razón." (VV 154)

Como podemos ver, la referencia de la verdad no es otra verdad u otras ideas o teorías, sino que es la misma realidad, más allá del ser o de la esencia. Por eso, DG va más allá de la realidad que da que pensar o que da o quita razón y establece una relación más en torno a la libertad; por eso señala que "Lo que en cualquier caso es evidente es que *la realidad nos hace estar en razón* (IRA 107). Esto quiere decir que la realidad determina a la inteligencia a que adopte forma racional. Por eso, como dice Zubiri, la esencia de la razón es **libertad**. *La realidad nos fuerza a ser libres* (IRA 107). El resultado de esta libertad es la **creación racional**. La razón consiste en la libre creación de contenidos. Libre pero no arbitraria, ya que esta creación tiene, como sabemos, principio y canon... " (VV 155)

La libre creación de la razón no es de nuevas 'razones' a las que se les confiere realidad. Aquí está de nuevo una crítica al idealismo, por lo que es necesario estar contra el pensamiento ordinario que tiende a atribuir realidad a las 'razones'. Dado que la razón busca lo que la realidad es en profundidad, DG cita a Zubiri en un texto en el que precisa el papel de la razón: *Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y por tanto que este contenido libremente elegido sea fundamento. Podríamos llamarlo contenido fundamental. Lo creado es pues no la realidad sino el contenido fundamental de la realidad en profundidad. En su virtud, razón no es creación de realidad sino justamente al revés: creación del contenido fundamental en la realidad* (IRA 110/VV 155)³²

En la creación racional, DG destaca por lo menos tres *modos*. "Puede crearse ensayando sobre lo ya previamente inteligido,... es la *imagen formal o modelo* (IRA 122); el segundo modo es la *hipótesis*. Se diferencia del modelo en que en éste la creación libre se efectúa en la línea de las notas, en tanto que en la hipótesis la creación libre afecta fundamentalmente al modo de sistematización de las notas, es decir, a su estructura básica, independiente de las notas. Por tanto, la *hipótesis* es la suposición *de que el supuesto de lo real profundo consiste en tal o cual supuesto o estructura básica* (IRA 124) (...) Existe un tercer modo, la *postulación*. Es el máximo grado en la libertad de la creación racional, ya que se recrea completamente el contenido en su doble faceta de notas y estructura básica. Es el caso de la novela; pero también el de las construcciones teoréticas." (VV 155-6)

Es importante caer en la cuenta de la precisión que tienen estos conceptos en la filosofía de Zubiri. Pueden parecerse al uso ordinario fuera de este contexto. Lo relevante para nosotros está en que ubican los procesos de la creación racional y, por tanto, de la investigación social y la obliga a mayor rigor y precisión.

Por esta razón, "los tres tratan de desentrañar la estructura de la realidad allende la aprehensión, apoyados en tres aspectos de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión: la experiencia

³²Las negritas son mías.

de las notas, la estructura, la constructividad. En todos los casos se trata de libre creación, en su triple forma de experiencia libre, sistematización libre y construcción libre". (VV 156)

Diagrama # 15
Tres modos de la creación racional:

a) Puede crearse ensayando sobre lo ya previamente inteligido,... es la <i>imagen formal o modelo</i> (IRA 122) La creación libre se efectúa en la línea de las notas.	b) el segundo modo es la <i>hipótesis</i> ; La creación libre afecta fundamentalmente al modo de sistematización de las notas, es decir, a su estructura básica, independiente de las notas.	c) Existe un tercer modo, la <i>postulación</i> . Se recrea completamente el contenido en su doble faceta de notas y estructura básica
Los tres tratan de desentrañar la estructura de la realidad allende la aprehensión, apoyados en tres aspectos de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión:		
la experiencia de las notas	la estructura	la constructividad
En todos los casos se trata de <i>libre creación</i> , en su triple forma		
experiencia libre	sistematización libre	construcción libre

A estas observaciones quisiera destacar todavía una más en torno a lo que Zubiri llama *mentalidad*. En la marcha intelectual, la inteligencia tiene opciones. "Esta opción depende de la figura concreta propia de cada razón, es decir, de su *forma mentis* o 'mentalidad'. *Mentalidad es el modo intrínseco y formal de hábitud de lanzamiento hacia las cosas reales* (IRA 152). DG va a señalar que hay muchas mentalidades y que *no es la misma mentalidad del científico, que la del poeta, que la del teólogo o la del filósofo* (IRA 155)... Zubiri intenta... aclarar el concepto formal de mentalidad" (VV 157). Con lo que nosotros rescataríamos la posibilidad de que haya en sentido estricto una "mentalidad sociológica".

Con todo este análisis del modo de intelección de la razón, Zubiri va a circunscribir el concepto de *conocimiento* sólo a la intelección de lo que las cosas son allende la aprehensión. Por esta razón, "el carácter formal de la intelección racional es lo que con propiedad debe denominarse *conocimiento*." (VV 157)

De este conocimiento humano, Zubiri describe tres momentos: *objetualidad, método y verdad racional*.

Objetualidad es distinto a objetivo o a objeto. "La *objetualidad* es el carácter que adquiere la cosa real actualizada en la aprehensión, cuando se la considera como cosa allende la aprehensión o mundanal. *Sólo hay objeto en esta actualización, es decir en la intelección racional, en el conocimiento* (IRA 199).

La objetualidad es sólo el primero de los momentos del conocer y, sin salirnos de la aprehensión como ya queda dicho, nos lanza al siguiente momento, el del *método*. Este concepto, va a tener un sentido muy preciso en la filosofía de Zubiri, quien afirma en IRA 204 que *método no es sinónimo de lo que suele llamarse método científico*. "Actualizada como objeto, la cosa real nos lanza a la búsqueda intelectual de su índole profunda. Ello plantea un nuevo problema, el del *método*. El

conocimiento es búsqueda, y la búsqueda necesita un método. *Método es un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento... es un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad.* (IRA 203 y 205/VV 158)

Diagrama # 16
Tres momentos del conocimiento humano:

<i>objetualidad</i>	<i>método</i>	<i>verdad racional</i>
---------------------	---------------	------------------------

Esta *vía de acceso* y el *abrirse paso* en que consiste el *método* nos remite a la respectividad de las cosas que ya habíamos expuesto anteriormente en el análisis de la *aprehensión primordial de realidad*, en la que las cosas son aprehendidas entre otras, unas respecto de otras. De ahí que DG se haga la pregunta, "¿En qué consiste el método? Parte, como es obvio, de un *sistema de referencia*. Este no puede ser otro que la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión, es decir, la realidad campal." (VV 158)

Si el sistema de referencia, la realidad campal, es el punto de partida del método, el término formal de la actividad cognoscente, "es el fundamento de lo real como *posibilidad*, su *podría ser* mundanal. Y esta intelección de lo que podría ser desde el sistema de referencia es lo que Zubiri llama *esbozo*. *Esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento* (IRA 219/VV 159).

El esbozo es una manera de construcción teórica, como ya hemos visto anteriormente. Adquiere diversas modalidades: "Hay esbozos *conformes* con el sistema de referencia; otros son *contrarios*, otros *diversos*, y dentro de éstos los hay simplemente *diferentes* y hay otros que *superan* las posibilidades del sistema de referencia." (VV 159)

De esta manera, el esbozo constituye el segundo momento del método, luego del sistema de referencia, que es el primero y el punto de partida, de esa marcha de la inteligencia hacia la profundidad de lo que es la realidad en la realidad. Pero hay un tercer momento, la vuelta a la realidad desde el esbozo. Se trata de "la *experiencia*, que Zubiri define como *probación física de realidad*" (IRA 227/VV 160).

Esta *probación física de realidad*, también tiene sus modos, según sean los modos de probación (IRA 242): Primero: *la obviada*. Segundo: *la viabilidad*. Tan compleja, que adopta cuando menos cuatro formas que Zubiri llama *experimento, compenetración, comprobación y conformación*. (VV 160)

Luego de haber abordado el momento del método que parte del *sistema de referencia*, pasamos al momento del *esbozo* y de aquí a la *comprobación física de realidad* o experiencia. Con esto tenemos la estructura del *método de conocimiento*. Si de la objetualidad pasamos al método, ahora podemos llegar a la *verdad racional*.

"En la experiencia *la intelección encuentra que la realidad coincide o no coincide con aquel esbozo de posibilidades. Este encuentro es la verdad de la intelección racional. Lo contrario es el error*" (IRA 258/VV 161)

Diagrama # 17

Tres momentos del método de conocimiento:

a) el sistema de referencia;	b) el esbozo	c) la <i>experiencia</i> , o <i>probación física de realidad</i> .
------------------------------	--------------	--

La verdad racional será diferente a la verdad real que es propia de la aprehensión primordial, y diferente también a la verdad que se da en el logos y que señalamos que era la verdad dual, que es coincidencia. Esta coincidencia, en la simple aprehensión se da como autenticación; en el caso del juicio, la coincidencia se da entre lo real campal y su intelección afirmativa, es la veridictancia.

En la verdad racional no se trata de ni de actualización, ni de coincidencia sino de *encuentro* entre lo real campal y el esbozo de posibilidades: es la *verificación*. DG la define y cita a Zubiri: "Es el modo como lo real nos da o nos quita la razón. *Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en este encuentro y en este cumplimiento se hace actual (facere) lo real en la intelección (verum). Y en ello consiste la "verificación"* (IRA 292).

De este modo, la verificación tiene un carácter esencialmente dinámico. Zubiri mismo afirma que *verificación es cualidad esencialmente dinámica: verificar es siempre y sólo ir verificando. Y este ir verificando es lo que constituye la experiencia. No es la constatación de un hecho* (IRA 269/VV 161).

La verificación va a consistir siempre en una adecuación progresiva e inacabada a lo real. Por eso Zubiri afirma que *la inmensa mayoría de las intelecciones racionales no son absolutamente verificables* (IRA 274/VV 162) Pone como ejemplo la teoría ondulatoria que da razón de las interferencias, pero que no queda verificada por ese hecho, dado que la teoría fotónica también da razón cumplida de las interferencias.

Si esto ocurre con ciencias como la física, por ejemplo, cuanto más puede y de hecho sucede con las ciencias sociales, en donde resulta de mucha mayor necesidad la confrontación de "esbozos" de los hechos sociales, como la visión neoliberal y la neoestructuralista del momento económico actual en Latinoamérica, por ejemplo. Más acá, por supuesto, del debate ideológico, o incluso incluyéndolo como parte de la confrontación de los "esbozos".

En la verificación hay grados. Por ejemplo que "si al esbozo que puede verificarse lo llamamos *adecuado*, entonces hemos de decir que el esbozo adecuado es en principio capaz de *verificación total*... Cuando la adecuación no es perfecta, tenemos el ámbito de lo *razonable* (IRA 275), que a la vez admite una amplia gama de matices. Hay, en fin, esbozos no verificables." (VV 162) En esta misma línea, podemos encontrarnos con esbozos que no son verificables. *Un esbozo puede ser inverificable en el sentido de que en la probación física de realidad lo real excluye expresamente lo esbozado. Entonces lo inverificable tiene el sentido de refutable No se trata de una refutación lógica, sino de una experiencia negativa. Pero hay un segundo grado, por así decirlo, de inverificabilidad: no que no es ni verificable ni refutable: es una experiencia suspensiva.* (IRA 275-6/VV 162)

Pero estos esbozos no verificables tienen su función. "Podrán sugerir, en tanto que tales, nuevos esbozos quizá verificables. Así acontece el *progreso* (IRA 277)

Las verdades racionales van a constituir un orden, diferente de la noción del racionalismo, *un orden formal y constitutivo: es sistema. La razón es formal y constitutivamente sistemática* (IRA 287). Por todo esto, "la razón es además *formalmente histórica*. Vimos ya que la razón se mueve siempre y sólo en lo posible, en el *podría ser*. Ahora bien, para Zubiri la realización de posibilidades es aquello en que consiste formalmente la esencia de lo histórico (DHSH 37-49; IRA 302). En consecuencia, la razón es histórica." (VV 163)

Diagrama # 18
Modos de la *probación física de realidad*:

Primero: <i>la obviedad</i> .	Segundo: la <i>viabilidad</i> .	<i>Formas de viabilidad:</i> a) <i>experimento</i> ; b) <i>compenetración</i> , c) <i>comprobación</i> d) <i>conformación</i> .
-------------------------------	---------------------------------	---

Diagrama # 19
Tres tipos de verdades:

a) la <i>verdad real</i> que es propia de la <i>aprehensión primordial</i> , esta coincidencia, en la simple aprehensión se da como autenticación;	b) la <i>verdad dual</i> , que es coincidencia entre lo real campal y su intelección afirmativa, es la veridictancia, y es la verdad que se da en el logos ;	c) la <i>verdad racional</i> , propia de la razón .
--	---	--

Diagrama # 20
Grados de la Verificación:

esbozos verificables:		esbozos no verificables:	
a) si al esbozo que puede verificarse lo llamamos <i>adecuado</i> , entonces hemos de decir que el esbozo adecuado es en principio capaz de verificación tota	b) Cuando la adecuación no es perfecta, tenemos el ámbito de lo razonable (IRA 275), que a la vez admite una amplia gama de matices.	c') refutable : lo real <i>excluye expresamente lo esbozado. Es una experiencia negativa.</i>	c'') <i>hay un segundo grado de inverificabilidad: no que no es ni verificable ni refutable: es una experiencia suspensiva.</i>

Esta relación de la verdad racional con la historia va a resultar fundamental para su aplicación en las ciencias sociales, básicamente porque el hecho social, una vez aplicada la *marcha intelectual* hacia lo que es en la realidad, lo que va a verificar son precisamente la **realización de posibilidades** de lo humano en la historia.

Con esto terminamos la exposición de la presentación que hace DG del análisis del momento noético de la aprehensión humana, citando el texto de Zubiri con que termina el tercer tomo de **Inteligencia sentiente**, y que DG lo había citado al inicio de esta parte: "Al entender las cosas quedo sabiendo. *Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad* (IRA 351-2). Así termina el libro." (VV 168)

4.B. La realidad. El momento noemático de la aprehensión humana.

(volver al índice)

En este apartado intentaremos ir de la mano de DG para la presentación del análisis que Zubiri hace de "la compleja y rica estructura de la realidad en tanto que actualizada en impresión; o también, el momento de alteridad de la aprehensión humana". (VV 169)

4.B.1. Análisis del momento de alteridad.

(volver al índice)

En esta parte nos asomamos a la metafísica zubiriana, sin dejar el análisis de la aprehensión humana, la parte epistemológica de la filosofía de Zubiri.

DG nos lleva de la mano, nuevamente en esta presentación sintética del pensamiento de Zubiri. De este momento de alteridad, nos recuerda algo de lo ya visto anteriormente: "En la aprehensión se nos hace presente aquello que nos impresiona; y se hace presente como algo "otro". Es el *momento de alteridad* (IRE 32). A eso *otro* lo denomina Zubiri **nota**"(SE 104; IRA 33/VV 169).

Conviene que tengamos una noción precisa del **concepto de realidad** que utiliza Zubiri *cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee 'de suyo'* (IRE 60; HD 19). Esto le permite diferenciar las **cosas-realidad** de las **cosas-sentido**, y le aparta definitivamente de cualquier tipo de fenomenología..." (VV 171)

Este *de suyo* es la cosa real. A este tema "dedicó Zubiri todo un libro, *Sobre la esencia*, publicado en 1962... Lo que Zubiri analizaba era la estructura *formal* de la realidad, la estructura de la realidad como formalidad, es decir, la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión..." (VV 171)

DG advierte que muchos lectores de *Sobre la esencia* interpretaron el estudio de Zubiri en la línea de analizar la realidad allende la aprehensión. Pero, a la luz de *Inteligencia sentiente*, se comprende que es la estructura *formal* de la realidad. No el *contenido* mismo de la realidad.

En este punto es donde adquiere mayor relevancia la "opción hermenéutica" de Diego Gracia, que ya mencionábamos al principio del trabajo. O, como él mismo lo afirma, "probablemente habrá advertido el lector que estamos analizando *Sobre la esencia* desde *Inteligencia sentiente*. Esto nos permite comprobar cómo conceptos que allí parecían tener el valor de simples modelos teóricos explicativos de la estructura de la realidad en sí, son en verdad el resultado de la mera descripción del momento de alteridad de la aprehensión de realidad." (VV 173)

Con esta observación, el análisis de la estructura de lo real en la aprehensión nos va a arrojar caracteres como el *ser constitucional*. Zubiri va a llamar *sustantividad* a la suficiencia para ser de suyo.

Las dimensiones de cualquier cosa real son fundamentalmente tres, que Zubiri llama en *Sobre la esencia: manifestación, firmeza y efectividad* (SE 127-134) y en *Inteligencia y realidad: totalidad, coherencia y duratividad*.

DG nos recuerda que la "la sustantividad tiene, según ya sabemos, dos momentos, el de *contenido* y el de *formalidad*, que permiten distinguir en la cosa actualizada en la aprehensión humana dos órdenes, que Zubiri llama *orden talitativo* y *orden trascendental*. (SE 417-424) Porque son órdenes se ordenan mutuamente, de tal modo que están *en función* el uno del otro. El orden trascendental tiene una *función talificante* (SE 476) y el orden talitativo una *función trascendental* (SE 419-425)

Diagrama # 21

Las dimensiones de cualquier cosa real son fundamentalmente tres:

a) <i>Sobre la esencia:</i>	b) <i>Inteligencia y realidad:</i>
a) <i>manifestación,</i>	a) <i>totalidad,</i>
b) <i>firmeza y</i>	b) <i>coherencia y</i>
c) <i>efectividad</i>	c) <i>duratividad.</i>

4.B.2. El orden talitativo.

(volver al índice)

Siguiendo la distinción antes mencionada, cuando "el contenido de la cosa real, en tanto que aprehendido como algo *de suyo*, ya no es mero contenido sino *tal* realidad. Es lo que Zubiri llama *talidad*..." (VV 175) Para comprender esto, especialmente que talidad no se identifica con contenido, DG nos pone el ejemplo de que un perro y un hombre pueden aprehender los mismos contenidos, pero el perro no aprehende talidades y el hombre sí.

Debido a esto, DG sitúa la talidad como una función transcendental. Así, nos dice que "como la formalidad abre al orbe de la realidad en tanto que realidad, por tanto a la transcendentalidad, resulta que *talidad es una determinación transcendental: es la función talificante* (IRE 124/VV 175).

Porque las cosas pueden ser ordenadas por su talidad, "esto las diferencia en *formas* y *modos*. En tanto que tal, es decir, por razón de su constitución, cada realidad es una *forma de realidad*. Cada cosa real es una forma de ser real (IRE 125). Pero en tanto que tales, las cosas reales no sólo tienen formas sino también *modos* distintos de realidad." (VV 175)

Por ejemplo, el hombre es "una *forma* de realidad, la sustantividad humana, que determina un *modo* formal de realidad, la personeidad, fundamento a su vez de la personalidad *modal*." (VV 176)

Con esta exposición de la estructura del orden talitativo, "las formas son innumerables. Los modos se reducen a tres: *mero tener en propio, autoposeerse, ser persona*." (VV 176)

En este punto conviene hacer de nuevo la observación casi insistente de Diego Gracia a lo largo de todo el libro, pues él mismo advierte que Zubiri es consciente de que "algunos de estos conceptos *exceden a veces del mero análisis de la aprehensión sentiente de lo real* (IRE 209). Ello es evidente en ciertos puntos concretos, como por ejemplo la definición del *autós* como independencia del medio y control específico sobre él, o la idea de que la autoposición animal va siendo cada vez más rica en la serie zoológica. Pero las formas y modos de realidad, y especialmente ese modo que consiste en ser formal y reduplicativamente suyo, el modo personal, todo eso está dado en impresión de realidad y surge de su mero análisis". (VV 176)

La explicación de DG vale la pena porque nuestra lectura que hacemos de su presentación del pensamiento de Zubiri tiene en esta oposición, *descripción/explicación*, una interpretación de lo que pudiera ser un aporte a la fundamentación epistemológica de las ciencias sociales.

En este aspecto del análisis del momento de *alteridad* de la aprehensión humana, conviene tener muy clara esta estructura del orden talitativo, dado que las ciencias sociales tratan de *comprender* una realidad *allende* la aprehensión, dando poca importancia u olvidando que se trata de una realidad *también en* la aprehensión humana. El cientista social es también parte de la realidad que pretende analizar.

Las aclaraciones de DG en este punto son tanto más notorias, porque reivindica que la definición zubiriana de persona, como *suidad formal*, "no le parece una teoría de carácter racional, sino algo

surgido del mero análisis desde el logos de lo que nos está inmediatamente dado en aprehensión primordial." (VV 176)

Esta aclaración y distinción entre las *descripciones* a partir del *logos* y las elaboraciones de la *razón*, nos dan pie para preguntarnos en qué nivel se sitúan ordinariamente las investigaciones de las ciencias sociales. Al parecer, no se las puede ubicar monolíticamente en un sólo momento dada su enorme heterogeneidad y habría que tomar caso por caso para decir que tal o cual elaboración de las ciencias sociales se ubica más en un esfuerzo por *describir* un determinado fenómeno social y tal otra elaboración se ubica más como teoría *explicativa* o del conjunto social o de concretos hechos sociales como la marcha de la economía o un determinado acontecimiento político.

Volviendo al punto del análisis del orden talitativo, DG muestra que sólo en el hombre "la mismidad se constituye en verdadera *suidad*. Por ello el hombre es el único que a la vez que entiende *in recto* una cosa como real, se entiende a sí mismo *in obliquo* como realidad. Entendiendo la cosa como *de suyo* o realidad, el hombre se entiende a sí mismo como *suyo* o persona. No hay de suyo sin suidad y viceversa." (VV 177)

A partir de esta característica propia de la realidad humana, DG nos muestra la peculiaridad de esa concreta realidad: "El de suyo del hombre es una *forma de realidad* que determina un *modo de realidad* específico que es la suidad formal. Por esto decimos que el hombre es persona, por su suidad formal. En consecuencia, la determinación de ese modo de realidad que llamamos personal no es el resultado de una construcción científica o metafísica de carácter racional, sino resultado directo del mero análisis desde el logos de la aprehensión humana." (VV 178)

A la estructura del orden talitativo, en el que encontramos formas y modos de realidad, se agrega otro aspecto, su carácter *dinámico*. Así, las cosas no sólo están *entre* otras, sino que están *en función* unas de otras. Es lo que Zubiri llama *la funcionalidad de lo real* (IRA 230). Con esta descripción del orden talitativo, DG nos va a exponer la relación con la manera como quedan fundadas la *historia* y la *sociedad*: "Las *formas* y *modos* de realidad se constituyen como tales desde la funcionalidad. Por su carácter formal de suidad, la persona **abre el abanico de otros nuevos dinamismos talitativos**: el dinamismo de posibilidad o creación de posibilidades, que está en la base de la *historia*; y el dinamismo de comunalización, que fundamenta la dimensión social del ser humano. Naturalmente, todos estos dinamismos pueden estudiarse a dos niveles: como constituyentes del sistema talitativo de cosas reales allende la aprehensión, por tanto del *cosmos* (SE 427), y como actualizados en la aprehensión, en cuyo caso aparecen como constitutivos del cosmos en tanto que sentido, es decir, del *campo* (IRA 19-20). No son dos niveles completamente autónomos, sino que *quoad nos* el primero está en razón del segundo. Aquél es *metafísico*, en tanto que éste pertenece al ámbito de la *filosofía primera*." (VV 178)

Con esto, DG concluye su exposición del análisis zubiriano del orden talitativo.

Diagrama # 22
Modos de la estructura del orden talitativo:

a) <i>mero tener en propio</i>	b) <i>autoposeerse</i>	c) <i>ser persona</i>
--------------------------------	------------------------	-----------------------

Diagrama # 23

En la intelección humana ocurre simultáneamente que:

a) entiende <i>in recto</i> una cosa como real	b) se entiende a sí mismo <i>in obliquo</i> como realidad.
--	--

Diagrama # 24
Estructura del orden talitativo:

a) formas de realidad	b) modos de realidad	c) su carácter <i>dinámico</i>
-----------------------	----------------------	--------------------------------

4.B.3. El orden transcendental.

(volver al índice)

El orden talitativo queda determinado por el contenido de las cosas en tanto que aprehendidas en impresión de realidad. En cambio, el orden transcendental "lo determina su formalidad. Los contenidos son *específicos* (este color, este sonido, este peso, esta temperatura, etc.), en tanto que la formalidad es constitutivamente *inespecífica*, razón por la cual la misma formalidad de realidad formaliza todos los contenidos de la aprehensión humana." (VV 179)

En este punto, es importante destacar el sentido específico del concepto *transcendental* en la filosofía de Zubiri. "Para Zubiri *lo que es transcendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es transcendental es la realidad en impresión* (IRE 114). De lo que se deduce que el *trans* no tiene aquí el sentido de lo que *está allende* la aprehensión misma, sino que se trata de un **carácter interno a la aprehensión** (IRE 114). *No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del 'en propio', del 'de suyo'. Y es esta realidad (dada en impresión) la que, de una manera que habrá que precisar inmediatamente, rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este 'rebasar' intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad*"(IRE 115/VV 179).

Como en cada punto que vamos exponiendo, atendemos también en este a su *estructura*. "Ese *rebasar* tiene una estructura compleja, que Zubiri resume en la expresión *dar de sí* (ESP 495-514). En la aprehensión de una cosa real la formalidad rebasa, trasciende esa cosa real concreta y se extiende a todas las otras cosas concretas. Este rebasar, este dar de sí de la transcendentalidad es, pues, *ex-tensión*" (ESP 495-514/VV 179)

Zubiri va a analizar los momentos de esta estructura del *ex* y encuentra no menos de cuatro y los expone sintéticamente DG: "El análisis del *ex* en tanto que actualizado en la impresión de realidad nos descubre en él no menos de cuatro momentos constitutivos (IRE 118):

- (1) El primero es el momento de *apertura* (ESP 501);

(2) el segundo, es el momento de *respectividad* (SE 427, 448; RR 13-43). Sigue inexorablemente a la apertura. Y de ambos derivan los otros dos,

(3) la *suidad* y

(4) la *mundanidad*.

"La apertura es ante todo apertura respectiva de la realidad hacia la cosa que es real, por tanto hacia sí misma, fundando la *suidad*; y es además apertura hacia la realidad en cuanto realidad, es decir, hacia el mundo: es la *mundanidad*. La apertura respectiva es suificante y mundificante. Son los cuatro momentos del *ex*, y por tanto de la transcendentalidad." (VV 180)

Diagrama # 25
Momentos de la estructura del *ex*:

a) <i>apertura</i>	b) <i>respectividad</i>	c) <i>suidad</i>	d) <i>mundanidad</i>
--------------------	-------------------------	------------------	----------------------

De la misma manera como en el orden talitativo, Zubiri encuentra formas y modos de realidad, para el orden transcendental plantea que en la instauración en el mundo, se dan diversas *figuras*. DG nos plantea fundamentalmente dos: "la figura de *integración* en el mundo, propia tanto de los no vivientes como de los vivientes no humanos, y la figura de *absolutización*, propia de la realidad personal, del hombre." (VV 181)

Nos parece importante traer la cita de Zubiri en la que DG nos muestra la manera como el ser humano, desde esta *figura de absolutización* se instaura en el mundo y es capaz de crear la sociedad y la comunión: *la posible unidad de los hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración. Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo 'im-personal'. Las demás realidades no son impersonales, sino 'a-personales'. Sólo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser a-personales, es integración, la unidad de los hombres es primariamente 'sociedad': es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros. Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la 'comunión personal' con las otras personas en tanto que personas* (IRE213-4/VV 181-2)

En esta descripción, llama la atención que no se mencione al ser humano como individuo, sino como persona y que se haga referencia más a su *personidad* y a su *personalidad*. La impersonalidad se refiere al mero ser otro, no a la carencia de personalidad, pues esto nunca ocurre en el ser humano.

En esta misma línea de reflexión, DG nos hace la referencia de que de la misma manera que el orden talitativo no es estático sino dinámico, también el orden transcendental es dinámico. Así, afirma que "las diferentes *figuras* transcendentales de instalación en la realidad, la *integración* y la *absolutización*, se inscriben en ese dinamismo formal de la realidad." (VV 182)

Diagrama # 26
En la instauración en el mundo, se dan diversas *figuras*.

a) la figura de <i>integración</i> en el mundo, propia tanto de los no vivientes como de los vivientes no humanos	b) la figura de <i>absolutización</i> , propia de la realidad personal, del hombre
---	--

Este dinamismo va a ser definido como *dar de sí*. Este concepto va a ser ampliamente explicado por DG y, lo que nos parece relevante, es que este *dar de sí* propiamente humano va a dar lugar a los procesos más propiamente sociales y a la historia misma, que es lo que especialmente nos interesa. "La realidad en cuanto realidad es dinámica porque da de sí. Dar de sí, repitémoslo otra vez, no significa causa ni cosa parecida, sino simple respectividad funcional. Pues bien, las diferentes

figuras transcendentales de instalación en la realidad, la *integración* y la *absolutización*, se inscriben en ese dinamismo formal de la realidad. Por su parte, la figura de absolutización, propia del ser humano, inaugura un nuevo modo de estar en la realidad, por tanto una nueva respectividad y una nueva funcionalidad: **es el origen de los dinamismos específicamente humanos de comunalización y posibilidad, fundamento de la sociedad, la comunión personal y la historia.** Estos dinamismos son talitativos, pero son también transcendentales, precisamente porque la persona humana no es sólo un *modo* talitativo de realidad, sino también una *figura* transcendental de instalación en el mundo. **Finalmente conviene repetir, como hace Zubiri, que nada de esto son teorías, sino hechos actualizados en la aprehensión. La instauración en la realidad está radicalmente dada en impresión de realidad** (IRE 214, 215, 131-2/VV 182)³³

Sobre dos cosas queremos llamar la atención. La primera es por la riqueza de la descripción del orden talitativo y del orden transcendental propiamente humanos. Descubre dimensiones y posibilidades de lo humano, no sólo para dar lugar a la sociedad y a la historia, sino para *hacerse cargo de la realidad*. Cosa sobre la que ya hemos hecho alguna mención, pero que retomaremos más adelante y que afecta e involucra mucho el papel de las ciencias sociales y del cientista social, en particular. A mi parecer.

El otro detalle es que, de nuevo, se vuelve a afirmar que este análisis de Zubiri no son *teorías*, supondríamos por tanto que *explicativas*, sino hechos actualizados en la aprehensión; es decir, *descripción* de hechos concretos. Lo interesante a observar, por un lado es la insistencia de DG en afirmar recurrentemente este conflicto, en parte quizás por responder de esta manera a posibles falsas interpretaciones de la filosofía de Zubiri como una teoría más, quizás interesante. Pero lo que ahora llama la atención es que no agrega ningún matiz, como en otras ocasiones en las que se ve obligado a matizar, para aceptar las afirmaciones de su maestro.

La insistencia nuestra por mostrar esta oposición entre *explicación/descripción*, en buena medida es porque en los análisis y estudios propiamente de las ciencias sociales, se da un conflicto semejante, cuando no una clara *lucha ideológica*. Y lo importante, a mi entender, es descubrir el núcleo transcendental de toda exposición de las ciencias sociales, que no corresponde propiamente a lo que ocurre en la realidad. Y distinguirlo también de lo propiamente ideológico. En este sentido, una aportación fundamental del pensamiento de Zubiri va en la línea de separar lo propiamente *explicativo* de las ciencias sociales, de los más serios intentos por *describir* la realidad social. Que sean distintos y posiblemente opuestos, no significa que haya una mutua interrelación, como ya hemos mencionado respecto a la necesidad de contraponer o hacer dialogar a diferentes *esbozos*. O incluso a los diferentes niveles de *probación física de realidad*, o la misma *experiencia*.

De cualquier manera, esta exposición del orden transcendental y, complementariamente, del orden talitativo, ilumina mucho una posible comprensión de la realidad social, como resultado de un orden talitativo y también de un orden transcendental propiamente humanos.

4.B.4. El dar de sí de la realidad.

³³Las negritas, para resaltar, son mías.

(volver al índice)

Este apartado retoma afirmaciones anteriores, pero agrega una relación importante. "La realidad es un *de suyo* que *da de sí*... pero que es más exacto afirmar que la realidad ***de suyo da de sí*** ... *De suyo* y *dar de sí* son dos perspectivas o momentos de la estructura de la realidad, la estática y la dinámica" (VV 183).

Para explicar este ***dar de sí***, DG va a comentar "las líneas generales del curso inédito que Zubiri dictó el año 1968, titulado *La estructura dinámica de la realidad* .

"La realidad es dinámica por ser respectiva. La respectividad es ya dinamismo, el dinamismo formal y constitutivo de la realidad" (VV 183).

A la realidad la podemos ver desde las notas o desde la realidad. En aquélla, la realidad es un ***constructo*** de notas. Vista desde ésta, el *de suyo* aparece como extracto o ***estructura***. Aquí es donde DG va a exponer lo que Zubiri describe como ***dar de sí***. "El momento activo del *de suyo* consiste en dar de sí. Toda realidad es activa en y por sí misma, precisa y formalmente por ser real. Y justamente esto es lo que Zubiri entiende por ***dinamismo***" (VV 184).

Posteriormente, DG nos va a mostrar que el dinamismo constitutivo de la realidad da lugar a un ***proceso***. "Es lo que generalmente acontece en el mundo, razón por la cual el dinamismo de la realidad intramundana tiene carácter procesual, con estructuras reales diferentes. Estas estructuras son cuando menos dos: (1), las realidades que son materialmente suyas (es decir, de suyo) y nada más... (2) las sustantividades inteligentes y volentes son formal y reduplicativamente suyas, de modo que son intrínsecamente respectivas a todas las otras sustantividades, a la realidad en cuanto tal..." (VV 184).

Los dinamosmos tienen tres notas: "1) son ***diversos***; 2) esa diversidad no es caótica, precisamente porque se encuentran ***organizados***; 3) ello se debe a que los diversos tipos de dinamosmos están ***fundados*** los unos sobre los otros." (VV 184)

DG también nos ayuda a distinguir entre dinamosmos básicos y complejos, aclarando que éstos no podrían ser lo que son más que fundados en los dinamosmos elementales y básicos. De esta manera nos describe el más primario de los dinamosmos: "El más primario es el ***dinamismo de la variación***. La variación de una sustantividad está siempre montada sobre la diferencia entre las notas constitucionales y las que no lo son (o adventicias). En toda sustantividad hay un dar de sí que concierne precisamente a la capacidad y al dinamismo con que se obtienen es a lo que Zubiri llama ***variación***." (VV 185) De aquí, sólo traeremos los ejemplos, sin mayores matices y precisiones y sólo recordando que en Zubiri tienen un sentido muy preciso: "Una de las formas de esa variación es el **(1)** movimiento... **(2)** El segundo dinamismo es el que Zubiri denomina de ***alteración***...Este dinamismo (alteración) tiene tres tipos posibles: a) la ***transformación***, b) la ***repetición***, c) la ***génesis***... **(3)** De idéntico modo a como el dinamismo de alteración está fundado en el de variación, hay un tercero, ***el dinamismo de la mismidad***, que hunde sus raíces en los dos anteriores, o que al menos es congénere con ellos, suponiéndolos de alguna manera." (VV 185-6)

En este dinamismo de la mismidad, es donde Zubiri plantea que el ser humano es capaz de ***hacerse cargo de la realidad***. Se trata de un dinamismo propiamente de los organismos vivos, de los que su

punto máximo es el ser humano, por eso, "la inteligencia le permite al hombre *hacerse cargo de la realidad*, algo completamente distinto al equilibrio biológico animal. La independencia del medio y el control específico sobre él suben de rango, se plenifican. El hombre está abierto al todo de la realidad. Por eso es *esencia abierta*. Todas las anteriores eran esencias cerradas, eran materialmente *de suyo* y nada más. Pero el hombre no sólo es *materialiter de suyo*, realidad, sino que además es formalmente *suyo*. En esto consiste la *persona*, en suidad formal. La persona es una realidad constitutivamente abierta al todo de la realidad. Por eso decimos que la persona es una esencia abierta. Abierta ante todo, a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas, precisamente en tanto que reales. (4) Es un nuevo dinamismo, que ya no es de mismidad sino de *suidad*. Como es obvio, está fundado en el anterior, y por tanto tiene una raíz biológica y genética." (VV 186-7)

Resumiendo, Zubiri nos habla de 4 dinanismos: (1) *movimiento*, (2) *alteración*, (3) *el dinamismo de la mismidad* y (4) *el dinamismo de la suidad*.

Como unos dinanismos se fundan en otros, el dinamismo de suidad, el dinamismo propiamente humano tiene raíz biológica y genética. En una apretadísima síntesis, DG nos expone estos dinanismos concatenados, que dan lugar a una concepción de la sociedad y de la historia que nos parece sumamente enriquecedora.

En cuanto a la raíz biológica nos dice que "la especie biológica, el *phylum* tiene tres caracteres: es *pluralizante*, es *continuable*, y es *prospectivo*. De aquí las tres dimensiones del dinamismo de suidad *la individual, la social y la histórica*. Ser hombre es *ser-cada-cual*; pero a la vez ser hombre es ser *comunal*, estar vertido a los otros hombres, en tanto que otros hombres (formando la *sociedad*), y en tanto que personas (estableciendo ese especialísimo y sutil vínculo interhumano que se llama *comunidad personal*)." (VV 187)

En cuanto a la raíz genética, nos dice que "la prospección genética de la especie origina en el caso concreto del hombre un dinamismo específico, el de *posibilitación*, raíz de la dimensión *histórica* del ser humano. La dimensión histórica no se identifica con la social, pero se funda de algún modo en ella. Zubiri afirma con energía la tesis, obvia tras lo dicho, de que *el sujeto de la historia no es el individuo, sino la especie, el cuerpo social*. El dinamismo propio de la sociedad es de *incorporación*, y el propio de la historia de *posibilitación*. Pero no se trata de dinanismos autónomos, sino de momentos del dinamismo de *suificación*, que es a una individual, social e histórico. El dinamismo de suidad es social e histórico, como el dinamismo de mismidad es filético y evolutivo." (VV 187)

Si a esto agregamos una cierta manera de darse en el mundo, que es estrictamente *tempórea*, porque el *dar de sí* requiere de tiempo, tenemos así una síntesis del proceso del *dar de sí* de la realidad: "La realidad, que comienza por estar y no hacer otra cosa que *variar*, va luego entrando dentro de sí misma, en forma de *mismidad*: la realidad se hace *misma*. Y después esta misma realidad se va abriendo justamente a sí misma, hasta ser justamente *suya*: la realidad se hace suya, se hace personal. Es el ápice del dar de sí de la realidad." (VV 188)

Diagrama # 27

Los dinanismos tienen tres notas:

a) son <i>diversos</i>	b) esa diversidad no es caótica, precisamente porque se encuentran <i>organizados</i>	c) ello se debe a que los diversos tipos de dinamismos están <i>fundados</i> los unos sobre los otros
------------------------	---	--

Diagrama # 28
 Formas del *dinamismo de la variación*:

(1) movimiento	(2) El dinamismo de <i>alteración</i> : Tiene tres tipos posibles: a) la <i>transformación</i> b) la <i>repetición</i> c) la <i>génesis</i> .	(3) <i>el dinamismo de la mismidad</i> ,	(4) <i>dinamismo de suidad</i> . Tres caracteres: a) es <i>pluralizante</i> b) es <i>continuable</i> , y c) es <i>prospectivo</i> . De aquí sus tres dimensiones : a) <i>la individual: ser-cada-cual</i> b) <i>la social: ser comunal</i> c) <i>la histórica: comunión personal</i>
----------------	--	--	--

4.B.5. El ser de lo real.

[*\(volver al índice\)*](#)

En este apartado, DG nos presenta la relación entre *ser* y *lo real*. Con esto Zubiri corrige y critica la concepción en la filosofía tradicional del concepto de *ser*.

Por principio de cuentas, "toda cosa real es actual en tanto que *está*. Es un carácter transcendental del *de suyo*, de la realidad. Por consistir en apertura respectiva, la realidad es transcendentalmente actual o *actualidad transcendental*" (IRE 166/ VV 189)

Desde esta perspectiva, la corrección la podemos situar en estos términos expuestos por DG: "El ser no es un concepto, el de máxima extensión y mínima comprensión, sino algo *aprehendido sentientemente* (IRE 218) (...) En el hombre, esto adquiere caracteres propios, que lo hacen más claro. Por la refluencia citada, en efecto, la realidad personal adquiere este tipo de actualidad que llamamos *yo*, que es la forma como el hombre *es* en el mundo." (VV 189)

De esta manera tenemos una precisión del concepto de *ser*, que en términos de DG, el ser "está dado en impresión de realidad. Lo que en ella *sentimos* es la *realidad*. Pero como esta realidad así aprehendida en impresión *es*, resulta que el *es* está *co-sentido*... El ser es co-sentido o, también, *co-inteligido* (IL 356) en la aprehensión primordial de realidad. Lo que sentimos e inteligimos **en modo recto** es la realidad, el *estar*; pero a la vez co-sentimos y co-inteligimos **en modo oblicuo** el *siendo*, el *ser* (IL 354). El ser co-sentido y co-inteligido en la aprehensión primordial de realidad es lo que Zubiri llama *ser de lo sustantivo* (IL 352-356) (...) La aprehensión primaria del ser de lo sustantivo es por esto *expresión*." (VV 189-190)

Este *ser sustantivo* aprehendido en la aprehensión primordial va a ser diferente de lo que Zubiri va a llamar el *ser de lo afirmado*, propio del logos. Así, "en el juicio afirmamos lo que una cosa *es en realidad*." (VV 190)

De aquí surge la relación con el tiempo, del que se precisa que se da una *distensión en despliegue*, y en términos de DG, "esta distensión es el fundamento de la *temporeidad* del ser. El ser es actualidad ulterior, y por tanto gerundial, es *siendo*... Es la esencia del tiempo, entendido no como proceso,

sino como la estructura del ser mismo de lo real. *El ser no transcurre temporalmente sino que es **tempóreo*** (IL 389/VV 191)

De este análisis de los transcendentales simples, DG pasa a exponer brevísimamente el análisis del *verum*. Nos dice que "a la verdad transcendental la denomina Zubiri **verdad real**, y la define como la actualización de lo real en la intelección sentiente (IRE 233). La verdad no se identifica completamente con la realidad, ya que es el resultado de su actualización intelectual. La llamada verdad real lo es porque consiste en la pura presencia de la realidad en la intelección. Es la verdad primaria y radical, que no añade nada distinto a la propia realidad de la cosa, sino una especie de **ratificación**. La verdad real es la ratificación de la realidad en la inteligencia." (VV 191)

Este concepto de *ratificación* nos va a permitir comprender mejor lo que es la realidad y nos abre a la comprensión del tercer momento de la aprehensión humana que Zubiri llama **fuerza de imposición**. La realidad, "tiene tres dimensiones, que Zubiri denomina totalidad, coherencia y duratividad. Su ratificación funda las tres dimensiones de la verdad real, la **riqueza, el qué y la estabilidad**. Esto quiere decir, obviamente, que la ratificación tiene también tres modos, **la manifestación, la firmeza y la constatación**." (VV 191)

Diagrama # 29

La realidad tiene tres dimensiones:	a) totalidad	b) coherencia	c) duratividad
Su ratificación funda las tres dimensiones de la verdad real:	a) la riqueza	b) el qué	c) la estabilidad
La ratificación tiene también tres modos:	a) la manifestación	b) la firmeza	c) la constatación

Lo que podemos destacar en este punto es que no es tanto que el ser humano busque la verdad de lo real, sino que la verdad es quien posee al hombre y lo impele a su ratificación, a su búsqueda constante y permanente. Lo que nos parece interesante es que DG insiste en señalar que este tema se repite en toda la obra de Zubiri, desde sus primeros escritos juveniles hasta los de la madurez.

Con esto, DG nos recuerda una cuestión fundamental, que desde la alteridad, desde el análisis del **momento noemático**, surge la **fuerza de imposición**, y con esto nos dice que **el momento noemático se resuelve en el que Zubiri denomina noérgico**. (VV 192)

4.B.6. Sobre la esencia.

(volver al índice)

Para el análisis de esta importante obra de Zubiri, DG explicita de nuevo, lo que llamamos anteriormente su *opción hermenéutica*, es decir comprender el pensamiento, la filosofía zubiriana, desde el tríptico de la *Inteligencia sentiente*. Así, nos dice que "**Sobre la esencia** debe leerse desde la perspectiva de **Inteligencia sentiente**, y no al revés... permite entender su contenido de modo hasta ahora inédito, y en forma por supuesto más ajustada al propio pensamiento de Zubiri." (VV 194)

DG nos ubica en el estudio de esta importante obra y señala los pasos que da para la determinación del concepto de *esencia*. Para esto, se vale de otro estudio, de Juan Bañón y señala una relación importante con lo ya dicho: "Esta determinación se hace en tres niveles, que, como ha señalado Juan Bañón, se corresponden con los tres modos de la intelección, la aprehensión primordial, el logos y la razón. En el primer nivel, dice Zubiri, esencia tiene un *sentido lato* (SE 15), el del *qué*, el *quid* o *tí* de la cosa." (VV 195)

Si el concepto de esencia se corresponde a los tres modos de la intelección, en la aprehensión primordial se le denomina latísimo, es decir "la denominación no de la totalidad de las notas que la cosa posee, sino sólo aquellas que constituyen su mismidad; en el segundo nivel, esencia no es sinónimo de cosa sin más, sino de constitución o sustantividad... se le denomina *más lato* (SE 17) Pero no acaba aquí la cuestión, porque a partir de estos dos niveles *surge el problema de la esencia en un tercer sentido, la esencia en sentido estricto*. (SE 17/VV 196)

Para conceptuar la esencia en sentido estricto, DG nos lleva hasta el nivel de la razón, el tercer momento de la intelección. Así, nos dice que "en esto consiste precisamente la razón, en intelección principal (IRA 45), por tanto, intelección de la realidad como *principio* o como *fundamento* (es decir, como *esencia*)... Por eso añade Zubiri: *La realidad es fundante y fundamentante de la intelección pensante: es su principio* (IRA 48) Y concluye: *Razón es intelección principal* (IRA 52)... **Por esencia debe entenderse la unidad primaria y principal de las cosas reales. La esencia es una unidad primaria necesitante. Claro está, la esencia es entonces principio de algunas otras notas necesarias de la cosa, aunque no le sean estrictamente esenciales. En este aspecto, la esencia es además (de) la unidad primaria, (la) unidad principal (cuando menos necesitante) de lo inesencial** (SE 18/VV 197).

Luego de esta definición de lo que es *esencia*, DG nos presenta lo que Zubiri hace en la siguiente parte de su obra, que es un análisis histórico acerca de las ideas clásicas acerca de la esencia en la que analiza las doctrinas de Husserl, Hegel, Leibniz y Aristóteles. Luego, DG destaca la parte principal de la obra en las que dedica más de quinientas páginas de lo que Zubiri llama *La esencia, momento estructural de lo real*.

DG nos va a presentar de manera muy esquemática los distintos niveles como se da la esencia, siguiendo la estructura del inteligir humano. "Si Zubiri se ve obligado a distinguir tres niveles, el de lo *esenciable*, el de lo *esenciado* y el de la *esencia*, no es por motivos pedagógicos, sino por el propio despliegue interno de la intelección humana... Es lo que intenta decir en el *resumen introductorio* del capítulo sexto. Visto desde la preocupación por la esencia, lo actualizado en la aprehensión primordial es lo *esenciable*, lo afirmado por el logos la cosa *esenciada*, y lo pensado por la razón la *esencia* misma de las cosas..." (VV 198)

Diagrama # 30
Los distintos niveles como se da la esencia:

a) el de lo <i>esenciable</i> , es lo actualizado en la aprehensión primordial	b) el de lo <i>esenciado</i> es la cosa afirmada por el logos	c) el de la <i>esencia</i> misma de las cosas es lo pensado por la razón
--	---	--

No hay que olvidar que el estudio de Zubiri lo hace también desde una visión histórica en la que polemiza con la filosofía tradicional y clásica. Así, por ejemplo, DG nos presenta su polémica con la filosofía aristotélica: "Naturaleza, sustancia y especie no son el resultado del análisis de las cosas en tanto que dadas en aprehensión, sino la consecuencia de volcar sobre la realidad los esquemas de la lógica. Por eso la filosofía aristotélica es, en última instancia, un superlativo conceptismo, surgido de la primacía concebida a la predicación sobre la naturaleza, a la lógica sobre la realidad. Frente a ello, Zubiri piensa que lo esencial es la *realidad* tal y como está dada en aprehensión primordial, que las cosas en tanto que *esenciadas* no son sustancias sino *sustantividades*, y que la *esencia* misma no consiste en especificidad sino en fundamentalidad individual." (VV 198)

Esta va a ser la crítica fundamental de Zubiri no sólo a la filosofía aristotélica, sino a la posterior, tanto la que se ubica en el *horizonte* griego como en el cristiano: el haber volcado sobre la realidad los esquemas de la lógica.

En esta polémica, DG ubica el pensamiento de Zubiri: "El concepto zubiriano de realidad no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido. Esto se afirma expresamente en la página 105. Y recibe nueva aclaración en el siguiente texto de la página 402: *Los efectos de una silla real son reales; no hay la menor duda. Pero la silla qua silla no es real, porque 'silla' no es un carácter que le competa 'de suyo'. Es 'cosa-sentido', pero no 'cosa-realidad'. Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea 'morada' hace de ella una 'cosa-sentido'. Por esto, los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla qua silla; la silla no actúa sobre las demás cosas qua silla, sino que actúa sobre ellas, por ejemplo qua madera, o por la forma que posee* (SE 402). **La realidad se define, pues, como de suyo frente a cualquier tipo de sentido fenomenológico.**" (VV 199)³⁴

Esta observación es clave, dado que DG nos advierte de las interpretaciones comunes de la filosofía zubiriana que la han querido ubicar como neoescolástica.

Aclarado el concepto de *realidad*, Zubiri se pregunta ahora por las realidades esenciadas: ".. son las cosas *sustantivas*." (VV 199)

Si la estructura primaria de la cosa es su *constitución*, el salto allende la aprehensión, en el que Zubiri se pregunta por la *esencia misma de lo real*: "es un *momento* (SE 180) de la cosa real; pero un momento básico, ya que es el *principio* (SE 186) y el *fundamento* (SE 187) (...) La esencia, dice allí, es creación libre de la razón (IRA 114). El objeto de la razón no es sin más la realidad, sino la búsqueda del fundamento, mejor del contenido fundamental de la realidad. *Inteligir racionalmente no es pretender que sea real el contenido de esta intelección, porque realidad no es una pretensión de la razón y mucho menos una pretensión libre de ella. La realidad que la razón intelige es físicamente una e idéntica con la realidad inteligida en toda intelección previa a la intelección racional. La razón no tiene pretensión de realidad sino que está ya en la realidad. Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y por tanto que este contenido libremente elegido sea fundamento. Podríamos llamarlo contenido fundamental. Lo creado es pues no la realidad sino el contenido fundamental de la realidad en profundidad. En su virtud, razón no es creación de realidad sino justamente al revés: creación del contenido fundamental en la realidad* (IRA 110). (VV 201)

³⁴El subrayado y negritas son mías.

Con esto llegamos a la definición más cabal de lo que es *esencia* en Zubiri: *Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real... La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente -en el sentido anteriormente explicado- la esencia. No es esencia de la realidad, sino la realidad en esencia.* (IRA 114/VV 201-2)³⁵

Al preguntarse por el hombre, en el que se descubre un subsistema esencial somato-psíquico, distinto del sistema sustantivo, DG va a plantear lo que nosotros hemos señalado como el posible punto de quiebre o diferencia entre el maestro, Zubiri, y el discípulo, Diego Gracia. La discusión se centra, de nuevo, si el análisis de Zubiri se apega realmente a los hechos dados en la aprehensión, o si hay una elaboración racional, explicativa, teórica. Más o menos el alegato es el siguiente:

"Pensemos en el hombre... en él hay un subsistema esencial somato-psíquico, distinto del sistema sustantivo. Sí, pero esta diferenciación entre el subsistema esencial y el sistema sustantivo no puede establecerse más que desde el análisis de las notas concretas. No hay evidencias formales *previas* a la determinación racional de los contenidos. Dicho con otras palabras, en el tema de la esencia no hay nada dado directamente en la aprehensión y que surja de su mero análisis, no hay nada *previo* al ejercicio de la razón. Hay, eso sí, problemas racionales de orden científico, como la determinación de *cuáles* son las notas realmente infundadas o últimas... y problemas racionales de orden *metafísico*, como el de la determinación de la *talidad* misma de la esencia. Pero todos convienen en ser problemas racionales. Así es como en mi opinión debe interpretarse el texto de SE 357. En el orden de la aprehensión, esencia y sustantividad se confunden. El ámbito de la aprehensión es el ámbito de lo esencial y de lo esencial, no de la esencia misma. La sustantividad es lo *de suyo*, y por tanto lo constructo, lo suficiente, lo *esente*. Como dice Zubiri, *el ser sistema constructo es la esencia misma de lo real. De ahí su función radical* (IRA 113). Pero diferenciar entre un sistema constructo sustantivo y un subsistema constructo esencial es obra de la razón. He aquí un tema ya insinuado en *Sobre la esencia*, pero que sólo desde *Inteligencia sentiente* ha adquirido perfiles realmente definidos. Una vez más, *Inteligencia sentiente* es el mejor lugar de lectura de *Sobre la esencia*." (VV 203)

Si bien es cierto que el alegato se dirige contra las interpretaciones más frecuentes del pensamiento de Zubiri, de fondo están los matices que DG hace al pensamiento del propio Zubiri. De cualquier manera, como el mismo maestro señala, esta, como otras, es una cuestión abierta.

4.B.7. ¿Descripción o Explicación?

(volver al índice)

Luego de nuestras insistentes observaciones acerca de la oposición *descripción/explicación*, era más o menos indispensable que el propio DG lo abordara de alguna manera. Pero incluso, presenta al propio Zubiri respondiendo a su alegato. Así, nos dice que "no es suficiente decir, como Zubiri hace con gran frecuencia, que no son *teorías* sino *hechos*; hace falta definir qué son *hechos*, a diferencia de *teorías*. En *Inteligencia y razón* lo aborda de modo frontal" (IRA 183/VV 204).

Para afrontar este problema, DG nos presenta la necesaria definición de lo que Zubiri está entendiendo por *hecho* y nos dice que "para ello es preciso diferenciar la pura positividad, el

³⁵El subrayado y negritas son mías.

positum, de la facticidad, el *hecho*. No todo *positum* es un hecho. *Positum* es todo lo que desde sí mismo se actualiza en la intelección (IRA 180). *El ser positum tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo. Por el primer momento, el positum es algo aprehendido. Por su segundo momento, el positum se opone, si se me permite la expresión, a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico, a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el positum es un simple observable en la intelección. No se trata de ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino que se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse* (IRA 180-1/VV 204)

De esta explicitación del pensamiento de Zubiri, DG va a concluir una calificación de su pensamiento que consideramos relevante. "La filosofía de Zubiri no es primariamente *hermenéutica*, como la de Heidegger, sino *positivista*: es el positivismo radical, frente a los positivismos superficiales o penúltimos." (VV 204)

DG va a ir más allá todavía, para precisar el sentido del concepto de *hecho*. Nos dice así una distinción importante al señalar que "no todo *positum* es sin más hecho. Hecho es sólo el *positum* que por su propia índole es observable por cualquiera (IRA 182)... Sin embargo, no todo lo aprehendido como real en la aprehensión es sin más hecho. Pueden aprehenderse como reales cosas que por su propia índole no sean observables por cualquiera; así, muchos contenidos de la introspección psicológica (IRA 183). Por el contrario, del color verde sentido podemos decir que es un hecho, ya que no sólo es aprehendido, sino que por su propia índole puede ser aprehendido por cualquiera: *El verde aprehendido es real, es un positum, pero si no se dice más no es un hecho; sólo es hecho si se dice que por su propia índole puede aprehenderlo cualquiera* (IRA 184/VV 204)

Parecería que queda aclarado el concepto de *hecho*, pero DG no está conforme y lo va a contrastar con el llamado *hecho científico*. Para esto, ubica de nuevo a Zubiri en las corrientes del pensamiento contemporáneo al decir que "en este sentido Zubiri acepta hasta sus últimas consecuencias la tesis hoy usual en filosofía de la ciencia de que en el campo científico no hay hechos puros; que los llamados hechos científicos son ya construcciones racionales." (VV 205)

Llegados a este punto, DG nos va a precisar el concepto de *hecho científico* y nos va a recordar los pasos del *método*, en el sentido ya expuesto: "El *hecho científico* no se identifica sin más con el *hecho puro* o *hecho bruto* (IRA 184). La razón es la marcha desde la aprehensión allende ella, en busca de lo que son las cosas en la realidad del mundo. La razón parte, pues, de lo dado en la aprehensión que ahora actúa como *sistema de referencia* (IRA 210). A partir de ahí construye libremente un *esbozo* (IRA 219), que luego intenta *verificar* (IRA 263) en la *experiencia* (IRA 222). El resultado de este proceso es una *construcción racional*, ya tenga forma de *hecho científico*, de *postulado*, de *teoría*, etc. Pero todo esto no puede hacernos olvidar que hay algo anterior a la construcción racional, el llamado *sistema de referencia*, es decir, lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella." (VV 205)

Diagrama # 31

La *construcción racional*, tiene diversas formas:

a) <i>hecho científico</i>	b) <i>postulado</i>	c) <i>teoría</i>	d) <i>etc.</i>
----------------------------	---------------------	------------------	----------------

Un ejemplo que nos da DG ayuda a comprender la importante distinción entre hecho puro y hecho científico. En la aprehensión de la luz, ésta es un *hecho puro* y es primario a toda actividad racional o científica. En cambio, las ondas electromagnéticas o los fotones, son *hechos científicos* o más que eso, son teorías.

Con esto, DG delimita y precisa lo que Zubiri quiere decir cuando alude a que sus análisis se ciñen a hechos y no a teorías. Porque *hecho*, en el sentido expuesto, ... "no hay auténticos hechos *allende* la aprehensión, sino sólo *en* la aprehensión; es decir, sólo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de logos, nunca de razón. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque cuando Zubiri dice una y otra vez que quiere atenerse a los hechos, lo que está afirmando es que los conceptos que establece surgen del *mero análisis* desde el logos de lo dado en la aprehensión primordial de realidad. Por eso otras veces dice que tales conceptos son *meramente descriptivos*. Sustantividad y esencia no son términos equiparables. El uno es obra de la razón, y por tanto no parte de un hecho puro. El otro, como ya hemos visto, del logos. Es una distinción fundamental, de la que derivan importantes consecuencias." (VV 205)

Las distinciones que ha ido haciendo DG acerca del concepto *hecho*, nos permiten clarificar la oposición *descripción/explicación*. Todavía más, nos va a situar ante los diferentes momentos de la intelección y precisar la diversidad de *hechos* que podemos encontrar en ellos. "Una cosa son los *hechos puros* dados en la aprehensión, otra las afirmaciones realizadas sobre ellos por el logos. Aquéllos consisten en una mera *actualización*; éstos son, por el contrario, el resultado de una *construcción*."

Esta distinción nos permite aclarar más lo que hemos venido planteando como la oposición desde la cual es posible comprender y acercarnos al pensamiento de Zubiri, desde una preocupación por sus aportes a las Ciencias Sociales. En este punto, DG nos ubica todavía más al destacar algunos puntos de posible contacto con el constructivismo de corte neokantiano, en especial con las obras clásicas de Duhem y Popper. Aquí, DG hace todavía otra precisión para situar el pensamiento constructivista de Zubiri, al decirnos:

"Hemos definido el *hecho* de modo muy distinto de lo que es usual en filosofía de la ciencia -que en este punto no ha conseguido superar los prejuicios del kantismo-, como lo dado *en* la aprehensión, y después hemos visto cómo las proposiciones, aun las del logos, están siempre *construidas*, y por tanto no pueden ser nunca la plasmación pura de los hechos. *La intelección de conceptos es en sí misma intelección constructiva. El "qué-concepto" es la realidad en construcción* (IL 104). Por tanto, entre el hecho aprehendido y la proposición del logos hay siempre una inadecuación, mayor o menor según los casos. Por eso las proposiciones del logos pueden ser verdaderas, pero también falsas, y entre esos dos límites pueden resultar más o menos adecuadas a los hechos, según sean los perceptos, fictos y conceptos en que se apoyen. En cualquier caso es evidente que el constructivismo del logos es de condición distinta al constructivismo propio del pensar racional. Uno es construcción en la línea del *sería*, otro en la del *podría ser*; éste parte del *esbozo* y tiene por ello un carácter marcadamente *explicativo*, en tanto que aquél toma distancia pero sin salir de la aprehensión, lo que da a sus proposiciones un carácter marcadamente *descriptivo*. Quizá no convenga absolutizar esta dicotomía, ni utilizarla de modo excesivamente dogmático; pero nos permite entender en sus justos términos las palabras de Zubiri cuando dice que las expresiones sustantividad, de suyo, etc., surgen por

descripción de los puros hechos. Ya sabemos lo que aquí significa *puro hecho*, la cosa en tanto que actualizaba en la aprehensión; y ya sabemos también lo que significa *descripción*, la reconstrucción de ese hecho desde el logos, a diferencia de las reconstrucciones que se efectúan desde la razón. Nada más." (VV 207-8)

La reflexión de DG en este punto va a llegar más lejos todavía para señalar los límites de la *descripción* y los márgenes donde se mueve ordinariamente la *explicación*. Al respecto nos dice que "realmente, habría que decir que las ciencias no son nunca descriptivas, y ello por la simple razón de que han de construir esbozos. El constructivismo de la razón impide las proposiciones meramente descriptivas, aun en los casos en que la razón no sólo verifica el esbozo, sino también que la razón aducida es la única y verdadera razón. Ni las llamadas ciencias descriptivas lo son realmente. **Sólo en el logos es posible la descripción**, y ello porque su constructivismo no está basado en el esbozo, sino sólo en la retracción dentro del mismo campo de la aprehensión; es decir, porque se trata de una construcción en la línea del *sería*, y no en la del *podría ser*. La descripción será buena o mala, perfecta o imperfecta, adecuada o inadecuada, pero se trata de mera descripción" (VV 209)

Diagrama # 32
Dos **construcciones** muy diferentes:

<i>DESCRIPCION:</i>	<i>EXPLICACION:</i>
a) la que realiza el logos, en la línea del <i>sería</i> , toma distancia pero sin salir de la aprehensión, lo que da a sus proposiciones un carácter marcadamente <i>descriptivo</i> .	b) la que realiza la razón, en la del <i>podría ser</i> ; éste parte del <i>esbozo</i> y tiene por ello un carácter marcadamente <i>explicativo</i> .

Esto no significa, como lo advierte el propio DG que el hombre no sea capaz de echar mano de los distintos *usos* de su inteligencia y los pueda combinar. Así, pone de ejemplo al propio Zubiri, de quien dice que utilizó la razón para comprender la noción de sustancia en Aristóteles y luego hizo la descripción de la sustantividad dada en el logos.

En este punto es donde DG ubica el argumento de todo el libro: "la *verdad* del concepto de sustantividad no depende para nada de la sustancia aristotélica ni de ninguna otra teoría científica o filosófica, sino del hecho mismo de la aprehensión. Pues bien, esto es lo que nos permite afirmar que el término sustantividad, y todos los que son como él, proceden sólo del logos. No es que no haya en ellos nada de racionales; es que su verdad no les viene de la razón sino del logos. No se trata de verificación, sino de autenticación y veridictancia." (VV 209)

Con esto nos podemos dar una idea de la necesaria combinación de las *explicaciones teóricas* como ayuda para todo intento de *descripción* de los hechos, y en nuestro caso particular, de los hechos sociales y aun de la historia.

4.C. El momento noérgico de la aprehensión humana.

(volver al índice)

En este apartado llegamos quizás al punto de mayor brillantez y originalidad en el pensamiento zubiriano, luego de haber pasado por otras originalidades. Pero quizás sea el punto que, en opinión de DG, rodea, envuelve y está presente a lo largo del tríptico de *Inteligencia sentiente*. Por eso mismo, el propio DG nos dirá que la *noergia* "es más que mero momento, *es el carácter formal de la aprehensión humana*. La aprehensión humana es estructuralmente noérgica, consiste en noergia, y en esa su estructura son discernibles dos momentos, el noético y el noemático." (VV 211)

O dicho en palabras del propio Zubiri, *el noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de 'actualidad', un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico* (IRE 64/VV 211)

La importancia de este *carácter estructural* de la aprehensión humana es tal, que DG nos señala los varios nombres que recibe en la obra de Zubiri, con lo que podemos darnos una idea de qué pueda ser esta *noergia*: "Lo frecuente es que utilice las varias expresiones que parcial o totalmente recubren el ámbito de la noergia como son las de *actualidad, fuerza de imposición, movimiento de impelencia, fuerza de realización, exigencia, momento exigitivo, estar poseído*." (VV 211)

Todas estas expresiones, a la luz de lo ya visto sobre el noema y la noesis, adquieren nueva relevancia. *La nóesis es tan sólo una dimensión de la aprehensión. La aprehensión como tal es formalmente noérgica: envuelve la fuerza impositiva de la impresión de realidad* (IL 220-1)

Esta fuerza impositiva de la realidad va a ser analizada desde el concepto de *religación*.

4.C.1. La religación.

[*\(volver al índice\)*](#)

La fuerza impositiva, nos dice DG, "está dada en la aprehensión humana... *La realidad, en efecto, no sólo está actualizada en la intelección, sino que por estarlo nos tiene poseídos. Estamos poseídos por la realidad* (IRA 92)... *Esta fuerza de imposición es justo el estar poseído por lo sentido* (IRA 92/VV 212)

Zubiri distingue dos formas de fuerza de imposición: *En estos dos tipos de impresión, lo otro se impone al sentiente según dos formas distintas de fuerza de imposición. En el signo (e.d., en el animal), la impresión se impone con la fuerza de estimulación. En la formalidad de realidad (e.d., en el hombre), lo real se impone con la fuerza de la realidad* (IRA 93).

DG nos va a llevar por otro recorrido en el pensamiento de Zubiri acerca de esta *fuerza de la realidad*. ¿En qué consiste? Se pregunta y nos remite a la descripción de tres momentos del *de suyo*: "Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es *de suyo* en y por sí mismo como es. Es lo que llamo la *nuda realidad*. No es algo idéntico al *de suyo*, pero en el curso del trabajo, por razones obvias, he tomado como sinónimos *de suyo* y *nuda realidad*. El *de suyo* tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí fuerza no es lo que significa en la mecánica de Newton. Es más bien la *forzosidad* de que la cosa sea así *de suyo*. La forzosidad compete al *de suyo*, compete a lo real. Pero además el *de suyo* tiene el momento de poderosidad. La realidad de lo real es, según decía, *más* que su contenido talitativo. Este *más* significa que la realidad domina sobre su

*contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad. Evidentemente no es forzosidad. Toda forzosidad puede ser poderosidad, pero no toda dominancia es forzosidad. Poderosidad es la dominancia de lo real. (HD 28-9; IRE 195-200). (...) **Nuda realidad, forzosidad y poderosidad se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda *intelección sentiente*.** (HD 28/VV 211-12)*

Diagrama # 33
 Tres momentos del *de suyo*:

<p>a) un momento según el cual la cosa es lo que es de suyo en y por sí mismo como es. La nuda realidad.</p>	<p>b) aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Es más bien la forzosidad de que la cosa sea así de suyo.</p>	<p>c) el momento de poderosidad. La realidad de lo real es, según decía, más que su contenido talitativo. Este más significa que la realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad.</p>
<p>Nuda realidad</p>	<p>forzosidad</p>	<p>poderosidad</p>
<p><i>Las tres se recubren en cierta manera en toda intelección sentiente</i></p>		

De esta **fuerza de imposición**, DG nos presenta ahora tres características que se le imponen al hombre y lo que implican para él. Así, nos dice que "esta **fuerza de imposición** es una fuerza de las cosas, que se le impone al hombre en la aprehensión con los caracteres de **última, posibilitante e impelente** (HD 81-84). El hombre se realiza **en** (ultimidad), **desde** (posibilitancia) y **por** (impelencia) la realidad actualizada en la aprehensión. Esta fundamentación del hombre por la realidad es el hecho que Zubiri denomina **fundamentalidad de lo real**." (VV 213)

De esta fuerza que se le impone al hombre, proveniente de la realidad, DG nos va a presentar otro concepto más, antes de llegar al de religación. Es el concepto de **dominación**. "Debido a este hecho, la realidad ejerce sobre el ser humano una determinación física que Zubiri llama **dominación**. *Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante* (HD 86-7/VV 213).

Del concepto de dominación, como un *ser más*, DG va a pasar al de *poder*, del que nos dice: "Este poder la realidad lo ejerce sobre la talidad (HD 87, 143). Pero lo ejerce también sobre el sujeto que aprehende, lo cual significa que la realidad como fundante ejerce sobre mí un poder. *La realidad es el poder de lo real* (HD 88)." O, también expresado en las propias palabras de Zubiri: *Lo fundante es el poder de lo real, el cual fundamenta apoderándose de mí (...) El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, el apoderarse de mí, me hace estar continuamente suelto frente a aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo religación. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos. (...) La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente ligada al poder de lo real* (HD 92-3) (VV 213)

Diagrama # 35
 La **fuerza de imposición** tiene tres características que se le imponen al hombre:

a) última . El hombre se realiza en (ultimidad),	b) posibilitante : El hombre se realiza desde (posibilitancia)	c) impelente : El hombre se realiza por (impelencia) la realidad actualizada en la aprehensión.
--	--	---

De nuevo va a aparecer la oposición **descripción/explicación**. En este punto, como en otros, DG hace de nuevo la explicitación de que todo esto "surge del mero análisis de la aprehensión humana. Por eso Zubiri no se cansa de repetir que es un hecho y no una teoría... La religación no es un concepto, sino un carácter físico aprehendido en impresión de realidad... La religación es un hecho que surge por el mero análisis desde el logos de lo dado en aprehensión primordial. Por eso escribe Zubiri: *Esto no es una mera conceptualización teórica sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un hecho perfectamente constatable* (HD 93, 258-9). No sólo esto, sino que para Zubiri es además un hecho **básico** y **radical** (HD 93, 128). Tiene, por ello, los mismos caracteres de la impresión de realidad (IRE 77). (VV 214)

Esta **fuerza de imposición** va actualizarse en el ser humano en dos modalidades fundamentales, o, como queda dicho, básicas y radicales. "La **fuerza de imposición** no sólo se actualiza en el hombre como **religación** (base de toda religiosidad), sino también como **obligación** (fundamento de toda moralidad). En uno y otro caso se trata de un fenómeno **formal**, que sobrepasa cualquier **contenido** concreto. Quiero decir que ni la religación se identifica con contenidos religiosos determinados, ni la obligación con contenidos morales específicos." (VV 214)

Religación y obligación son momentos concatenados y el orden preciso lo plantea Zubiri: *La obligación presupone la religación. Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser (...) En la obligación vamos a algo; en la religación por el contrario venimos de. Por tanto, en tanto vamos en cuanto hemos venido* (HD 93-4; NHD 372). (VV 214-15)

Además, DG nos presenta otro aspecto importante de la religación. Es el que ya mencionábamos en otro momento respecto a que *somos poseídos por la verdad*. "La fuerza de imposición no sólo la fundamenta, sino que además la ratifica como verdadera... Pues bien, la religación en cuanto ratificada en la aprehensión es verdad real. La verdad de la religación se nos impone y se apodera de nosotros; estamos poseídos y arrastrados por ella (IRE 242/VV 214).

Diagrama # 36

La **fuerza de imposición** tiene dos modalidades básicas y radicales:

a) como religación (base de toda religiosidad)	b) como obligación (fundamento de toda moralidad)
---	--

A partir de esta descripción de la **religación**, DG nos enfrenta al problema de Dios, a partir de una cita de Zubiri en la Introducción de *El hombre y Dios: Lo teologal es...*, en este sentido, una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato (HD 12/VV 215)

A partir de aquí, DG va a ser más explícito de lo que hemos llamado su *opción hermenéutica*, pero además, va a probar su validez y nos va a introducir al problema de Dios, desde donde todo lo dicho anteriormente, absolutamente todo lo referido al pensamiento de Zubiri, adquiere otra dimensión y profundidad, y también, diríamos, una originalidad particular. Así, DG nos expone la necesidad de "demostrar en la práctica cómo los principios que hemos venido exponiendo a lo largo del libro deben funcionar como criterio hermenéutico o interpretativo de todos los demás escritos de Zubiri, incluidos los póstumos. En otras palabras, que en Zubiri, aun el de la época de madurez, el posterior a 1962, se da una evidente evolución que finaliza, según pienso, con el tríptico sobre *Inteligencia sentiente*, de tal modo que todos los demás textos, aunque pertenezcan a la época de madurez, **deben ser interpretados desde aquéllos, especialmente en los casos de discordancia.** (el subrayado es mío). (VV 215)

Para hacer su demostración, DG se pregunta si la *religación* esta o no dada en la aprehensión primordial de realidad. Para responderse, parte de lo ya dicho respecto a que en la aprehensión, el hombre "precisamente por la religación se aprehende a sí mismo como un **absoluto religado** o **absoluto relativo** (HD 52). De ahí la *inquietud* radical en que la propia aprehensión sitúa al hombre. Como bellamente escribe Zubiri, *la inquietud es el problematismo de lo absoluto* (HD 52); de lo absoluto dado en impresión." (VV 216)

En este contexto, DG cita un texto de Zubiri que daría a pensar otra interpretación, en el sentido de ubicar la religación en el ámbito de la experiencia, cosa que pertenece más al momento de la razón. *En la religación al poder de lo real el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por consiguiente una experiencia de lo que es la realidad mismo como poder. La religación tiene, pues, carácter experiencial* (HD 95). Para DG este texto, daría lugar a pensar que la religación no se da inmediatamente en la aprehensión. "Por más que Zubiri no se enfrente directamente con esta antinomia, la respuesta es clara: la religación está primaria y formalmente dada en la aprehensión; ahora bien, por ello mismo lanza al hombre desde la aprehensión allende ella, planteándole en toda su crudeza el **problema** de Dios." (VV 216)

El procedimiento que va a utilizar DG es el mismo que utiliza Zubiri para su análisis de la aprehensión, el **método racional**. La *religación* "da que pensar, y obliga al hombre a poner en marcha el **método racional**. Este, como también sabemos, parte de un **sistema de referencia**, que es siempre la cosa en tanto que actualizada en la aprehensión, y que en el tema de Dios es precisamente la religación. A partir de ese sistema de referencia se construye un **esbozo** de lo que podría ser la cosa -en este caso Dios- en la realidad. Y luego se retorna a la realidad, para verificar si ella aprueba o reprueba el esbozo: es el tercer momento del método racional, la **experiencia**, entendida como probación física de realidad. En el caso concreto de Dios, el sistema de referencia es la religación, y el esbozo la postulación de Dios como realidad absolutamente absoluta. El tercer paso, la experiencia del esbozo, es la experiencia del hecho de la religación desde Dios, y de Dios desde la religación. Naturalmente, a este momento de experiencia se le puede denominar, como Zubiri hace en el párrafo citado, experiencia de la religación; pero sin que ello pueda significar que la religación consiste en experiencia. La religación es anterior a toda experiencia." (VV 216)

En este punto, DG explicita un efecto de su opción hermenéutica al advertir la corrección hecha: "Como advertirá el lector, el análisis de *El hombre y Dios* desde *Inteligencia sentiente* permite realizar matizaciones ajenas al libro." (VV 217)

Para probar esta afirmación, va a aludir a otro ejemplo, dentro del mismo análisis de la religación. Para ello, nos recuerda que "en tanto absoluto religado, el hombre se aprehende a sí mismo, en *inquietud* constitutiva. Ello se debe a que el poder de lo real se nos manifiesta en la aprehensión, pero se nos manifiesta como 'enigmático'. Ante este enigma tenemos que apelar a una instancia radical de nuestro propio ser, la *voz de la conciencia* (HD 101/VV 217)"

DG nos advierte que este término, *voz de la conciencia* es netamente heideggeriano. Pero, luego nos va a remitir a un texto de *Inteligencia y razón* en el que Zubiri habla de la *voz de la realidad*. Así, para una interpretación correcta de aquél, nos dice "Uniendo los dos polos de esta tensión en que consiste la voz de la conciencia, el que sea voz mía y el que provenga de las cosas, hemos de decir que es la voz de la realidad camino del absoluto. El hombre es un absoluto relativo o absoluto religado; es absoluto, pero relativo, en camino. Pues bien, *la voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto* (HD 104, 137)... Estamos lanzados por la religación desde la realidad hacia su fundamento." (VV 217)

La importancia de estos textos no está tanto en la justificación que DG hace de su opción hermenéutica, sino en que nos muestra la radicalidad de la *religación* como la fuerza y el poder de lo real que nos lanza a la búsqueda de su fundamento. Así, nos coloca ante un texto del propio Zubiri que luego comenta: *Es la realidad misma la que nos está llevando hacia este allende. Es un estar llevados por la realidad en la realidad. Pues bien, en nuestro caso, el enigma de la realidad es la intelección de la realidad en un 'hacia' muy preciso, a saber, hacia el fundamento radical de cada cosa real* (HD 146-7). Esta marcha hacia el fundamento es el objeto de la intelección racional. La razón es el modo de la actividad intelectual que busca el fundamento real de las cosas, lo que ellas son en la realidad... Lo mismo ha de suceder en el caso de Dios. La religación se me actualiza como *real* en la aprehensión primordial, y el logos la afirma como tal. Pero ella misma me lanza desde la aprehensión allende ella, en busca de la realidad de Dios. Por tanto, **cuando se dice que en la religación estamos lanzados desde la realidad hacia el fundamento, lo que primariamente quiere significarse es que la religación nos lanza desde la realidad dada en impresión hacia el fundamento de la realidad, es decir, hacia la realidad allende la aprehensión...** En la religación, como en cualquier otro tema, el objeto de la razón es la búsqueda del fundamento de la realidad allende la aprehensión." (VV 218)

Con estos textos, por un lado verificamos la importancia de la opción hermenéutica que hace DG y, por otro, comprendemos también que es en la aprehensión misma de lo real en *intelección sentiente* la que nos fuerza y nos lleva a esa marcha de la razón a comprender lo que lo real es en realidad y en la realidad. ¿Cómo se da esta marcha? DG nos lo va a mostrar de manera radical, en el análisis del *problema de Dios* y en el *conocimiento de Dios*.

Antes de entrar en este análisis, es importante destacar que "Dios no es para el hombre algo directamente inteligido como tal, sino el resultado de una *marcha* desde la aprehensión allende ella. Porque se trata de una marcha, Dios es *problema* para el hombre; y porque es una marcha racional, su término es el *conocimiento* de Dios." (VV 218)

De la misma manera, podemos afirmar de cualquier realidad y, en nuestro caso, la sociedad o algún aspecto de ella, que no son cosas directamente inteligidas, sino que se nos presentan como *problemas* que nos exigen, nos fuerzan y nos llevan a su correcto *conocimiento*. En este sentido, las ciencias sociales son también parte de esa gran *marcha racional*.

4.C.2. El problema de Dios.

(volver al índice)

A propósito del *problema de Dios*, DG nos va a mostrar las características de la *marcha racional*. Así, nos dice que "la marcha desde la aprehensión allende ella es el objeto del *pensar*. El pensar tiene tres caracteres fundamentales: es siempre *pensar allende*, posee *carácter incoativo* y es un *inteligir activado* por la realidad, de modo que son las cosas las que *dan que pensar*... El pensar, decimos, tiene siempre carácter incoativo, es intelección incoada. Por eso se desarrolla en forma de *vía* (IRA 31). La vía es consustancial a todo pensar, también al pensar sobre Dios. De ahí que Zubiri hable de la *vía que parte de la religación* (HD 129), de *nuestra vía* (HD 132, *viabilidad* (HD 239), etc. No se trata de vías conceptivas, en el sentido de las cinco vías tomistas que tan duramente ataca (HD 118-123), sino de la viabilidad de la razón." (VV 219)

Diagrama # 37

El pensar tiene tres caracteres fundamentales:

a) es siempre <i>pensar allende</i>	b) posee <i>carácter incoativo</i>	c) es un <i>inteligir activado</i> por la realidad: las cosas <i>dan que pensar</i>
-------------------------------------	------------------------------------	---

Porque el pensar es viable, de hecho se puede desviar. "El pensar es una actividad intelectual y que a este modo de intelección propio del pensar es a lo que llamamos *razón*" (VV 219). Los otros modos de intelección, conviene tenerlos presentes, son la aprehensión primordial, el logos, y, este tercero, es la razón.

Para la razón, DG nos va a mostrar sus caracteres propios: "Es en primer lugar, *intelección en profundidad*, en busca del *fundamento* de la realidad. Además es intelección *mensurante*, ya que la razón mensura la realidad en una dirección muy precisa, como *fundamento*: lo que la intelección busca en la profundidad de la cosa es su fundamento. Y, en fin, la intelección es *búsqueda*." (VV 219)

Diagrama # 38

Los caracteres propios de la razón:

a) <i>intelección en profundidad</i>	b) es intelección <i>mensurante</i>	c) la intelección es <i>búsqueda</i>
--------------------------------------	-------------------------------------	--------------------------------------

DG se va a concentrar en el análisis de dos de estos caracteres. Uno de ellos, el del *fundamento*, va a permitir situar de nuevo la crítica a la filosofía tradicional, tan deseosa de objetividad o de subjetividad. Así, DG nos comenta que "La razón no persigue *ob-jetos* ni *su-jetos* sino *fundamentos*... Porque el fundamento de la realidad es un momento intrínseco de ella, no algo añadido; no es un objeto, una *realidad-objeto*, sino el fundamento de la realidad, la *realidad-fundamento*. Lo que la razón busca no es una *hypo-keímenon, ob-jectum o Gegen-stand* (IRA 178-9), sino otra cosa que Zubiri se atreve a llamar lo *ob-sente, ob-sens- Gegen-seind* y que con más frecuencia lo llama lo *objetual* (IRA 175). Objetual es el carácter de la cosa real en cuanto actualizada *sobre el fondo* de la realidad fundamental (IRA 175)... Pero sí hay oposición entre la fundamentalidad y la clásica teoría del objeto. Lo que el pensar busca es la realidad profunda, su

principio fundamental, no una *magna cosa* diferente de la que percibimos y escondida tras ella (el *sub-jectum*) (IRA 174)." (VV 219-20)

Si aplicamos esto a la realidad de Dios, Zubiri va a hacer la misma crítica. "Piensa que uno de los males seculares de la filosofía desde los tiempos de Parménides ha consistido en llevar el tema de Dios por una vía epistemológica inadecuada, la de la *realidad-objeto*, en vez de acceder a él como *realidad-fundamento*..." (VV 220)

Esta crítica nos permite tener otra vía de acercamiento y de solución al *problema de Dios*. "Si Dios se nos actualiza de alguna manera, ésta es la de fundamento, no la de objeto. La realidad-fundamento es aquella realidad cuyo modo de actualización es el puro fundamentar (HD 105). Pues bien, ésta ha de ser la suerte de la realidad de Dios. Dios, de existir, ha de estar presente como realidad-fundamento. Por tanto mi *relación* con El no podrá quedarse en mera *consideración* teórica sino que habrá de ser una *intimación* vital. Por ser fundamento de mi realidad, yo no puedo realizarme más que desde El. Sólo el fundamento puede ser término de religación." (VV 220)

La razón tiene otro carácter importante y es la de ser *intelección en búsqueda*. Esto significa que es *dinámica, direccional y provisional*. Nuestro guía se detiene en esta última y cita a Zubiri: *Provisional significa que aun siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada a no ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada* (IRA 63)

"La religación no es un problema, es un hecho. Pero un hecho que nos lanza hacia el fundamento de la realidad en forma problemática." (VV 222) Con esto nos precisa el sentido de la expresión *problema de Dios*: la religación no es problema; Dios, sí.

4.C.3. El conocimiento de Dios.

(volver al índice)

DG parte de la definición de *conocimiento* en Zubiri, quien lo define como **el carácter formal de la intelección racional**. Para precisar, pone el ejemplo de lo que es el *conocimiento* del verde: En la aprehensión primordial y en el logos hay intelección, pero no conocimiento: *conocimiento es intelección en razón...* *Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en inteligir que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, inteligir, por ejemplo que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia. Sólo al haberlo inteligido así conocemos realmente lo que es el verde real: tenemos intelección del verde, pero en razón. La razón del verde es su fundamento real.* (IRA 162/VV 222)

Con esta observación e importante distinción -sólo hay conocimiento en la razón- DG nos advierte que, de esta manera el conocimiento es el término del pensar humano, que a su vez tiene forma de vía. "Para conocer es, pues, preciso seguir una vía. Pero para que esta vía lo sea de conocimiento se requiere algo más, que sea vía *a través de* la realidad. No hace falta sólo vía, *hodós*, sino *metà hodós, método* (IRA 204)." (VV 222)

Si recordamos bien, el método de la razón consta de tres momentos. "El **primero**, es el *sistema de referencia*. El sistema de referencia es siempre la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión. En el caso de Dios, el sistema de referencia es la religación (...) El **segundo paso**, es lo que Zubiri llama el *esbozo*. (En el caso de Dios) Hay que esbozar libremente lo que *podría ser* el fundamento de la realidad.

Para este esbozo de lo que podría ser Dios, DG nos plantea diversos modos de elaborar esbozos y para el caso de Dios nos dice que "éste es un esbozo intelectual construido por *postulación* (IRA 127). ¿Y qué es lo que se postula en el esbozo? Se postula una realidad absolutamente absoluta, fundamento de mi realidad religada, es decir, de mi realidad relativamente absoluta (HD 148)." (VV 223)

DG nos expone en este *esbozo por postulación* lo que llama la *prueba cosmológica de la existencia de Dios*, que no exponemos aquí, sino para explicitar la noción de transcendencia aplicada a Dios. *Transcendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, del cual no se desentiende, pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es sólo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, hace que éstas hagan. Y esto es lo que he llamado la fontanalidad divina, expresión, en cierto modo mundanal, de su constitutiva transcendencia. Dios no evoluciona, pero nada evolucionaría si Dios no le hiciera estar en evolución* (TF 423).

Es interesante la observación que nos hace DG, pues la cita está tomada de un artículo titulado *Transcendencia y Física*, de 1964, pues dice que no siempre ha sido bien interpretado, incluso por muchos de sus discípulos. DG justifica su comentario para señalar el momento del artículo, dentro de la *marcha racional* hacia el conocimiento de Dios. Es decir, se ubica como un esbozo. De ahí que la mencionada *prueba cosmológica* sea sólo eso, un esbozo.

En cuanto esbozo, el propio DG reconoce su limitación, pues nos dice que "Zubiri concedió a los datos de la Física un mero carácter complementario. Por otra parte, desde esos datos a los que se puede llegar, en el mejor de los casos, es a la *causa transcendente del mundo*. Pero esto sin más no es Dios. No es un azar que Zubiri lo defina sólo como una *primera aproximación* a Dios." (VV 228)

De aquí se sigue que DG nos presenta otra vía, distinta a la cosmológica y que llama *la vía de la religación*, de carácter estrictamente metafísico y que brevemente expuesto, dice lo siguiente: "Sabemos que el hombre es persona, y por tanto un ser absoluto; pero sabemos también que por su carácter religado su absoluto es cobrado, relativo. Este es el **primer paso** del esbozo racional sobre Dios, efectuado a partir de la realidad humana. Los otros pasos son los siguientes: *Este ser absoluto (del hombre) es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso)*. Como momento de las cosas y determinante de mi Yo, el poder de lo real es **más** que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (**tercer paso**). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso). (HD 149/VV 228-29).

El *esbozo* no termina aquí, sino que hay otra postulación: "postula además que esa realidad absolutamente absoluta (HD 165) ha de ser, por necesidad, absolutamente *suya* (HD 168), y por tanto *persona* absoluta, inteligente y volente (HD 169-171), y *fundamento* (aunque quizá no causa: HD 153) de las cosas reales (HD 172-3). Este fundamento es *presencia de Dios en las cosas* (HD 174), de modo que Dios es trascendente *en* ellas (HD 174-5) y *fuentes* de su realidad (HD 177). **Todo esto incluye el esbozo intelectual de Dios**; o, como escribe Zubiri, *tal es... la justificación intelectual de la realidad de Dios* (HD 178/VV 229).

Todavía nos falta un detalle muy importante, pues no basta el esbozo, sino es necesaria la *experiencia*. Por tanto, Dios debe ser una realidad que pueda ser experimentada. La experiencia "es la vuelta a la realidad desde el esbozo, para ver si ésta lo aprueba o reprueba. Zubiri define la experiencia como *probación física de realidad* (HD 95)... Esto se realiza por cuatro vías distintas, según el tipo de realidad de que se trate. En las realidades no humanas la experiencia toma forma de *experimento*; en las realidades personales la experiencia se logra por *compenetración*; en los entes matemáticos por *comprobación*; y, en fin, la experiencia cursiva de la propia persona es lo que Zubiri llama *conformación*." (VV 229)

Diagrama # 39
 La experiencia como *probación física de realidad*:

En las realidades no humanas:	En las realidades personales:	En los entes matemáticos	En la experiencia cursiva de la propia persona
<i>experimento</i>	<i>compenetración</i> ;	<i>comprobación</i>	<i>conformación</i>

Ahora, la dificultad es ubicar el tipo de experiencia por la que podemos experimentar a Dios. Para DG es obvio, que "por haber esbozado a Dios como una realidad *personal*, la experiencia de Dios no puede consistir en *experimento*, ni en *comprobación*, sino en *compenetración* y *conformación*. Hay, ciertamente, una dificultad, y es que la compenetración exige la *presencia* de las dos personas, y Dios es persona absolutamente trascendente." (VV 229)

Para resolver este problema, DG nos va a mostrar tal posibilidad por lo que antes habíamos expuesto como fundamento de la realidad, y DG precisa que su transcendencia no es *a* las cosas sino *en* ellas. "Así esbozada la realidad de Dios, la experiencia por compenetración es posible en el mundo, por cuanto Dios se hace personalmente presente en él: el mundo es *donación personal* de Dios. Esta donación personal fundante es lo que al describir el hecho de la religación llamábamos el *poder de lo real*, en su triple momento de último, posibilitante e impelente. Una vez construido el esbozo, al retornar a la realidad desde él, vemos que el poder de lo real no es otra cosa que Dios trascendente *en* las cosas, presente en ellas, de modo que ahora reasumimos el hecho de la religación a un nivel nuevo, como *experiencia de Dios* (HD 150-7) (...) Decíamos antes que la religación no era experiencia sino algo previo a la experiencia, protoexperiencia (NHD 357, 378). Pero tras el esbozo de Dios sí hay una experiencia de la religación desde Dios. Su nombre preciso es *deidad*. La deidad es la experiencia de Dios en la religación." (VV 230)

Con esto no hemos llegado al *conocimiento de Dios*, sino que estamos a su comienzo, pues tal experiencia es *incoada*: "Si, como dice Zubiri, *las cosas reales son la presencia personal de Dios* (HD 186), en el caso del hombre, que también es realidad personal, esa presencia es doblemente

personal. *Por tanto la transcendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una **transcendencia inter-personal** (HD 186) Es una presencia muy peculiar, una tensión dinámica. Pues bien, la forma concreta de esta tensión es ser **tensión interpersonal**, la tensión entre dos absolutos, de los cuales el fundante está haciendo ser absoluto al fundado (HD 187-8). Sólo por esta vía la experiencia **incoada** puede hacerse **plenaria** (HD 194).(VV 230)*

Esta tensión dinámica se va a resolver en la entrega del hombre a Dios, para llegar a la forma plenaria de la experiencia de Dios. "La tensión viene determinada por el hecho de que, como quedó postulado en el esbozo, las cosas reales y el hombre mismo son *donación absolutamente personal* (HD 192) de Dios. En el caso del hombre, esa donación absolutamente personal de Dios provoca una tensión donante del hombre hacia Dios, es decir, una **entrega**... A la donación corresponde la entrega. La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es **entrega** (HD 196). La entrega es la donación personal del hombre en respuesta a la donación personal de Dios. Es la forma plenaria de la experiencia por **compenetración**." (VV 231)

Esta entrega, DG la va a describir siguiendo de cerca la obra de Zubiri, *El hombre y Dios*, en los siguientes momentos de dicha experiencia: "Esta experiencia plenaria de Dios mediante la entrega tiene distintos momentos, que de nuevo repiten a este nivel de máxima radicalidad, los propios de la religación:

(1) En primer lugar está la entrega a Dios como lo absolutamente **último**: es el **acatamiento**, la esencia de la **adoración** (HD 199).

(2) En segundo término está la entrega a Dios como supremo **posibilitante**: es la **súplica**, esencia de la **oración** en que *el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas* (HD 200).

(3) Finalmente está la entrega a Dios como **impelencia** suprema: es el **refugio** en Dios como **fortaleza** de la vida (HD 200).

"Pues bien, esta experiencia plenaria, **en tanto que intelectual** tiene un nombre, la **fe** (HD 209). La fe no es el asentimiento a un juicio por un testimonio, sino *la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera* (HD 222)." (VV 231)

DG nos señala la diversidad de modos como se puede dar la experiencia de Dios, pero lo fundamental es que "la experiencia básica y universal es la experiencia de la religación. En ella la realidad aprueba o reprueba el esbozo desde el sistema de referencia. Con ello se cierra el círculo propio del método racional." (VV 232)

Diagrama # 40

La experiencia plenaria de Dios mediante la entrega:

a) la entrega a Dios como lo absolutamente último : es el acatamiento , la esencia de la adoración	b) la entrega a Dios como supremo posibilitante : es la súplica , esencia de la oración en que <i>el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas</i>	c) la entrega a Dios como impelencia suprema: es el refugio en Dios como fortaleza de la vida
---	--	--

Con esto, DG nos remite a una comprensión del hombre como quien *tiene y es experiencia de Dios* (HD 325). Con esto parecería que concluimos la *marcha racional*. Pero nos falta todavía un punto y es el que se refiere a la **verificación**. "Partiendo de la religación como sistema de referencia, la razón construye un esbozo que la experiencia aprueba o reprueba. En el caso de que lo apruebe, el esbozo queda **verificado**. La verificación es la forma de la verdad racional. La verificación es el **encuentro** del sistema de referencia con la experiencia. Es un encuentro abierto hacia adelante, y por ello no sólo **lógico** sino también **histórico** (...) *La historia, escribe Zubiri, es una experiencia y una experiencia dimensional de lo absoluto* (HD 341)." (VV 232-33)

Para esta **verificación**, DG nos recuerda que es individual, social e histórica, y, por tanto, verdad racional y que como tal, *admite siempre grados* (IRA 274). Para este punto, DG nos hace una presentación de textos y comentarios al pensamiento de Zubiri: "Cuando la verificación es completamente adecuada o **total**, entonces la *intelección inquiriente de lo real encuentra lo real como cumplimiento pleno de lo esbozado: lo real entonces es, por lo que a lo esbozado concierne, algo estrictamente racional* (IRA 274). Pero puede suceder también que la verificación no sea completamente adecuada. Esto admite una enorme gama de posibilidades, que va desde la inadecuación total hasta la parcial, y dentro de ésta son posibles muchos matices. Si la verificación es completamente inadecuada, entonces se trata de algo **inverificable**. En esto caben dos posibilidades. Si es inverificable porque la probación física de realidad excluye expresamente lo esbozado, entonces se trata más que de no-verificación de verificación negativa, de **refutación** por *experiencia negativa*. Si por el contrario es inverificable en el sentido de no verificable ni refutable, se trata más bien de **suspensión**, de *experiencia suspensiva* (IRA 276). Lo más frecuente es que la verificación no sea ni totalmente positiva ni totalmente negativa, ni tampoco suspensiva, sino **parcial**, de modo que el esbozo no es *la vía* de lo real, pero es algo en cierta medida **viable**. *Pues bien, la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo razonable. Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero sí lo racional viable. Lo razonable es estricta y formalmente viable* (IRA 275)." (VV 233)

Diagrama # 41

La verificación de la experiencia de Dios es:

individual	social	histórica
------------	--------	-----------

Diagrama # 42

La verificación de la experiencia de Dios admite grados:

VERIFICACION:	LO REAL ES:
----------------------	--------------------

a) Cuando la verificación es completamente adecuada o total .	a) <i>por lo que a lo esbozado concierne, lo real es algo estrictamente racional.</i>
b) no es completamente adecuada b') la inadecuación total : b'-1) porque la probación física de realidad excluye expresamente lo esbozado, b'-2) es inverificable en el sentido de no verificable ni refutable, b'') inadecuación parcial : el esbozo no es la vía de lo real, pero es algo en cierta medida viable . Lo razonable .	b') se trata de algo inverificable : b'-1) se trata más que de no-verificación de verificación negativa, de refutación por <i>experiencia negativa</i> ; b'-2) se trata más bien de suspensión , de experiencia suspensiva . b'') viable

Todavía nos queda por exponer las diferencias como se pueden dar las experiencias de Dios. "La experiencia de Dios es distinta según las personas, los grupos sociales y las épocas históricas, razón por la cual la verificación reviste diversas formas. Para el **teísta**, la experiencia es totalmente positiva, y que por tanto el esbozo Dios es en su opinión completamente **racional**, en tanto que para el **ateo** se trata de una verificación totalmente negativa, de modo que el esbozo Dios es **irracional**, ya que el poder de lo real es un hecho sin otra necesidad de fundamentación (HD 283). El **agnóstico**, por su parte, piensa que la verificación es sólo suspensiva, motivo por el cual en él se **frustra** la búsqueda, el juicio racional (HD 272-4)."

Diagrama # 43

Las diferencias como se pueden dar las experiencias de Dios:

a) según las personas	b) según los grupos sociales	c) según las épocas históricas
-----------------------	------------------------------	--------------------------------

Diagrama # 44

Diferentes formas de verificar la experiencia de Dios:

a) Para el teísta , la experiencia es totalmente positiva, y que por tanto el esbozo Dios es en su opinión completamente racional ,	b) para el ateo se trata de una verificación totalmente negativa, de modo que el esbozo Dios es irracional , ya que el poder de lo real es un hecho sin otra necesidad de fundamentación.	c) El agnóstico , por su parte, piensa que la verificación es sólo suspensiva, motivo por el cual en él se frustra la búsqueda, el juicio racional.
---	---	---

Con esto sí podemos llegar a otro nivel de conocimiento, el de la **comprensión**. Del mismo modo como el fotón queda incorporado al color verde. Lo mismo acontece con el tema de Dios: "cuando la realidad de Dios captada por la razón queda incorporada a la religación, hemos comprendido y no solamente aprehendido la religación. *La intelección plenaria es **aprehensión comprensiva*** (IRA 337). A la facultad de esa intelección plenaria es a lo que debe llamarse, según Zubiri, **entendimiento** (IRA 341). Y el estado en que intelectualmente quedamos es el **saber** (IRA 346). Por ello, el entendimiento de Dios se consigue mediante la comprensión de la religación, que genera en nosotros un estado intelectual, el saber religioso." (VV 235)

Diagrama # 45
El nivel de conocimiento de la *comprensión*:

a) <i>La intelección plenaria es aprehensión comprensiva</i>	b) la facultad de esa intelección plenaria es a lo que debe llamarse <i>entendimiento</i>	c) el estado en que intelectualmente quedamos es el <i>saber</i>	d) el saber religioso es un estado intelectual generado en nosotros por el entendimiento de Dios
--	---	--	--

Antes de concluir esta *marcha racional*, DG hace una aclaración que consideramos sumamente importante:

Primero, para distinguir que en este proceso, la primacía la tiene el *proceso real* por encima del *proceso formal*. Y con esta precisión nos remite de nuevo a la realidad como primacía:

"Este consiste en que yo voy haciendo mi vida desde la realidad, y por ello también desde el fundamento de la realidad. Sea teísta, agnóstico o ateo, mi vida está hecha desde el fundamento, y por ello mi realidad personal es la configuración (o desfiguración) del fundamento en mí. Esto es capital. La configuración del fundamento en mí, y por tanto la configuración de Dios, no es cuestión conceptiva, sino real... Haciendo su vida, el hombre es en última instancia figura (positiva o negativa) del fundamento, configuración o desfiguración de la deidad. El Dios real (no el conceptivo, lógico o ideal) de cada persona, sea teísta, agnóstica o atea, no consiste primariamente en la aceptación o negación conceptiva de su existencia como término de un razonamiento, sino en la figura del fundamento que el hombre va construyendo en su propia realidad por el simple hecho de vivir." (VV 235)

Pudiéramos decir que es desde el proceso real de la manera como el hombre asume su propia vida, es como se va definiendo no sólo ante Dios, fundamento de lo real, sino ante lo real mismo. El ser humano, cualquiera que sea su oficio, se ve obligado a definirse ante lo real, por la fuerza misma de lo real. Si esto es válido para todo hombre, para toda persona, para el cientista social tiene sus propias características en cuanto a su definición vital ante la realidad social, desde la cual pretende elaborar *esbozos* de lo que pudiera ser determinado *hecho social*.

De aquí la importancia de la *experiencia de la religación* y del sentido de hablar en esos términos, sin tergiversar el pensamiento filosófico de Zubiri, como *experiencia fundamental* de la vida de todo hombre: *Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente... Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo 'experiencia': ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios* (HD 379).

5. La voluntad de verdad real.

(volver al índice)

DG termina su recorrido *para leer a Zubiri* con observaciones que nos parecen importantes para nuestro propósito de rescatar algunos elementos que den pistas para una *fundamentación epistemológica de las Ciencias Sociales*.

Por principio de cuentas, DG nos plantea que el mismo Zubiri da pie para que se diga que luego de sus análisis de la aprehensión humana, como *filosofía primera*, vendrán luego las cuestiones a raudales.

DG plantea que "los desarrollos ulteriores se podrían ordenarse de acuerdo con la pauta que ya conocemos:

- 1) Sería necesario prolongar la *dimensión noética* en la línea de la Lógica, la Teoría del conocimiento y la Filosofía de la ciencia.
- 2) El *momento noemático*, a su vez, exigiría amplios desarrollos en el orden de la Metafísica general y en los de la Filosofía de la naturaleza, la Filosofía del hombre y la Filosofía de la historia.
- 3) El *momento noérgico*, en fin, debería desplegar sus virtualidades internas en una Filosofía de la religión y en una Ética." (VV 241)

Diagrama # 46

La *filosofía segunda* tendría diversas continuaciones arraigadas en la *filosofía primera*:

a) Sería necesario prolongar la <i>dimensión noética</i> en la línea de la Lógica, la Teoría del conocimiento y la Filosofía de la ciencia.	b) El <i>momento noemático</i> , a su vez, exigiría amplios desarrollos en el orden de la Metafísica general y en los de la Filosofía de la naturaleza, la Filosofía del hombre y la Filosofía de la historia.	c) El <i>momento noérgico</i> , en fin, debería desplegar sus virtualidades internas en una Filosofía de la religión y en una Ética.
---	--	--

Respecto a esto, nuestras preguntas se ubicarían en ese desarrollo ulterior a la *filosofía primera* en el momento noemático y posterior a la Filosofía del Hombre y la Filosofía de la Historia. Conviene recordar aquí, que en cuanto a esta última, otro discípulo importante de Zubiri, Ignacio Ellacuría, tiene una interesante elaboración de Filosofía de la Historia³⁶.

Las Ciencias Sociales se mueven en este momento y buscarían su fundamento no sólo en una *filosofía primera*, sino también en los desarrollos posteriores enunciados.

Lo que vamos a señalar a continuación, vale para una ubicación del desarrollo del pensamiento, ya sea filosófico -primero o segundo- y de las ciencias. Todo esto, debido a lo que ya hemos visto: las cosas dan que pensar.

³⁶Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trota, Madrid 1991.

Esta búsqueda de solución a innumerables cuestiones, es lo que Zubiri denomina **voluntad de verdad**: *La verdad real no es sólo un comienzo de un proceso intelectual sino un principio de todo acto de inteligencia de ese proceso. Si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan sólo a un remotísimo pasado. Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real* (HD 247-8/VV 242)

Las diferentes búsquedas, por tanto, las diferentes **esbozos** merecen diversos estatutos epistemológicos, que justamente, a la luz del pensamiento de Zubiri, son objeto de su crítica. Así, por ejemplo: 1) Puede pensarse, en primer lugar, que ello son el canon de la realidad, y hasta la realidad por antonomasia: **es el orto del idealismo**. 2) Puede pensarse, por el contrario, que los esbozos son meros bosquejos que dificultan o facilitan la presencia de la realidad en la intelección: **es el orto del realismo**." (VV 243)

Para esto, DG nos va a presentar la necesaria opción que el hombre debe realizar y que Zubiri llama **voluntad de verdad**: *La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad 'en hacia'. De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la voluntad de verdad de ideas. Si opta por la segunda, tenemos la voluntad de verdad real. Es justo lo que buscábamos. La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente* (HD 247-8/VV 243)

Diagrama # 47

VOLUNTAD DE VERDAD

voluntad de verdad de ideas	voluntad de verdad real
1) Puede pensarse, en primer lugar, que los esbozos son el canon de la realidad, y hasta la realidad por antonomasia: es el orto del idealismo .	2) Puede pensarse, por el contrario, que los esbozos son meros bosquejos que dificultan o facilitan la presencia de la realidad en la intelección: es el orto del realismo .

Esta diferenciación entre **voluntad de verdad real** y **voluntad de verdad de ideas** va a ser permanente y, consideramos que en las Ciencias Sociales se va a hacer muy presente, especialmente cuando hay diferencias no sólo entre corrientes de pensamiento sino cuando nos preguntamos por el foco de sus principales preocupaciones: se preguntan por ideas concretas o por la realidad. Algunas elaboraciones, algunos **esbozos**, parecerían muy desconectados de la realidad concreta y tienen más tintes de **voluntad de verdad de ideas**. No parece que la realidad concreta, especialmente de países o regiones concretas, impacte lo suficiente como para **problematizar** al investigador que tiende más a la elucubración de ideas de otras latitudes.

No en balde está la advertencia del propio Zubiri: es tan fácil deslizarse por la pendiente de la voluntad de ideas!!

No se trata de una opción sutil, sino de buscar la voluntad de verdad real de manera que el hombre "modifique su sistema de posibilidades. Se trata, en efecto, de una opción del hombre por la posibilidad de verdad real a diferencia de la posibilidad de nuevas ideas. Esto exige la opción entre posibilidades diversas, y ello la apropiación personal, que compromete todo su ser. Ello se debe, no a que la verdad real esté fundada en su propio ser, sino a que su ser está fundado en la verdad real. No es, pues, cuestión de *autenticidad*, sino todo lo contrario, de opción porque sea la verdad real la que configure su ser."

Por tanto, la voluntad de verdad real me permite actualizar la realidad y realizarme como persona. Pero además, DG nos presenta dos posibilidades como se puede dar la voluntad de verdad real: según el modo *objetual* y el *fundamental*. "En la **voluntad de verdad real objetual** tiene su orto la ciencia, la investigación científica. Lo que la ciencia busca es la actualización de la realidad en y por sí misma, pero *nada más*. Este *nada más* no es una privación, sino algo en sí positivo, la opción por una determinada *posibilidad mía*, la de ir a la realidad sólo por la realidad. A esto es a lo que llamamos **voluntad de verdad real meramente objetual**." (VV 244)

Pero, además, la voluntad de verdad real puede ser también *fundamental*: "Ante ella el hombre tiene que optar. Y la opción consiste en entregarse a ella, a la realidad en tanto que fundamento, o en retraerse de ella, convirtiéndola en mero *ob-jetum*, ob-jeto (HD 256) (...) Como es obvio, esta *voluntad de fundamentalidad* no consiste en *actos* sino en algo mucho más radical, en una *actitud*. *Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es principio de actitud* (HD 258/VV 244-45).

Diagrama # 48

Dos posibilidades como se puede dar la voluntad de verdad real:

Según el modo <i>objetual</i>	Según el modo <i>fundamental</i>
-------------------------------	----------------------------------

De aquí viene la importancia para el cientista social, no sólo de que su labor le lleva a la *actualización* de la realidad social, ni sólo de que ahí se dé la *realización* de su persona, sino que también haya una *actitud*.

La *voluntad de verdad* es ante todo una actitud: "No se trata de una mera capacidad, ni de un acto, sino de una actitud. Es una actitud con dos respectos: en el orden de la realidad-objetual es *voluntad de realidad* (HD 106), y en el orden de la realidad-fundamental es *voluntad de fundamentalidad*. Por lo primero la voluntad de verdad se abre al horizonte de lo que (en sentido amplio, que incluye no sólo la ciencia sino también la metafísica) puede denominarse *ciencia*; por lo segundo, se abre a la *religión*. Han sido los dos grandes motores de la vida intelectual de Zubiri." (VV 245)

Todavía DG nos va a presentar lo que para Zubiri es la *investigación científica*: "En una charla, el 18 de octubre de 1982, al recibir el premio a la investigación científica, pronunció unas palabras que resumen su pensamiento sobre la *investigación científica* entendida como *voluntad de verdad real*. En ellas comienza Zubiri preguntándose *qué es lo que se investiga*. Y responde: *Evidentemente investigamos la verdad, pero no una verdad de nuestras afirmaciones, sino la verdad de la realidad*

*misma. Es la verdad por la que llamamos a lo real **realidad verdadera**. Es una verdad de muchos órdenes: físico, matemático, biológico, astronómico, mental, social, histórico, etc.* (SRC 43). Investigamos, pues, la verdad de la realidad, no la verdad de nuestras ideas. Por eso la investigación ha de estar presidida por una voluntad de verdad real y no primariamente por la voluntad de verdad de ideas." (VV 245-46)

Si la investigación científica es voluntad de verdad real y reposa sobre una actitud, la de aferrarse a la voluntad de cosas, todavía queda la pregunta de *¿cómo se investiga esta realidad verdadera?* (SRC 43). "Ha de investigarse, contesta Zubiri, de tal modo que la voluntad de verdad se transforme en **actitud** permanente, por tanto, en **dedicación**, raíz de la verdadera **profesión**. Investigador es quien **profesa** la realidad verdadera, no el meramente **ocupado** con ella. (...) Quien así investiga, más que poseer verdades (lógicas), se siente poseído y arrastrado por la verdad (real), es decir, por la realidad. Es un tema clásico en la obra de Zubiri, que a la altura de 1982 expone así: *Esta profesión es algo peculiar. El que no hace sino ocuparse de estas realidades, no investiga: **posee** la realidad verdadera o trozos diversos de ella. Pero el que se dedica a la realidad verdadera tiene una cualidad en cierto modo opuesta: no **posee** verdades, sino que, por el contrario, está **poseído** por ellas. En la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos **arrastrados por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación*** (SRC 43)." (VV 246)

Diagrama # 49

Investigar de tal modo que la voluntad de verdad se transforme en

a) actitud permanente,	b) por tanto, en dedicación ,	c) raíz de la verdadera profesión .
-------------------------------	--------------------------------------	--

DG nos recuerda que la investigación tiene dos caracteres: "La investigación de la realidad tiene unos caracteres propios que, obviamente, pertenecen en principio a la realidad que nos arrastra. Estos caracteres son dos, la **apertura** y la **multiplicidad**. El concepto de apertura quedó ya expuesto al tratar del orden transcendental. Todas las realidades mundanas son respectivas entre sí."

En cuanto que la realidad es abierta, esto hace que la investigación sea inacabable. Y por esto mismo, la investigación es múltiple, dado que la realidad permite múltiples vías de investigación, de las que destacan dos fundamentales: "Todas esas posibles vías pueden agruparse en dos direcciones, la **científica**, que estudia las notas o caracteres propios de las cosas, sus contenidos, y la investigación **filosófica**, que las analiza en tanto que reales, en su formalidad de realidad. La investigación científica es múltiple *porque hay muchas cosas reales, cada una con sus caracteres propios. Investigar las notas o caracteres propios de cada orden de cosas reales es justo lo que constituye la investigación científica, lo que constituye las distintas ciencias. Ciencia es investigación de lo que las cosas son en la realidad* (SRC 43) Pero la riqueza de aproximaciones a la realidad no queda agotada con los métodos de la investigación científica. Además de sus notas o caracteres, de su contenido, las cosas reales tienen una formalidad o estructura formal, objeto de la investigación filosófica. Es una indagación que viene exigida desde la propia ciencia, es decir, desde el estudio de lo que en la cosa son notas o caracteres. La propia actividad científica arrastra, según Zubiri, *a la investigación no de las propiedades de lo real, sino a la investigación del carácter mismo de realidad. Esta investigación es un saber de tipo distinto: es justo lo que pienso que es la **filosofía**. Es la investigación de en qué consiste ser real* (SRC 43).

En esto podemos encontrar las relaciones entre las Ciencias Sociales y la Filosofía, de modo que ésta dé a aquéllas un nuevo horizonte y una diferente estructura. Por eso creemos que desde el pensamiento filosófico de Zubiri podemos encontrar múltiples elementos que fundamenten el estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales, desde donde se harán las necesarias traducciones siguiendo el esquema de los momentos de la intelección humana y asumiendo las implicaciones del **método racional**. De este modo, las elaboraciones de las Ciencias Sociales las podemos ubicar como *esbozos* sujetos a la *probación física de la realidad*.

Un texto de Zubiri, nos ayuda a comprender mejor esta relación: *Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Pero como momentos no son idénticos.* (SRC 43/VV 247)

Posterior a estas relaciones entre filosofía y ciencia, DG destaca tres notas de la filosofía: "es cuestión **auténtica**, es menester **grave** y tarea **muy difícil**. Son las tres notas de la voluntad de verdad real filosófica: autenticidad, gravedad, dificultad." (VV 247)

Diagrama # 50
Tres notas de la filosofía:

a) es cuestión auténtica ,	b) es menester grave	c) tarea muy difícil
autenticidad	dificultad	gravedad
Son las tres notas de la voluntad de verdad real filosófica		

Nos detenemos para destacar en qué consiste la gravedad de la tarea filosófica, trayendo la cita de Zubiri al respecto: *Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real* (SRC 43)

De aquí, DG nos plantea que todo esto abre la investigación científica en general y la filosófica en particular a un ámbito religioso, no respecto de un contenido concreto sino a la *religación* como pura *formalidad*. Aquí cita DG un texto de Zubiri que explicaría un poco la situación de la vida intelectual actual: *El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente la existencia en su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual. Desde antiguo, este arraigo de la existencia tiene un nombre preciso: se llama **religación** o religión.* (NHD 25)

¿De qué enraizamiento se trata? "Este espíritu no es otro que el descrito, el enraizamiento de la vida intelectual en la voluntad de verdad. No se trata de poseer verdades, sino de dejarse poseer por la verdad. Mejor aún, vamos a la búsqueda de nuevas verdades porque antes estamos poseídos por la verdad. Podemos buscar la verdad porque antes estamos implantados en ella, religados a ella. En esta dialéctica consiste la auténtica vida intelectual... el hombre necesita hacer una resuelta opción en favor de la verdad. Si esa voluntad de verdad se convierte en hábito, entonces, dice Zubiri, *verá sobreabundantemente compensado su esfuerzo. Porque no se trata de un goce vacío, sino lleno de la plenitud del ser de lo real* (NHD X-XI). A esto conduce la opción por la **voluntad de verdad real**,

en vez de por la **voluntad de verdad de ideas**. En la plenitud de esa verdad real consiste la vida divina, según el testimonio de Plutarco... " (VV 249)

DG cita a Zubiri para invitarnos a la única y auténtica vida intelectual que brota de la **voluntad de verdad, la voluntad de realidad y la voluntad de fundamentalidad**: *Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es más necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos para arrancar con vigor de su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad.* (IRE 15/VV 251)

Una última afirmación de DG nos va a recordar parte de lo que estamos buscando para las Ciencias Sociales y lo que, enunciábamos al principio del capítulo, sobre la *necesaria religación del cientista social*: "La voluntad de verdad no se improvisa. Es, de hecho, un **hábito**, una **forma de vida**".

Diagrama Final:
La única y auténtica vida intelectual:
LA QUE BROTA DE:

LA VOLUNTAD DE VERDAD	LA VOLUNTAD DE REALIDAD	LA VOLUNTAD DE FUNDAMENTALIDAD
----------------------------------	------------------------------------	---

CONCLUSIONES

(volver al índice)

En la **Introducción** partimos de una pregunta aparentemente sencilla: *¿Qué y cómo fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales?* En este apartado de conclusiones, tratamos de amarrar todos los hilos sueltos que aparecen en este difícil esfuerzo por aproximarnos al rico pensamiento filosófico de Xavier Zubiri.

I. Primeramente, *qué* del conocimiento de las Ciencias Sociales podemos fundamentar a partir del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri.

1) En primer lugar, el **horizonte filosófico** del quehacer de las Ciencias Sociales. Uno de sus elementos claves está en la idea de la **filosofía primera** planteada por Xavier Zubiri: La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir e inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectivo. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: sabe estar en la realidad. (IRA 351-2/VV 121) Conviene recordar que por **filosofía primera** estamos entendiendo el saber o la ciencia de la aprehensión humana. A diferencia de la **metafísica** que es el saber de la realidad allende la aprehensión.

2) En segundo lugar, la necesaria explicitación de la **tradicón relativamente reciente de la Sociología**, a la manera como el propio Zubiri justifica su **idea de la filosofía**: *Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que está ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante 'aprendizaje' de libro o espléndida confección de lecciones 'magistrales'. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de 'originalidad', y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar. (NHD 27-8/VV X)*

3) En tercer lugar, la posibilidad y aun la necesidad de fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales, desde el **horizonte** filosófico abierto por Xavier Zubiri. Sin que sea el único sino en diálogo permanente y crítico entre los diferentes círculos y corrientes de científicos sociales.

4) En cuarto lugar, la **importancia** de ubicar el quehacer de las Ciencias Sociales, desde la radicalidad del conocimiento en impresión de la realidad, siguiendo a Zubiri, y los tres momentos estructurales de un todo noérgico:

a) el de **afección**, es el respecto **noético** de la aprehensión, y consiste por ello en el estudio de la inteligencia humana o inteligencia sentiente, es decir, de la manera como de hecho conoce, comprende y verifica el hecho social mismo;

b) el de **alteridad**, es el respecto **noemático**, y nos conducirá al descubrimiento de la estructura *formal* de la realidad, es decir, del hecho social mismo del que pretende dar cuenta; y,

c) el de **fuerza de imposición**, es el **noérgico**, el más profundo y aquel del que se originan los otros dos. Lo que le pertenece de modo más propio (al estudio de la **noergia** a cuyo ámbito corresponde tanto el estudio de la inteligencia como el de la realidad) es eso que Zubiri denomina **la fuerza de imposición de la realidad**, que en el hombre se actualiza en el hecho de la *religación*. Para el quehacer de las Ciencias Sociales, esto significa la radicación del cientista social, del investigador, en la realidad misma, con la que puede ser honesto y dejarse sumergir en ella para arrancarle lo que es en la realidad, o bien, refugiarse en *la torre de marfil* de las ideas y de los conceptos, pero no de la realidad.

En rigor, noesis y noema son dos términos correlativos entre los que no cabe dependencia lógica. (TFJ 75/VV 48)

La importancia de esta distinción, radica en que no pueden ser meramente **interpretativas** las Ciencias Sociales ni ser reducidas a interpretar el acontecer social. El pensamiento filosófico de Zubiri, rompe con uno de sus principales maestros y padre filosófico de toda una corriente interpretativa: Martín Heidegger. La crítica de Zubiri es fundamental: *En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser... esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es 'respectivamente'; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad la que tiene sustantividad. (SE 452-3/VV 74)* La impresión es el lugar donde se radicaliza el clásico problema del conocimiento y se superan las ancestrales dicotomías subjetivo-objetivo, en mí-en sí, idealismo-realismo.

5. En quinto lugar, es necesario fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales desde la necesaria verificación de sus planteamientos, ya sean esbozos, hipótesis o cualquier otra aproximación a la realidad social. Pero la importancia de esta fundamentación consiste en su esfuerzo permanente de aproximación a la realidad, asumida en su compleja dinamicidad. La verificación va a consistir siempre en una adecuación progresiva e inacabada a lo real. Por eso Zubiri afirma que *la inmensa mayoría de las intelecciones racionales no son absolutamente verificables* (IRA 274/VV 162) Pone como ejemplo la teoría ondulatoria que da razón de las interferencias, pero que no queda verificada por ese hecho, dado que la teoría fotónica también da razón cumplida de las interferencias.

Si esto ocurre con ciencias como la física, por ejemplo, cuanto más puede y de hecho sucede con las ciencias sociales, en donde resulta de mucha mayor necesidad la confrontación de "esbozos" de los hechos sociales, como la visión neoliberal y la neoestructuralista del momento económico actual en Latinoamérica, por ejemplo.

Lo que las Ciencias Sociales van a verificar son precisamente la *realización de posibilidades* de lo humano en la historia.

6. En sexto lugar, *reconocer el lugar del cientista social* como parte de la realidad que estudia y no como alguien con capacidad para colocarse al margen o a distancia. Esto es radicalmente imposible y es una falsa pretensión. En el análisis del momento de *alteridad* de la aprehensión humana, conviene tener muy clara la estructura del orden talitativo, dado que las ciencias sociales tratan de *comprender* una realidad *allende* la aprehensión, dando poca importancia u olvidando que se trata de una realidad *también en* la aprehensión humana. El cientista social es también parte de la realidad que pretende analizar.

7. En séptimo lugar, una epistemología zubiriana de las Ciencias Sociales, nos permite *distinguir las diferentes elaboraciones* que realizan y ubicarlas en cualquiera de los momentos estructurales de la impresión que, a su vez corresponden a los tres modos de la intelección humana: *aprehensión* primordial de la realidad, y en este momento, sentimos la realidad social; en el *logos*, describimos la realidad social sentida y, en la *razón*, elaboramos esbozos y explicaciones de lo que la realidad social es en realidad. La distinción de los momentos permite superar la contradicción entre *descripción y explicación* y, por supuesto, superar la tentación de quedarnos en la mera *interpretación* de la realidad, cuanto lo que es urgente, es precisamente la *realización* de sus posibilidades.

Olvidar este ejercicio epistemológico en las tareas ordinarias de las Ciencias Sociales es faltar gravemente a su rigor científico, dado que muchas polémicas y debates en su interior tienen un marcado tinte ideológico, porque carecen de una correcta clasificación de sus elaboraciones, según los momentos estructurales de la intelección, como los analiza Xavier Zubiri. Lo importante, a mi entender, es descubrir el núcleo transcendental de toda exposición de las ciencias sociales, que no corresponde propiamente a lo que ocurre en la realidad. Y distinguirlo también de lo propiamente ideológico. En este sentido, una aportación fundamental del pensamiento de Zubiri va en la línea de separar lo propiamente *explicativo* de las ciencias sociales, de los más serios intentos por *describir* la realidad social. Que sean distintos y posiblemente opuestos, no significa que haya una mutua interrelación, como ya hemos mencionado respecto a la necesidad de contraponer o hacer dialogar a diferentes *esbozos*. O incluso a los diferentes niveles de *probación física de realidad*, o la misma *experiencia*. La riqueza del *proceso social* en su conjunto, es precisamente su carácter dinámico y envolvente, del que difícilmente puede escapar el investigador. De ahí la necesidad de mantener una especie de círculo que va del esbozo a la realidad, del orden transcendental al orden talitativo. De manera constante y recurrente.

8. En octavo lugar, otro aspecto del *qué* del conocimiento de las Ciencias Sociales a fundamentar se refiere a la necesaria *distinción* entre las *teorías* elaboradas por ellas y los *hechos* a los que pretendidamente se refiere. Esta distinción es tanto más necesaria, cuanto más se abusa de ella, incluso para justificar que determinadas teorías son los hechos mismos, o, dicho de otra manera, cuando muchos investigadores afirman sin más que la realidad es como ellos dicen y no como es en realidad.

Hecho a diferencia de *teoría*, es preciso diferenciarlo de la pura positividad. No todo *positum* es un hecho. *Positum* es todo lo que desde sí mismo se actualiza en la intelección (IRA 180). *El ser positum tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y*

*por su presentarse mismo. Por el primer momento, el **positum** es algo aprehendido. Por su segundo momento, el **positum** se opone, si se me permite la expresión, a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico, a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el **positum** es un simple observable en la intelección. No se trata de ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino que se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse (IRA 180-1/VV 204)*

Hecho es sólo el **positum** que por su propia índole es observable por cualquiera (IRA 182)... Sin embargo, no todo lo aprehendido como real en la aprehensión es sin más hecho. Pueden aprehenderse como reales cosas que por su propia índole no sean observables por cualquiera; así, muchos contenidos de la introspección psicológica (IRA 183). Por el contrario, del color verde sentido podemos decir que es un hecho, ya que no sólo es aprehendido, sino que por su propia índole puede ser aprehendido por cualquiera: *El verde aprehendido es real, es un **positum**., pero si no se dice más no es un hecho; sólo es hecho si se dice que por su propia índole puede aprehenderlo cualquiera (IRA 184/VV 204)*

Todavía es necesario hacer otra distinción: entre hecho y hecho científico. De esto es importante ratificar la postura de Zubiri quien acepta hasta sus últimas consecuencias la tesis hoy usual en filosofía de la ciencia de que en el campo científico no hay hechos puros; que los llamados hechos científicos son ya construcciones racionales.

El **hecho científico** no se identifica sin más con el **hecho puro** o **hecho bruto** (IRA 184). La razón es la marcha desde la aprehensión allende ella, en busca de lo que son las cosas en la realidad del mundo. La razón parte, pues, de lo dado en la aprehensión que ahora actúa como **sistema de referencia** (IRA 210). A partir de ahí construye libremente un **esbozo** (IRA 219), que luego intenta **verificar** (IRA 263) en la **experiencia** (IRA 222). El resultado de este proceso es una **construcción racional**, ya tenga forma de **hecho científico**, de **postulado**, de **teoría**, etc. Pero todo esto no puede hacernos olvidar que hay algo anterior a la construcción racional, el llamado **sistema de referencia**, es decir, lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella." (VV 205)

Estas distinciones nos permiten afirmar que las Ciencias Sociales han pretendido demasiado, quizás infructuosamente, explicar el hecho social, en su enorme complejidad, cuando más bien especulaba y teorizaba, sin bases sólidas, debido a que no tomaban en cuenta suficientemente, esta distinción entre **hecho** y **teorías**. De ahí que Zubiri sea más exigente para explicitar que no hay auténticos hechos **allende** la aprehensión, sino sólo **en** la aprehensión; es decir, sólo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de logos, nunca de razón. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque cuando Zubiri dice una y otra vez que quiere atenerse a los hechos, -en su investigación de la **inteligencia sentiente**-, lo que está afirmando es que los conceptos que establece surgen del **mero análisis** desde el logos de lo dado en la aprehensión primordial de realidad. Por eso otras veces dice que tales conceptos son **meramente descriptivos**. De aquí la enorme importancia que tiene en las Ciencias Sociales todo el esfuerzo por **describir** la realidad social y la necesaria **observación** en terreno. Los modos de producción de conocimiento pretendidamente científico social, elaborado en *torres de marfil* es de dudosa calidad y de mayor dudosa científicidad.

II. En cuanto al **cómo** fundamentar el conocimiento producido por las Ciencias Sociales.

1. En primer lugar, la distinción entre hecho y teoría nos da la pista para embarcarnos en lo que Zubiri describe como el *método científico*.

A partir del *logos*, construimos lo que pudiera ser la realidad de lo aprehendido en la *aprehensión primordial de la realidad*. Pero es importante distinguir el *constructivismo* zubiriano de otros tipos de constructivismos, en particular de tipo neokantiano.

"Hemos definido el *hecho* de modo muy distinto de lo que es usual en filosofía de la ciencia -que en este punto no ha conseguido superar los prejuicios del kantismo-, como lo dado *en* la aprehensión, y después hemos visto cómo las proposiciones, aun las del *logos*, están siempre *construidas*, y por tanto no pueden ser nunca la plasmación pura de los hechos. *La intelección de conceptos es en sí misma intelección constructiva. El "qué-concepto" es la realidad en construcción* (IL 104). Por tanto, entre el hecho aprehendido y la proposición del *logos* hay siempre una inadecuación, mayor o menor según los casos. Por eso las proposiciones del *logos* pueden ser verdaderas, pero también falsas, y entre esos dos límites pueden resultar más o menos adecuadas a los hechos, según sean los perceptos, fictos y conceptos en que se apoyen. En cualquier caso es evidente que el constructivismo del *logos* es de condición distinta al constructivismo propio del pensar racional. Uno es construcción en la línea del *sería*, otro en la del *podría ser*; éste parte del *esbozo* y tiene por ello un carácter marcadamente *explicativo*, en tanto que aquél toma distancia pero sin salir de la aprehensión, lo que da a sus proposiciones un carácter marcadamente *descriptivo*. Quizá no convenga absolutizar esta dicotomía, ni utilizarla de modo excesivamente dogmático; pero nos permite entender en sus justos términos las palabras de Zubiri cuando dice que las expresiones sustantividad, de suyo, etc., surgen por descripción de los puros hechos. Ya sabemos lo que aquí significa *puro hecho*, la cosa en tanto que actualizaba en la aprehensión; y ya sabemos también lo que significa *descripción*, la reconstrucción de ese hecho desde el *logos*, a diferencia de las reconstrucciones que se efectúan desde la razón. Nada más." (VV 207-8)

El hombre es capaz de echar mano de los distintos *usos* de su inteligencia y los puede combinar. Así, Zubiri utilizó la razón para comprender la noción de sustancia en Aristóteles y luego hizo la descripción de la sustantividad dada en el *logos*.

Es necesaria la combinación de las *explicaciones teóricas* como ayuda para todo intento de *descripción* de los hechos, y en nuestro caso particular, de los hechos sociales y aun de la historia.

Cualquier realidad y, en nuestro caso, la sociedad o algún aspecto de ella, no son cosas directamente inteligidas, sino que se nos presentan como *problemas* que nos exigen, nos fuerzan y nos llevan a su correcto *conocimiento*. En este sentido, las ciencias sociales son también parte de esa gran *marcha racional*.

2. En segundo lugar, es clave la descripción de esta *marcha racional*, para el *cómo* fundamentar el conocimiento elaborado por las Ciencias Sociales. Como queda dicho anteriormente, la razón parte de lo dado en la aprehensión que ahora actúa como *sistema de referencia* (IRA 210). A partir de ahí construye libremente un *esbozo* (IRA 219), que luego intenta *verificar* (IRA 263) en la *experiencia* (IRA 222). El resultado de este proceso es una *construcción racional*, ya tenga forma de *hecho científico*, de *postulado*, de *teoría*, etc.

3. En tercer lugar, el *cómo* fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales, Zubiri nos exigiría colocarlas en la *marcha racional*, posterior a una *filosofía primera*. Tendríamos así, que las Ciencias Sociales tendrían diversas maneras de ser fundamentadas desde la misma estructura de la intelección humana, y teniendo como base esta *filosofía primera*, que se podría prologar en las siguientes disciplinas:

3.1. Como prolongación de la *dimensión noética* en la línea de la Lógica, la Teoría del conocimiento y la Filosofía de la ciencia. Las tres disciplinas darían elementos para darle *cientificidad* a las Ciencias Sociales.

3.2. Como prolongación del *momento noemático*, a su vez, exigiría amplios desarrollos en el orden de la Metafísica general y en los de la Filosofía de la naturaleza, la Filosofía del hombre y la Filosofía de la historia. Aquí entroncarían directamente las Ciencias Sociales, recuperando los mejores aportes de estas disciplinas. Un caso concreto es la propuesta de una *filosofía de la realidad histórica* que Ignacio Ellacuría elaboró en la línea del pensamiento zubiriano.

3.3. Como prolongación del *momento noérgico*, debería desplegar sus virtualidades internas en una Filosofía de la religión y en una Ética. Aquí, las Ciencias Sociales han elaborado incluso estudios interesantes y se entroncan con la actual problemática de la relación con la Ética, tanto en economía, como en sociología, en las comunicaciones sociales y en política.

4. En cuarto lugar, el *cómo* fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales, habría que evaluarlo desde lo que hemos venido llamando la *voluntad de verdad*, con sus características propias de las Ciencias Sociales. No de cualquier verdad, sino esta específica que se busca en las Ciencias Sociales.

La verdad real no es sólo un comienzo de un proceso intelectual sino un principio de todo acto de inteligencia de ese proceso. Si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan sólo a un remotísimo pasado. Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real (HD 247-8/VV 242)

La distinción entre *voluntad de verdad real* y *voluntad de verdad de ideas* resulta relevante para ser aplicada a las elaboraciones de las Ciencias Sociales, dado que son las disciplinas que más pueden estar expuestas a contaminaciones de todo tipo.

Las diferentes búsquedas, por tanto, los diferentes *esbozos* merecen diversos estatutos epistemológicos, que justamente, a la luz del pensamiento de Zubiri, son objeto de su crítica. Así, por ejemplo: 1) Puede pensarse, en primer lugar, que ello son el canon de la realidad, y hasta la realidad por antonomasia: *es el orto del idealismo*. 2) Puede pensarse, por el contrario, que los esbozos son meros bosquejos que dificultan o facilitan la presencia de la realidad en la intelección: *es el orto del realismo*.

La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad 'en hacia'. De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la voluntad de verdad de ideas. Si opta

*por la segunda, tenemos la **voluntad de verdad real**. Es justo lo que buscábamos. La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente (HD 247-8/VV 243)*

Hay dos posibilidades como se puede dar la voluntad de verdad real: según el modo **objetual** y el **fundamental**. En la **voluntad de verdad real objetual** tiene su orto la ciencia, la investigación científica. Lo que la ciencia busca es la actualización de la realidad en y por sí misma, pero **nada más**. Este **nada más** no es una privación, sino algo en sí positivo, la opción por una determinada **posibilidad mía**, la de ir a la realidad sólo por la realidad. A esto es a lo que llamamos **voluntad de verdad real meramente objetual**.

La voluntad de verdad real puede ser también **fundamental**: Ante ella el hombre tiene que optar. Y la opción consiste en entregarse a ella, a la realidad en tanto que fundamento, o en retraerse de ella, convirtiéndola en mero **ob-jetum**, ob-jeto (HD 256) (...) Como es obvio, esta **voluntad de fundamentalidad** no consiste en **actos** sino en algo mucho más radical, en una **actitud**. *Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que muestre intelectivamente ser su fundamento. La voluntad de fundamentalidad es principio de actitud (HD 258).*

De aquí viene la importancia para el cientista social, no sólo de que su labor le lleva a la **actualización** de la realidad social, ni sólo de que ahí se dé la **realización** de su persona, sino que también haya una **actitud**.

La **voluntad de verdad** es ante todo una actitud: "No se trata de una mera capacidad, ni de un acto, sino de una actitud. Es una actitud con dos respectos: en el orden de la realidad-objetual es **voluntad de realidad** (HD 106), y en el orden de la realidad-fundamental es **voluntad de fundamentalidad**. Por lo primero la voluntad de verdad se abre al horizonte de lo que (en sentido amplio, que incluye no sólo la ciencia sino también la metafísica) puede denominarse **ciencia**; por lo segundo, se abre a la **religión**. Han sido los dos grandes motores de la vida intelectual de Zubiri." (VV 245)

5. En quinto lugar, el **cómo** fundamentar el conocimiento de las Ciencias Sociales, es colocando en su justo lugar la **investigación científica** y ajustar sus propias metodologías y rigurosidad con una elemental **honestidad con la realidad** a ser investigada.

La **investigación científica** hay que entenderla como **voluntad de verdad real**. ¿Qué se investiga? *Evidentemente investigamos la verdad, pero no una verdad de nuestras afirmaciones, sino la verdad de la realidad misma. Es la verdad por la que llamamos a lo real **realidad verdadera**. Es una verdad de muchos órdenes: físico, matemático, biológico, astronómico, mental, social, histórico, etc. (SRC 43).* Investigamos, pues, la verdad de la realidad, no la verdad de nuestras ideas. Por eso la investigación ha de estar presidida por una voluntad de verdad real y no primariamente por la voluntad de verdad de ideas. ¿Cómo investigar? Ha de investigarse, contesta Zubiri, de tal modo que la voluntad de verdad se transforme en **actitud** permanente, por tanto, en **dedicación**, raíz de la verdadera **profesión**. Investigador es quien **profesa** la realidad verdadera, no el meramente **ocupado** con ella. (...) Quien así investiga, más que poseer verdades (lógicas), se siente poseído y arrastrado por la verdad (real), es decir, por la realidad.

El así llamado profesional de las Ciencias Sociales, no debiera entenderse en una lógica de mercado, como el que *vive de* las Ciencias Sociales, sino en el sentido zubiriano: *Esta profesión es algo peculiar. El que no hace sino ocuparse de estas realidades, no investiga: posee la realidad verdadera o trozos diversos de ella. Pero el que se dedica a la realidad verdadera tiene una cualidad en cierto modo opuesta: no posee verdades, sino que, por el contrario, está poseído por ellas. En la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos arrastrados por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación* (SRC 43)

III. En cuanto al *qué* y el *cómo* unidos: la necesaria relación y diálogo permanente de las Ciencias Sociales y la Filosofía.

Dado que la realidad tiene dos caracteres fundamentales, la *apertura* y la *multiplicidad*, la investigación resulta inacabable dada la aperturalidad de la realidad; pero por la multiplicidad, puede haber múltiples vías de acceso a la realidad, que se pueden agrupar en dos, la científica y la filosófica. La primera estudia las notas o caracteres propios de las cosas, sus contenidos. A las Ciencias Sociales le corresponde investigar lo que la sociedad es en realidad. Pero dado que es realidad y, por tanto múltiple, la investigación científica no agota lo que es la realidad, por lo que se hace necesaria la investigación filosófica que las analiza en tanto que reales, en su formalidad de realidad.

La propia actividad científica arrastra, según Zubiri, *a la investigación no de las propiedades de lo real, sino a la investigación del carácter mismo de realidad. Esta investigación es un saber de tipo distinto: es justo lo que pienso que es la filosofía. Es la investigación de en qué consiste ser real* (SRC 43).

En esto podemos encontrar las relaciones entre las Ciencias Sociales y la Filosofía, de modo que ésta dé a aquéllas un nuevo horizonte y una diferente estructura. Por eso creemos que desde el pensamiento filosófico de Zubiri podemos encontrar múltiples elementos que fundamenten el estatuto epistemológico de las Ciencias Sociales, desde donde se harán las necesarias traducciones siguiendo el esquema de los momentos de la intelección humana y asumiendo las implicaciones del *método racional*. De este modo, las elaboraciones de las Ciencias Sociales las podemos ubicar como *esbozos* sujetos a la *probación física de la realidad*. *Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo., Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Pero como momentos no son idénticos.* (SRC 43)

Dada la mutua necesidad que se da entre filosofía y ciencia, Zubiri destaca la *gravedad* de la primera: *Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real* (SRC 43)

Por eso es importante la advertencia de Zubiri respecto al ambiente intelectual que nos rodea, con todas sus modificaciones culturales, modos de procesar el conocimiento y las elaboraciones científicas. *El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente la existencia en su primigenia*

*raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual. Desde antiguo, este arraigo de la existencia tiene un nombre preciso: se llama **religación** o religión.* (NHD 25)

¿De qué enraizamiento se trata? "Este espíritu no es otro que el descrito, el enraizamiento de la vida intelectual en la voluntad de verdad. No se trata de poseer verdades, sino de dejarse poseer por la verdad. Mejor aún, vamos a la búsqueda de nuevas verdades porque antes estamos poseídos por la verdad. Podemos buscar la verdad porque antes estamos implantados en ella, religados a ella. En esta dialéctica consiste la auténtica vida intelectual.... el hombre necesita hacer una resuelta opción en favor de la verdad. Si esa voluntad de verdad se convierte en hábito, entonces, dice Zubiri, *verá sobreabundantemente compensado su esfuerzo. Porque no se trata de un goce vacío, sino lleno de la plenitud del ser de lo real* (NHD X-XI). A esto conduce la opción por la **voluntad de verdad real**, en vez de por la **voluntad de verdad de ideas**. En la plenitud de esa verdad real consiste la vida divina, según el testimonio de Plutarco... " (VV 249). *Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es más necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de **sumergirnos en lo real en que ya estamos para arrancar con vigor de su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad.*** (IRE 15/VV 251)

IV. Sobre el **cientista social**:

La voluntad de verdad no se improvisa. Es, de hecho, un **hábito**, una **forma de vida**. De aquí se sigue, necesariamente, un replanteamiento del *compromiso social del investigador* de las Ciencias Sociales. Una forma de vida que esté irrefragablemente comprometido con los sectores sociales que más padecen las fuerzas de la historia. Volver a los orígenes de las Ciencias Sociales, de alguna manera, especialmente a ese período militante, a las orillas, a los márgenes, a las diversas formas de exclusión, o en términos de Leonardo Boff, a la frontera, el desierto y la periferia. Sólo desde ahí se podrá pensar mejor lo que es la sociedad en la realidad y las mejores propuestas para la superación de sus injusticias.