

# La superación del reduccionismo idealista en Zubiri

Ignacio Ellacuría

## Resumen

*Zubiri pensó toda su vida que la filosofía moderna adolecía de idealismo de una forma u otra, al no haber encontrado la manera adecuada de enfrentarse con la realidad y de hacerse cargo de ella. Por eso, una de las claves de lectura e interpretación de su pensamiento es la superación del reduccionismo idealista.*

*Esta ponencia presenta algunas claves tanto para entender mejor el pensamiento de Zubiri como para indicar por dónde ha de ir la superación del reduccionismo idealista.*

Una de las claves de lectura e interpretación del pensamiento de Zubiri es la superación del reduccionismo idealista. Desde muy temprano en el desarrollo de su obra filosófica pensó Zubiri que casi toda la filosofía y no sólo la filosofía moderna adolecía de idealismo de una forma u otra, al no haber encontrado la manera adecuada de enfrentarse con la realidad y de hacerse cargo de ella. Las consecuencias de este desvío fundamental no son únicamente de orden teórico, sino que llevan a una serie de consecuencias prácticas sobre temas radicales

de epistemología, antropología, ética y teología.

Dada la amplitud del problema en el pensamiento de Zubiri y lo limitado del espacio, esta ponencia se reducirá a dar algunas claves tanto para entender mejor el pensamiento de Zubiri como para indicar por dónde ha de ir la superación del reduccionismo idealista. En el pensamiento zubiriano se trata sobre todo de una cuestión teórica, bien que fundamental. Por mi parte quisiera añadir aquí y allá algunas referencias a las consecuencias que el reduccio-

nismo idealista puede traer y está trayendo a los procesos históricos, tomados en su totalidad. La realidad tal como se muestra en situaciones del tercer mundo sirve de contraprueba al rigor, a la modernidad y a la importancia del pensamiento de Zubiri, tanto más cuanto que él no pretendió escribir para situaciones tan radicales ni tuvo en el primer plano de su preocupación filosófica la sospecha y la denuncia de que la propia realidad tercermundista hace, en primer lugar, a la realidad primermundista, pero también al estilo de pensamiento encubridor que esta última realidad promociona, en definitiva, para salvar su mala conciencia y para vender como más razonables y racionales sus prácticas de dominación.

### 1. La desviación fundamental del reduccionismo idealista

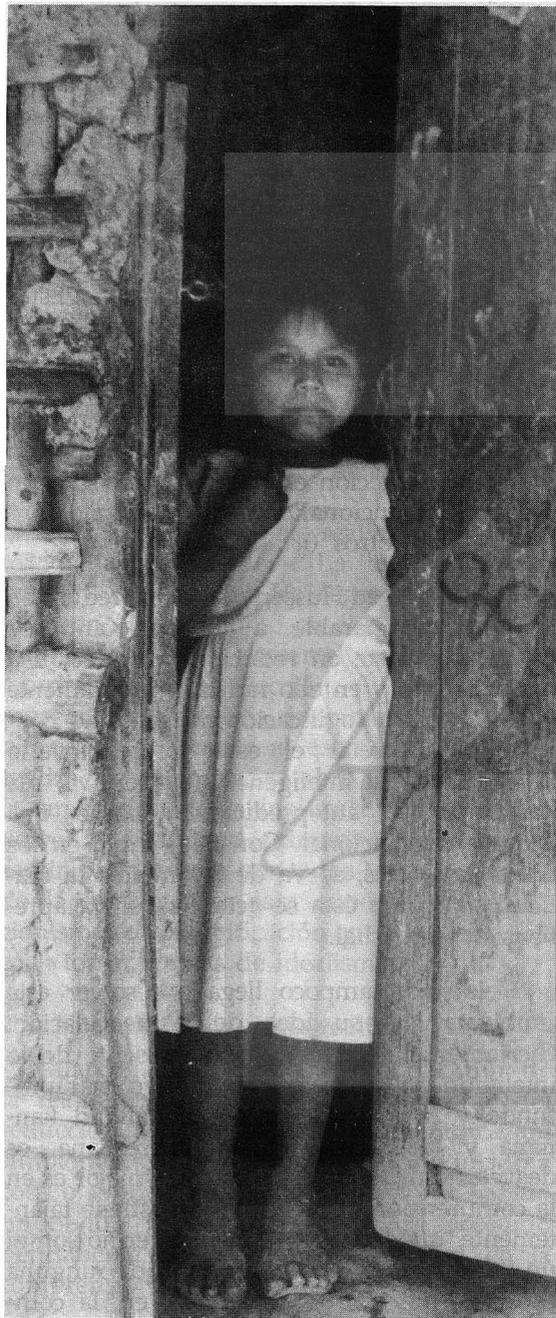
La desviación fundamental del reduccionismo idealista arranca nada menos que de Parménides. Aunque esta afirmación no aparece de lleno en los primeros escritos zubirianos sobre los presocráticos (NHD, 1987, 185-265), donde ya Zubiri pretende hacer realista al mismo Parménides ("un sentido del ser como realidad," *ib.* 214) se va constituyendo poco a poco en principio interpretativo de casi toda la historia de la filosofía. "Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IS, 1984, 11-12). Según la interpretación zubiriana del principio fundamental de la epistemología parmenidea (es lo mismo pensar que ser) para el pensador griego "inteligir algo es inteligir que es" (*Ib.* 116), de modo que con ello se inician los dos desviacionismos radicales de toda la filosofía: la logificación de la inteligencia y la entificación de realidad.

Evidentemente esta logificación de la inteligencia y su correspondiente entificación de la realidad ha sido conceptualizada de forma muy distinta por los diversos idealismos, conceptualismos o realismos críticos. Difícilmente, por ejemplo, admitiría Zubiri que es de la misma forma idealista el pensamiento de Aristóteles que el de Hegel, el de Platón que el de Kant, el de Husserl que el de Heidegger; más aún huiría por pulcritud y rigor de llamar a todas estas corrientes con la misma etiqueta de idealismo, tal como lo hace la filosofía materialista. Pero, no obstante, sí mantendría que en la logificación de la inteligencia y en la entificación de la realidad coinciden muchas filosofías o, al menos, gravita con mil variantes sobre ellas esa doble orientación.

#### 1.1. Logificación de la inteligencia

A partir, pues, de Parménides se va hacia la logificación de la inteligencia: "la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóhansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*" (*ib.*, 86). Por este mismo camino se fue desviando la filosofía escolástica, tan apreciadora de Aristóteles en sus diferencias con Platón que no se dio cuenta de las gravísimas consecuencias que, para un verdadero realismo, implicaba la teoría aristotélica de la inteligencia. Apparentemente la idea de la filosofía aristotélica y medieval de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal podría estimarse como la suprema afirmación del realismo, mientras que para Zubiri "es rigurosamente insostenible y formalmente absurda" (*ib.*, 147); pero esa idea lo que muestra es ingenuidad realista mientras que deja de lado lo más profundo del realismo, como veremos más tarde.

El proceso siguió por múltiples veredas, pero dio un giro importantísimo con Descartes, quien al no distinguir entre la verdad de los contenidos (criticismo) y la verdad de la realidad, no sólo prosiguió la logificación



de la inteligencia, sino que llevó a la enfiación de la conciencia. El deslizamiento de Descartes se hace dentro del acto mismo de intelección: la intelección como acto sería acto de conciencia (intelectiva): "Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl" (*ib.*, 21), punto no aceptable porque la intelección no consiste en darse cuenta ni se puede llegar a la sustantivación de "la" conciencia, cuando lo único que se dan, como hecho, son actos conscientes.

La superación del idealismo de Zubiri no consistirá en la afirmación de un realismo ingenuo ni de un realismo crítico: los contenidos afirmados en los juicios o los porqués encontrados por la razón apenas nunca podrán ser aceptados como seguros y desde luego nunca como exhaustivos para quien, como es el caso de Zubiri, haga caso de todas las "críticas" que se han ido planteando (Descartes, empirismo, Kant, Nietzsche y Freud, filosofía analítica, etc.); pero ese no es el problema radical. El problema radical del realismo es si hay acceso a la realidad y cómo se da ese acceso, aunque lo que podamos decir de ella sea poco e incierto. La crítica de Descartes no es en definitiva ni suficientemente crítica ni suficientemente liberadora de la logificación de la inteligencia.

A Kant, Zubiri no le reprocha inicialmente haber hecho una crítica de la razón sino el haber comenzado por ella a partir del supuesto de que ya tenía una ciencia indiscutible, que podía servir de modelo del conocimiento. Antes de hacer una teoría de la razón, por muy crítica que sea, antes de hacer una epistemología, esto es, un estudio crítico de las condiciones del conocimiento objetivo, se requiere hacer un análisis del hecho mismo de la intelección, tal como se da unitariamente y no en separación de su componente sensible y de su componente intelectual. Lo que la ciencia, el conocimiento científico, sea o pueda ser, el análisis de sus condiciones de objetividad y de posibilidad, es, sin duda,

una parte del análisis de la intelección y Zubiri dedicará a ello los dos últimos libros de su trilogía sobre la inteligencia sentiente, sobre todo el tercero de ellos. Pero pensar que es el conocimiento científico el acto principal de la inteligencia presupone o implica, según los casos, una logificación de la inteligencia, un estudio de la inteligencia en su dimensión de logos y en su dimensión de razón.

La logificación y, si se quiere distinguir, la racionalización de la inteligencia son modos necesarios de intelección, pero son modos ulteriores fundamentados en lo que es la mera intelección como mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. La intelección sentiente tiene que desplegarse en logos y en razón y ese despliegue es necesario por la constitución misma sentiente de la intelección; no radica en ello la logificación entendida como reducción idealista. La reducción idealista consiste en pensar que la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad. Para Zubiri, como veremos, en el acto primario de la aprehensión primordial de realidad ya se hace presente o, mejor, se actualiza la realidad en tanto que realidad.

Suele afirmarse que Kant no ha pasado por Zubiri, aunque haya pocas dudas de que Zubiri ha pasado frecuentemente por Kant. Esto no es así. Kant es uno de los autores más presentes en el pensamiento de Zubiri y su acompañante cotidiano cuando escribía su trilogía sobre el inteligir humano. Pocos autores le merecían tanta consideración, de modo que el realismo de Zubiri ha de ser considerado ciertamente como post-kantiano, como un intento de superación de la crítica kantiana y un intento de superación positiva y no de olvido dogmático.

Husserl, como el resto de la filosofía moderna, parte también de la misma limitación radical, al pensar que la intelección es formalmente conocimiento. Pero, además, en-

tiende a su modo cómo está presente lo inteligido en la intelección. Para Kant este estar presente consiste "en que lo presente está puesto por la inteligencia para ser inteligido. Estar presente sería 'estar puesto.' Claro, no se trata de que la inteligencia produzca lo inteligido. Posición significa que lo inteligido para poder ser inteligido, necesita estar propuesto a la inteligencia. Y es la inteligencia la que hace esta proposición. Fue la idea de Kant. La esencia formal de la intelección consistiría entonces en *posicionalidad*. Pero puede pensarse que la esencia del estar presente no es estar 'puesto,' sino el ser término intencional de la conciencia. Estar presente consistiría en *presencia intencional*. Fue la idea de Husserl. Intelección sería tan sólo un "referirme" a lo inteligido, sería algo formalmente intencional: lo inteligido mismo sería mero correlato de esta intención. En rigor, la intelección es para Husserl sólo un modo de intencionalidad, un modo de conciencia, entre otros" (*ib.*, 135).

Hay, pues, en Husserl una doble reducción idealista comparable a la de Kant. La primera consiste en reducir la intelección a conocimiento y en ello radica primariamente el hecho de la logificación; la segunda consiste en interpretar el estar presente de lo inteligido en la inteligencia (conceptiva, sea predicativa o antepredicativa) como una presencia intencional. Con ello, como en los casos anteriores, se va de las manos la realidad, tal como ésta se actualiza en la aprehensión primordial.

Heidegger tampoco llega a resolver este problema con su idea de la desvelación. Ciertamente para él el estar presente de lo inteligido en la intelección es algo más profundo y radical que la posicionalidad kantiana y la intencionalidad husserliana, es desvelación. Donde esto se refleja mejor es en la comprensión del ser. Zubiri sostiene tajantemente "que las tesis de Heidegger no son ni un subjetivismo ni un idealismo de ninguna especie. Que algo no 'sea' sino 'en' la com-

## Con Parménides se inician las dos desviaciones radicales de toda la filosofía: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad.

preensión ni significa que lo sea 'por' la comprensión, o que sea sólo un momento de ella. Y en la concepción de Heidegger, el ser no es un producto del hombre, no es algo que el hombre hace. El ser se da, no se produce; el ser tiene su verdad propia. El análisis de la temporeidad es justo la 'exposición' de este carácter del ser" (SE, 1985, 443).

Por eso sólo en un sentido laxo podemos hablar en Heidegger, como en otros, de un reduccionismo idealista, aunque ciertamente también en él el conocimiento tiene de algún modo prioridad sobre la intelección y la desvelación y comprensión tienen asimismo prioridad sobre la mera actualización, para no decir nada del abandono de la sensibilidad como lugar fundante, en cuanto intelectual, de la actualización de la realidad y de la reactualización del ser. La logificación no quedaría superada en Heidegger por más que tanto en Husserl como en él se den pasos a través del "estar presente" a la raíz primordial de la intelección. Si en el "estar presente" la presencia misma en cuanto manifiestativa se remite al estar en cuanto actualización noérgica, se abre el camino para la superación de la logificación. Habrá que volver a la unidad primaria de inteligir y sentir, abandonada por todos los cultivadores de la logificación, para superar los reduccionismos de la logificación que tan propensos son a tomar formas de idealismo.

### 2.2. La entificación de la realidad

Cuando Zubiri habla de la entificación de la realidad como la segunda vertiente del reduccionismo, no entiende por entificación simplemente que el ser haya sido reducido a cosa o a ente (Heidegger), que haya habido un olvido secular del ser y un descuido permanente de dejar que el ser sea en la comprensión. Entiende más bien que, desde

Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con elló la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad. En momento alguno piensa Zubiri que uno ha de olvidarse o distraerse del ser; al contrario, en el plano del ser se juegan batallas importantes tanto en la vida personal como en la vida de los pueblos. Lo que sí afirma taxativamente es que sólo acercándose al ser como actualización ulterior de la realidad, queda a salvaguarda de toda suerte de subjetivismos y de ilusiones. Radicar el ser en la realidad y no la realidad en el ser es uno de los propósitos fundamentales de la filosofía zubiriana. Al hacerlo así, el ser es desalojado del proceso de logificación, sea ésta predicativa o antepredicativa. En la propia impresión de realidad se actualiza físicamente no sólo la realidad, sino también la respectividad y con ello el ser.

Con Parménides y Platón inteligir sería entender y entender sería inteligir que algo "es." "Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que páginas atrás llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto, es que entonces lo inteligido mismo consiste en 'ser.' De lo cual resulta que la realidad no es sino un modo de ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *la entificación de realidad*. Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el 'es' de la intelección consistiría en un 'es' afirmativo, y el 'es' inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha

trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea" (IS, 1984, 224-225). Y lo ha trazado en términos idealistas.

Partiendo de la identidad entre ser y realidad tal como se dan en el *esse reale* de la escolástica, "una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser. Haciendo la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo), resultará que *esse es percipi*; es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad un resultado del pensar, resultará que *esse es concipi*; es la tesis del idealismo lógico" (SE, 1985, 437).

Los que, en cambio, no identifican ser y realidad, pero están en la línea de la logificación de la intelección, pueden sostener que el ser es una posición del pensar, de modo que ser sería objetualidad. "Entonces *esse es poni*; es la tesis del idealismo transcendental (*Sein ist Setzung*, afirmaba Kant). Pero frente a esta tesis del idealismo del ser cabe otra, según la cual la realidad sería ciertamente un tipo de ser entre otros; pero el ser mismo no sería una posición, sino todo lo contrario; sería el carácter con que se presenta todo lo real en un 'dejar-que' (un *sein-lassen-von*) lo presente esté mostrándose a sí mismo: esto sería el ser. Es la tesis de Heidegger. Ciertamente, para Heidegger, ese 'dejar-que' no es un acto de pensar; pero esto no cambia la índole de su tesis acerca del ser" (*ib.*, 438).

La diferencia fundamental y fundante para Heidegger es la diferencia ontológica, la diferencia entre el ente y el ser. "No es una diferencia conceptual, sino que es un acontecer diferenciante, un acontecer ascensional, que nos lleva de la comprensión del ente a la comprensión del ser y nos mantiene en ésta. Por lo que se refiere al ente, esta ascensión nos está llevando allende la totalidad del ente; es, por tanto, el acontecer de la Nada en un estado de ánimo propio, en la angustia. La Nada anonada al ente en nuestra comprensión de él, pero por lo mismo patentiza en ella el otro extremo de la ascensión, el puro ser. La



Nada del ente, en efecto, nos deja en el ser, pero en cierto modo sin que nada que sea, sin 'ente:' es justo el puro ser. El ser no 'es' sino en y por el acontecer de la diferencia ontológica, esto es, en y por el acontecer de la Nada: *ex nihilo omne ens qua ens* (esto es, el ser del ente) *fit*" (*ib.*, 439). El ente puede darse sin comprensión, pero no hay ser sin comprensión del ser. "Como al ser del hombre pertenece la comprensión del ser, resulta que su ser es la presencia misma del ser... No se trata de una presencia como término u objeto de la comprensión, sino que como la comprensión del ser pertenece al ser mismo del *Da-sein*, resulta que aquella presencia, es decir, el *Da-sein*, es, si se quiere, el transcurso mismo del puro ser; es el ser del ser..." (*ib.*, 439-440).

Por la propia peculiaridad del *Da-sein* y del ser y por la temporeidad e historicidad que les competen no puedo preguntar sin más qué es el ser, como puedo preguntarme qué son los entes, "sino que sólo puedo y tengo que

preguntarme por su 'sentido.' El sentido del ser es el ser como sentido" (*ib.*, 440). Con ello no se va a un idealismo entendido como subjetivismo porque precisamente la presencia del ser en la comprensión, en el *Da-sein* es, la verdad del ser. "El *Da* es la patencia misma. Esta verdad es, pues, el ser del *Da-sein*. Por tanto, decir que sólo hay ser en y por el *Da-sein* significa que el ser no 'es' sino en la patencia misma, en la verdad, y que, por tanto, el ser de la verdad no es sino la verdad del ser" (*ib.*, 440-441). La presencia del ser en el *Da-sein* es como la luz, de modo que el ser presente en el *Da-sein* es la luminosidad misma, es la luz y sólo a esa luz se ve lo que las cosas son. Pero si no se va a un idealismo subjetivista sí se subordina la realidad al ser y se presenta a éste como sentido, como aquello que da sentido a todo y el sentido de todo. Por eso, si no puede hablarse en Heidegger de una entificación de la realidad por cuanto él pretende superar constantemente en la diferencia ontológica el plano de lo óntico para ir hacia lo ontológico, sí puede y debe hablarse de una ontologización de la realidad, en la que culminaría por superación lo que habría sido hasta entonces la entificación de la realidad. Esa superación, muy de tenerse en cuenta, no es suficiente empero porque va por el camino del ser y pierde su radicación en la realidad.

El marco estaba ya dado en la concepción que Husserl había hecho de la esencia como sentido. La esencia para Husserl es, en efecto, unidad eidética de sentido, que nada tiene que ver con las realidades empíricas, aunque el hecho de estas realidades no esté separado de la esencia: "la condición suprema de toda realidad es que lo que en ella se realiza tenga sentido" (*ib.*, 27). "La esencia como sentido no sólo es independiente de la realidad y fundante de ella, sino que además se basta a sí misma... En definitiva, la esencia sería para Husserl una unidad eidética de sentido, y como tal reposaría sobre sí misma en un orbe de ser absoluto, distinto, independiente y separado del orbe

de la realidad de hecho" (*ib.*, 27). En la fenomenología de Husserl, no obstante su lema programático, no se va a las cosas, no se inclina uno sobre ellas "para ver de lograr penosamente el momento absoluto de ella, sin estar jamás seguros de alcanzarlo" (*ib.*). "Husserl ha lanzado el problema de la esencia por la vía del saber, es decir, por la vía del acto de conciencia en que la aprehendo. Pero con ello la esencia de las cosas queda irremediabilmente perdida de antemano y jamás podrá volver a recuperarse" (*ib.*, 28). La logificación de la intelección, aquí en forma de conciencia, le ha llevado a la entificación de la realidad, donde la entificación es aquí atribución de sentido, sin olvidar la entificación o sustantivación que se hace de "la" conciencia.

Para Zubiri, en cambio, lo que ocurre primariamente en los actos de conciencia como forma de actualización es una remisión no de "sentido," sino "física," es también la actualización intelectual. Por eso, la esencia no es una unidad eidética de sentido sino que es algo realizado en la cosa como un momento intrínseco y formal de ellas, como "*eidós* estructural de las cosas," *eidós* estructural de la realidad. Toda y cualquier esencia es esencia de la cosa y no es de ninguna manera independiente de la realidad de hecho: "de lo que la esencia es independiente es de la contingencia accidental, pero no de la cosa real, la cual tiene en sí y formalmente, además de un momento contingente, el momento de necesidad esencial" (*ib.*, 31). La esencia no es, entonces, sentido regulador de la realidad en cuanto sentido que la dirige, sino momento estructural de ella en su peculiar facticidad, sea ésta contingencial o necesaria.

En definitiva, la logificación de la intelección lleva consigo de una u otra forma a una cierta idealización de la realidad, idealización de signo distinto según sea el tipo de logificación. Zubiri no insiste demasiado en esta idealización en la línea del idealismo, pero sí en la línea de que esos

tipos de filosofar acaban dando prioridad a las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales. Así será más fácil "saber," pero ese saber carecerá de realidad y tal vez deje de lado el penoso inclinarse sobre ellas sin estar jamás seguros de que sean como decimos que son. Ese inclinarse sobre ellas no es otra cosa que la inteligización del logos.

En el caso de Hegel el haber hecho formalmente de la intelección concepción tiene también hondas repercusiones tanto para la idealización de la realidad como para su ulterior entificación. Es la razón la que engendra, concibe, crea en y por el pensar. "Todo el ser de la cosa real en cuanto real le está conferido por la concepción formal de la razón. Ser consiste en ser concebido, 'el ser es pensar' (*Phaen. Vorrede*, 3); 'el concepto en cuanto tal es el ente en y por sí' (*Logik, Einleit...*)" (*ib.*, 36). La realidad es la realización de la razón y la razón lógica misma es lo substancial de lo real, lo cual vale sobre todo de la razón divina, pero también de la humana identificada con ella, aunque de modo deficiente. La estructura de la realidad es idénticamente la estructura formal de "la" razón y se funda en ésta. Y lo primero que aparece cuando concebimos algo es que es sin más, pero ser puro y sin más es "no ser" determinadamente nada; el ser envuelve su propia negatividad, el "no" poder reposar sobre sí mismo, el verse forzado a salir de sí mismo para ir deviniendo en determinaciones precisas. Así el ser, por su propio carácter procesual, está dotado de precisas determinaciones.

Pero en la reflexión hay un movimiento de repliegue del devenir sobre sí mismo, "una aquiescencia del devenir que es la constitución de su supuesto interno: la esencia" (*ib.*, 39). "La realidad entera no sería sino la auto-realización procesual de Dios mismo, de la

razón lógica como concepción formal: ser, esencia, idea, esto es, devenir, posición, autoconcepción son los tres momentos del proceso único de la concepción formal. Y cada uno de ellos es la verdad del anterior: la esencia es la verdad del ser, y la idea es la verdad de la esencia" (*ib.*, 45). Para Hegel la única sustancia es el sujeto pensante; su esencia es su función de concebir, esto es, de engendrar, de producir cosas; y la esencia de éstas no es sino el ser meras posiciones, meros "conceptos" del pensar, es decir, del sujeto pensante. Este sería el sentido del "de" en la frase "la esencia es la realidad del concepto 'de' las cosas: es un genitivo generante" (*ib.*, 45). La primacía y primariedad de la razón sobre la inteligencia —logificación de la inteligencia— lleva por lo pronto a una idealización de la realidad y a una cierta sustantivación del ser logificado, sometido sin duda a un proceso y a un proceso dialéctico, pero de tal suerte que el proceso dialéctico es más racional que real, más fundado en lo ideal que en la marcha empírica de las cosas, como más tarde criticará con tanta acritud Marx. Para Zubiri son las cosas las que remiten a la inteligencia a algo que está allende el ser y eso que está allende el ser es la realidad, en la que el ser se funda como actualización de la respectividad transcendental que corresponde a cada cosa real en tanto que real, al menos si es mundanal.

El racionalismo en todas sus formas propende también a la entificación de lo real. Para el racionalismo, oriundo de la filosofía de los siglos XIV y XV, encarnado en Descartes y que culmina en Leibniz y Kant, la esencia no es sino el contenido del concepto objetivo. La esencia es anterior a la realidad y fundamento de ella, precisamente en cuanto es el contenido del concepto objetivo, primero en Dios y luego en la razón humana, por lo que se constituye en mensura de su realidad y en su

**El problema radical del realismo es si hay acceso a la realidad y cómo se da ese acceso, aunque lo que podamos decir de ella sea poco e incierto.**

intrínseca posibilidad y últimamente como cosa ideal en sí misma. "En definitiva, la esencia es lo representado objetivamente por el concepto. Como tal, es anterior a lo real y fundamento de su realidad en una triple dimensión: como mensura o verdad ontológica de lo real, como posibilidad interna de lo real, como cosa ideal en sí misma" (*ib.*, 62).

Otra vez tenemos en todas las formas de racionalismo una logificación de la inteligencia, pero también una entificación de la realidad, que en primer momento queda idealizada, pero por lo mismo queda sustantivada en la línea de un ser asimismo sustantivado, que no depende de las características empíricas de la realidad: es la realidad la que debe conformarse a los dictados idealistas del ser y no es el ser el que cobra su peculiaridad de la realidad en la que se funda. "La esencia de que habla el racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y, por tanto, aquel concepto no es fundamento de ésta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal. Claro está, el racionalismo no puede desconocer ni desconoce que la esencia así entendida está realizada en la cosa y es, por consiguiente, un momento intrínseco de ella. En esto se distinguiría de toda concepción de la esencia como puro 'sentido' o de concepciones afines a ésta. Pero esto no pasa de ser en el racionalismo una mera concesión, por lo demás obvia" (*ib.*, 72). Porque "lo único que distinguiría a la esencia como momento intrínseco de la cosa, de la esencia como mero concepto, sería el 'hecho' contingente de su existencia... Y esto es eludir el problema de la esencia, porque lo primario y radical de ella es ser un momento intrínseco y real de la cosa misma, independientemente tanto de toda concepción intelectual como de todo eventual respecto a la existencia" (*ib.*, 73). Esta anterioridad de la esencia respecto de la realidad es también a su modo una entificación de la realidad, un abandono de la primariedad de ésta respecto de toda posible

entificación. La esencia será esencia sólo como esencia de la cosa real, pero entonces tenemos una realización de la esencia o, como gusta decir Zubiri, una reificación de la esencia y no una entificación esencial de la realidad.

Con Aristóteles se alcanzan cotas mayores de realismo tanto en la logificación como en la entificación, pero siguen sin ser satisfactorias. Ciertamente entiende la esencia como correlato 'real' de la definición, pero ya se ha deslizado previamente al haber partido de la definición, esto es, de una determinada logificación de la inteligencia. Para Aristóteles, en efecto, la determinación de la esencia no se apoya en la verdad del concepto, sino en la realidad. El concepto no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello en que la cosa y como momento real de ellas responde al concepto (*ib.*, 75).

Todo ello supone un avance importante sobre todo cuando Aristóteles abandona la vía del logos y sigue la vía de la *physis* para acercarse a lo que son las cosas en su realidad, pero de todos modos sigue dominando la vía del logos, la vía del concepto y de la definición. "La idea aristotélica de esencia está trazada al hilo del logos, y aboca por esto inexorablemente a la especificidad del sujeto de esta predicación. Es una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación" (*ib.*, 93).

El no dar la primariedad merecida a la realidad en beneficio de una primariedad del ente y el haberse inclinado en favor de una interpretación de la realidad y del ente como sujeto en vez de hacerlo como estructura son consecuencias de esa logificación que Aristóteles también adoptó como vía adecuada no sólo para llegar a la ciencia, a la *episteme*, sino incluso para llegar a la realidad. Caben desde luego otras interpretaciones de Aristóteles, pero ésta que hace del concepto, del jui-

cio y de la razón formas primarias de inteligencia y que, consecuentemente, a través del logos predicativo, lleva no sólo a la entificación de la realidad porque el logos declara lo que las cosas son, sino a la subjetualización del ente por antonomasia, la sustancia, es una interpretación que ha pesado inexorablemente sobre gran parte de la filosofía y de la teología e incluso del propio lenguaje.

Este breve recorrido por este conjunto de autores muestra que gran parte de la filosofía está gravada en mayor o menor grado por la logificación y la entificación. Nada menos que Parménides, Platón, Aristóteles, la filosofía escolástica con Santo Tomás y Suárez, Descartes, el racionalismo, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger son los principales representantes con los que Zubiri mantiene una dura pugna crítica, no para rechazarlos sin más tras una nivelación precipitada e indiferenciada, sino para apoyarse en ellos, a modo de escalones ordenados según su menor logificación y mayor realismo, para elaborar un pensamiento que sea más fiel a la estructura misma de la intelección y a la principalidad de la realidad, tal como se actualiza en la inteligencia sentiente.

En Zubiri se trata sobre todo de una discusión teórica en busca de la verdad. Lo que le interesa no es distinguirse de los demás filósofos, sino buscar el camino, el método, para que se actualice en la inteligencia el máximo de realidad, cuantitativa y cualitativamente entendida, si queremos usar este lenguaje, y con el método adecuado ir mostrando lo que ha podido alcanzar de esa realidad en su penoso, penosísimo esfuerzo de filosofar, incluyendo desde luego en la realidad lo que es la intelección en toda su complejidad. Pero esta búsqueda de la verdad, esta voluntad de verdad, no tiene tan sólo un valor teórico. Tiene, además, un valor ético: el dedicar la vida a la búsqueda de la verdad, porque esa verdad encontrada engrandecerá al hombre, lo hará más honesto, lo hará más libre y también más útil

para sí mismo y para los demás. Por lo menos, posibilitará todo ello. Por eso no ha de ignorarse o disminuirse la capacidad transformativa del filosofar y de la filosofía.

Ya esa tarea emprendida para desvelar el secreto profundo que puede haber ante formulaciones en apariencia poco peligrosas, lleva a armar al lector no sólo con una sospecha crítica fundamental, sino con los instrumentos adecuados para verificar esa sospecha. Hace falta un paso más. Y ese paso consiste no sólo en reconstruir un pensamiento más adecuado a su misión primariamente de supervivencia biológica y humana, sino en ayudar a transformar una realidad que permita asimismo el que haya vida (biológica) y el que esa vida llegue a su plenitud para cada hombre y para todos los hombres. Aunque las aplicaciones de este propósito no son muy explícitas en el propio pensamiento de Zubiri, no por ello falta en él ese propósito e intención y, lo que es más importante, lo contribuido por él al pensar hace que éste, con esfuerzo añadido, pero sin desviaciones pueda cumplir y realizar mejor ese propósito.

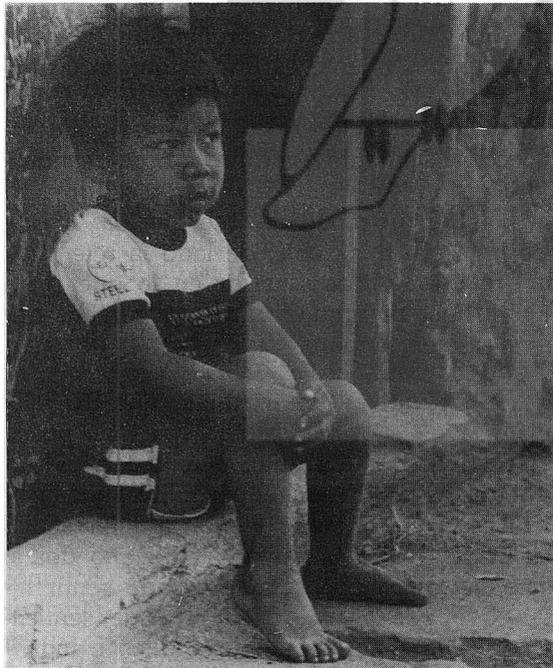
Veamos a continuación algunas tesis fundamentales a través de las cuales Zubiri intenta superar positivamente lo que tan críticamente ha negado del reduccionismo de los idealismos en su doble forma fundamental de logificación de la inteligencia y de entificación de la realidad. Demás está decir que sólo podremos hacerlo a modo de apunte, pues el intento de superación lleva en el trabajo del pensador vasco muchísimas más páginas que el intento de crítica.

## 2. La superación del reduccionismo idealista

No sería exagerado afirmar que la filosofía de Zubiri, ya desde sus comienzos pero sobre todo a medida que avanzaba su tiempo de reflexión y maduración, es un magno intento de superar filosóficamente la logificación de la inteligencia y la entificación

de la realidad. No es que esto fuera lo que él buscaba directa y últimamente. Lo que él buscaba formalmente era responder a las preguntas clásicas de qué es inteligir, y cómo se desdobra ese inteligir, de qué es la realidad y cómo se articula toda ella intramundánamente desde el origen de la materia hasta la aparición del hombre y el despliegue de la historia y finalmente de qué es últimamente la realidad en su carácter absolutamente absoluto, el problema de Dios. Afortunadamente sobre todo ello dejó mucho escrito y en gran parte publicado.

Para responder formalmente a esas preguntas fundamentales se encontraba con algo que es a la vez ayuda e impedimento: era ayuda la gigantesca experiencia intelectual del hombre plasmada en muchas formas, que para él no representan formulaciones intelectuales con las que discutir sino instrumentos secundarios para enfrentarse lo más directamente posible, bien que de un modo filosófico, con la propia realidad de los problemas. Era ayuda pero era también impedimento. El propio acercamiento inte-



lectual a la realidad quedaba dificultado por la logificación, a la que se había sometido ese acercamiento, con lo que consecuentemente se dificultaba la palabra misma de la realidad. Si puede resumirse entonces la tarea que Zubiri se impuso filosóficamente en inteligizar el logos y reificar el ente y el ser, no por ello ha de olvidarse que su lema intelectual no era corregir el pasado, sino acercarse intelectualmente lo más posible a la realidad de las cosas. No le bastaba con volver a las cosas si esa vuelta supone una reducción de ellas a su ser o a su sentido; hay que volverse a la realidad de las cosas porque anclados en esa realidad, retenidos por ella y al mismo tiempo impulsados por ella se va a poder alcanzar el ser y el sentido, como ser y sentido de la realidad.

## 2.1. La fundamentación de la superación del reduccionismo idealista

Zubiri busca la superación del reduccionismo idealista con un análisis de lo que es la inteligencia y consecuentemente de lo que es la realidad, y, si queremos evitar ese "es" casi tan inevitable como peligroso, un análisis de la intelección, de los hechos intelectivos y un análisis de la formalidad de realidad. Son dos análisis inseparables entre sí, no sólo porque a cada interpretación de la inteligencia corresponde una interpretación de la realidad sino porque la inteligencia es constitutivamente respectiva a la realidad. "Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. 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" (IS, 1984, 10).

Se trata en esas afirmaciones de la rea-

## En Zubiri se trata sobre todo de una discusión teórica en busca de la verdad.

lidad sabida, de la formalidad de realidad aprehendida, porque la realidad sin más tiene prioridad sobre la inteligencia y cualquier modo de saber. Por otra parte, es interesante notar que Zubiri no duda en estimar un verdadero saber y principio de todo otro saber el acto primario de inteligir. Al distinguir saber de conocer y al someter el conocer al principio primario del saber que es la aprehensión primordial de realidad, Zubiri no sólo intenta superar el idealismo, sino también formas autosuficientes de intelectualismo, que desconocen el valor estrictamente intelectualivo de otros modos de inteligir menos "intelectuales."

### 2.1.1. La inteligencia sentiente

Respecto a lo que es el inteligir humano Zubiri subraya enérgicamente dos principios fundamentales: la unidad estructural de inteligir y sentir y la conceptualización de lo que es formalmente el inteligir. El análisis y la explicación con su posterior formulación de estos hechos consumieron muchos años de la vida de Zubiri y han quedado plasmados en sus tres libros sobre la inteligencia humana.

Aquí lo vamos a recoger en una de las formulaciones sintéticas del propio Zubiri. "Pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene 'en propio,' 'de suyo,' y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es 'en propio.' Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es decisivo. Porque como los sen-

tidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectualiva. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. No se trata de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del inteligir y del sentir en su propia estructura formal. No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente —si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar— una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectualivo es aprehensión de la realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir" (*ib.*, 12-13). Dejemos, en lo posible, de lado la referencia a la realidad para insistir en lo que el inteligir tiene de unidad intrínseca con el sentir en el caso del hombre.

Zubiri no está afirmando que la inteligencia sea sensible, esto es, que sólo pueda discurrir sobre los datos que le den los sentidos, sino algo mucho más radical que la inteligencia es sentiente y que la sensibilidad es intelectualiva. Sólo hay un acto y no dos, el acto de intelección sentiente o de sentir intelectualivo por el que se aprehende sentientemente lo real. En ese acto único e indivi-

sible se aprehende lo real (momento intelectual), pero en impresión (momento sensitivo). El acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Para llegar a la realidad no sólo no hay que dar el rodeo del juicio y de la afirmación, sino que ya en el propio sentir, en la propia actualización sensitiva, se actualiza ya la realidad —no lo que sea la cosa aprehendida, sino el carácter de realidad de esa cosa incluso en cuanto aprehendida—; más aún, si no se actualiza la realidad en el sentir intelectual, no habría ya modo alguno de alcanzarla físicamente ni de ser lanzado físicamente más allá del contenido limitante de la realidad, presente en la cosa físicamente aprehendida.

Ha habido muchos autores que han dado gran importancia a la sensibilidad humana, al sentir en tanto que sentir, de modo que toda ulterior función intelectual queda reducida de un modo o de otro al sentir. En Zubiri no se da esta reducción, pero es porque el sentir humano, el sentir intelectual, da no sólo contenidos que luego pueden ser agregados, entrelazados, etc., sino que en esos mismos contenidos se hace presente la formalidad de realidad, cosa que no han visto ni los sensualistas ni los idealistas. Porque la impresión de realidad implica una afección real y no meramente estímulo, en la que lo afectante se presenta con alteridad de realidad y no sólo de signo objetivo, de modo que lo aprehendido se me impone con una fuerza propia, no la fuerza de la estimulidad, sino la fuerza de la realidad. El carácter sentiente del inteligir será no sólo fuente de contenidos y motor del inteligir mismo en todo su despliegue ulterior, sino que incluso habrá tantos modos de presentación de la realidad cuantos modos distintos hay de sentir. El punto es de enorme importancia y de gran novedad, pero no podemos desarrollarlo aquí (*cf.* IS, 1984, 101-113). "La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de

todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad" (*ib.*, 113).

Pero no basta con hablar de la unidad intrínseca y formal del inteligir y del sentir, sino que ha de decirse también en qué consiste formalmente el inteligir y consiguientemente cuál es el acto primario y principal de toda la función intelectual. "Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente" (*ib.*, 13). "Lo formalmente propio de la actualidad intelectual en cuanto intelectual es ser 'mera' actualidad esto es tener por término la formalidad de realidad tal como 'queda reposando' sobre sí misma" (*ib.*, 149). Es decir, lo inteligido "está" presente como real y "sólo está" presente, esto es, no está elaborado o interpretado; pero está presente "en y por sí mismo," de modo que lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal y no algo allende lo aprehendido: "es su 'quedar' en propio" (*ib.*). Todo momento ulterior como el ser consciente, el ser desvelado, etc., se fundan, cuando se dan, como momentos, no sólo ulteriores, sino fundados en lo que es la intelección como mera actualización de lo real.

En esta línea de conceptualizar formalmente el inteligir como actualización y no como desvelación, intención, ideación, afirmación, razonamiento, etc., la pregunta que queda por responder es cuál es el modo primario de intelección y cómo se enlazan con él los modos ulteriores de intelección. Inteligir algo consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia, aprehender lo real como real. "La fuerza de la inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de realidad. Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real" (*ib.*, 249).

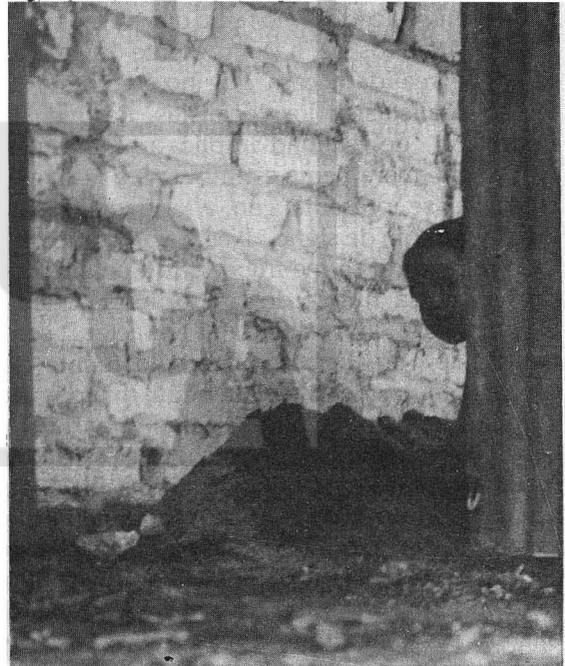
La unidad entre inteligencia y realidad no es una "relación," sino una "respectividad:" es el "estar" aprehensivamente en la realidad. Estamos en la realidad sentien-

temente en un estar meramente actualizando lo aprehendido en que estamos, de modo que forzosamente y *ab initio* estamos instalados en la realidad, no sólo en cada cosa real que aprehendemos, sino *eo ipso* en la realidad que se hace presente en la impresión de realidad. "Esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la transcendentalidad de la impresión de realidad" (*ib.*, 252).

Hay, pues, una aprehensión primaria de lo real. "La intelección es formalmente aprehensión *directa* de lo real, no a través de representaciones e imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión *unitaria*." La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo" (*ib.*, 257). Puedo tener esta aprehensión de dos maneras. "Puedo tomarla como base de otras intelecciones, por ejemplo, como base para juzgar de lo aprehendido. Pero puedo tener la aprehensión de algo en y por sí mismo 'solamente' como algo en y por sí mismo. Entonces este momento del *solamente* constituye un carácter modal de la aprehensión: la intelección de algo 'solamente' como real en y por sí mismo está modalizada por el 'solamente' en aprehensión primordial de realidad. Es el modo primario de intelección" (*ib.*, 258). "Cuando aprehendemos así lo real 'solamente' como real en y por sí mismo, entonces la aprehensión intelectual tiene el carácter modal de intelección atenta y retinente de lo real. Esta es la esencia de la aprehensión primordial de realidad: es el modo primario de intelección" (*ib.*, 263). Sobre la aprehensión primordial de realidad, que es el modo primario de intelección, se fundan los modos ulteriores de intelección.

Lo real sentido, precisamente por estar sentido, se actualiza como campal y como mundanal. Esta ulterior actualización nos pone en el camino de dar con lo que la cosa real, ya actualizada como real, es en realidad. Para ello, en un segundo momento, se intelige

lo que es real respecto de otras cosas reales. Esta intelección es lo que constituye el logos (percepto, ficto, concepto y afirmación). Pero, al ser el logos una modalización de la inteligencia sentiente es por necesidad logos sentiente. A su estudio va dedicado el tomo *Inteligencia y logos*. Se puede tener logos de lo que no hay aprehensión primaria de realidad, pero fundado en lo que esa aprehensión nos ha dado. Pero hay todavía otro modo de intelección: la intelección de lo mundanal, que se presenta sentido como campo, pero que está más allá de lo que se puede aprehender directa, inmediata y unitariamente. La razón no es sino la marcha desde la realidad campal a la realidad mundanal. Se trata de un dinamismo intelectual nuevo. "El logos no marcha hacia nada, sino que está ya en el campo, se mueve en lo real ya aprehendido en el campo. En cambio, el dinamismo de la razón no consiste en estar sino en marchar" (*ib.*, 277-278). Razón, prosigue Zubiri, no es razonamiento, sino marcha transcendental hacia el mundo, pero esta marcha está fundada en el carácter sentiente de la inteligencia precisamente porque el "hacia" es un



momento sentido de lo real, dependiente de esa forma de sentir que es la *kinestesia*. De donde "resulta que no sólo el logos es sentiente, sino que la razón misma lo es: es *razón sentiente*" (*ib.*, 278). A su estudio va dedicado el tomo *Inteligencia y razón*.

Este breve recorrido, que deja fuera una riqueza inmensa de desarrollo y comprobaciones, indica con qué rigor y con cuánta profundidad se ha buscado no sólo el deslogificar la inteligencia, sino inteligizar tanto el logos como la razón, inteligizarlos sentientemente. El mantener no sólo como afirmación portical la unidad estructural del inteligir y del sentir, sino como algo presente en todos los modos de intelección, no excluidos los más altos ejercicios de la razón, es ya un paso firmísimo en ese propósito. Cobra así todo el mundo de los sentidos una gran fuerza en lo que es la vida intelectual desde sus formas más simples a sus formas más complejas. Cuando, además, la inteligencia sentiente se presenta a una con la voluntad tendente y el sentimiento afectante, se puede apreciar mejor este peso de la sensibilidad. Ya esta recuperación formal de la sensibilidad es un gran logro en la deslogificación y en la inteligización de todas las funciones intelectivas: la inteligencia sentiente con su aprehensión primordial de realidad desplegada en logos sentiente y en razón sentiente es la respuesta a ese problema. El atribuir además a la aprehensión primordial de realidad, entendida como mera actualización de lo real, el ser el modo primario de intelección, retrotrae al logos y a la razón no sólo a su punto de origen, sino a su principio, esto es, a algo que sigue estando presente, so pena de vaciedad formalista, en cualquier forma de conceptualización, afirmación o razonamiento. Esta es una de las grandes contribuciones del pensamiento zubiriano a la superación del re-

duccionismo idealista, lo cual no es sólo una superación de valor estrictamente filosófico, que puede tener o no su incidencia en la historia de la filosofía, sino que tiene consecuencias graves en todo lo referente a la epistemología especialmente en la conceptualización de lo que es conocer y de cuáles son los métodos para alcanzar ese saber, pero también en lo referente a graves problemas de antropología práctica, esto es, de una u otra forma, de política.

### 2.1.2. La principalidad de la realidad

Frente a los distintos procesos de entificación de la realidad Zubiri insiste enérgicamente en la necesidad de dar toda la primariedad y principalidad filosófica a la realidad misma en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante y de que todo lo demás (ser, existencia, sentido, etc.) surge en y desde la realidad. Obviamente no es fácil decir qué es la realidad o qué se entiende por realidad, aunque ya en los textos anteriores ha aparecido el término tanto en la crítica que se hacía de la entificación como en el análisis de lo que constituye formalmente el acto de inteligir. No hay por qué reiterar lo ya dicho de la realidad en cuanto crítica de la entificación, pero sí apuntar algunas líneas que la esbocen positivamente.

En el análisis del inteligir es donde aparece inmediatamente lo que ha de entenderse inicialmente por realidad. En ningún momento dirá Zubiri que la realidad queda constituida en el acto de inteligir; lo que sí dice es que es en el acto de inteligir y sólo en el acto de inteligir formalmente considerado donde se muestra lo real en tanto que real. Las cosas reales se muestran, por ejemplo, como meros estímulos a los animales e incluso se ac-

**Su lema intelectual no era corregir el pasado,  
sino acercarse intelectualmente lo más posible  
a la realidad de las cosas.**

**La sumisión a la realidad en voluntad de verdad,  
en voluntad de vivir y en voluntad de ser es así una espléndida  
superación del reduccionismo idealista.**

tualizan unas a otras en su propia respectividad, lo cual hace posible muchas formas de interacción mutua plenamente real, aunque no lo lleguemos a saber. Pero las cosas reales sólo se muestran como reales en el acto de inteligir formalmente considerado, se muestran como reales en el acto de inteligir formalmente considerado, sólo muestran su formalidad de realidad en ese acto de inteligir.

El inteligir, en efecto, como se expuso en el apartado anterior, consiste en la mera actualización de lo real en tanto que real. Y en esa mera actualización es donde empieza a hacerse presente, a estar presente toda la precisión y riqueza de la realidad. El hombre por su inteligencia sentiente está impresivamente instalado en la realidad de modo que en la respectividad de esa su inteligencia sentiente y de esa realidad impresivamente actualizada se va constituyendo a la par una vida en la que se entrecruzan y se entrelazan la fuerza, la riqueza y el poder de lo real con el problematismo de esa misma realidad siempre presente como formalidad, pero siempre huidiza como contenido.

Tanto teórica como prácticamente el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas —hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella— se le irá descubriendo lo que ella es en realidad, lo que ella es y el sentido que le corresponde junto con las posibilidades reales de transformación de esa realidad, de ese ser y de ese sentido.

La realidad se le presenta al hombre ante todo como una formalidad: es la forma o modo primario de presentarse las cosas a la inteligencia humana. Esa formalidad es nombrada por Zubiri de diversas formas: la realidad se presenta al hombre como algo "de suyo," como algo "en propio," como algo que

"ya" es lo que es antes de la presentación misma, como un "prius" más metafísico que temporal, etc. Sin poder entrar en la riqueza inexhaustible de esta formalidad para nuestro propósito de mostrar la superación del reduccionismo idealista, lo que todo esto significa es que cualquier cosa en o allende la percepción se nos presenta como algo no sólo anterior, sino primario y dictante de nuestra posible intelección. La realidad tiene la primera y la última palabra, pero no la tiene en cuanto estímulo de una respuesta ni formalmente en cuanto al contenido aprehendido, sino en cuanto "está presente" como algo de suyo y en propio.

Es completamente erróneo leer estas afirmaciones en el sentido de un realismo ingenuo, porque aunque la formalidad de realidad es inexorable en el enfrentamiento intelectual del hombre con las cosas, lo que de las cosas decimos, declaramos, conceptuamos, definimos, razonamos, etc., apenas nunca podrá tener suficiente seguridad, sobre todo cuando pretendemos alcanzar lo que son las cosas en su realidad mundanal. Esta realidad mundanal no se refiere a lo que las cosas son "en sí," porque en su grado todo lo que se actualiza como real se actualiza en sí y por sí mismo, al menos si se trata de la actualización de la aprehensión primordial de realidad y en su medida de lo que se aprehende en la actualización campal. Se refiere más bien a aquello que no puede o no es aprehendido directa, inmediata y unitariamente (aprehensión primordial de realidad) y tampoco es sentido campalmente.

Ciertamente la realidad mundanal es sentida intelectivamente de alguna forma en cuanto esa realidad mundanal se hace presente, aunque no representativamente, en el campo sentientemente aprehendido y en alguna forma también en la aprehensión pri-

mordial, pero esto no obsta a que sólo a través de una marcha intelectual, esto es, de la razón, se pueda llegar tentativamente a ella.

Pero esta formalidad de realidad, que abre físicamente a cualquier forma de realidad y en ese sentido a cualquier cosa real, sea mundanal o transmundanal, tiene por su momento de impresión (impresión de realidad) un carácter propio. La realidad se nos hace presente por lo pronto impresivamente, nos presiona e impresiona a través de nuestro sentir intelectual. Esa reduplicativa fisicalidad de la formalidad de realidad sin la que en el hombre no puede hablarse de formalidad de realidad constituye el modo propio de hacerse presente la realidad al hombre y de hacerse el hombre presente a la realidad. Los sentidos, lejos de apartarnos de la realidad, nos sumergen en ella y, a su vez, las cosas se nos presentarán tanto más reales cuanto más golpeen físicamente a nuestros sentidos. No quedan por ello empobrecidas ni las cosas actualizadas en el sentir intelectual ni el sentir intelectual. Porque el sentir intelectual siente la transcendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la respectividad mundanal que es el ser. Por el sentir intelectual no sólo estamos abiertos a la realidad y al ser, sino impulsados irresistiblemente a navegar sin fin por todo tipo de realidad y toda forma de ser.

La formalidad de realidad nos abre así al ámbito de las cosas reales en tanto que reales. Si la realidad es una formalidad, las cosas reales no son una formalidad, sino que son simplemente cosas reales. La formalidad de realidad que viene últimamente de las cosas reales se presenta en ellas de un modo peculiar. Aunque provisionalmente puede definirse lo real, como lo físico (SE, 1985, 11-13), como "todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee" (*ib.*, 104), la realidad misma de las cosas reales ha de medirse —la realidad tiene grados—

por el "de suyo." Así la mesa no es "de suyo" mesa, sino un conjunto de notas físicas, que en cuanto tales sí son reales, pero que hacen de la mesa meramente una cosa-sentido, algo que desde sus propiedades reales tiene un sentido para la vida del hombre. Así no son igualmente reales las notas constitucionales y las adventicias, las notas constitutivas o esenciales que las meramente constitucionales. Y tampoco tiene el mismo grado de realidad la piedra que el animal, el animal que el hombre porque el "de suyo" que les corresponde es distinto hasta llegar en el hombre a convertirse su "de suyo" físico en un físico "suyo," lo cual le permite ser reduplicativamente suyo. Por ello, la formalidad de realidad se da también en las cosas reales, que son "de suyo" lo que son y lo son a su modo.

En la discusión de Zubiri con la famosa campana de Hume y de Kant se ve bien la hondura de este planteamiento. Zubiri acepta que Hume y Kant tienen razón al abstenerse de juzgar si es el movimiento del badajo lo que causa el ruido de la campana, pero no tienen razón al negar implícitamente la inmediatez en el sentir intelectual de la funcionalidad de lo real en tanto que real, de la funcionalidad real en que se encuentran el badajo, la campana, el aire y el oído y la vista humana y tal vez otros muchísimos elementos que no nos son inmediatamente dados. El sonido es "de suyo" sonido y aunque no sintamos intelectivamente y, consiguientemente, no intelijamos sensitivamente que sea "producido o causado" por la campaña con su badajo, sí sentimos intelectivamente la funcionalidad real como "de suyo." Es la condición necesaria, aunque no suficiente, para que después la ciencia empiece a investigar si y en qué medida las vibraciones producen efectivamente el sonido o el sonido en cuanto tal es producido por el sentido auditivo, etc. La formalidad de realidad, sentientemente apprehendida nos abre en la realidad a las cosas reales y sólo en las cosas reales en función transcendental podemos ir quedando abiertos a más y más realidad.

No se trata de la diferencia ontológica en la que acontece el anonadamiento del ente y hasta cierto punto la anulación del hombre en la angustia, sino que se trata de la función trascendental por la que instalados en las cosas reales y sin abandonarlas ni menos anonadarlas nos extendemos y expandimos físicamente, en razón de la modesta sensibilidad intelectual, a lo real en tanto que real, a la realidad siempre abierta, donde pueden irse haciendo presentes de un modo o de otro cualquier tipo de realidad, incluso la realidad absolutamente absoluta que llamamos Dios.

Estamos abiertos a la realidad, instalados en ella. Pero además estamos religados a la realidad. La realidad no sólo se nos hace presente como fuerza que se nos impone, la fuerza de la realidad que se impone primariamente a la inteligencia, sino que se nos hace presente también como poder que nos domina. En *El hombre y Dios* ha descrito espléndidamente Zubiri nuestra religación a la realidad y cómo desde esa religación es como el hombre se va realizando como persona y en esa realización va accediendo o puede acceder explícitamente no sólo al poder de lo real, sino al último fundamento por el que la realidad se muestra como poder que nos hace ser. La religación se hace presente, se actualiza en la misma impresión de rea-

lidad, no sólo en la fuerza con que se nos impone, no sólo en el más trascendental al que nos abre, sino en el poder que nos domina no para aplastarnos, sino para liberarnos, para hacernos a nuestro modo humano relativamente absolutos. La sumisión a la realidad en voluntad de verdad, en voluntad de vivir y en voluntad de ser es así una espléndida superación del reduccionismo idealista. No es evadiendo la modesta realidad que se nos hace físicamente en los sentidos, como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y no sólo en apariencia subjetiva, sino que es hundiéndose en la realidad y retomando todos sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer, cómo el hombre captará y será captado por más realidad y así será no sólo más inteligente, sino, en definitiva, más realidad, más hombre.

#### Referencias bibliográficas

- Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: EN, 1983, 483 páginas.  
*Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, 574 páginas.  
*Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, 314 páginas.