

Dos sesiones del seminario Zubiri de 1978

1. Presentación

El seminario Zubiri se creó en Madrid, a finales de 1971, para discutir semanalmente con X. Zubiri y publicar trabajos filosóficos, siendo Diego Gracia e Ignacio Ellacuría codirectores del mismo. La relación de I. Ellacuría con X. Zubiri empezó en 1961, cuando Ignacio aprecia ya en X. Zubiri la aurora de un nuevo horizonte filosófico. Posteriormente decidirá realizar su tesis doctoral, defendida en 1965, sobre *La Principialidad de la Esencia*. Poco a poco irá cuajando entre ambos una estrecha colaboración intelectual y una íntima amistad, de modo que I. Ellacuría se irá convirtiendo en uno de los principales interlocutores del trabajo filosófico de X. Zubiri.

Desde 1965, I. Ellacuría viajaba todos los años a Madrid para trabajar junto a él¹. En 1976, X. Zubiri imparte su último curso, justamente sobre la estructura de la inteligencia, para consagrarse a la elaboración de su última obra, *Inteligencia sentiente*. Desde entonces, el seminario fue el banco de pruebas y el gran acicate, semana tras semana, para los avances de su creación². En los archivos de I. Ellacuría de la UCA, de San Salvador, se encuentran dos de estas sesiones transcritas del seminario Zubiri de Madrid del año 1978. Parece que las sesiones eran grabadas, mecanografiadas por Carmen Castro, esposa de X. Zubiri, y después corregidas por el propio X. Zubiri, que perfilaba así sus planteamientos. Da la impresión de que a X. Zubiri le costaba mucho menos exponer ordenadamente su pensamiento que escribirlo. En los archivos de I. Ellacuría es impresionante comprobar como de unas fichas, que apenas contienen tres o cuatro palabras clave, surgen después exposiciones abrumadoras perfectamente hilvanadas. En estas dos sesiones que guardaba I. Ellacuría, las intervenciones de X. Zubiri aparecen efectivamente corregidas de su puño y letra, y algunas de las intervenciones de I. Ellacuría son completadas por el propio Ignacio. Excepto por la supresión de algunos giros y repeticiones coloquiales y por la introducción, entre corchetes, de unos subtítulos a fin de facilitar su lectura, se han respetado ínte-

gramente los textos originales. Lo único que se ha añadido son las notas para corroborar el significado de algunas de las nociones técnicas que emplea X. Zubiri refiriéndolas a la *Trilogía*, y para comentar y resaltar algunas cuestiones.

Cabe suponer que I. Ellacuría pidió estas transcripciones para repensar y estudiar las cuestiones allí expuestas. Es impresionante comprobar el inusitado ambiente filosófico del seminario y un X. Zubiri metido de lleno, a sus 80 años, en la tarea creativa: "Que a la edad en que dicha obra fue escrita veamos a un filósofo con tanto entusiasmo creador, resulta sorprendente y maravilloso. Cuando llegados a la misma altura de la vida otros filósofos apenas pueden decimos ya nada nuevo, a X. Zubiri le vemos emprender nuevas rutas, cuestionarse radicalmente todas sus ideas, dar de sí lo mejor que llevaba dentro, desfallecer finalmente en esa ingente tarea, dejarnos huérfanos de lo que podría haber supuesto su definitiva conclusión, es decir, el replanteamiento de toda su obra filosófica a la altura de lo últimamente ganado en la *Trilogía*"³. No cabe esperar en estas sesiones ninguna novedad al respecto. Lo definitivo y escrupulosamente meditado es *Inteligencia sentiente*, empezada a publicar en 1980. Sin embargo, estas sesiones nos permiten apreciar cómo se perfilan en la *Trilogía* algunos de los temas esbozados en ellas. Además, hay que tener en cuenta que son sesiones grabadas donde se habla informal y espontáneamente. Indudablemente se gana mucho en viveza y pasión filosófica, pero podría perderse algo de aquel rigor y finura que siempre, casi angustiosamente, buscó X. Zubiri.

* * *

Las siglas que se utilizan en las notas corresponden a las siguientes publicaciones:

- IRE = *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1984 (3ª ed.).
IL = *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982.
IRA = *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
NHD = *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, 1987.
SE = *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.
PFMO = *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994.

* * *

2. Primera Sesión (6-4-78)

[El jueves 6 de abril de 1978 se comentaba en la Fundación Zubiri de Madrid el borrador de un libro que en aquel momento X. Zubiri pretendía titular *La Inteligencia humana*⁴. Finalmente se publicará una trilogía: *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), e *Inteligencia y razón* (1983), bajo el título genérico de *Inteligencia Sentiente*.]

[2.1. El estatuto de *Sobre la inteligencia humana*]

I. Ellacuría:

La exposición de Baciero⁵ hacía la impresión de que este libro está absolutamente en el mismo plano de *Sobre la Esencia* y a eso llamo yo una lectura metafísica. Pero también cabe considerar que no es un libro de metafísica sin más, sino que es un libro que trata de describir cómo la realidad aparece en tanto que apprehendida. Esto permite o exige una serie de preguntas que no hay por qué hacerlas en *Sobre la Esencia*, aunque creo que en *Sobre la Esencia* estas preguntas están hechas y que el autor alguna mala conciencia debe tener sobre este asunto.

Lo que yo planteaba es hasta qué punto el objeto formal de *Sobre la Inteligencia* no es sólo el estudio de la realidad de la inteligencia, sino que es una especie de segundo discurso especial que trata, describiendo el hecho, de justificar cómo es este fenómeno fundamental de la intelección. A esta segunda lectura es a la que yo llamaba epistemológica. En ella habría una preocupación crítica mayor que en la otra parte. Y entonces decía: hagamos una lectura con sospecha idealista de estos párrafos, pues con la sospecha idealista aparecen ciertos matices en el asunto. Eso es lo que yo quería plantear y no identificar sin más lectura epistemológica y lectura idealista. Precisamente, a raíz de esta discusión, he escrito unas páginas que se titulan "El realismo zubiriano"⁶.

X. Zubiri:

Por eso insistí yo tanto en que realidad significa el "de suyo", precisamente por eso.

I. Ellacuría:

¿Quieres decir que con la misma inmediatez descriptiva de un hecho, por ejemplo en la apprehensión de los colores, se presenta el contenido y la formalidad?

X. Zubiri:

Sí, sí; yo creo que sí.

I. Ellacuría:

El contenido sólo se puede dar en la apprehensión, y en la realidad hay otra cosa distinta correspondiente a esta apprehensión, ¿no le sucedería lo mismo a la formalidad de realidad?

X. Zubiri:

No. Todo ello tiene el mismo carácter de realidad. El libro *Sobre la Inteligencia humana* da *in nuce*⁷ una teoría de la realidad, una metafísica; las dos

cosas, Inteligencia y Realidad, son inseparables y van intrínsecamente unidas, precisamente porque se inscriben en la actualidad intelectual de lo real.

[2.2. Relatividad de la formalidad de realidad y de la metafísica]

I. Ellacuría:

[Resumen del borrador de *Sobre la inteligencia Humana* realizado por I. Ellacuría no transcrito]

X. Zubiri:

En toda tu exposición, que es perfecta, hay sin embargo unas cuestiones que me gustaría aclarar: la primera es que la palabra “cosa” puede tener siempre este doble sentido de “nota” y de “cosa”⁸. Este color verde de la carpeta es real, no hablo de que la cosa-carpeta sea real, lo cual le ha parecido iluminante a nuestro querido amigo. Pero, no lo es tanto, porque las palabras “carpeta real” pueden tener a su vez dos sentidos. Pueden tener el sentido de la carpeta real como cosa que anda por ahí por el mundo, aunque nadie la vea, y no hablo de eso. Pero puede ser la carpeta real como objeto de mi percepción, y en ese caso sí que hablo de la carpeta.

La segunda cuestión es que creo que has dicho que hay relatividades que afectan al contenido talitativo⁹, pero que no afectarían al carácter mismo de realidad¹⁰. Y claro, yo creo que no es así. Afectan el bloque entero, a la cosa real entera y en todas sus dimensiones. Y la prueba está en que en el momento de realidad hay el momento de “hacia”, el modo de “hacia” de la realidad¹¹. Ahora, el modo de “hacia” de la realidad es un modo que como todos los demás modos se recubre con los demás. El modo de “hacia”, como un “hacia”, es pues algo que no afecta solamente al contenido sino también a la realidad del contenido. La realidad “en hacia” es un momento que en la realidad misma dada sentientemente en aprehensión¹² apunta posiblemente —habrá que examinar en qué consiste esta posibilidad— al momento de “hacia” de la realidad misma en cuanto tal, y no simplemente al color y al sonido. Por lo menos, no está excluido que eso pueda ser así. La disociación, o mejor dicho la distinción entre contenido y formalidad¹³, desde este punto de vista, es a mi modo de ver mucho menos exacta de lo que a primera vista pudiera parecer. Todo, incluso el momento de realidad, está sometido a eso. Por eso es necesario el logro intelectual de la razón. Porque si no, la intelección humana en todos sus órdenes no tendría más que pasear sus ojos sobre el universo. Y no es así. Tenemos que averiguar con la razón en qué punto la realidad está allende. Y esto es lo real: justamente un momento del “hacia”; momento que se aplica no solamente al contenido sino a su propio carácter de realidad.

Este momento de “hacia” ¿en qué se funda? Pues sencillamente en el momento del *prius*¹⁴. El color aprehendido como real es color en su formalidad de realidad

por ser un *prius*. Con lo cual la trascendencia¹⁵ (que es el *prius* mismo) es un hecho dado en la propia aprehensión. La relativización afecta tanto al ámbito de realidad como al de talidad, pero con esta diferencia: que en el momento de realidad hay un momento de *prius* que no lo tiene sin más la talidad. Un momento que no solamente hace posible, sino que fuerza —*velis nolis*— a que la intelección del contenido me lleve “hacia” allende el contenido, posiblemente hacia otro modo de realidad. Este otro modo de realidad puede que no exista y caiga en el vacío, sin embargo, esto no quita que el momento esté incoado en la aprehensión. Es el momento del *prius*. El momento del *prius*, el momento de que esto es caliente “en propio” (que no es salirnos de la aprehensión), hace que inexorablemente la realidad del calor de lo calentante sea “más” (en principio, por lo menos) en cuanto “hacia”, “más” que lo que puede ser la mera talidad. Ahora, como los dos momentos son momentos de una sola cosa —que es lo aprehendido— resulta que este movimiento envuelve el propio contenido. Esto es lo que me lleva allende lo aprehendido y obliga a la intelección a ir hacia la intelección del propio contenido independientemente del momento de aprehensión.

El momento del *prius* me parece esencial. Primero porque distingue en su raíz el momento de realidad y el momento de talidad; y segundo, porque envuelve a los dos, y entonces quedan ambos momentos en la misma condición. Por tanto, es la misma la relatividad en la metafísica que en la física. No vayamos a pensar esa falsa idea kantiana, heredada de Leibniz, de que la metafísica es el conocimiento de lo absoluto, y las ciencias son relativas y provisionales. Yo siempre cuento aquella anécdota: estaba yo en el seminario de Física teórica de De Broglie¹⁶, en París, y precisamente un sacerdote de tu congregación dijo una cosa sobre lo absoluto. Y recuerdo que De Broglie dijo: “Mais, oui, si vous savez ce que c’est un rayon de lumière d’une façon absolue, alors, expliquez-nous-le. Je vous écoute”¹⁷. Claro, no parece sino que el científico está contando novelas. No. En eso tiene razón Bergson cuando asevera que la ciencia a su modo toca en algo absoluto, pero en el sentido de real. La ciencia es un esfuerzo penoso, secular, social e histórico para entender un poco lo que es la realidad del color o de lo que sea.

De modo que el *prius* afecta a las dos, a la formalidad y a la talidad, pero por una razón distinta. A la talidad en tanto en cuanto que es “propia”, esto es, por la formalidad de realidad; y a la formalidad de realidad en cuanto el “en propio”¹⁸ envuelve la talidad misma y la lanza (en virtud del momento del *prius*) allende lo aprehendido.

[2.3. El realismo zubiriano frente al idealismo y al realismo ingenuo y crítico]

Ahora bien, atendiendo a tus observaciones hay que hacer toda una serie de puntualizaciones para evitar una lectura idealista. En primer lugar, “en la aprehensión” no significa lo mismo que “por la aprehensión”. Decir que algo es real

en la aprehensión no quiere decir que lo sea por la aprehensión. Eso sería una teoría tan teoría como el panteísmo de Hegel. Yo tomo aquí el hecho pura y simplemente tal como se me da. Es como si me dicen: ¿por qué tengo sonidos y no solamente colores? No puedo dar razón ninguna. Es que de hecho tengo sonidos, colores, diferencias térmicas y sabores. Qué le voy a hacer. Y esto es igual. Tengo este hecho de la trascendencia¹⁹. Sí, es un hecho²¹ que podría ser de otra manera. Sí; pero es así. Una cosa es *por* la aprehensión y otra cosa es *en* la aprehensión. Y lo que distingue a los dos modos es que en el primero, “por la aprehensión”, la aprehensión es una causa determinante de lo aprehendido; en cambio en el segundo, “en la aprehensión”, la aprehensión es su mera actualización²¹. Es actual en la aprehensión. Y esto es un hecho. Sobre este hecho puede decir la ciencia que es por la aprehensión, pero tiene que partir de que es *en* la aprehensión. Es como el señor que dice: “esta luz que usted ve ahí no es así, porque en la realidad no hay más que ondas y corpúsculos”, es una teoría física que yo escucho con mucho gusto. Pero lo que hace la teoría es explicar qué es la luz real que yo veo. Del mismo modo, la consideración de que la homogeneización perceptiva se da por la organización psicofisiológica es una cosa al margen, una teoría, que no entra en el análisis mismo de la intelección.

En segundo lugar parece que el concepto de realidad queda así capitidisminuido, porque, al fin y al cabo, cómo se va a negar que el sentir es “mi” modo de sentir. Ahora bien, es un modo que no es sólo mío, la prueba está en que el perro lo siente igual aunque no tenga el momento de realidad. Se insistirá en que hay un color que, aunque cambia, todos creemos que es el mismo, y que si se siente como distinto es porque soy yo quien puede cambiar de sitio, o porque son los diversos individuos los que lo ven desde distintos puntos de vista, y con una vista más o menos precisa, etc. Todo esto, se nos dirá, es índice bien claro de que en la aprehensión de una cualidad hay una condicionalidad por parte del sujeto, sin embargo, el problema está en que se diga de qué clase de condicionalidad se trata. Yo considero que se trata tan sólo de una condicionalidad de actualización. Todas esas diferencias y otras muchas no constituyen sino modos de una actualización. Lo cual desde el punto de vista de la cosa misma, obliga a decir que no llamo color real *en* la aprehensión simplemente a una cualidad cromática o acústica sin más. No, yo llamo realidad a lo inmediatamente aprehendido en todas estas variaciones y diferencias tanto estáticas como dinámicas. Todas estas diferencias lo único que nos dicen es que el color real en la aprehensión es realmente así.

Todas esas variaciones constituyen la génesis de lo percibido, la génesis perceptiva. No es que haya un color real, y que este color puede variar, sino que es el color variante mismo el que constituye su realidad. Lo demás sería tomar el color como si fuera una cosa. Eso no significa que un niño de dos años ve las cosas como las verá él mismo cuando tenga siete, sino, simplemente, que si se pregunta qué es lo real en la aprehensión del color yo responderé que lo es todo,

porque esa génesis es justo un momento de la realidad integral que llamamos color. Todas esas diferencias genéticas no son en nuestro problema diferencias más sino diferencias de lo real mismo tal como se da en mí. Justamente esto que llamo contenido de la aprehensión tiene este modo de ser real. Esto contradirá a unas concepciones de la realidad de las cuales estoy a kilómetros de distancia: todas las concepciones griegas y medievales. Pero yo no tomo aquí lo real como cosa, sino simplemente como lo dado "en propio". Y el "en propio" tiene todas esas variabilidades, diferencias y distinciones que constatamos de hecho. Esto no significa que sea el sujeto quien ponga lo aprehendido, porque lo que el sujeto "pone" son los modos de actualización, pero en todos ellos y en su unidad dinámica misma, es la realidad, es el color el que se actualiza. No hay un color en sí, aun desde el punto de vista estricto del contenido de la aprehensión, que luego resulta que es distinto según mis actos de aprehensión o los distintos actos de los aprehensores. No. No se trata sino de una actualización. Lo que llamamos color es justamente todo lo que se ve en los distintos actos de visión si atendemos al recuerdo biográfico de mi percepción y si evitando todo solipsismo nos asociamos a los demás. Porque si no sería volver a hacer del color una especie de sustancia oculta en sí, que luego se aprehende diferentemente por lo que yo puedo hacer con mis ojos.

Los contenidos actualizados y actuales con toda su historia, sus diferencias y sus limitaciones son la realidad del color "en propio". Precisamente en virtud de que el color es color "en propio" tiene que ser forzosamente así de diferente. No se trata de una necesidad racional sino de una necesidad física. Contra lo que quiere el idealismo todo esto es realidad. ¿Por qué no habría de serlo? Todo lo diferente y variable es igualmente real. Y en todo este proceso constitucional, el momento de realidad se va también modulando y modificando. Por eso el hombre en edad ulterior a los dos años no solamente ve las cosas mejor, desde el punto de vista estadístico, o ve otras cosas que antes no veía, sino que tiene que inteligir qué es eso de realidad "en propio". El orden trascendental es un orden constitutivamente abierto. Es algo tan abierto como el inteligir lo que es un color. ¡Qué sabemos lo que es la realidad en tanto que realidad! Nos movemos en ella de alguna manera, de muchas. ¿Quiere esto decir, como aseveraba Martínez Gómez²², que para mí las cosas reales no son sino actuales en las percepciones?

Cuando yo dije que aquí hay un equívoco mortal, me refería a que se puede pensar que las "cosas" son cosas fuera de la percepción, y que luego no hacen sino actualizarse en la percepción. Claro, esto no lo diría yo jamás. Es un equívoco mortal. ¿De dónde sé yo que hay otras cosas? No. Yo hablo ahora de las cosas: de la carpeta, no en el sentido de que está fuera de la percepción, sino como algo percibido dentro de la percepción. Y ahí digo que no percibo solamente el color negro, sino que percibo una carpeta. Lo cual es una cosa que tiene muchas notas, que tiene una unidad sistemática, etc. La cosa no "aparece" en la percepción sino que "está presente" en ella: esa es la verdad primaria. Un

realista ingenuo podría creer que esto está ahí (y en efecto así lo creemos todos pues todos llevamos un ingenuo dentro) pero a lo mejor no es así. Sin embargo, esté o no esté ahí, lo que yo digo es que esta carpeta, no solamente el color negro sino todos los momentos que componen la carpeta, es perfectamente real porque es algo que me está dado “en propio”. Luego se dirá que hay una diferencia, que la carpeta continúa estando por ahí y los colores no. Pero eso, en primer lugar es una hipótesis, y en segundo lugar lo único que probaría —y está por probar en toda la historia de la filosofía— es que la realidad de la carpeta consiste en ser una realidad inmutable y permanente fuera de la percepción. Lo cual es una teoría como otra cualquiera.

[2.4. Las cosas-reales aprehendidas y las teorías e interpretaciones]

Transpongamos exactamente todo lo que he dicho del color a la carpeta como carpeta: las realidades van cambiando y todas sus variaciones pertenecen a su realidad primaria. Se dirá que estas variaciones son sólo interpretaciones nuestras. A eso tengo que hacer dos observaciones:

Primero, hay una interpretación de lo que he dicho que queda eliminada *a radice*: que la carpeta, como carpeta, jamás es percibida. Eso es una cosa-sentido y las cosas-sentido jamás se perciben; sólo se perciben las cosas-realidad²³. De las cosas-sentido se dan interpretaciones, o no se dan, pero no me ocupo ahora de ellas porque no entran en la carpeta real en cuanto real. El momento de las cosas-sentido no forma parte formal de lo percibido. En segundo lugar, la condicionalidad psicobiológica es ciertamente una teoría, y una teoría de lo que el sujeto pone. Pero lo que el sujeto pone, y por consiguiente la teoría psicobiológica de lo que pone, no son pura y simplemente más que condiciones de actualización. Estas condiciones son humanas, más aún, individuales. Ciertamente no está dicho que las condiciones de actualización que posea el hombre sean las óptimas desde el punto de vista de la realidad integral. La inteligencia angélica —y no digamos la divina— tiene en su mente actualizadas las cosas de manera muy distinta a como las tiene el hombre. La organización psicobiológica humana es pura y simplemente la organización de un modo de actualización. Y dentro de ella, lo aprehendido ofrece variaciones, limitaciones, caducidades, y diferencias. Pero lo único que esto quiere decir es que lo real, dentro de la percepción y tal como es “en propio”, es algo limitado, caduco y diferenciado.

Y esto no concierne solamente a las notas tomadas cada una por sí misma sino incluso a lo que llamo cosas. Una de las consecuencias más graves de esta organización es que percibimos las cosas como distintas y hasta separadas entre sí: aquí hay una lámpara, allá un libro, etc. Y en la percepción estas cosas son realmente distintas; su distinción pertenece “en propio” a lo percibido. Esto no quiere decir que allende la percepción acontezca lo mismo. Personalmente pienso que allende la percepción estas cosas distintas son momentos, fragmentos, de

una realidad única que es la sola realidad que tiene unidad propia: el cosmos. Pero en la percepción lo percibido es distintamente real, y eso percibido nos lleva “hacia” aquello que es allende eso percibido. Esto es un hecho inconcuso. Por consiguiente, cuando hablo de la lámpara no me refiero a lo que esta cosa-realidad es allende la percepción, sino al sistema de sus notas tal como me es dado en ella. Esto que me es dado no son solamente colores, forma, peso, etc. sino el sistema de todas estas notas, con todas sus variedades y diferencias. No hay un color rojo sentido en sí, independientemente de sus diferencias y variaciones; no hay más que un rojo real, actualizado en todas estas diferenciaciones que pertenece formalmente a su realidad. Lo que llamo realidad roja es una cualidad a la que pertenecen “en propio” todas sus variaciones, todas sus limitaciones y todas las diferencias biográficas y sociales de su percepción. Pues bien, la lámpara percibida es igualmente real, como sistema de notas, en todas las vicisitudes propias de la percepción.

Yo me veo lanzado por el momento del “hacia” no sólo allende las cualidades percibidas, sino también allende su sistema. Y en este lanzamiento, en una intelección ulterior, entiendo que esos sistemas no son sino fragmentos de un sistema más amplio. Hay ante todo motivos que me impelen a inteligir el contenido sistemático de la percepción como “cosa”, por ejemplo, los fenómenos de constancia. Y una intelección de lo que son esas constancias allende la percepción puede ir desde una intelección modesta como la de las experiencias del niño de 5 años hasta la de las más graves teorías físicas. Se va de los sistemas percibidos “en propio” a posibles cosas y de allí a una cierta idea del cosmos. Y esto no afecta solamente a las realidades físicas, porque también conocemos personas. Por el hecho de que la actualización de las personas sea tan limitada, tan problemática y tan difícil de obtener, no podemos negar que poseen la capacidad de ser conocidas en una actualización suya. Pensaba decirlo en el último capítulo²⁴, en el cual iba a hablar de lo que son las cosas, el cosmos, las especies biológicas, las personas, etc. En ese capítulo, lo único que quiero es dejar abiertas las avenidas. Ahora comprendo que, así como anticipé lo de las cualidades sensibles, tal vez habría que anticipar también el tema de las cosas.

[2.5. ¿Anfibología del término “realidad”?]

I. Ellacuría:

Se ve la relación con *Sobre la Esencia*.

X. Zubiri:

Claro, por eso decía que la estructura esencial está allende la percepción. Ahora, decir que la unidad coherencial primaria está allende la percepción²⁵ ...

I. Ellacuría:

Eso no lo dices.

X. Zubiri:

Naturalmente, no lo dije. Lo que digo es que esto es un postulado, una postulación²⁶. Hay diferentes modos de determinar lo que está allende lo campal. El primer modo es una experiencia libre²⁷ que modifica las notas que cumpliría un corpúsculo, y trata de averiguar si esto es o no real. Hay un segundo modo, que es tomar no las notas sino su unidad. Y entonces hago de la unidad de las estructuras básicas de lo que campalmente he percibido, no notas sino estructuras básicas de lo que está allende. Por ejemplo, una sociedad no se parece en nada a un perro o a un orangután, pero se puede suponer que la manera como las notas están sistematizadas en la sociedad es homóloga a como están sistematizados los órganos de un orangután. De ahí procede el organicismo en biología y en sociología y la misma idea de "organización". Lo que se hace es homologar estructuras básicas. No se buscan parecidos de notas sino que se homologan estructuras básicas²⁸. Pero hay un tercer modo que es una libre construcción²⁹. Y en la libre construcción se postula. Cuando Galileo dice que el grandísimo libro del universo está escrito en lengua matemática es un postulación. Todo lo fecunda que se quiera, pero no deja de ser un acto de postulación. Experiencia libre, homologación y postulación son los tres modos como efectivamente transcurre este movimiento hacia allende lo percibido. Se dirá que son problemas que quedan abiertos. Evidentemente. Así como la realidad es abierta, la razón es también abierta. Precisamente por el mismo motivo.

I. Ellacuría:

Usas una terminología con ambivalencia algunas veces.... Porque después de todo esto dices: "¡Ah! pero qué sea la realidad en sí...."³⁰

X. Zubiri:

No, no, perdón, qué sea la realidad en sí no: qué sea la realidad allende.

I. Ellacuría:

Haces una distinción entre la realidad tal como es en la aprehensión y luego dices la realidad....

X. Zubiri:

La realidad profunda, allende.

I. Ellacuría:

Lo que es la verdadera realidad como quien dice. Eso no está dado en la aprehensión inmediata.

X. Zubiri:

Y no lo está integralmente. Lo que es la realidad, lo que es allende lo campal que yo llamo realidad en profundidad o realidad profunda³¹, es el objeto de la

razón. Eso es siempre algo abierto, por convergencia podemos ir determinándolo. Desde luego no tiene el valor de verdad ni de inmediatez que tienen las intelecciones campales en el campo de realidad³². Se puede discutir con un daltónico para saber si esto es verde o rojo. Pero es una discusión muy limitada. En cambio calculo lo que tendría que discutir con un físico sobre lo que es un color rojo. Eso en todos los órdenes de realidad, empezando por los colores y terminando con la persona de Nuestro Señor Jesucristo. ¿En qué consiste la divinidad misma y en sí misma, en tanto en cuanto está formalmente presente en la humanidad de Cristo? *¿Chi lo sa?* De una manera comprensiva y adecuada ni El mismo. Que la inteligencia humana de Cristo no tiene la ciencia comprensora de la propia divinidad, esto es una trivialidad metafísica evidente. La inteligencia divina sí; pero no la humana.

Justamente el camino que lleva de lo campal hacia lo profundo es el momento del “hacia”. Eso es lo que hace que la mera intelección se convierta en razón y eso es conocimiento. Conocimiento es intelección con razón, cosa que no hay en la intelección campal. Claro que no. ¿Eso quiere decir que es inferior? Inferior según en qué. En inmediatez y en riqueza, sí, absolutamente. Ahora, en otros aspectos puede que sea más rica, precisamente en la medida en que lo profundo es más rico que lo que no es profundo. Además, creo que tenemos que liberarnos de esos ejemplos que se ponen siempre: los colores y las cosas de la física. Se ponen estos ejemplos porque tienen más volumen, pero uno conoce también personas. Uno conoce un amigo. La ida “allende” no es simplemente ir allende a otra cosa, sino allende hacia adentro. Uno conoce a un amigo, a una persona, en el trato que tiene con él y en mil cosas. Ese conocimiento, el de saber a qué hora se levanta, se acuesta, come y duerme, por muy profundo que sea, nunca tiene el carácter de una cosa inmediata. Sin embargo, tiene una dimensión que nace con todo su problematismo precisamente en lo campal.

[2.6. Qué puede considerarse inmediato]

I. Ellacuría:

Sí, son planos distintos. Modos de inmediatez.

X. Zubiri:

Es que no es inmediatez. Una inmediatez que está lejana no es inmediata. Es como lo que se decía en el Concilio que en la Biblia no hay errores, porque lo que quiere es enseñar. Puede ser certera esa distinción que se hace entre lo que se quiere enseñar y lo que se dice, pero para la conciencia del lector moderno una cosa que se dice allí que ocurre y no ocurre, es un error. ¿Qué pasa con Belsasar de quien se nos dice que es hijo de Nabucodonosor?³³ Pues como no lo fue, aunque lo diga el libro de Daniel, es un error. Otra cuestión es que luego pueda afirmarse que hay errores de información y errores de relato que no son

errores en otro plano de realidad profunda. Por eso digo que a las palabras hay también que conservarles un poco el sentido que tienen so pena de escribir un lenguaje que no es accesible para nadie. Es decir, una cosa que está lejos y a la que hay que dar vuelta no es inmediata. Será inmediata si la pongo cerca que es lo que creían los antiguos, que se puede poner eso cerca y dar evidencia.

I. Ellacuría:

La verdad de la razón...

X. Zubiri:

Perdona: si en virtud de la razón yo demuestro en un razonamiento contundente, por un silogismo en Barbara, que A es B, B es C, luego A es C, eso no se puede comprobar. Yo puedo comprobar que A es C, lo que no comprobaré jamás es que la razón de que A sea C sea B. Esto no lo demostraré nunca. La verdad de la razón sí es comprobable, lo que no es comprobable jamás es la razón de la verdad³⁴, pues podría haber otras razones. La palabra "verdad", tratándose de la razón, tiene dos aspectos, cosa que no acontece con lo conforme del intelecto con *re*³⁵.

I. Ellacuría:

Es una verdad dentro de lo que llamas realidades profundas. En el caso de las personas...

X. Zubiri:

La realidad profunda es allende. Es un allende que "puede ser". Allende, profundizar una cosa; sí, en el caso de las personas. Pero puede ser simplemente allende, allende esta habitación. Si un niño de dos años no ha salido de esta habitación y sale a la calle hay un allende a su manera³⁶.

I. Ellacuría

Volviendo al ejemplo de las personas como una realidad en la que hay que ahondar podemos decir que lo que está inmediatamente presente es lo que se da en la aprehensión.

X. Zubiri

"Allende" es todo aquello hacia lo que me lanza lo inmediatamente presente como realidad campal. Lo inmediatamente presente es el campo perceptivo.

I. Ellacuría:

¿No pueden haber vertientes de esa realidad profunda que se nos den de una manera inmediata, pero al mismo tiempo indirecta, vertientes que se nos dan a través de lo sensible, a través de algo mucho más complejo como puede ser el trato, la manera de portarse, las formas de expresión, muchas de las cuáles no son tan inmediatamente presentes como un color o un gesto? A través de todo

eso se nos manifiesta lo profundo de una persona, por ejemplo, su benevolencia hacia nosotros, su manera de ser. Se nos muestra de una manera presencial, por vía de presencia, y al mismo tiempo de una manera que no es directa.

X. Zubiri

Pero no es inmediata.

I. Ellacuría.

Cierto, no es inmediata, pero yo diría que es inminente.

X. Zubiri

Yo diría lo que dice San Pablo, aunque dé todas mis riquezas a los pobres, y aunque me entregue a ser quemado vivo por todos ellos, si no lo he hecho con caridad, no me sirve de nada³⁷. Luego, esos actos tienen inmediatez, lo que no la tiene es el amor. Esos actos tienen inmediatez; no nos ha engañado, porque ha dado su riqueza, y el que ofrece su vida hasta ser quemado... inmediatez. Lo que no tiene nunca inmediatez es esa dimensión de amor. El amor no es inmediato. Será verdadero, pero ésta es cuestión aparte.

I. Ellacuría:

Diferentes formas de inmediatez.

X. Zubiri:

No. No son diferentes formas de inmediatez. No. Inmediatez no hay más que una, lo demás son artilugios, circunloquios para bordear el problema. Es que se está siempre víctima de creer que la certeza, *kath' exogén*³⁸, por excelencia es la de un juicio: es tener delante la A y la B, y ver que la A es B. Pues no es eso. Lo evidente no es sólo lo que está delante de los ojos de la mente, sino la exigencia de eso que está delante³⁹. Hay distintas maneras de hacerse presente; se admite ello sin dificultad, pero suburbicariamente está actuando esa idea que antes he enunciado⁴⁰. Y no creo que sea eso.

[2.7. El sesgo peculiar del realismo zubiriano]

I. Ellacuría:

Vuelvo a llevar las aguas a la cuestión del idealismo y del realismo. Hay muchos equívocos de lenguaje ¿no? Y eso influye también sobre los que hablan de actualidad: parece que es que la cosa empieza por estar fuera, y que aparece en la percepción. Pero entonces, a la consecuencia que yo creo llegar en cuanto al posible realismo que hay en estas páginas sería a la siguiente: parece que los realistas propenden, en cualquiera de sus especies, a aceptar o mantener que las notas del conocimiento son determinaciones de las notas tales como se dan en las cosas fuera del conocimiento. De ahí el hablar de espejos que reflejan⁴¹. Si

se parte de una realidad allende (que a saber lo que será) se puede retroactivamente decir que negar que las notas sean determinaciones de las cosas fuera del conocimiento es un idealismo, pero creo que se escapa una cosa: y es que la realidad aprehendida agota su realidad en la aprehensión misma. Entonces, el color verde en tanto que verde aprehendido —utilicemos a Kant— no es *fenoménico* sino que es *nouménico*. Es un *nómeno* en la aprehensión misma.

X. Zubiri:

Sí.

I. Ellacuría:

Entonces, ese sería el sesgo peculiar del realismo que se defiende en estas páginas.

X. Zubiri:

Sí. Es decir, que en lugar de creer que el realismo consiste en ir de las cosas a mi aprehensión, digo al revés: que el realismo consiste en ir de la realidad aprehendida a lo que son las cosas allende la aprehensión. El idealista nos dice que el contenido de la aprehensión es pura y simplemente una representación mía. Y eso es lo que niego en nombre de los hechos. No es una representación sino una presentación. Lo percibido ni es una cosa fuera de la aprehensión, ni es una representación mía, sino que es lo percibido en cuanto algo “en propio”. Y entonces el movimiento ulterior consiste en ir de esta realidad aprehendida a lo que son “en propio” las realidades allende. Y este es un camino lleno de problemas.

I. Ellacuría:

Es decir, las realidades aprehendidas, en cuanto aprehendidas, son realidades estrictas, *nouménicas*.

X. Zubiri:

Claro está. Lo que pasa es que realidad es *reidad*⁴². Es el carácter de “en propio”. Y esto está dado *formaliter* en la aprehensión. La cual describe la aprehensión pero la describe en un momento de transcendencia. De ahí mi empeño en emplear el “de suyo” y el “en propio” que no consiste en una cosa que está allende. En ese sentido tienes razón.

I. Ellacuría⁴³:

El problema es el decirlo con claridad.

3. Segunda sesión (13-4-78)

{Jueves 13 de abril de 1978.}

[3.1. Análisis de actos y de la alteridad de los mismos]

X. Zubiri:

Quería decir, de una manera sinóptica, lo que entiendo por realidad y conceptos afines desde el punto de vista en que me he colocado. Tomemos un acto cualquiera. Estoy viendo esa pared. Esto es un hecho. Y dentro de ese hecho, sin salirme de él, me pregunto en qué relación o respecto está mi acto de ver esta pared, con la pared que en ese acto veo. Siempre dentro del acto, no pretendo salir por los Cerros de Ubeda⁴⁴. Y en esta cuestión, todo lo que sea salirse de los actos, es salirse por los Cerros de Ubeda. Veo esta pared en mi acto de ver. Y en este acto está la pared vista y me pregunto qué es, en qué respecto se encuentran estos dos momentos de este acto unitario que es el acto de ver esta pared. Y reduzco la respuesta a esta pregunta a tres puntos:

(1) Esa pared, tal como está en el acto —no hablo de lo que ha pasado antes ni lo que pasará después sino lo que pasa en el acto en que la estoy viendo— lo único que hace es estar presente en aquél. Mi posible acto de aprehensión visual no tiene respecto de la pared vista más función —si función se quiere llamar, el vocablo poco importa para el caso—, que la de hacerme presente la pared que estoy viendo. Esa función es inevitable porque si no hubiese esa función no habría lugar a hablar ni de la inteligencia, ni de los sentidos, ni de nada. Todo lo que al hombre se le da, se le da en algún acto suyo. Y en este caso el acto visual consiste en buena parte en hacer que esté presente aquello que yo veo. Supuesta la realidad ya del acto —dejo de lado lo que ha pasado antes de él— estoy viendo esta pared, y en esa pared mi acto de ver la pared lo único que hace es hacer que la pared esté presente a mi acto. Y este puro estar presente en tanto que es “estar”, es justamente lo que he llamado la *actualidad*. Es pura y simplemente —ahora— la actualidad de la pared en mi acto visual. He ahí el primer concepto de los tres que quería apuntar en esta brevísima recapitulación de lo que he entendido por realidad.

(2) Naturalmente, esto que está presente lo está también al animal, es común al hombre y al animal. Desde el punto de vista de “estar presente” al animal le está presente la pared igual que a mí, pero con una diferencia: que es que para mí la presencia está presente como algo “en propio”. Hemos hablado aquí largamente de lo que significa “en propio”: está “de suyo”, está presente “en propio”. Y esto es lo que distingue esencialmente mi acto de ver esta pared del acto en que ve esta pared un perro. El perro no ve en esta pared algo que es “en propio”. Dentro del acto no ve en esta pared nada que sea “en propio”, sino lo que esa pared va a determinar en orden a su conducta. En cambio, en el hombre, inde-

pendientemente, o por lo menos anteriormente o en el fondo de todas esas respuestas conductistas que el hombre da igual que el perro, hay un momento que el perro no tiene y es que efectivamente esa pared es para él algo “en propio”. Y en virtud de este carácter de “en propio”, mis respuestas pueden ser hasta cierto punto, y en alguna medida, tomadas en conjunto en enorme medida, distintas de lo que va a ser la conducta del perro. Y eso es a lo que he llamado *reidad*. El ser “en propio” es la formalidad de realidad o de *reidad* de aquello que me está presente en la actualidad. La actualidad de lo visto en formalidad de *reidad*, eso es lo que yo llamo realidad, pero a medias, porque falta ahora el tercer punto, que es el que completa la historia.

(3) Y es que desde el momento en que yo digo que la pared es algo “en propio”, ese “en propio” tiene dos vertientes: una, la cara que da a mí, que veo que es “en propio” aquello que la pared es, en el acto, repito, no salgo del acto, y otra la cara que da a la pared que, por ser “en propio”, es propia de la pared. El ser “en propio” de la pared no pende de mi acto sino que pende nada más que de la pared misma. Entonces yo me veo forzado a ir allende lo que estoy viendo, a averiguar lo que es la pared o lo que fuere, cosa que el perro no puede hacer. Este es el momento que llamo de “prius” o de prioridad. No es una prioridad cronológica sino estructural. El ser “en propio” tiene estructuralmente estas dos vertientes: una, la que se me presenta como “en propio” dentro de mi acto visual, y otra el “en propio” como siendo propio de la pared. Lo cual —ser propio de la pared— ya no es formalmente estar presente en mi acto de visión. De ahí que el contenido mismo de mi acto de visión, lo que en él veo, me lleva él por sí mismo —no por una decisión mía, sino por sí mismo— allende a su mero estar presente en la aprehensión. Con los resultados que se quiera —esto es otra historia— pero me lleva.

[3.2. Impresión de realidad]

Para ser completo debo decir que todo lo primariamente aprehendido, y en nuestro ejemplo lo aprehendido en visión, lo está en impresión.⁴⁵ Y la impresión tiene tres momentos: (1) Un momento de afección. (2) Un momento de alteridad, una alteridad que tiene a su vez los tres momentos que he expuesto, a saber: un momento de actualidad, un momento de actualidad “en propio”, y un momento de prioridad, por el que la intelección lo es de lo que propiamente es la pared⁴⁶. (3) La impresión tiene un tercer momento, además de los dos de afección y de alteridad, a saber: la fuerza con que lo aprehendido se me impone intelectivamente. Y esta fuerza es justo aquello que en la prioridad me lleva allende mi percepción de la pared.

Este concepto total es justamente lo que yo llamo *reidad* o realidad. Sé que esta posición hay que enfrentarla con la vieja cuestión de idealismo y realismo. Pero no he querido comenzar con ello porque parecería hacer una concesión a la

idea de que ese es el camino por el que hay que entrar en el problema, lo cual me parece absolutamente falso. Idealismo y realismo son dos posiciones frente a lo que ambos entienden por realidad, a saber, las cosas que andan por el mundo, dicho de una manera vulgar, haya o no haya sujetos que las perciban. Y respecto de este concepto de realidad hay dos posiciones.

Una, la que dice que esas realidades, tales como andan por el mundo son las que actualmente están en la percepción. Este es un realismo evidentemente ingenuo. No se puede pretender que la estructura del sol o la estructura molecular de esta pared, sus fuerzas elásticas o la gravitación misma, están formalmente actualizadas en mi visión. Este realismo ingenuo es quimérico. Fue la postura de todos los griegos y de todo el mundo medieval, por lo menos fundamentalmente. No vamos a entrar en detalles, pero fundamentalmente fue así.

Ahora, partiendo de ese mismo concepto de realidad, el idealismo dice: no, las cosas no son actuales en la percepción: lo que hay en mi percepción no son más que representaciones de las cosas. Pues bien, si a lo primero lo llamo realismo ingenuo, a lo segundo lo llamo idealismo ingenuo. Porque, naturalmente, cuando yo estoy viendo esta pared no tengo representación ninguna de la pared. El prefijo "re" no tiene sentido más que aplicado a un concepto de realidad enormemente problemático, que no está sacado del contenido de la percepción, de mi percepción de esta pared. En el "estar presente" no tengo representación, tengo nada más que presentación, la pura presentación. Es falso decir que desde el punto de vista descriptivo las cosas aparecen en la percepción. No aparecen, están presentes. El aparecer envuelve siempre un dualismo con aquello que aparece. Están presentes, son presentaciones, no son ciertamente las cosas que andan fuera de mí por el mundo, pero tampoco son representaciones. Entonces ¿qué son? Pues lo que acabo de decir. Entre el concepto de realidad como cosas que andan por el mundo y el concepto de realidad como mera representación me he atrevido modestamente a insuflar o introducir este tercer concepto de realidad: realidad en presentación. Realidad como aquello que está en la aprehensión humana de las cosas, en la más elemental sensación, y desde luego en todas las percepciones.

Realidad es el contenido de aquello que está presente en mis actos, primero en tanto que no hace sino estar presente (actualidad). Segundo, en tanto que es actualidad de algo "en propio", y tercero, en tanto que es actualidad "en propio" como algo propio y que es propiamente de la pared que estoy viendo. Es un concepto de realidad distinto del de la realidad que anda dando vueltas por el mundo y distinto de la mera representación. Creo que lo que he dicho describe con bastante precisión lo que es el hecho de ver esta pared, con suficiencia o no para los filósofos, ésta es otra historia. Pero, en fin, por lo menos es mi punto de partida y lo que yo creo que es un hecho irrefragable, que es real y que no simplemente tiene pretensión de realidad. No es pretensión de realidad. La pared

se me presenta como algo "en propio". Es como si se me dice a mí que es pretensión de sonido el que yo oiga un sonido. No es pretensión, es que el sonido está presente, como un mero hecho, del mismo modo que me está presente efectivamente a mí la pared. La pared no hace sino estar presente. La pared me está presente como "en propio" y como un "en propio" que es propio de la pared. Por estos dos últimos momentos se puede decir realmente que aquello que me está presente tiene carácter de transcendencia. La transcendencia es simplemente un hecho: el hecho que describe el que la pared, la pared que yo veo, y en el acto de visión que tengo de ella, es algo "en propio"; y en segundo lugar, que este "en propio" pertenece propiamente a la pared. Con lo cual no se quiere decir ni que el momento de realidad esté presente por mi percepción ni que esté en condición distinta que los contenidos sino que está presente en mi percepción como hecho. Tanto los contenidos, como el momento de actualidad de esos contenidos, su momento de prioridad y su momento de propiedad están sometidos a todo lo que tienen que estar sometidos y a ulteriores intelecciones. No basta, evidentemente, abrir los ojos para saber lo que es la realidad. Pero de ahí hay que partir.

Esto es lo que yo, modestamente, tendría que decir de una manera sinóptica. He pensado mucho en este carácter sinóptico, para no dejarnos llevar de desarrollos. Cada uno de esos puntos tendré que explicarlos y llevarán su desarrollo propio en el libro. Pero aquí no hace falta explicarlos, puesto que todos sabemos lo que yo quiero mentar con esos términos. Lo que me importa es decir tres cosas: primero que justamente en el acto de ver esta pared y no por el acto de verla, sino en el acto, me está dada la pura presencia de la pared. No hay nada en mi acto de ver la pared que atestigüe que la pared está ahí porque yo la estoy viendo. Esto es una construcción teórica. El hecho es que la pared no hace sino estar presente en mi acto de visión. Segundo, que en este acto de visión la pared me está presente como algo "en propio". Y, tercero, que este algo "en propio", precisamente por serlo, no solamente tiene la cara que da al acto de aprehensión en que está presente "en propio" sino la cara que da a la pared, que es propiamente pared. Esto es lo que yo tendría que decir y ahora escucho todas las discusiones, y todos los reparos que habrá que poner.

[3.3. Diferencias con la fenomenología]

[Pregunta no transcrita...]

X. Zubiri:

No se trata de una mera correlación entre un acto y su contenido, por ejemplo al modo como la fenomenología habla de la correlación noético-noemática. No se trata de una correlación sino de un "en propio". Los correlacionistas son legión⁴⁷. Toda fenomenología pone justamente entre paréntesis el momento de realidad, el "en propio", a beneficio de un saber absoluto. Esto es otra historia.

Aquí no estoy hablando de un saber sino de ver esta pared. La fenomenología mutila un hecho primario.

[Pregunta no transcrita...]

[3.4. La fuerza de imposición]

X. Zubiri:

El tercer momento consiste en que por ser propiamente la pared lo que es, en ese “propiamente”, mi inteligencia está lanzada no a ver lo que ésta es plenamente sino a dejarme abierto a lo que esa pared sea como tal pared, con todas las vicisitudes que esto tiene, desde las del niño que va formando la conciencia de sus percepciones hasta el ingeniero que me construye una pared con toda su ciencia. La realidad es la que me lanza a ello; no soy yo. De modo que es la pared misma, lo que estoy viendo, por estar actuando como algo “en propio”, la que me está determinando a otros actos mentales. A ir allende ella. Justo este “allende” es la transcendencia.

[Pregunta no transcrita...]

X. Zubiri:

El acto intelectual en el que la pared que estoy viendo me lleva allende lo que estoy viendo —tendrá un término o no lo tendrá— es un acto impuesto por la pared misma, no es un acto simplemente puesto por mí. Es un acto que no está ni puesto ni compuesto, sino impuesto. ¿Qué se impone? Lo que estoy viendo. Lo que estoy viendo en impresión tiene —decía— no dos sino tres momentos: uno el momento de afección, otro el momento de alteridad en esa afección, y tercero, la fuerza con que lo *alter* se me impone en ese acto. Y esta fuerza de imposición es justamente toda la fuerza de la realidad para determinar el movimiento de la inteligencia. En el acto de ver, es una pura imposición de la pared. Y esa imposición tiene sus causas y sus efectos que habrá que averiguar por imposición misma de la realidad. ¿Cómo es que lo averiguamos? Pues como un niño averigua que tiene ojos cuando le dan un trompazo en un ojo y se queda tuerto. Es por imposición de la realidad. Lo que el idealismo dirá, que no son más que representaciones, es decir, que la verdad del sentir está en la razón, es falso. La verdad es estrictamente lo contrario. La verdad de la razón está en el sentir, en su impresión de realidad. A lo que me niego es a que eso sea una representación. Eso no es una representación, es una presentación de algo que lo llamo real no por un capricho convencional, sino porque podría estar presentado no en forma de “en propio”, y entonces no lo llamaría real sino meramente estímulo. Lo que se está defendiendo no es la realidad del acto perceptivo sino

la realidad de lo percibido en él. Y precisamente la ambivalencia del “en propio” es lo que le lleva allende eso. Justamente es el momento de transcendencia. El idealismo no admite que lo percibido sea real, sino que es mera representación, lo cual es falso como hecho. El idealismo considera que eso es una representación de una realidad que pretende estar allende y no sabemos si está.

[3.5. Diferencia entre inteligir y conocer]

I. Ellacuría:

El color amarillo....

X. Zubiri:

En la percepción, el color percibido “en propio” tiene una anterioridad no causal, sino puramente estructural respecto a su actualidad perceptiva. Si se dice que esa actualidad no se da sin una retina responderé que se da en una retina, y que hay que hacer una larga averiguación para saberlo. Esto no es cuestión de realismo o de idealismo sino de ciencia, de una óptica física y de una óptica fisiológica. Sin esta teoría no podré inteligir qué es ese color antes de la percepción visual. Pero todas esas teorías no invalidarán jamás el hecho que les sirve a todas ellas de base, a saber, que el color que veo en el acto de verlo es un color real. Todo lo que haya que contestar a la pregunta de qué es ese color amarillo fuera de mi acto de visión, que no es precisamente una retina, pende esencial, estructural e intrínsecamente de que ese color amarillo sea real en la percepción. Si no, ¿de qué se iba a ocupar la óptica fisiológica y la óptica física?

[Pregunta no transcrita]

X. Zubiri:

El ser “en propio” no significa únicamente que es “en propio” respecto de mi acto aprehensivo, sino respecto de la pared o el color que “en propio” es la pared o el color que es, de modo que cuando se dice que la pared o el color lo son sólo en la percepción, este “sólo” es el que no es un hecho sino una pura concepción teórica. El hecho es que hay un momento en que la pared y el color remiten a sí mismos, désele el nombre que se quiera. Si se le quiere dar un nombre técnico diremos “transcendencia”, pero no me aferro a este vocablo.

[Pregunta no transcrita]

X. Zubiri:

¿Qué valor de realidad tiene toda mi ciencia? ¿Se trata meramente de una coherencia de conceptos? Una coherencia de conceptos no es nunca un conoci-

miento de la realidad. Cuando Cohen⁴⁰ afirma tan rotundamente: el verdadero realismo es el idealismo, cree que la realidad son los conceptos ¿pero de dónde saca eso? La coherencia más montada de conceptos no dará jamás el menor adarme de realidad y si de algo vive la ciencia es de la idea de una realidad todo lo problemática, dificultosa y provisionalmente conocida que se quiera, pero realidad. La ciencia es un conocimiento. El acto de ver esta pared no es un conocimiento, es una intelección. La gran limitación de toda la *Crítica de la Razón Pura* es el haber planteado este problema en términos de conocimiento. Sin embargo, antes del conocimiento hay mil cosas. Ver este color amarillo no es un conocimiento, es una intelección. Y ahí es donde se juega la partida. No en el conocimiento. Inteligir no es conocer. Conocer es un modo de inteligir cuyo alcance radica precisamente en estar debidamente fundado en eso que es anterior al conocer, que es el inteligir.

I. Ellacuría.

La cosa percibida me lanza adentro de ella, no a cosa ajena. Se trata de una penetración en la misma cosa.

X. Zubiri:

Pero en mi campo perceptivo hay muchas cosas, entonces no percibo solamente cada una en y por sí, sino que percibo, por ejemplo, el color amarillo entre otros colores, entre sonidos, entre otras cosas. Y todo esto se complica sobre la misma base que es meramente lo que yo llamo la intelección de lo campal. Entonces no tengo solamente que profundizar en lo que es el color amarillo, sino en las demás cosas, la relación del color amarillo con sonidos, con otros colores. Es la intelección de lo campal. Pero la intelección de lo campal tiene como dato este carácter de “en propio” y que precisamente por ser “en propio” me lleva allende lo campal. Y esa es la obra de la razón. Ahora, ese allende tiene muchas dimensiones: una, profundizando en todo lo campal, otra fuera de lo campal y otra más lejos de lo campal. Si no existiera la conexión de las cosas que veo con otras cosas no tendríamos ciencia, sino una novela de conceptos. Con todas las limitaciones que la ciencia tiene —no vamos a discutir las aquí— algo de realidad descubre la ciencia. Y esa realidad la descubre en la medida en que está explicando e inteligiendo lo que son las cosas reales, inmediatamente aprehendidas en los actos de aprehensión. Si no ¿de qué se va a hablar? ¿Qué sería entonces la ciencia? Un sistema de conceptos

I. Ellacuría:

Cohen, a propósito de dónde se dan las estrellas...

X. Zubiri:

En el cielo nos está dado aquello sin lo cual no habría libros de astronomía.

[3.6. La esencia de la intelección]

I Ellacuría:

Actos... ¿no podría haber un tercer acto, el acto divino, radicalmente distinto, que percibiera una modalidad distinta de la estimulidad y de la realidad?

X. Zubiri:

Pues a lo mejor. Por eso mi libro lleva como título *Inteligencia humana* y tiene el adjetivo “humana” que es esencial. Lo otro no lo sé. Sí, lo dejo abierto. No lo niego, ¿cómo lo voy a negar? ¿Es verdad además, que las inteligencias que no son sentientes perciben lo real como formalidad? El ser formalidad depende esencialmente de que haya una habitud —que en este caso es sentiente— respecto de la cual las cosas aprehendidas quedan. Si el sujeto tiene una estructura distinta, ¿qué sé yo? Sería antropomorfismo concebir una inteligencia angélica —pongo por caso— no digo la divina, como una intelección que intelige formalidades.

I. Ellacuría

¿Podríamos decir que la esencia de toda inteligencia en cuanto inteligencia —sea humana o no— es su capacidad de aprehender lo real?

X. Zubiri

Sí, yo creo que sí. Solamente que la palabra real tiene toda la apertura suficiente para que lo que de una manera positiva y adecuada es lo real en la intelección humana —en la medida en que quepa adecuación en estas cosas—, en intelecciones que no son humanas a lo mejor no es sino una manera analógica o transpuesta de hablar.

[3.7. Niveles de realidad]

I Ellacuría:

Teniendo en cuenta que lo que has tratado es de definir el término realidad... yo creo que no hay una definición, sino varias. Se puede entender a nivel de aprehensión primordial...

X. Zubiri:

Que es de lo que estoy hablando. Hay niveles de realidad⁴⁹. Yo temáticamente he escrito de la realidad campal y de lo que llamo la realidad en profundidad. El ámbito de la realidad es mucho mas amplio y vasto que la formalidad que me está dada. El carácter de “en propio” me lleva frente a un océano inmenso de realidades distintas. Cualquier cosa, todas las impresiones y todos los conceptos: los fotones, la supergravidad que ahora está en boga, la supersimetría, el superespacio, las superpartículas, todo eso es realidad en la medida en que constituye la estructura de aquella realidad que consiste en ser “en propio”.

I. Ellacuría:

De este nivel de realidad trata *Sobre la Esencia*.

X. Zubiri:

Las “cosas sentido” no tienen realidad porque no actúan. Esta lámpara no actúa sobre esta mesa porque es una lámpara; actúa sobre esta mesa por el peso que tiene, etc. Y la realidad es unívoca en todos esos casos. No es que sea otro nivel en sentido análogo. No. Es que es unívoca, perfectamente unívoca⁵⁰. Y consiste en ser “en propio”. Pero la amplitud de este “en propio” se va abriendo progresivamente, y cuanto más avancemos es más problemático el “en propio” mismo. Por eso digo que no es que la razón sea la verdad del sentir (es lo que diría nuestro ex-amigo Cohen) sino justamente al revés: la verdad de la razón está en el sentir por lo que hace a la impresión de realidad. Y dentro de eso, la razón es un despliegue no sólo legítimo sino necesario, pero cuanto más se aleja de la nuda impresión de realidad se hace más problemática. Por eso digo yo que puedo comprobar los resultados de la razón la inmensa mayoría de las veces, pero que no hay jamás una comprobación que constituya la razón de la verdad. Pongamos el ejemplo de De Broglie. Me refiero al experimento de Davidson que comprueba la difracción de electrones; esto jamás prueba que el electrón sea realmente ondulatorio, puesto que muy poco después de ese célebre experimento resulta que las ondas electrónicas no son ondas clásicas sino ondas de probabilidad. Lo único que puede comprobarse es, pues, la verdad obtenida por la razón. El camino del razonar jamás se prueba aunque se compruebe la verdad lograda. Por ejemplo, los argumentos de Sto. Tomás para probar la existencia de Dios comprueban perfectamente lo que la fe monoteísta en un Dios nos dice, pero lo que no demuestran jamás es que el movimiento de que se sirve en la primera de sus cinco vías sea lo que se supone, a saber, un estado del Móvil⁵¹. ¿Cómo lo va a demostrar?

I. Ellacuría:

Aquí discutimos “cómo se llega a la realidad” y no “cómo la realidad se constituye”. Y esto es lo que plantea equívocos.

X. Zubiri:

El problema de este libro, *Inteligencia humana*, es tan sólo cómo se llega a la realidad de las cosas por una descripción de la realidad aprehendida como realidad.

[3.8. Realidad y existencia]

I. Ellacuría:

¿Realidad no es existencia?

X. Zubiri:

No, realidad no es lo que existe, es sólo lo que existe "en propio". Si no, no diría que es realidad sino que es un espectro⁵². Realidad no es ni lo que está "fuera" de mi aprehensión, ni es mera existencia. Ciertamente lo inexistente no es real; pero no basta lo que ordinariamente llamamos existencia para que haya realidad. Grandes corrientes, las más importantes del Vedanta, se nutren de la idea de que el mundo no es real; lo cual significa no que sea ilusorio sino que es espectral. Lo que yo digo respecto a la realidad es la descripción de algo que me está inmediatamente dado en todo acto de aprehensión. Y si a eso se le deja de llamar realidad, es tan sólo porque ha habido unos pensadores, los idealistas, que se han empeñado en decir que lo inmediatamente aprehendido es sólo una representación.

[3.9. Realidad y estimulidad]

I. Ellacuría:

Ante dos contenidos, dices de uno que es realidad y de otro que es estímulo. ¿En virtud de qué?

X. Zubiri:

En virtud de que hago una comparación con el animal. Ciertamente no debiera de hacer esta comparación porque yo no estoy dentro de un animal, y apelo al animal tan sólo como a una contraposición descriptiva. Lo hago nada más que para ilustrar lo que estoy diciendo. Hasta el idealismo, el resto de la humanidad entera, salvo la corrección de un realismo ingenuo, habría llamado real, y sigue llamándolo, a lo que yo mismo llamo así.

[3.10. Noción filosófica de realidad y sentido común]

I. Ellacuría:

Llama realidad a lo representado, no llama realidad a lo que está en la representación.

X. Zubiri:

¿Qué no llama realidad? El 99 por ciento de la humanidad llama realidad a lo que está viendo, a lo presentado, no a la representación.

I. Ellacuría:

La mayor parte de la humanidad llama realidad a lo presentado. No se hace cuestión para nada de lo que está en la percepción.

X. Zubiri:

Y por esa razón. Porque como la realidad le pertenece “en propio” le lleva allende la percepción.

I. Ellacuría:

Pero con una ingenuidad absoluta.

X. Zubiri:

No, la ingenuidad no está en que me lleve allende, sino en que el término de ese allende se crea que es una cosa que anda por el mundo dando vueltas. Lo presentado lleva allende. Eso no es realismo ingenuo. La ingenuidad está en que el término de ese allende se crea que es una cosa que anda dando vueltas por el mundo: esto es la ingenuidad. El paso de la “reidad” o realidad, como formalidad “en propio” y propiedad de aquello que estoy viendo, a cosas reales fuera de eso, ese es un camino intelectual que además está impuesto por aquella realidad. Y por consiguiente es un camino real, cuyos resultados serán o no comprobables. No se trata de dos definiciones de realidad sino de lo que la cosa es en realidad³³. El concepto de realidad es ser “de suyo”, “en propio”, por eso es único.

[3.11. Realismo e idealismo]

I. Ellacuría:

El acento de este libro está en la formalidad de realidad. En otro planteamiento estaría en la cosa real misma. Este libro, *Inteligencia humana*, es de teoría de la inteligencia: cómo se llega a alcanzar la realidad. En él no se está definiendo cómo se constituye la realidad, sino cómo se constituye la aprehensión o intelección de realidad, cómo a partir de la aprehensión primordial de la realidad se van abriendo todos los niveles de la realidad. El problema no es tanto un problema de idealismo cuanto de escepticismo, en el buen sentido de la palabra. Es decir, yo no sé cómo es la cosa en la realidad, pero me muevo en la realidad en busca de lo que la cosa es.

X. Zubiri:

Ningún idealista diría que te mueves en la realidad, sino que te mueves en la representación. Tanto el idealismo como el realismo ingenuo parten de un concepto de realidad que está elaborado independientemente de todo acto de intelección. El uno dice: en ese acto de intelección está esa realidad; y el otro dice, no, son representaciones de la realidad. Y entonces lo que hay que decir es *negotio suppositum*, porque realidad no es eso.

[3.12. Univocidad de la noción de realidad]

I. Ellacuría:

Por la fuerza misma de la aprehensión, la realidad misma, físicamente me lleva realmente en busca de lo que es la realidad⁵⁴. Entonces, la única garantía que tienes es que vas *realmente* en busca de la realidad.

X. Zubiri:

Naturalmente. Es una expansión misma de la realidad dada en formalidad. Eso es justo todo el tema del libro. Todos los demás niveles de realidad están, sin embargo, el concepto de realidad es único. Los demás niveles se me van abriendo como realidades inteligibles, y no simplemente como representaciones, por esa especie de estructura interna de la realidad dada como actualidad en el "en propio" y propiamente determinante de aquello que se me da "en propio" en los diversos actos mentales. Eso me lleva a una realidad entre otras cosas, a un modo de intelección, que es juzgar de unas cosas respecto de otras, distinto de la simple aprehensión primordial. Y eso no basta porque al fin y al cabo eso transcurre dentro del campo perceptivo. Pero es que además me lleva allende el campo perceptivo. Es lo que llamo realidad en profundidad. La cual, sea la que sea, es siempre realidad "en propio". Cuanto más nos alejemos de la aprehensión primordial, tanto más problemática se hace no la realidad sino su contenido. Esto sí. No hay duda ninguna. Decir que Dios tiene conocimiento, tiene ciencia, son modos de trasponer a Dios lo que no es trasponible. En Dios no hay conocimiento: es la realidad. Al fin y al cabo, en eso la expresión de Kant era más feliz: es el *intuitus originarius*⁵⁵. Salvo que la palabra intuición tiene también un contenido analógico⁵⁶. Por eso yo insisto en que mi libro es un libro sobre la *Inteligencia humana* en lo que positivamente tiene de humana y lo que tiene de humana es ser sentiente. La obra de la razón es la obra de una razón sentiente. Y por consiguiente la verdad de la razón está en el sentir, en cuanto es impresión de realidad, claro, no en el sentir que tiene un perro.

I. Ellacuría:

Esto está ya *in nuce* en la tesis doctoral⁵⁷.

X. Zubiri:

Y así es⁵⁸.

Notas

1. Para apreciar toda la hondura intelectual y humana de esta colaboración junto a X. Zubiri, es muy interesante la correspondencia de I. Ellacuría. Cf. I. Ellacuría, *Escritos Filosóficos II*, San Salvador: UCA Editores, 1999.
2. Carmen Castro, *Biografía de X. Zubiri*, ediciones Edinford, Málaga, 1992, p. 132.
3. J. Bañón, "Zubiri hoy: Tesis básicas sobre la realidad", *Del sentido a la realidad*, Trotta, 1995, p. 99.

4. I. Ellacuría, al presentar en 1977 la revista del Seminario Zubiri *Realitas II*, dirá que todos los trabajos de Zubiri son anticipo de una obra más radical y sistemática, que no tardará mucho en ir apareciendo, y en el artículo "Zubiri en El Salvador", *ECA*, 361-362 (1978) 949-950, dirá que el tema de la inteligencia es desarrollado definitivamente en *La inteligencia humana*, libro de inmediata aparición con ese u otro título semejante.
5. Carlos Baciero, filósofo miembro del seminario Zubiri fundado en 1971.
6. En estas fechas, I. Ellacuría no publica nada con este título o con una referencia a lo discutido en estas sesiones. Sin embargo, el realismo zubiriano es el núcleo de su artículo "La superación del reduccionismo idealista en X. Zubiri". Conferencia pronunciada por Ellacuría en el Congreso de Filosofía, Ética y Religión, celebrado en Donostia-San Sebastián, entre el 28 de septiembre y el 3 de octubre de 1987, en el marco del II Congreso Mundial Vasco y publicada luego en *ECA* 477 (1988) 633-650. Podría ser que estas páginas fueran un primer borrador de esta ponencia.
7. En germen.
8. Cosa puede significar lo que aprehendo "de suyo" como lo *noto* en la aprehensión primordial de realidad (IRE 33), o puede significar una cosa que anda por ahí, por el mundo, allende la aprehensión. En la Trilogía "cosa" es simplemente sinónimo de "algo".
9. El contenido de lo aprehendido de suyo (IRE 124). Momento de tener tales notas inseparable de su trascendentalidad.
10. Formalidad con que quedan las cosas en la aprehensión. Formalidad de la alteridad de lo sentido. Las cosas quedan "de suyo" (IRE 59).
11. Modo de intelección del sentir kinestésico. Articula la realidad campal y la mundanal, y el movimiento del logos y la razón (IRE 101).
12. Término utilizado en un sentido metafórico para designar en el acto intelectual la proximidad total y física entre la cosa y el sentiente. Se contrapone a la dualidad mínima que supone el considerar como esencia del acto intelectual la intencionalidad (IRE 23).
13. Modo de quedar en la aprehensión (IRA 49). Se opone a modo de informar en sentido aristotélico-kantiano (IRE 49).
14. Independencia de las cosas respecto a la aprehensión, en la aprehensión misma (IRE 161 y s). Anterioridad elemental de las cosas en la aprehensión por la que las cosas quedan remitiendo a sí mismas y fundando formalmente su propia aprehensión (IRE 62). La diferencia entre el "prius" y el "de suyo" o "en propio" está explicada en el punto 3 de [3.1. Análisis de actos y de la alteridad de los mismos].
15. Momento de excedencia de la realidad respecto a su contenido inseparable de la talidad (IRE 114).
16. Durante 1937 y 1938, X. Zubiri asistió, en París, al seminario de Física de De Broglie. En 1939, X. Zubiri traduce al español la obra de De Broglie *Materia y luz*.
17. Perfecto. Si usted sabe lo que es un rayo de luz desde una perspectiva absoluta, explíquelo. Le escucho.
18. Sinónimo de "de suyo" (IRE 10, 12, 56).
19. La Trascendentalidad es, en X. Zubiri, la apertura de la realidad. No es comunidad universal de lo concebido como ser (medievales) o como objeto (Kant), sino un momento sentiente: la excedencia sentida de la realidad respecto a su contenido (IRE 123, 114).

20. Aquello aprehendido que por su propia índole es aprehensible por cualquiera (IRA 182).
21. Estar presente lo real desde sí mismo en cuanto real (IRE 135).
22. Puede estar refiriéndose al artículo de José Luís Abellán y Luis Martínez Gómez, "La filosofía de Xavier Zubiri", en *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, UNED, Madrid, 1977, pp. 416-422.
23. Cosa-real es lo que aprehendo "de suyo": la constelación de notas reales y cosa-sentido lo que aprehendo como momento o parte de mi vida: mesa, paredes, etc. (IRE 59-60).
24. Probablemente esta función que en *Sobre la inteligencia humana* reservaba al último capítulo es la función que tendrán los apéndices en *Inteligencia y realidad*. Es importante destacar que tanto en el proyecto de este capítulo como en los apéndices no se trata sólo de explicaciones teóricas, sino del análisis de cosas actualizadas en la aprehensión que desbordan el análisis de la intelección humana.
25. La unidad coherencial primaria es la esencia: el principio estructural o notas constitutivas de la sustantividad de lo real. La esencia o unidad coherencial primaria de las cosas es lo que busca la razón. Y en esta búsqueda la razón crea libremente la esencia. El que esta esencia tenga tal o cual estructura o contenido será siempre cuestión abierta. "Cada nota por ser real remite en su realidad física misma a otras de suerte que la intelección racional de la esencia es constitutivamente abierta no sólo en cuanto mi intelección nunca termina, sino en cuanto lo inteligido mismo. Esto es, cada nota, remite en principio a otra. Y jamás sabremos la amplitud de esta remisión" (IRA 114 ss).
26. Actualización libre de la realidad profunda (IRA 129). La matemática y la novela son ejemplos de postulación para X. Zubiri y aquí parece que también la metafísica en cuanto pretende afirmar que la estructura esencial está allende la percepción.
27. Modo de experiencia por la que las notas aprehendidas son modificadas libremente para inteligir lo real profundo: "Por ejemplo, se toma la intelección de algo que campalmente es "cuerpo", y se modifican libremente muchos caracteres suyos despojándolo por ejemplo de color, reduciendo su tamaño, su forma, etc. Con esta modificación el cuerpo es "corpúsculo". El ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido es aquello en que formalmente consiste la experiencia libre" (IRA 120).
28. Modo de experiencia por el que se supone una homología entre lo real campal y la estructura de lo real profundo (IRA 125).
29. Modo de experiencia. Grado máximo de libertad creadora que prescinde tanto de los contenidos (experiencia libre) como de la estructura (hipótesis) de lo campal para construir las notas y la estructura de la realidad fundamental (IRA 127 y ss).
30. Diversos estudiosos zubirianos han remarcado la dificultad que plantea aquí Ellacuría. Habría una anfibología en el uso que hace X. Zubiri del término "realidad" al designar tanto el modo como las cosas quedan en nuestros actos, como las cosas más allá de los mismos. Pero, quizás, más que de una anfibología se trate de una confusión entre el sentido técnico que adquiere el término "realidad" en la filosofía madura de X. Zubiri y su uso filosófico habitual. Una confusión que abonan algunos textos de X. Zubiri acentuada por determinadas lecturas metafísicas. Cf. J. Bañón, "Reidad y campo en X. Zubiri", *Revista agustiniana*, 34, 1993; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1996, pp. 114-115; A. González, "El realismo trascendental", *Es-*

estructuras de la praxis, Ensayo de una filosofía primera, Trotta, Madrid, 1997.

31. Realidad extracampal. Es un ámbito de resonancia al que nos lanza la realidad campal y en el que libremente creamos el fundamento de lo actualizado campalmente (IRA 108).
32. Apertura de cada cosa real a otras dada en impresión de realidad (IL 31).
33. Libro de Daniel 5, 1-4.
34. IRA 273, 275, 277.
35. La verdad racional envuelve intrínsecamente, según X. Zubiri, dos aspectos que designa como encuentro y cumplimiento. El encuentro no es simple conformidad de la afirmación esbozada con lo real, como ha pensado la filosofía clásica donde la verdad suele entenderse como la conformidad del intelecto con la cosa, sino la "confirmación" experiencial y provisional del esbozo o de lo que se considera que podría ser la cosa por lo real aprehendido y sentido campalmente. Por esto es por lo que el encuentro es muy distinto del acuerdo, correspondencia o conformidad del intelecto con la cosa. Si el encuentro alude a la confirmación de lo esbozado por la realidad, el cumplimiento alude a la actualización racional de lo real según las posibilidades esbozadas. El encuentro mira a lo esbozado desde la realidad y el cumplimiento mira a la realidad desde lo esbozado. Como cumplimiento, la verdad racional tiene un carácter estrictamente histórico, pues lo propio de la historia es la realización de posibilidades y por ambos aspectos la verdad racional es máximamente abierta y no clausurable (IRA 292 y ss).
36. "La intelección pensante es una intelección de algo "allende" el campo de realidad. Ya he dicho que "allende" no indica formalmente tan sólo otras cosas que están "fuera" del campo. "Allende" es también aquello o aquellos aspectos de las cosas que están en el campo, pero aspectos que no están formalmente en él. ¿Qué es positivamente este "allende"? Esto es lo esencial. No se piensa en el allende por un capricho arbitrario. Porque no es que se inteligen las cosas o aspectos que están fuera del campo "además" de haber inteligido las cosas campales. No es, pues, que haya una intelección aquende el campo y "además" otra allende el campo. Por el contrario se piensa en la realidad allende precisa y formalmente porque las cosas que están en el campo son ellas mismas las que "dan que pensar". Y este dar que pensar es, por un lado, estar llevados a inteligir lo allende, pero por otro consiste en estar llevados a lo allende por la fuerza inexorable de la intelección de lo que está aquende. Y en esto es en lo que consiste el "dar que pensar". Dar que pensar es una necesidad " (IRA 41-42).
37. "Si reparto todo lo que poseo a los pobres y si entrego hasta mi propio cuerpo, pero no por amor, sino para recibir alabanzas, de nada me sirve", 1 Corintios, 13.4.
38. Por excelencia
39. Cf. "La conceptualización clásica de evidencia" (IL 229 y ss.).
40. Seguramente se refiere al equivoco mortal denunciado anteriormente de pensar que las cosas son cosas fuera de la percepción que no hacen sino actualizarse en ella.
41. La analogía del reflejo está matizada y utilizada por la mayoría de los realismos metafísicos. Véase, por ejemplo, la teoría marxista del reflejo en Adam Schaff: "La teoría del reflejo se basa en la tesis de que el conocimiento es objetivo, es un proceso que relaciona el sujeto del conocimiento con el objeto que se somete a conocimiento y que es independiente del sujeto. El reflejo es precisamente el nombre que se da a esta relación.[...] La teoría del reflejo valora plenamente la dialéctica del

- factor subjetivo y del elemento objetivo en todo el proceso”, Adam Schaff, “Problemas de la teoría del conocimiento”, *El marxismo a final de siglo*, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 117.
42. Para evitar confundir la realidad radical que describe X. Zubiri con una zona de cosas extramentales, Zubiri habla de *reidad* y de *reísmo* (IRE 57, 58, 173).
 43. En el original no está claro si hay que atribuir esta afirmación a I. Ellacuría o a X. Zubiri.
 44. Expresión española que significa: “salirse de tema”.
 45. Ser impresión es el carácter formal del sentir. Y toda impresión tanto en el sentir animal o puro sentir como en el sentir humano o intelectual tiene tres momentos constitutivos: un *contenido*, un *modo de ser de otro* y una *fuerza de imposición* (IRE 31 ss).
 46. Son los tres momentos que ha descrito anteriormente. En su obra definitiva, el momento de alteridad de la impresión es desglosado en “en propio” y en “prius” (IRE 61-62) y la actualidad comprende los tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición de la impresión de realidad y se convierte, a nuestro juicio, en la clave de bóveda de toda la trilogía y de la filosofía primera zubiriana (IRE 133-171).
 47. “La verdad, como correlato de un acto identificador, es un estado de cosas y como correlato de una identificación de coincidencia es una identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal”, E. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, 1982, Madrid, p. 683. E. Husserl pretende situarse más allá del realismo y del idealismo, colocándose en la relación o correlación trascendental misma entre mundo y conciencia, *noesis* y *noema*, *cogito* y *cogitatum*, y sujeto y objeto.
 48. Hermann Cohen (1842-1918), neokantiano. Mientras Kant había distinguido entre lo dado y lo puesto, Cohen admite solamente lo puesto, y de este modo el pensar se convierte en el fundamento del objeto.
 49. En la Trilogía, X. Zubiri precisará este lenguaje y ya no hablará de “niveles” de realidad, sino de maduración modalización y despliegue (IRA 321 y ss.). Pero sí que hablará de “niveles” todavía en el curso de 1969, “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental”. Véase X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1997, p. 337.
 50. Aquí se ve con claridad que X. Zubiri, en su filosofía madura, no incurre en ninguna anfibología. Otra cosa es que de pie a cometerlas.
 51. “El movimiento tomado en sí mismo no es un estado de móvil. Esto fue precisamente lo que constituyó a mi modo de ver, la superación del concepto de movimiento elemental en Galileo, respecto de Aristóteles. En el movimiento Aristóteles busca, ante todo y sobre todo el *ens mobile*. Porque partía precisamente de que hay un *ens*, una sustancialidad que tiene un estado de movimiento y de variación [...] Ahora bien esto no es nada evidente ni obvio”. Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 1989, p. 117 y ss.
 52. El espectro es algo aprehendido que no es real, que no es “de suyo”. Diferentes tipos de apariciones pueden ser pensadas como espectros (Júpiter auriga, Jesucristo para los docetas, etc.). Estas apariciones se caracterizarían por remitir inmediatamente a una formalidad de realidad allende (SE 397-398). En su última obra, el espectro aparece simplemente como una posibilidad metafísica (sería precisamente la metafísica del vedanta) de dar cuenta de las realidades actualizadas en la aprehensión (IRE 192 y ss).

53. En la Trilogía distinguirá entre lo que es la cosa “como real” (aprehensión primordial), lo que es “en realidad” (logos) y lo que es “en la realidad” (razón).
54. Hay que advertir que en ningún otro lugar se refiere X. Zubiri a Dios como “la realidad” sin más. Para X. Zubiri ser realidad consiste siempre en ser “de suyo” y esa sería la noción primera y radical con la que podríamos concebir a Dios, como absoluto “de suyo”, alteridad absoluta o realidad absolutamente absoluta. Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Madrid, 1984, pp. 165-166.
55. Según X. Zubiri, en Kant, cuyo planteamiento filosófico se inscribiría en el horizonte de la creación o nihilidad, Dios aparece como creador y poseedor de un intelecto o *intuitus originarius*. Lo que destaca X. Zubiri es que este *originarius* no significa en Kant que sea originario respecto al intelecto humano que sería derivativo, sino que significa que es originante de las cosas en sí mismas. Esas cosas, en sí mismas, se dan o aparecen al ser humano mediante la creación de la sensibilidad. De esa manera, entre el intelecto humano y el divino se acentúa mucho más la disparidad que en el planteamiento tradicional. En Kant no solamente se trata de que el intelecto humano conozca mucho menos y peor que el intelecto divino, sino que conoce de otra manera, Cf. PFMO 183-186.
56. La realidad de Dios es totalmente otra, absoluto “de suyo”, con respecto a la realidad del mundo, relativamente “de suyo”. Para acentuar esta disparidad, X. Zubiri propondrá la analogía descendente de lo absoluto frente a la analogía ascendente de la filosofía clásica. Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, op. cit., p. 171.
57. En su tesis doctoral, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923, Madrid, X. Zubiri se mueve dentro del ámbito de la fenomenología. En la medida en que Zubiri, siguiendo a Husserl, busca ya en su tesis doctoral instalarse en un ámbito previo al del realismo y al del idealismo, y que enfatiza que antes de entrar en el terreno de la explicación es preciso analizar lo dado, puede decirse que los análisis del Zubiri maduro están ya *in nuce* en su tesis doctoral. Otra cosa es establecer qué es lo que lleva a Zubiri a afirmar tajantemente que ha roto amarras con la fenomenología.
58. La transcripción de la sesión termina con esta afirmación no atribuida a nadie: “el concepto de realidad “en propio” es unívoco”.