

LOS RETOS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA ZUBIRIANA Y SU «GIRO TRANSCENDENTAL» DESDE LA NOOLOGÍA A LA TRANSCENDENTALIDAD METAFÍSICA

Resumen: Este artículo afronta la problemática presentada en el IV Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano (Salamanca, octubre 2008) dedicado a Zubiri. Presenta el Autor las ponencias y aporta una reflexión crítica sobre las mismas. Lo principal es la apertura del Simposio a pensadores no zubirianos, la explicación de Diego Gracia sobre el origen de la inteligencia humana y la reflexión de A. Pintor-Ramos sobre la relación entre noología y metafísica.

Palabras clave: Ciencia, inteligencia, noología, metafísica, radicalidad, Zubiri.

THE PRESENT CHALLENGES OF ZUBIRI'S PHILOSOPHY AND ITS "TRANSCENDENTAL TURN" FROM NOOLOGY TO A TRANSCENDENTAL METAPHYSICS

Abstract: This paper outlines the main problems tackled in the IV Conference of the Instituto de Pensamiento Iberoamericano devoted to Zubiri, which was held at Salamanca in October 2008. The author summarizes the papers, making some critical remarks. The main aspects of the Conference were the presence of speakers who are not scholars on Zubiri, Diego Gracia's explanation of the origins of human intelligence and A. Pintor-Ramos' reflection on the relations between noology and metaphysics.

Key words: Science, intelligence, noology, metaphysics, radicality, Zubiri.

INTRODUCCIÓN

Parto en mi reflexión de las ponencias presentadas en el «IV Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano: *Un filósofo iberoamericano: Zubiri*

desde el siglo XXI». Mi intención no es presentar una crónica de dicho encuentro filosófico¹. Tampoco pretendo recensionar el libro² que recoge las ponencias y algunas de las comunicaciones allí presentadas, sino ofrecer una reflexión crítica acerca de los problemas filosóficos que he descubierto en dicho encuentro y no de todo lo que se escribe actualmente sobre el filósofo vasco.

La problemática allí suscitada ha sido muy variada. Pero toda ella, a mi juicio, confluye hacia la última ponencia presentada al final del Simposio, por A. Pintor-Ramos. La influencia que tiene de hecho la personalidad de A. Pintor-Ramos sobre un buen grupo de pensadores zubirianos me hace presagiar un «viraje» que he denominado «giro trascendental», no sólo por la importancia del mismo, sino porque quiere centrarse en el núcleo de lo que considero el centro de la filosofía de X. Zubiri: *el orden trascendental*. Analizo la problemática de fondo allí presentada y ofrezco la reflexión que me suscita en torno a cuatro núcleos: contextualización de la filosofía de Zubiri, la relación entre el devenir de actualidad y el devenir de actualidad, los cuestionamientos a la filosofía de Zubiri y la relación entre noología y metafísica. Cierra esta exposición una breve conclusión.

1. LA CONTEXTUALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

1.1. HACIA UNA BIOGRAFÍA INTELLECTUAL DE ZUBIRI

La segunda y la tercera ponencia tienen una unidad. Tratan de presentar algunos rasgos más importantes de la biografía intelectual de X. Zubiri. Está a cargo de los autores de la magnífica biografía recién publicada³: Jordi Corominas y Joan Albert Vicens⁴. La pregunta inicial que marca toda la exposición es: ¿Por qué a X. Zubiri no se le denomina como «Maestro de España»? Ambos han trabajado conjuntamente los dos momentos que van a exponer por partes:

1 Ya la presenté en *Pensar y Educar*, 2 (2009) pp.353-361. Aquí amplío ese resumen para que mi reflexión crítica pueda tener una base y no caiga en el vacío.

2 Cf. el volumen que recoge las principales aportaciones de este Simposio: A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI* (Salamanca, Publ. Univ. Pontificia de Salamanca 2009). Me refiero a esta obra poniendo simplemente entre paréntesis «p.» y el número correspondiente de dicha página. Las ponencias han podido ser reelaboradas (p. 11). Aquí cito por este libro, aunque tengo en cuenta también los debates del Simposio.

3 J. Corominas; J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora* (Madrid, Taurus 2005); *Ibid.*, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri* (Madrid, PPC 2008).

4 Jordi Corominas; Joan Albert Vicens, «Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra —Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico—», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, *op. cit.*, pp. 15-101.

J. Albert Vicens (Universidad Ramón Lull) expone «Zubiri, maestro de filosofía»; Jordi Corominas (Universidad Simeón Cañas, El Salvador) titula su ponencia «Zubiri, vocación y trayectoria vital». Hay tres proyectos de vida intelectual y hay tres autores que han influido notablemente en él: Bergson, Ortega y Gasset y Heidegger. No nos detenemos aquí en exponer sus ponencias, que no interesan en nuestra reflexión. Aludimos solamente a lo más importante.

La respuesta a la pregunta planteada inicialmente es que Zubiri puede decirse con propiedad que es un maestro de España, como se ha podido decir de Heidegger que es un maestro de Alemania⁵. La profundidad de sus planteamientos, la radicalidad de sus análisis y la justeza de sus teorías, abiertas siempre a ser de nuevo revisadas, son propias de un gran maestro.

Se cumple en Zubiri el mito de la caverna. Como Sócrates, también Xavier Zubiri se ha liberado de las ataduras y una vez encontrada la luz, ha bajado a la caverna para liberar con su magisterio a otros hombres. Zubiri decía humildemente de sí mismo que era simplemente un «profeso en filosofía», aunque no fuera estrictamente en ese momento profesor de filosofía. Como profeso en filosofía atiende a la voz de la realidad, afronta su problemática y responde a ella empeñando la propia vida. Fue realmente un investigador, «dedicado» a la realidad verdadera. Toda su vida consistió en buscar la verdad.

Zubiri con Ortega aspiró a elevar a España a conceptos metafísicos. De Zaragüeta aprendió su rigor formal; de Ortega y Gasset, su apertura a la verdad y a las novedades culturales de Europa; de Husserl, su honradez de cara a encontrar una razón universal que fuera medida de nuestras posibilidades, sin rastrear relativismos; de Bergson, su voluntad de llegar a la intuición plena de la realidad; de Heidegger, su deseo de remover fundamentos erróneos.

Su renuncia a la Universidad ha de interpretarse como la forma de no dejarse aprisionar por el poder político y mantener su libertad de pensamiento. Es una manera clara de rechazar la Dictadura que pretendía imponerse a su verdad. Además de renunciar a la Universidad, nunca apoyó al régimen de Franco y rechazó recibir una pensión del Estado. Gracias a la *Fundación de Estudios y Publicaciones*, pudo vivir con holgura suficiente para investigar y recibir a personas que sí influyeron más directamente en el cambio político español. Él se definió como «apolítico», porque su vocación era distinta de la vocación a la política en sentido estricto. Si no levantó la voz contra el franquismo, era porque también los anti-franquistas eran un bloque político significativo con el que él mismo prefería no colaborar para tener libertad en su investigación. Su decisión

5 Cf. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo* (Barcelona, Tusquets 1997).

era no entrar en la batalla política. Pero su apoliticismo expresaba una defensa de su vida intelectual. Esta actitud no le impidió colaborar con Ortega y Gasset en la creación de *Revista de Occidente*, y, con Eugenio Imaz y José Bergamín, promover la revista *Cruz y Raya*.

La maestría de Zubiri está en la calidad de sus escritos. No está encaminada directamente a ser un revulsivo de la cultura, sino a radicalizar su punto de partida, como Husserl. Intentó por lo menos crear una filosofía sin supuestos, que construye sus teorías sobre una base firme, constatada rigurosamente, dejándose arrastrar solamente por la verdad, y no por consensos de ningún tipo ni por ideologías de partido o de escuelas. Del concepto que tengamos de la realidad se deriva nuestra manera de estar entre las cosas y de ser persona.

Reflexión

La presentación de la figura intelectual de Zubiri está bien lograda, va a lo principal. Sobre el magisterio de Zubiri en España y en el mundo entero, hay que esperar que su filosofía se vaya abriendo paso cada vez mejor. En la medida en que denuncia algún planteamiento erróneo y clama hacia una verdad profunda y radical de las cosas, será siempre un referente intelectual de primera magnitud. Alabo la iniciativa y apoyo el reconocimiento del magisterio cultural de Zubiri como «Maestro en España».

1.2. «XAVIER ZUBIRI Y LA RELACIÓN FILOSOFÍA-TEOLOGÍA»

Es la ponencia⁶ de D. Andrés Torres Queiruga (Universidad de Santiago de Compostela). Superada la crisis modernista, Zubiri se abre a la teología mística, bebiendo de las fuentes de la creatividad teológica y buscando la forma de hacer creíble su fe, en un encuentro fecundo de fe y razón.

El impacto del Concilio Vaticano II y el contacto con Ignacio Ellacuría le estimulan a profundizar sus intuiciones primeras sobre la religación, con aportaciones originales de gran importancia que no tienen que envidiar a otros proyectos renovadores. Lo mejor de Zubiri aparece cuando escribe desde sus propios plan-

6 A. Torres Queiruga, «Xavier Zubiri y la relación filosofía-teología», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., pp. 395-408.

teamientos, liberado del corsé teológico. Así su aportación sobre la *religación* en *Historia, Naturaleza, Dios*⁷.

Zubiri distingue entre fe (lo adquirido) y teología (elaboración conceptual); pero sufre la censura teológica externa acerca de los intentos de renovación⁸. Ninguna filosofía concreta ha de aprisionar a la teología, aunque no hay teología sin metafísica, incluso la teología bíblica.

Quizá por las excesivas presiones que se ejercieron sobre Zubiri, no siempre distingue suficientemente lo que es fe de lo que es teología. Su contribución más profunda y original no es su teología (con nuevas conceptualizaciones de la teología tradicional) sino su propia filosofía. En efecto, esta se apoya no en conceptos, sino en las grandes intuiciones de una filosofía postkantiana y realista y, sobre todo, en la *experiencia* teologal (y no en el *logos* teologal). Siempre buscó dialogar con la cultura actual y romper la inercia «de veinticinco siglos de historia»⁹. La mejor prueba de gratitud a su pensamiento y la mayor garantía de prolongar su esfuerzo es acertar a comprenderlo.

Reflexión

Estamos ante un gran investigador que conoce bien el condicionamiento histórico de la obra de X. Zubiri y logra situarla, a mi juicio, con bastante objetividad, aunque se le puedan hacer algunos reparos.

7 El Autor de esta ponencia presenta más ampliamente este tema en *La filosofía de la religión en Xavier Zubiri* (Valencia, Tirant lo Blanc 2005). Cf. mi recensión sobre esta obra, en *Diálogo filosófico*, 25:1 (2009), pp. 151-156.

8 Así se explica la lucha de X. Zubiri para conseguir el *nihil obstat* a su artículo «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina». Cf. J. Corominas; J. A. Vicens, *Xavier Zubiri: la soledad sonora* (Madrid, Taurus 2005), pp. 507-520.

9 Cita el Autor (*op. cit.*, p. 407) un texto de EDR 19, donde Zubiri dice: «Estamos habituados a no concebir más que aquello que viene rodando a lo largo de veinticinco siglos de historia», es decir, al planteamiento dualista sentir-inteligir, que pesa desde Parménides, con la consiguiente logificación de la inteligencia y entificación de la realidad.

2. LA RELACIÓN ENTRE EL DEVENIR DE ACTUIDAD Y EL DEVENIR DE ACTUALIDAD

2.1. EXPLICACIÓN DE LA GÉNESIS DE LA PSIQUE HUMANA

Diego Gracia Guillén (Universidad Complutense de Madrid) plantea las bases ideológicas del Simposio. Su título era significativo del espíritu del encuentro: «Zubiri en los retos actuales de la antropología»¹⁰. Lema: no repetir a Zubiri, sino proyectar su obra hacia los problemas de la realidad. El Autor tiene verdadera posesión de los problemas antropológicos de la filosofía de Zubiri¹¹. Ahora complementa las aportaciones anteriores. Sitúa magníficamente a Zubiri en el contexto histórico de otras antropologías (Aristóteles, Wolf, Kant, Darwin, Max Scheler, Heidegger, Whitehead), aludiendo a la diferencia metodológica de enfoque respecto de Zubiri. Para entender esta posición conviene tener presente lo que Zubiri entiende por persona, desde el concepto de personidad¹² y cómo ha enfocado el A. los problemas relativos a la génesis de la psique humana¹³.

Tesis de fondo sobre la relación ciencia filosofía en Zubiri: ningún filósofo ha enriquecido sus reflexiones con las ciencias como lo ha hecho Zubiri. Los fenomenólogos no quieren partir de las ciencias, porque éstas deberían estar fundadas

10 D. Gracia, «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., pp. 111-158.

11 D. Gracia Guillén, «Problemas filosóficos de la génesis humana», *Franciscanum*, 27:79 (1985), pp 17-32; *Ibid.* «Problemas filosóficos en genética y en embriología», en F. Abel; C. Cañón (eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética* (Madrid, Federac. Internac. Universidades Católicas / Univ. Pont. Comillas 1993), pp. 215-154; D. Gracia, «La antropología de Zubiri», en J. A. Nicolás; O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (Granada, Comares 2004), pp. 87-116.

12 «Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización» (HD 50).

13 Diego Gracia define este sistema como «emergentismo por elevación» (Cf. «La antropología de Zubiri», en J. A. Nicolás; O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 109). D. Gracia supone que la «suficiencia constitucional», para ser «de suyo» persona un embrión humano, no es fácil admitir que esté dada «desde el primer momento» (*ibid.*, 115). Cabe pensar que es el resultado de un «proceso constituyente», estrictamente material o fisicoquímico. «El resultado de este proceso sería una nota sistemática nueva, que es lo que llamamos psiquismo específicamente humano o inteligencia» (*ibid.*); «de tal manera que son los elementos materiales los que dan “desde sí mismos” lugar a la psique específicamente humana» (*ibid.*). Según Zubiri, la psique es irreducible a la materia. Por tanto la materia, según Zubiri, «da-de-sí» la psique desde sí misma, pero no por sí misma, sino porque está elevada.

ya en la fenomenología; y ésta, con la intuición y descripción, pretende alcanzar un saber apodíctico. Otros filósofos acuden a las ciencias del espíritu (Dilthey) y de la hermenéutica (Heidegger). Pero olvidan la posibilidad que dan las ciencias naturales para precisar los conceptos filosóficos.

Así en los cursos orales desde 1945, Zubiri afina las descripciones de la realidad, echando mano de las ciencias naturales (física, biología, química, matemáticas). Éstas aportan buenas herramientas. Así el concepto de sustantividad no es mera traducción de la *ousía* griega, sino que se enriquece con el concepto de «constitución biológica», para conceptuar su «suficiencia constitucional». También el concepto de «esencia», como subsistema de notas constitutivas de una sustantividad, y el concepto de «notas sistemáticas» (como notas propias de todo un conjunto) ha recibido la influencia de la biología.

Igualmente, para precisar el concepto de «inteligencia sentiente» y el de «realidad» acude a la «formalidad» como modo de quedar un contenido en el sentir. Las ideas de «formalización» (animal) y de «hiper-formalización» (humana) han nacido en Zubiri desde sus conocimientos de neurología. El concepto de «medio», proveniente de las ciencias sociales y lingüísticas, le ayuda a describir el devenir de la inteligencia. La actualización de lo real en la inteligencia se modaliza en distintos medios (social, gremial, religioso). El medio nos hace inteligir de alguna manera. De aquí se puede sacar una *conclusión*: las descripciones han de ir cambiando, a medida que las ciencias nos ayudan a buscar conceptos más precisos de la realidad.

Desde 1970 desaparece el término «sustancia». La sustantividad y sus notas son aprehendidas inmediatamente. Pero las sustancias se incorporan como notas dentro de la sustantividad. Esto afecta al problema del alma. El hombre es una realidad psico-somática o un sistema psico-orgánico. ¿Qué es realmente la psique? ¿Es una nota sustancial-sustantiva, pero al fin y al cabo una nota sistemática?

Pues bien, para Zubiri el alma no es una sustantividad ni es puramente una nota sistemática (surgida por complejización de los estímulos o de las estructuras anteriores). No habla del alma como nota.

Prefiere distinguir la «formalidad de estimulidad» (propia de los animales anteriores al hombre y presente también en el hombre) de la «formalidad de realidad», propia de la inteligencia, únicamente presente en la realidad humana. Y de la inteligencia afirma Zubiri:

- «Como nota estructural, la inteligencia: a) No es una nota estímúlica...
b) No es tampoco una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas» (IRE 97).

Aquí interviene la aportación de Diego Gracia, distinguiendo correctamente la opinión de Zubiri de su propia aportación:

«El psiquismo específicamente humano sería el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Sería una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas. En un cierto momento de su organización la realidad daría lugar a una nueva funcionalidad, la propia del psiquismo humano» (p. 124).

Si la inteligencia es una nota «estructural» pero elemental, no alcanzada por la respectividad de otras notas constitucionales (complejificación) sino que, según la interpretación de D. Gracia, esta «nota elemental» es constitutiva, primaria y esencial, ¿cómo explicar su origen?

Pues bien, para explicar esta «nueva función» acude D. Gracia a un devenir no de orden de la actuidad, sino de la actualidad. En el año 1980, Zubiri —en «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía»— admite una trans-sustantivación por trans-actualización¹⁴. La adquisición de una nueva actualidad afecta a la sustantividad, no ya de modo adventicio (estar aquí o allí), sino esencialmente, es decir, que pertenecería, según este Autor, al orden constitutivo (por ej. la presencia de Cristo en la eucaristía sería también constitutiva).

Según Zubiri «el mero sistematismo de notas materiales no podría dar de sí una nota como la inteligencia humana» (p. 126). Siendo un «elemento nuevo», ¿de dónde surge? Zubiri, al final de su vida, piensa que es «por elevación»¹⁵ (SH 468-472). ¿Quién eleva? La *natura naturans*. Pero la innovación radical que supone el dinamismo de la inteligencia en la escala zoológica requiere una causación distinta que la causación efectuada por el cosmos como *natura naturans* que ha producido los seres vivos anteriores al hombre.

Según esto, ¿se puede explicar la vida del espíritu como un salto sistemático desde una sustantividad de notas que «da-de-sí» otras notas y otro tipo de sustantividad de carácter superior? ¿Exige la psique estar en un nivel trascendental en el orden de la actualidad, no justificable desde la mera sustantividad?

Diego Gracia acaba aludiendo a la necesidad de superar el ámbito de las descripciones para entrar en el de las teorías. Habrá que tener ciencia y paciencia para «afilarse el lápiz» que nos posibilita nueva metodología de acercamiento a

14 «La esencia de la transsustantivación es esta actualidad del pan hecha actualidad de Cristo: es *transactualización*. El “trans” es un devenir de actualidad y no un devenir de actividad» («Reflexiones teológicas sobre la eucaristía», en PTHC, 415).

15 Cf. «La génesis de la realidad humana» (SH 455-476).

la realidad, abrimos al futuro, sin repetir a Zubiri, recreando el pensamiento y haciendo un camino por nosotros mismos.

Dejo de lado otros análisis sobre «el sentimiento afectante y la construcción de los valores»¹⁶, así como «la voluntad tendente y la construcción de la ética»¹⁷, no porque no sean importantes, sino para centrarme en su aportación en torno a la génesis de la psique.

Reflexión

Antes de exponer mi reflexión personal, creo conveniente ampliar lo que dice aquí Diego Gracia. Ante todo, hay que precisar lo que Zubiri entiende por «naturaleza naturante» y «naturaleza naturada» y cómo aplica estos conceptos al «dar de sí», «desde sí» (con identificación posible por las ciencias naturales), pero «no por sí».

¿Qué significa para Zubiri esta afirmación? No lo que han entendido otras filosofías anteriores (sujeto, raíz de donde emergen las nuevas propiedades, ni una magna sustancia única¹⁸). Sino «el mundo» y «el cosmos», el «Todo», como el único sistema respectivo dotado de causalidad: «Causalidad es determinación de lo real en la actividad del todo». «Se trata de una estructura, de algo puramente estructural, que es activo en sí mismo y por sí mismo» (EDR 91).

La acción de la *natura naturans* o «naturaleza primaria» (SH 466) se expresa dinámicamente en las cosas que son la «naturaleza naturada». La «naturaleza naturante» determina, por tanto produce, lo más intrínseco de las estructuras naturadas. La «naturaleza naturante» hace que la «naturaleza naturada» haga.

¿Cómo se traduce esto respecto de la psique? La «naturaleza naturante» es la actividad total del cosmos que incluye a su Fundamento transcendente.

Tomamos un texto largo para entenderlo:

«La naturaleza naturante, por ser la unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción. Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la

16 Cf. D. Gracia, «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en *op. cit.*, pp. 130-154.

17 *Ibid.*, pp. 154-157.

18 Cf. EDR 95 y 314. Aquí pretende distanciarse de Spinoza y Hegel; allí probablemente se refiere a Scoto Eriúgena. Para el estudio de la causalidad holística en confrontación con Mario Bunge, cf. J. Sáez Cruz, «Consideraciones en torno al concepto de causalidad en Mario Bunge», *Diálogo Filosófico*, 75 (2009), pp. 467-480.

produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente *en* las estructuras celulares, ni tan sólo *desde ellas*, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique. Es una acción de la naturaleza naturante, pero que transcurre intrínsecamente en las naturalezas naturadas, en las estructuras celulares, haciendo que ellas estén estructuralmente llevadas a realidad desde sí mismas las notas psíquicas. En esto es en lo que consiste “hacer que haga”¹⁹. El primer “hacer” es el de la naturaleza naturante, el segundo el de la naturaleza naturada, esto es, el de las estructuras celulares. La unidad intrínseca de estos dos haceres es justamente la constitución del plasma germinal» (SH 466-467).

Profundicemos en qué consiste este «hacer». Zubiri descarta que se trate de una causalidad instrumental, y propone su respuesta que metafóricamente llamará «absorber» hacia un nivel superior o «elevar» al orden transcendental. Las estructuras celulares que constituyen la célula germinal no actúan *por* y *para* el carácter de realidad, por ellas mismas. No se mueven en el nivel transcendental. Pero ellas producen la psique por elevación. Por elevación «se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal» (SH 468). «Elevar es hacer que lo que es “de suyo” constituya un “suyo”, que actúe por su formal carácter de realidad» (*ibid.*), es decir, que lo que es simplemente real o «de suyo» se haga un «suyo». Este ser «suyo» no queda claro qué es, pero puede entenderse como propio de actuación de la persona, que Zubiri llama aquí «lo psíquico». Por elevación las aprehensiones estímúlicas (color, sonido) son aprehensión de realidad (color real, sonido real). Es la aparición de la inteligencia. Elevación no es, por tanto, producción de una sustancia de orden superior, sino una impelencia a la actividad celular hacia un orden superior, es decir, el orden transcendental, «el orden de lo formalmente real» (SH 469). La elevación es un «principio» (SH 469) que impele a la célula; pero también es «un acto nuevo numérica y específicamente distinto del que produce las estructuras celulares» (SH 470) y es «un movimiento genético hacia “lo real como tal”» (SH 472). No es de carácter instantáneo sino que, como principio genético, es procesual. Pero no hay dos génesis (una material y otra psíquica) sino que hay una sola génesis psico-somática.

La elevación de la célula al orden de la realidad como tal, en la que lo producido por las estructuras celulares es de orden superior en ellas a su mera realidad material, se da tanto en el momento de la hominización cuanto en la concepción

19 «A mi modo de ver, el “hacer que haga” no consiste en utilizar o aplicar la realidad biológica como un instrumento, sino en “absorber” (por así decirlo) naturando las estructuras de la célula germinal en un nivel superior, que consiste precisamente en hacer que las estructuras mismas —ellas— hagan la psique» (SH 467).

de cada hombre. Hasta aquí esta aclaración de la opinión de Zubiri. Hasta aquí mi ampliación de lo que Diego Gracia dice en esta ponencia.

Y ahora mi reflexión: Estamos ante un problema muy serio y muy importante para la filosofía. Diego Gracia aquí tan sólo da unas pinceladas, que esperamos desarrolle más adelante. Zubiri se mueve aquí en el orden de las potencialidades de la materia. Es decir del «sistema de capacidades de dar de sí» (SH 474), que pertenece a la actiudad de la realidad (carácter de acto, plenitud formal o riqueza de notas) material. La producción de la psique por las estructuras de la célula germinal conserva la materia y sus estructuras como momentos de una estructura superior, la sustantividad humana, en la cual cada nota del sistema es «material-psíquica». La «estricta elevación desde sí misma» (*ibid.*) hace que la materia «esté haciendo su propia superación» (*ibid.*).

Pero la propuesta de Diego Gracia se sitúa en el orden no de la actiudad, sino de la actualidad. ¿Es posible que una nueva actualización, por tanto un devenir de actualización, transforme una realidad en línea de actiudad, por tanto, sea capaz de dar una nueva «nota elemental»? La vida del espíritu, como estado de la sustantividad psico-orgánica, está fundada en que el hombre es animal de realidades y supone que la intelección sentiente es una mera actualización de la realidad en la inteligencia. La personeidad se basa en el hecho de tener inteligencia; gracias a su inteligencia el hombre está abierto al horizonte de la trascendencia de la realidad. El proceso genético por el cual el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad (independientemente de en qué momento se logre) consiste en la adquisición de unas notas psíquicas (inteligencia, sentimiento, voluntad) en proceso de sistematización, que necesita, además, un dinamismo superior que explique la emergencia de la inteligencia, que según Zubiri lleva el nombre de «elevación». Todo el proceso genético anterior a este momento, según Zubiri, sería mero proceso de hominización.

Pero, a fin de cuentas, según Zubiri, la materia, las estructuras celulares «dan-de-sí» la psique «desde sí mismas», haciendo que sean *ellas mismas* (las estructuras celulares) las que produzcan la psique; pero «no por sí mismas», sino por «elevación»; es decir, porque han sido elevadas, absorbidas, en virtud de una fundamentación en la *natura naturans*, para poder «dar-de-sí» la psique²⁰.

20 Cf X. Zubiri, *Hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984), p. 50. La célula germinal corpórea, y sus notas orgánicas, surgen por sistematización. Pero las notas psíquicas, que no pueden surgir por sistematización, necesitan estar elevadas a producir por otro (en virtud de su Fundamento), lo que por sí misma no podrían. Y estos elementos germinales están «elevados» en el hombre, es decir, hay un Fundamento que «hace hacer».

Pero Diego Gracia, da un paso adelante e invoca un dinamismo diferente que es el de la «transactualización» Para entender este concepto hay que partir de la «actualización». En el concepto de «actualización» se puede distinguir una actualización intelectual de otra actualización metafísica. La actualización aquí invocada por Diego Gracia es la *actualización metafísica*. Para explicar la aparición de la formalidad de realidad, afirma que en la complejización de las estructuras materiales provenientes de la psique animal se produce un «elemento nuevo» que no es mera nota sistemática (constituyente), con cierta autonomía, sino una «nota esencial»²¹ constitutiva.

Ciertamente hay devenir de actuidad y devenir de actualidad. En el devenir de actualidad, formalmente no se añade una nota más a la realidad que está presente ni a aquella otra en la que está presente. Adquirir una nueva actualidad supone un nuevo modo de estar presente, pero no un devenir en las notas mismas. Las notas conforman el orden de la actuidad. En el «estar presente» de una sustantividad en otra o de las notas esenciales en las notas constitucionales podrá haber un devenir de actualidad, pero ninguna nota en su actuidad cambia en su devenir de actualidad. *Suponer que en el devenir de actualidad cambia una sustantividad adquiriendo una nueva nota (actuidad), en virtud de una nueva actualidad, es postular un salto injustificado teóricamente, es una hipótesis que, a mi juicio, no se puede mantener. Es justificar un cambio de orden de la actuidad por un cambio de orden de la actualidad.*

Con otras palabras, según mi opinión es bastante problemático esperar la génesis de una nueva propiedad de la materia animal por mera actualización de sus notas. Para explicar la aparición de la psique hay que acudir a dinanismos en orden de la actuidad de la realidad. Una vez alcanzado el orden psíquico, hay transcendentalidad y hay actualidad transcendental. Pero aquí de lo que se trata es de explicar el origen de la formalidad de realidad, es decir, el paso desde la estimulidad a la inteligencia. Esto no es meramente una nueva actualidad, sino, a mi juicio, una nueva actuidad. No es del mismo orden la transactualización del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo (en el que la actuidad permanece idéntica) que la supuesta transactualización de la vida puramente sentiente (con formalidad de estimulidad) en vida intelectual (con formalidad de realidad) en la que aparecería la nota elemental «inteligencia» o «psique humana» (orden de actuidad).

21 D. Gracia, «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en *op. cit.*, p. 130.

2.2. EL FUNDAMENTO RADICAL DEL FILOSOFAR EN LA ACTUALIZACIÓN

Veo una pretensión de radicalización de la filosofía de Zubiri en la ponencia de Antonio González: «La prolongación de Zubiri en Latinoamérica». En esta ponencia²², Antonio González (Fundación Xavier Zubiri, Madrid) analiza el alcance del pensamiento filosófico de Zubiri en Latinoamérica.

Prolongación indica continuidad, no falta de originalidad ni mero influjo de la filosofía de Zubiri (por ej., José Gaos, María Zambrano, Enrique Dussel). En síntesis nos ofrece el Autor una fotografía de las distintas corrientes de pensamiento en Latinoamérica, que tienen su fuente en la filosofía de Zubiri. No hay unidad ni convergencia, nos dice el Autor. Unos se han dedicado más a la confrontación con Heidegger (J. E. Rivera en Chile; F. Danel en México). Otros más, a hacer una metafísica desde Latinoamérica (G. Marquínez Argote en Colombia). Otros, a aplicar sus reflexiones al ámbito de la ética y de lo social (I. Ellacuría en El Salvador). Pero si vamos al mismo desarrollo conceptual, destaca el concepto de «realidad histórica» de I. Ellacuría, que pretende ser el objeto de la filosofía, es decir, que no sólo sería atribuible al hombre, sino a todo modo de realidad²³.

El mismo ponente propone el germen de una filosofía propia que más que una prolongación supone una *ruptura* con Zubiri, *que no ha sido pensada en Latinoamérica*. Si Zubiri distingue entre actuidad (carácter de acto o plenitud de una realidad) y actualidad (el estar presente desde sí mismo de una realidad en algo otro), Antonio González propone una filosofía de los actos (que sería filosofía primera), pero no como actuidad (sistema de notas como real) ni actualidad (el estar presente de algo en algo), sino «actualización», entendida como el mismo «hacerse presente». En el pensamiento de Aristóteles equivaldría no a una *entelekheia* ni a una *energeia*, sino al *uparkhein to pragma*, que se traduciría por «el surgir de la cosa». Como ámbito originario tendría el «aparecer» (en diálogo con Heidegger). Aquí coincidiría la actualidad de la cosa y la actualidad del acto (de actualización) en una «actualidad común». Es un puro darse del hacerse, sin realidad que se dé, sin «de suyo». Puro «surgir», sin nada que surja: «El surgir no surge, la actualización no se actualiza. Y, en este sentido, el concepto zubiriano de “realidad” no los incluye»²⁴. Tampoco es «sentido» (que se apoyaría en alguna realidad). Es algo previo tanto a la realidad como al sentido. Aquí la realidad histórica podría verse no como realidad ni como historia sino como actividad o

22 A. González Fernández, «La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., pp. 419-425.

23 Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, Trotta 1991), pp. 38-42.

24 A. González, «La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica», en op. cit., p. 424.

praxis vital como núcleo del acontecer personal. En definitiva, Antonio González propone una distinción entre «acto» (como actualización, como surgir, acontecer) y «realidad». El surgir de la realidad no es realidad.

Reflexión

Ciertamente es un camino nuevo, una nueva filosofía. Recuerda el «actualismo» idealista (inspirado en Hegel) de G. Gentile²⁵, para quien el espíritu se autopone como forma sin materia, absorbiendo el objeto en el sujeto que lo pone, la materia en la forma, en una autoactualización: no hay realidad puesta sino la misma autoposición de sí. En Gentile la autoposición es del espíritu. En Antonio González, la misma acción (praxis-existencia) es co-actualización del acontecer en el sentir, pero sin *physis*, sin realidad que acontezca.

Según mi opinión, no está muy claro en qué consista este puro acontecer, porque es siempre una inteligencia sentiente la que aprehende un contenido en formalidad de realidad. ¿Es un puro surgir sin nada que surja? Por otra parte, siempre en la «co-actualización» del sentir y de la cosa sentida hay un contenido sentido.

Yo me pregunto: si en el acto originario de aprehensión (donación-actualización primera de realidad) no alcanzamos la realidad, ¿cómo podremos entrar en ella? ¿A dónde puede conducir semejante punto de partida de esta supuesta «filosofía primera» afincada en algo anterior a la realidad y al sentido? ¿No se tratará de otro simbólico «asesinato del padre» —como lo fue la admisión del no-ser por Platón—, al admitir un comienzo radical sin realidad? Esperamos nuevas publicaciones de este formidable pensador²⁶ para salir de dudas.

25 G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (Pisa 1916).

26 Cf. A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri 1997). Además posee un buen repertorio de artículos filosóficos de calidad.

3. LAS ESTRUCTURAS PSÍQUICAS

3.1. «INTELECCIÓN, SENTIMIENTO, VALOR»

Es la ponencia de Carlos Pose Varela²⁷. Este Profesor (Centro Teológico Compostelano) afronta el problema de la unidad en la diversidad de actos de la psique: intelección sentimiento y volición. El Autor expone su tesis confrontándose con la historia de este problema y adoptando una postura en parte en línea con Zubiri y, bajo otro aspecto, en contra de las tesis históricas de Zubiri.

Cada facultad, a lo largo de la historia, da origen a movimientos o corrientes de pensamiento diferentes: intelectualismo, emotivismo, voluntarismo. Estos fundan posiciones semejantes en la moral. La posición de Zubiri toma distancia de estas soluciones históricas. Apoyándose en los análisis del acto intelectual, como aprehensión de realidad, frente al «intelectualismo» clásico (propio de una inteligencia concipiente que asigna a los conceptos una función primaria y radical), propone X. Zubiri un «inteleccionismo». Sin intelección no habría sentimiento ni volición: la intelección (aprehensión de lo real) es determinante de las estructuras psíquicas humanas (cf. IRE 283): determina los sentimientos, que son afectos de lo real (modificaciones tónicas, distintas de lo que son meras afecciones propias de todas impresión) y la volición (tendencia determinante de lo real).

El «inteleccionismo» de Zubiri sigue una ruta nueva, aplicable también a la vida moral, que el Autor propone como “inteleccionismo moral”. Rechaza nuestro Autor el emotivismo moral y el sentimentalismo moral (M. Scheler, N. Hartmann) y el voluntarismo moral (E. Kant). Y en diálogo con Husserl, afirma que ni la razón tiene la primacía sobre el sentimiento y la volición; ni la razón se identifica con la intelección. La primacía es, ciertamente, de la intelección, pero no como piensa Zubiri, para quien la intelección determina las estructuras psíquicas del sentimiento y la volición.

La tesis del Autor de esta ponencia pretende, por tanto, superar a Zubiri. Éste ya había rechazado el intelectualismo (más conceptual) con su tesis «inteleccionista» (sentiente). Ahora es preciso distinguir la *estructura* del sentir del mismo *proceso* (analizado por Zubiri según la teoría del «arco reflejo»). Constatando las estructuras psíquicas según el modelo psicológico del proceso (suscitación, modificación tónica y respuesta), habría determinación de la intelección sobre el resto de las estructuras psíquicas (sentimiento y volición). Pero los tres momentos de la

27 C. A. Pose Varela, «Intelección, sentimiento, valor», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., pp. 281-293.

psique son versión a la realidad y nacen de la impresión de realidad, que origina el sentimiento y la volición como congéneres con la intelección.

Por otra parte, la aprehensión de realidad tiene dos dimensiones: aprehender cualidades de hecho, pero también aprehender los valores. La aprehensión de los valores quedaría justificada, según este autor, porque Zubiri daría al sentir frutivo (propio del gusto), que recubre todos los demás sentires, la capacidad de captar los valores. Así tendríamos una impresión frutiva de la realidad como valiosa. La educación moral sería resultado de una educación no tanto emocional (emotivismo moral) sino del sentir.

En resumen, «intelección», como «impresión de realidad», es presentación de realidad en una estructura que abarca también el sentimiento y la volición. Tan impresión de realidad es la intelección como el sentimiento y la volición. Así no se justificarían ni en intelectualismo ni el sentimentalismo ni el voluntarismo. La intelección no determina el sentimiento ni la voluntad, sino que estos dos son dos dimensiones arraigadas congéneremente con ella.

Reflexión

Ciertamente todos los sentires tienen relevancia moral, según su propia índole. Pero hacer pivotar toda la moral sobre el momento frutivo es peligroso, porque puede polarizar la acción moral hacia el momento felicitario y no en su carácter perfecto.

Lo más importante de esta posición está, a mi juicio, en que, apoyado el Autor en la excusa de que las acciones psíquicas (intelección, sentimiento y volición) son congéneres, las convierte prácticamente en autónomas unas de otras.

Pero, según mi opinión, el que sean congéneres es una obviedad, puesto que estructuralmente pertenecen las tres facultades a la psique y no funcionan primero una y luego otra. La determinación de una sobre otra para justificar el intelectualismo, el emotivismo o el voluntarismo no necesita apoyarse, como supone él, en el momento procesual de la actividad psíquica. Basta con que se apoye en una prioridad estructural. Pero esta prioridad para Zubiri no está en la intelección porque sea previa temporalmente, sino porque formalmente la afección supone el estar presente de la realidad, como «alter» a la psique (momento estructural y no procesual); y la volición (como apertura al bien como realidad apropiable y determinación en la realidad) supone el estar presente en la psique de esa realidad como determinada, determinable y determinanda. Esto no quiere decir que la volición comience a funcionar después de la intelección y del sentimiento, sino que estructuralmente la volición es la respuesta inteligente y sentimental a la

situación, porque el hombre está atenido a la realidad y afectado por ella. Ahora bien, la aprehensión de realidad formalmente no compete al sentimiento ni a la volición, sino al sentir intelectual como tal. Las tres acciones psíquicas son apertura a la realidad, pero cada una según su índole.

La impresión de realidad, por otra parte, no es una intelección previa, de menor calidad que la intelección congénere con el sentimiento y la volición, como dice el Autor. Impresión de realidad es una metáfora para declarar el estar presente (actualidad física) de la realidad en el sentir intelectual. Para dirimir una cuestión de este tipo hay que acudir a los respectos formales de cada facultad. Formalmente impresión de realidad no es sentimiento ni volición; éstos últimos no pueden ser una modulación de aquella.

3.2. «ZUBIRI: UNA TEORÍA PROBABILÍSTICA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO»

Es la ponencia²⁸ de la Profesora Carolina Rodríguez (Universidad de la Salle. Universidad Sto. Tomás. Bogotá). El objetivo principal de este trabajo es «describir la crítica que Zubiri dirige al sensualismo» (p. 295). Esta es la razón por la cual el título que recibe la conferencia en el libro retoca el título inicial de la ponencia que figuraba en el programa. Contrapone el *sensualismo* moderno al *sensismo* de Zubiri, para acabar con unas reflexiones sobre el conocimiento científico.

Prefiere centrar el estudio de los compromisos del sensualismo a partir de Hobbes y no de Hume, con gran eficacia para alcanzar su objetivo. El sensualismo reduce la sensación a la afección y la verdad de la realidad a la verdad del sujeto. Es decir, acaba en un subjetivismo a ultranza. Sus tesis principales son: las cualidades no pertenecen a las cosas, sino a la subjetividad (como afecciones o impresiones de la misma); no se pueden conocer las esencias; los llamados accidentes son apariencias o fenómenos; el subjetivismo es fenomenista; en las percepciones, las representaciones o imágenes no expresan una relación a la cosa, sino al sujeto.

Desde estos planteamientos, Galileo y Locke distiguen las cualidades primarias —comunes a varios sentidos: cantidad, densidad, volumen, etc., que son objetivas y pueden estudiarse por las ciencias— de las cualidades secundarias (color, olor y sabor) que son subjetivas: se producen por la actividad del sujeto. La ciencia natural se reduce a describir fenómenos; por tanto, al estudio de los cuerpos.

28 C. Rodríguez Rodríguez, «La crítica zubiriana al sensualismo moderno», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., pp. 295-313.

Por contraposición, Zubiri analiza el acto de sentir-inteligir y no como una teoría de facultades. No le interesa la contraposición sujeto-objeto, que pueden aparecer en el desarrollo de los análisis, pero no son datos. La intelección está dirigida a la realidad y no a las apariencias. El sensismo cientista, buscando solamente en el orden del contenido, reduce la sensación a percibir contenidos (como cualidades comunes al hombre y al animal), y no se ha percatado del modo de puro sentir (formalidad estímulo), que es distinta del modo de aprehender el hombre los contenidos sentidos como reales (formalidad de realidad). Por tanto, no se puede reducir *lo inteligido* a contenidos impresos. El sentir es intelectual y la forma primaria del sentir humano es la impresión de realidad, o sentir el «de suyo».

Además, el sensualismo separa el sentir de la intelección, del mismo modo que el intelectualismo conceptualista, propio del racionalismo moderno. Esta Autora se incorpora a la tesis de Pintor-Ramos (sin nombrarle) denominada «sensismo inteleccionista»²⁹. En todo sentir intelectual se supera el subjetivismo porque inteligir sentientemente es aprehender algo otro, distinto del acto de aprehensión.

Si el intelectualismo degeneró en dogmatismo y el sensualismo en escepticismo, la visión de la ciencia que tiene Zubiri le sitúa, según esta Autora, en una *tesis probabilista*. Zubiri no cree que haya verdades absolutas, sino verdades parciales y relativas. Pero la ciencia es un camino que se puede recorrer para acercarse a la verdad.

La nueva física acepta la probabilidad. La indeterminación, sin embargo, no es de las cosas, sino de las ciencias. La realidad no es algo parcial, sino que lo limitado es nuestro conocimiento. La ciencia y la metafísica son vías legítimas para acceder a la realidad, pero la filosofía no se reduce a ser filosofía de la ciencia. Tanto en las ciencias como en la filosofía captamos fragmentos de realidad. La intelección inquiriente es un continuo progreso.

El positivismo se queda en el ámbito campal de la realidad. Pero el conocimiento humano es más que lo que alcanza la ciencia, que mediante esbozos intenta penetrar la profundidad con método cuantitativo. El conocimiento científico no alcanza conclusiones definitivas, sino que su ámbito es la probabilidad. La revisión de la noción de causalidad es un indicio también del probabilismo zubiriano³⁰.

29 Cf. A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Public. Universidad Pontificia de Salamanca / Caja Salamanca y Soria, 1994), p. 345.

30 C. Rodríguez Rodríguez, «La crítica zubiriana al sensualismo moderno», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI, op. cit.* p. 308. El apartado 3 se titula «El probabilismo científico». Aquí califica a Zubiri como «una tercera vía entre dos trayectos filosóficos extremos: el dogmatismo y el escepticismo» (p. 307).

Reflexión

La Autora presenta magníficamente la aportación zubiriana al estudio de la sensibilidad y defiende correctamente, a mi juicio, las tesis de Zubiri sobre el sensismo, que superan los problemas planteados por el sensualismo de la modernidad. La autora incluso califica esta filosofía de Zubiri de «posición de vanguardia» en la interpretación de los avances de la ciencia en el s. XX y de «visionaria y avanzada»³¹ en su crítica al cientismo.

Pero no creo que sea la mejor manera de calificar la posición de Xavier Zubiri en su relación con la ciencia³² como de «probabilismo científico». El término «probabilismo» indica una teoría del conocimiento cuyo modo de afirmación no es ni la duda ni la certeza, sino la opinión³³. Cuando hay preponderancia de un aspecto sobre los demás, el modo de afirmación es probable. Se afirma con probabilidad que la cosa real es así en la realidad. En este sentido el probabilismo tiene como criterio de verdad cierta aproximación a la realidad que conduce a un relativismo, muy lejos de los planteamientos de este filósofo. Históricamente el probabilismo o va unido a una epistemología de desconfía de la razón para alcanzar fundamentos y a una teoría de la realidad como incomprendible o es meramente una metodología científica³⁴. Así varias representaciones de los hechos o varias teorías tendrían una probabilidad de alcanzar cierta verdad³⁵. Cuando la probabilidad no se refiere al modo de afirmar, sino al carácter de la realidad física, el probabilismo puede estar justificado. A este probabilismo se refiere la Autora. En física, los estudios acerca de los estados del electrón (en función ondular), descritos matemáticamente son más o menos posibles. Probabilidad es «la medida de la posibilidad» (IL 196). Pero tampoco las teorías sobre el cálculo de probabilidades aplicado a la lógica³⁶ y a las ciencias³⁷ se acomodan, creo yo, al estatuto de la verdad científica según Zubiri³⁸.

31 *Ibid.*, p. 312.

32 Cf. J. Monserrat, «La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas», en J. A. Nicolás; Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada, Comares 2004), pp. 501-514.

33 La opinión tiene diversas modalidades: inclinación, probabilidad y convicción. Cf. IL 206.

34 X. Zubiri, «La idea de la naturaleza: la nueva física», en NHD, 350-151.

35 Cf. Sexto Empírico, *Hypot.*, I, 33, 226-231.

36 Cf. Teorías de J. M. Keynes, W. E. Jonson, R. Carnap o H. Jeffreys; Hans Reichenbach.

37 Cf. P.-S. Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (1814).

38 La ciencia «es esencialmente un conocimiento problemático» (IRA 173). Sobre el estatuto de la experimentación científica, cf. IRA 171-173, 247-249, 257. Para comprender la posición de Zubiri en relación a la filosofía de las ciencias, cf. T. B. Fowler, «Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX», en J. A. Nicolás; O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de*

Ciertamente, las ciencias tienen sus métodos y alcanzan una verdad parcial adaptada a sus posibilidades de verificación cuantitativa, basada muchas veces en una inducción probabilista, como la más cercana a la verdad. A veces las ciencias avanzan desde supuestos que no son ciertos, sino probables o hipotéticos³⁹, con la confianza puesta en una posible verificación. A esto Zubiri no tendría nada que objetar: es su propio método. Pero el estatuto del saber científico, si algunos lo califican de «probabilismo»⁴⁰, no coincide con la posición filosófica de Zubiri, que es de lo que aquí se trata. Zubiri justifica que la razón humana, que avanza desde esbozos teóricos, nunca podrá poseer con los esbozos cuantitativos una verdad absoluta y exhaustiva acerca de la realidad material, sino siempre parcial, aunque fuera válida. En esto mismo podrá haber cierta convergencia de Zubiri con K. Popper⁴¹. Bien claro deja Zubiri que el saber científico es estructuralmente un saber histórico de la razón sentiente, que, por tanto avanza a base de esbozos y probación de realidad o experiencia. Pero Zubiri no justifica esto con teorías epistemológicas probabilísticas, sino con un análisis de la razón⁴² como buscadora o inquiriente de fundamentos. También el avance desde esbozos teóricos dentro de la filosofía es siempre provisional y no hay sistema filosófico que pretenda absorber en un único sistema toda la verdad⁴³.

Sus estudios sobre el espacio, tiempo y materia⁴⁴ se alejan de la incertidumbre propia de otros estudios probabilistas⁴⁵ sobre lo mismo. La revisión del concepto de causalidad (p. 308), aunque sea común con algunas teorías probabi-

X. Zubiri (Granada, Comares 2004), pp. 197-208; F. González Posada, «La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri», en D. Gracia, D. (edit.), *Desde Zubiri* (Granada, Comares 2004), pp. 35-55. Puede consultarse, además, de este autor: *La física del siglo XX en la metafísica de Zubiri* (Madrid, Instituto de España 2001).

39 Cf. Sanguinetti, *Xavier Zubiri. Pensiero filosofico e scienza moderna* (Padova, Editrice «La Garangola» 1975), pp. 125-152.

40 Y a ello alude Zubiri en NHD 333, texto citado por la Autora en la ponencia que comentamos, cf. C. Rodríguez Rodríguez, «La crítica zubiriana al sensualismo moderno», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI, op. cit.* p. 308.

41 K. R. Popper, *Logik der Forschung* (Viena 1935).

42 Sobre la estructura del acto de intelección de la razón como actividad pensante, de la realidad aquende la aprehensión a la realidad profunda, cf. IRA 25-169. Sobre la estructura formal del conocer, cf. IRA 171-320.

43 Cf. IRA 218. «Verificar es siempre y sólo ir verificando» (IRA 269), «verificación en tanteo» (IRA 271).

44 Cf. X. Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*. (Nueva edición) (Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri 2008).

45 E. Borel, *Probabilité et certitude* (París 1951); A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus* (1904); E. Nagel, *Principles of the theory of probability* (Chicago 1939); H. Reichenbach, *Theory of Probability* (Berkeley 1949); R. Carnap, *Logical foundations of Probability* (Chicago 1962, 2 ed.).

listas, no tiene por qué hacerse desde el probabilismo gnoseológico. El principio de indeterminación, incluso, entra dentro de su visión determinista de la realidad y no altera el principio de causalidad⁴⁶. Hay distintos tipos de racionalidad y de verdad racional. Pero la verdad en la razón sentiente siempre tiene con su dimensión lógica (verdad como encuentro), una dimensión histórica (verdad como cumplimiento de un esbozo que ha sido apropiado como posible fundamento) en unidad⁴⁷. Por estas razones, a mi juicio no convendría situar a Zubiri entre los filósofos probabilistas.

4. CUESTIONAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

4.1. ZUBIRI EN LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA

Es el título de la ponencia de la Profesora Ana M^a Andaluz Romanillos⁴⁸ (Universidad Pontificia de Salamanca). Inicia su exposición plantando la filosofía de Zubiri como interlocución con Hegel, en el cual según Zubiri la filosofía llega a plena madurez. Pero desde Parménides hasta Hegel han dominado las exigencias de lo lógico sobre lo real. Es preciso transformar la metafísica y llevarla hacia las exigencias de misma realidad. Zubiri ha sido capaz de afrontar la problemática de la entera la historia de la metafísica, no para criticarla sin más desde una posición tomada *a priori*, sino para rehacerla desde dentro. Zubiri se mueve en diálogo con la más estricta historia de la metafísica utilizando sus conceptos (ser, esencia, nous, logos, razón) y transformándolos; para lo cual busca la manera de enraizarlos hasta que reposen en el estrato más radical de la realidad, es decir, en su *arkhé*. De ahí esta su tesis: «Zubiri reescribe la metafísica, rehace los grandes conceptos y problemas de la tradición metafísica, porque ésta se ha olvidado, “se ha deslizado”, “ha resbalado” (...) sobre su nivel fundamental: la impresión de realidad» (p. 325).

En su exposición da tres pasos: trascendentalidad y realidad, el modo de afrontamiento de este problema desde Parménides y el problema de los horizontes.

46 Cf. IRA 292-320; EDR 89, 319.

47 Cf. IRA 305-306.

48 A. M. Andaluz Romanillos, «Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI, op. cit.*, pp. 345-352.

4.2. LA TRANSCENDENTALIDAD Y LA REALIDAD

Con gran valor Zubiri se sitúa en la historia de la metafísica occidental, frente a las otras metafísicas, reprochándolas que han perdido la realidad. El problema fundamental de la metafísica y el «cañamazo» de la misma es la trascendentalidad. Respectivamente, hay que considerar el modo de conceptuar la unidad de inteligencia (en términos clásicos, el *nous*, el *intellectus concipiens* y la *ratio*), es decir, la estructura del pensar filosófico. La historia de la metafísica ha resbalado sobre su nivel fundamental en ambos aspectos. Es preciso recuperar la radicalidad.

El *trans* de la trascendentalidad es para Zubiri la forma de conceptuar el «metá». La Historia de la metafísica es la historia de la trascendentalidad. El *arkhé* de la metafísica es la impresión de realidad.

Trascendental es aquello en lo que todas las cosas convienen independientemente de su talidad. Lo *trans*, frente a la filosofía clásica no es el ente, ni el ser, ni el objeto ideal, sino la realidad. En la impresión de realidad, lo real queda como un contenido perteneciente «de suyo» a la cosa. El momento de contenido nos da su talidad. El momento del «de suyo» es la formalidad de realidad. La formalidad de realidad rebasa el contenido, es «trans» a su respecto. El rebasar (del modo de quedar al mismo contenido quedado) intrínseco a la aprehensión es precisamente la «trascendentalidad». Este es un momento físico, no conceptivo. La realidad no está más allá de lo físico, sino que es lo físico mismo como real. Esto es una transformación de la idea de metafísica. La trascendentalidad no es algo concluso, cerrado en sí mismo, sino abierto. No se puede hacer un elenco de cosas reales; puede haber siempre más. No es posible tener un concepto de qué es lo real en cuanto real.

Según esto, ¿qué es, pues, lo trascendental? Si vamos a la historia de la metafísica comprobamos que los filósofos han privilegiado un tipo de inteligencia centrada en la conceptuación y en el ejercicio del logos y de la razón. Inteligencia no es logos ni razón, sino algo más elemental. Respectivamente a esta logificación de la inteligencia, Zubiri va criticando la entificación de la realidad en la historia de la filosofía, es decir, critica las metafísicas que se han quedado en el ente o en el ser, o en el objeto, para hacerlas ver su deficiencia de realidad.

3.3. EL MODO DE AFRONTAMIENTO DE ESTE PROBLEMA DESDE LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Con gran pericia, presenta la conferenciante el anclaje de Zubiri en la filosofía presocrática. Para entender la aportación de Zubiri, conviene precisar el con-

cepto de realidad en Zubiri. Hasta él ningún filósofo ha distinguido «contenido» del «modo de quedar» ese contenido en la aprehensión, que Zubiri llama «formalidad de realidad» o formalidad del «de suyo», porque las cosas en la inteligencia quedan teniendo propiedades «suyas». Desde esta perspectiva se entienden las aportaciones de la filosofía presocrática. Afirma Zubiri que esta filosofía conceptuó ya las cosas reales como reales, por tanto, podríamos decir que intuyó un poco el «de suyo», aunque no lo formuló así.

El descubrimiento de que *las cosas sean por sí mismas lo que son* conduce a pensar que éstas tienen unos principios que les llevan a actuar así. Es el concepto de *physis* o *naturaleza*. Pero Zubiri distingue entre naturaleza y realidad. Realidad no es formalmente naturaleza. La filosofía griega conceptúa las cosas como naturaleza. Pero sólo en la medida en que *el sistema de los principios operativos* pertenece de suyo a la cosa, dichos principios son naturaleza.

Anaximandro habría ya conceptuado el *arkhé* como naturaleza. Pero este «de suyo» para Zubiri es momento estructural de la realidad en impresión, que conlleva la fuerza de la realidad (derivada de la fuerza de imposición) y el poder de la realidad. Según Zubiri, ya Anaximandro habría expresado estos conceptos fundamentales de los que se alimenta la filosofía griega.

También los conceptos de *taxis* (armonía, ensamblaje de todas las cosas), *cosmos*, *sistema* (estar unas cosas en función de otras), *logos* (decir lo que las cosas son o, simplemente, lo que decimos de las cosas) tienen su raíz en la filosofía presocrática. De ellas Zubiri toma sus conceptos de «limitación» (Heráclito), «respectividad» (evoca las ideas griegas de *cosmos* y de *logos*), a la que Zubiri completa con la respectividad transcendental de la totalidad o mundo.

El *logos* afirma lo que es y corresponde a «lo que la cosa es». La naturaleza no es sólo el *ápeiron* de Anaximandro, sino *logos* (constituyente de la armonía de la *phýsis*), medida, determinación. El «logos» de Zubiri es precisamente intelección de lo que la cosa es por respecto a otras cosas reales.

4.4. IDENTIFICACIÓN DEL MODO DE ENFRENTAMIENTO CON LA REALIDAD: LA IDEA DE INTELIGENCIA

No es tan claro, según Zubiri, qué entendemos por realidad. Para entenderlo hay que fijarse en cómo nos enfrentamos a las cosas, en el modo de presentárenos las cosas. Según la Profesora A. Andaluz Romanillos, entre el modo de afrontamiento y la idea de inteligencia hay una relación directa y clara.

¿Cómo se han enfrentado intelectivamente los griegos a lo real? Según Zubiri, el modo de enfrentarse a la realidad en Grecia no es radical, sino secun-

dario. Ha sido desde una inteligencia concipiente. Es la logificación de la intelección, cuya máxima expresión está en el logos predicativo: decir lo que las cosas son. Entonces lo inteligido (que siempre es realidad) se reduce a lo dicho, lo dicho es un modo de ser; se reduce, pues, a tener una entidad. Ser es algo entendido. Es decir, se trasfiere «lo dicho» por el logos al «modo de ser de lo real». Es la entificación de la realidad, correspondiente a la logificación de la intelección.

Aristóteles vuelca la estructura lógica (el ente sujeto de la predicación) en la *physis* (la sustancia es sujeto del cambio). Así reduce la *phýsis* a *logos*.

Este modo de entender la inteligencia como *logos* va unido a que la sensación (*áisthesis*) se reduce a ser opinión (*doxa*). Pero, según Zubiri el sentir es intelectual. Y aquí estaría el error de los griegos: lo que la inteligencia afirma está plasmada con las características de un modo de ser. La realidad afirmada es siempre ser o ente (entificación de la realidad). La filosofía, según Zubiri, ha de recuperar la realidad y el concepto radical de inteligir.

A la pregunta «¿qué es la realidad?», la metafísica ha ido respondiendo desde el *logos*. La esencia es el correlato de la definición (Aristóteles), el ente (*tò ón*) es *sub-jectum*. El haber reducido la inteligencia a conceptualización y la realidad a ente, caminando no por la vía de la *phýsis*, sino por la vía del *logos*, ha ido estrechando más las estructuras hasta indetificar el ser con la realidad conocida (idealidad). Así se pierde la realidad por la «progresiva absunción de lo real en lo lógico» (p.351). Es el racionalismo de Leibniz y Hegel.

4.5. EL PROBLEMA DE LOS HORIZONTES

¿Cómo ha sido posible haber llegado hasta aquí, dejando atrás las cosas reales? Además de haber equivocado la vía, hay otro problema que Zubiri llama horizontal. La Profesora Ana María Andaluz Romanillos presenta los horizontes según Zubiri. Su tesis central es *el orden transcendental envuelve un horizonte* (p. 352). La idea de «horizonte» implica una totalidad. Hay dos horizontes hasta Hegel: el *horizonte griego* (incluida la filosofía helénica) es el «horizonte del movimiento»; y desde S. Agustín hay otro horizonte, que la Autora de esta ponencia denomina el «horizonte de la filosofía occidental» (p. 355): se trata del *horizonte de la nihilidad o de la creación*⁴⁹.

49 «Debido a la involucración de la idea de creación, la filosofía se ve llevada a situar en la nada el punto de referencia de la especulación sobre el ser» (p. 355). Así evoca la Autora la postura de Heidegger. Cf. «Was ist Metaphysik?» (1929), en M. Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1978²), pp. 103-121.

Si en la filosofía griega se da por supuesto que las cosas están en devenir y se preguntan «qué son las cosas», desde Agustín hasta Hegel la pregunta principal es «porqué hay cosas en lugar de no haber nada». Así se descubre, como principal, el problema del ser. De ahí que la clave de la respuesta cristiana sea, como dice Sto. Tomás, que el ser de las cosas es *finito* (p. 361). Con Descartes la metafísica es una «meditación sobre la inteligencia» (p. 361) y la filosofía se torna *egología*.

La tendencia aristotélica a volcar en la realidad el logos logra sus mejores frutos en Hegel, superando la dualidad inteligencia-realidad con una identificación sujeto-objeto.

En su conclusión, Ana Andaluz Romanillos sitúa a Zubiri en convergencia con la filosofía griega respecto del carácter intramundano de la filosofía, porque quiso hacer filosofía pura y no inficionada por la teología de la creación *ex nihilo*.

En segundo lugar, cuestiona el alcance universal de la crítica de Zubiri a toda la filosofía anterior a la suya respecto al vaciamiento de la realidad en esquemas conceptivos. Supone que la filosofía de Kant es un intento de filosofía pura, que no está presa de los prejuicios del horizonte cristiano. Pero de esto no da más razones.

Y la Profesora de Metafísica se hace esta pregunta: ¿La profundidad de la realidad nos lo dicen las ciencias? Por los fueros de lo real podríamos llegar a cierto cientifismo.

Reflexión

Magníficamente ha encuadrado el tema esta pensadora, especialista en Kant, y lo ha ido llevando hasta hacer ver en la filosofía de Zubiri el afrontamiento maduro del problema de la realidad. Su síntesis personal de la historia de la filosofía y su sincera búsqueda le ha permitido descubrir los momentos más importantes de la aportación de X. Zubiri al tema que ha planteado.

Personalmente pienso que las ciencias tan sólo nos dan datos del orden de la talidad. La reflexión filosófica, en virtud de un tipo de transfer que Zubiri denomina la «función transcendental de lo talitativo»⁵⁰, busca la manera de «elevar» esos datos al orden transcendental, encarando el problema filosófico que plantean y buscando con esbozos las posibles explicaciones teóricas o teórico-prácticas, que

50 Cf. SE 424-432, 474-481; J. Bañón, «Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri», *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 19 (1992), pp. 287-312.

la experiencia pueda comprobar, no científicamente, claro está, pero hay otros modos de probación de realidad⁵¹.

A mi juicio, los prejuicios cristianos de la filosofía de Kant según Zubiri están principalmente en que el concepto que tiene Kant de Dios es un «Dios creador» del mundo como cosa en sí, por lo cual su inteligencia es un *intuitus originans* que implica un *conocer infinito*; mientras que la razón humana es finita. Zubiri hace ver la relación entre el carácter primario de las cosas como *objetum* humano de conocimiento y el horizonte de la nihilidad⁵². La razón de que su filosofía no sea una filosofía pura no está en la misma facultad de la razón pura, sino en los presupuestos de la misma que condicionan su acción. Aquí el presupuesto está plasmado en «la radical finitud de la razón humana» (PFMO 190), que no produce la cosas sino que las conoce. No haría falta suponer la radical finitud de la inteligencia humana para describir analíticamente la estructura de la intelección.

4.6. «IMPRESIÓN DE REALIDAD Y COMPRENSIÓN DE SENTIDO»

Es la ponencia del Prof. Ramón Rodríguez⁵³ (Universidad Complutense, Madrid). Se centra en el momento «impresivo» de la impresión de realidad para buscar la convergencia y continuidad entre Heidegger y Zubiri respecto del «sentido». Se pregunta si Zubiri ha asumido el ejercicio de la fenomenología. Ésta supone atenerse al aparecer de algo, no tanto a lo que aparece.

Zubiri, según Ramón Rodríguez, cuando analiza el «ámbito del sentido» y la «cosa-sentido», no entiende por sentido lo que en fenomenología se entiende por tal. En su exposición da dos descripciones de «sentido»: la primera desde la perspectiva fenomenológica y la segunda desde la hermenéutica.

a) Significación amplia de «sentido»

En una connotación amplia, «sentido» no es el objeto aparecido sino todo lo que forma parte de la estructura del aparecer: *lo que se manifiesta en tanto que manifestado*. En este caso aparece siendo ello mismo lo que sea. No interesa el «qué» aparece sino el «cómo» aparece.

51 Cf. IRA 242-257.

52 Cf. PFMO 193.

53 R. Rodríguez, «Impresión de realidad y comprensión de sentido», en A. Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI, op. cit.*, pp. 261-280.

Así no hay dificultad en admitir que el «de suyo», como formalidad de algo. El modo de aparecer de algo que aparece es un «de suyo» fenomenológico. Pero Zubiri rehuye la terminología fenomenológica. Es inútil declararlo como fenomenólogo.

¿Es la impresión de realidad una descripción fenomenológica? El acto de impresión de realidad presenta, según R. Rodríguez, ámbitos fenomenológicos y no fenomenológicos. Puede hablarse, pues, del «sentido de la impresión de realidad». El sentir no se ha estudiado dentro de las estructuras fenomenológicas. Desde la fenomenología, las sensaciones no entran en el ámbito del sentido: ni aparecen ni dejan de aparecer. Sólo en el seno de la intencionalidad aparece el sentido de las sensaciones. En definitiva, el análisis que hace Zubiri del acto de la impresión de realidad no está llevado desde el aparecer perceptivo. Interpretar el análisis hecho por Zubiri de la impresión de realidad como descripción fenomenológica, es verosímil, pero inútil; puesto que Zubiri conoce la fenomenología y no quiere practicarla utilizando los términos fenomenológicos clásicos; quizá por recelo a la posible identidad entre aparecer y conciencia. Además Zubiri quiere evitar la dualidad entre «materia» sensible (como *factum brutum* que está ahí) y la «forma» intencional (dada a la conciencia), por lo cual critica que Husserl y Heidegger no hayan dado importancia al sentir.

Pero el «quedar como otro» es descriptivo del aparecer. El estar físico de lo real en la impresión, según la filosofía de Zubiri, sería previo al campo del sentido fenomenológico.

b) Significado estricto de «sentido»: La comprensión y el sentido hermenéutico

La hermenéutica heideggeriana critica a la fenomenología que se haya quedado en la conciencia como momento radical. La conciencia es una interpretación. Hay que partir de que las cosas son *prágmata* para el *Dasein* o la persona, pero no están presentes individualmente, sino que su contexto es el ámbito pragmático de remisiones de sentido del mundo. Hay comprensión del modo de ser (sentido) de las cosas con función práctica (por ej., una silla). El momento temático necesita una pre-comprensión de ámbito atemático (proyecto del *Dasein*). El «sentido» consiste en que lo dado aparece articulado en una estructura de prioridad. Es decir, el proyecto supone ese campo de remisiones o referencias ya donado o «pre-donado». Desde aquí podemos ya declarar los significados del «sentido»:

1. No lo que la cosa significa, sino la estructura formal o armazón que hace posible la significación. No hay mediación de un sentido para la comprensión. Hay, pues, una subordinación del sentido hermenéutico

al sentido fenomenológico. La clave de la interpretación es el *sentido fenomenológicamente dado*.

2. El sentido hermenéutico se aprehende en un contexto u horizonte. El horizonte de sentido posibilita la interpretación. Pero aquí el «sentido» es la trama de remisiones y se suele nombrar como «ser» de la cosa. Sentido y verdad son lo mismo.

Zubiri, expone el prof. Ramón Rodríguez, es claro en su crítica respecto de Heidegger. La envuelve como distinción entre «cosa realidad» y «cosa sentido». Pero fenomenológicamente la noción de sentido, según R. Rodríguez, no se deriva de la realidad, en función de la vida del hombre. En resumen, el concepto de sentido de Zubiri no corresponde a la doble conceptualización de sentido en la fenomenología.

Reflexión

Es importante este contraste de fenomenología heideggeriana y análisis estructural zubiriano. Son perspectivas diferentes del mismo aparecer de lo real. Las dos nos ayudan a describir lo real (o el ser) y su actualización en la inteligencia (manifestación). Después de un estudio detenido del tema podemos llegar a pensar que los dos sistemas de conceptualizaciones pueden valer igualmente para describir lo que aparece en su patencia. Pero profundizando en la génesis de los conceptos, podemos observar que se dan unas diferencias significativas. Zubiri, más proclive a pensar desde los resultados de las ciencias, pero con palabras filosóficas y conceptos generados por el logos, pretende ser más radical que Heidegger, cuyo concepto de «aparecer» ve Zubiri radicado en la *realidad que está presente* y, por estar presente (en actualización intelectual), aparece. La aparición o manifestación siempre será de algo real, cuyo momento más radical es el mismo estar presente (de eso real) en el sentir intelectual.

Zubiri, me lo parece a mí, es más radical porque el sentir para él es ya intelectual y alcanza el ser de lo real, cosa que para Heidegger el sentir no es valorado todavía como manifestación del ser, que ha de aparecer en la comprensión, y, por el contrario, habría que buscar entre las teorías para explicarlo. Así la comprensión del sentido es ya un modo de interpretación (hermenéutica fenomenológica) ulterior del mero «estar presente».

En definitiva, el «sentido», sea fenomenológico o hermenéutico, tiene su asentamiento noético en el logos o en la razón, pero nunca en la aprehensión primordial de realidad (sentir intelectual). Esta realidad (que Zubiri llama, al efecto,

«cosa-realidad») está supuesta como presente en la intelección, en todo logos manifestativo o razón interpretativa de lo real que ya es «cosa-sentido».

5. LA RELACIÓN ENTRE NOOLOGÍA Y METAFÍSICA

5.1. «FACTICIDAD, INTELECCIÓN, NOERGIA»

El Prof. Jesús Conill Sancho⁵⁴ (Universidad de Valencia) interviene con una ponencia que pretende ser de carácter fenomenológico-hermenéutico, en diálogo con esta forma de hacer filosofía. Frente al idealismo (*Factum ideale, factum rationis*, que da paso a las críticas del conocimiento) y al positivismo (*Factum* de las ciencias y tecnologías, esclavo de los hechos), ha habido varias respuestas: la fenomenología de Husserl, la hermenéutica de Dilthey; la genealogía de Nietzsche, la filosofía de la vida de Ortega. Pero, la filosofía de Zubiri es una alternativa que parte de la fenomenología (atenerse a las cosas mismas, partiendo desde ellas), incorpora aspectos positivos de Nietzsche (la realidad como poder), para transformarse en una «analítica de la facticidad» o «analítica noológica».

En efecto, Zubiri hace una corrección importante a la «analítica existencial de la facticidad» de Heidegger. Para este autor, la existencia humana es un hecho, un *factum* mundano (tempóreo, histórico). Pero Heidegger deriva hacia una comprensión ontológica de la facticidad. Así desde el análisis de las estructuras del *Dasein* intenta conseguir un camino hacia el ser, es decir, hacia el orden transcendental.

Desde el influjo recibido por Ortega y Gasset, con su facticidad de la vida (cursos de 1915-1916, sobre el problema de la verdad y del sentido), Zubiri da respuesta a los problemas que Heidegger plantea (sobre el sentido del ser) y crea una nueva analítica de la existencia humana. El hombre no está arrojado al mundo, sino implantado en la existencia. Esta implantación en el ser de la persona es religación (*Naturaleza, Historia, Dios*): apertura de la persona humana a la fundamentalidad de la realidad. El hombre, atado a la vida, no está atado por la vida, sino por la realidad. En vez de la facticidad de la arrojidad en la analítica del *Dasein*, Zubiri propone la facticidad de la religación.

En el curso de «Filosofía primera» (1952-53), Zubiri ya utiliza el concepto de «noergia». La noergia pertenece al análisis de la facticidad. Aranguren ya destacó,

54 J. Conill, «Facticidad, intelección, noergia», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., 219-235.

comentando a Zubiri, que el término «noergia» es expresión de la ejecutividad de la realidad y es un momento físico.

En su obra «Sobre la esencia» (1960), Zubiri distingue entre dos planos de la realidad: su esencialidad y su facticidad. Son momentos y no regiones de entes. La esencialidad compete a la estructura de lo real y no pertenece de suyo al saber absoluto. Al separar y sustantivar dichos momentos, en favor de dos tipos de saber (absoluto y empírico), Husserl ha descoyuntado la realidad y ésta se le ha escapado de las manos (cf SE 32).

Se le ha reprochado a Zubiri hacer una filosofía sin fundamento en una crítica del conocimiento, pero Zubiri piensa que la crítica del conocimiento necesita algún concepto de la realidad, como en el análisis de la realidad necesita algún concepto de inteligencia. Desde la congeneridad de inteligencia y realidad busca lo más radical. Tanto la crítica del conocimiento como la metafísica suponen el análisis de la estructura formal del sentir intelectual. La filosofía de la inteligencia es una respuesta al criticismo moderno. El resultado es una «nueva noología», que es analítica del hecho de la impresión de realidad. Esta analítica zubiriana de la facticidad es una noología (en la medida en que estudia la formalidad de realidad) y metafísica (al afrontar el momento transcendental de la realidad).

Zubiri ha superado así la fenomenología (que describe las esencias) y la analítica hermenéutica (que describe e interpreta la existencia), ofreciendo como alternativa la «analítica noológica» del saber de realidad que es una «nueva analítica de la facticidad» (p. 232) que nos proporciona «la *facticidad noológica* (la formalidad de realidad en la aprehensión) y la *facticidad metafísica* (la factualidad de la realidad, y no sólo la esencialidad ideal de la Fenomenología)» (*ibid.*).

Esta noción de realidad, que aparece en *Sobre la esencia*, como «formalidad», es desarrollado en *Inteligencia sentiente*. La noología, como filosofía de la inteligencia, describe hechos y es una analítica de la factualidad del hombre como abierto a la realidad radicalmente en la aprehensión de realidad. Lo primario en el hombre es el estar religado al poder de lo real (momento noérgico de la impresión de realidad). El «poder» es un momento transcendental de la realidad juntamente con la «forzosidad». Este nivel transcendental no es de carácter ontológico (no se trata de apertura del hombre al ser por la comprensión), sino una *factualidad noológica*: factualidad del *factum* de la impresión de realidad.

Aquí hemos de optar entre dos posibilidades: por la *pura facticidad de lo real* (la realidad es solo realidad y no nos abrimos a un fundamento); o abrimos, desde la facticidad del poder de lo real, a su fundamento. Nuestra voluntad de verdad puede quedarse en mera *voluntad de vivir* (que reposa sobre sí misma) o *voluntad de fundamentalidad* (abierta a una realidad-fundamento). En ambos casos hacemos experiencia de la facticidad del poder de lo real, según Conill con facticidad abierta o como facticidad cerrada.

Reflexión

Es de alabar el intento de hacer dialogar a Zubiri con las filosofías hermenéuticas que puede dar frutos magníficos de comprensión de la realidad. Pero, según mi opinión no conviene poner una distinción adecuada entre noología y metafísica (por tanto, entre *facticidad noológica* y *facticidad metafísica*), como si la noología estuviera en un horizonte de mera factualidad (hechos) y metafísica indicara superación de los hechos. Noología es simplemente filosofía de la inteligencia; y puede haber una reflexión allende lo dado de lo que es la inteligencia (por ej., todo el tema de la inteligencia como facultad), que seguiría siendo noología o filosofía de la inteligencia. Si por metafísica entendemos simplemente «filosofía de lo real en cuanto real», puede haber una «metafísica descriptiva», cuando analizamos la transcendentalidad dada en el sentir.

Es decir, cabe una *metafísica factual* o una *factualidad metafísica*, porque se puede constatar y analizar la realidad dada en aprehensión. Si esta *realidad* es estudiada *en tanto que realidad*, tenemos una metafísica. Metafísica no es saber de la realidad allende el sentir, sino simplemente saber de la realidad transcendental o saber de lo real en tanto que realidad.

5.2. «LA DOBLE VERTIENTE NOOLÓGICO-REAL DEL CRITICISMO ZUBIRIANO»

Es la ponencia⁵⁵ de Juan Antonio Nicolás, Prof. de la Univ. de Granada. Problema que se plantea el Autor: ¿Puede la filosofía de Zubiri dar una respuesta a la necesidad de planteamiento crítico de la filosofía? Es un tema neo-kantiano. No es nada fácil después de las aportaciones de la hermenéutica crítica (Habermas, Apel) y de las hermenéuticas de Gadamer, Rorty, Vattimo, más centradas en la noción de «juego» para buscar una verdad como mero acontecer sin carácter normativo.

El autor aboga por transformar la noción de «crítica» aplicada al conocimiento, que dejaría de entenderse kantianamente (necesidad de un estudio previo de las condiciones *a priori* del conocer como instancia crítica), para significar así la *comprobación práctica y el control en el mismo método filosófico del poder de la realidad*.

55 J. A. Nicolás, «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI, op. cit.*, pp. 237-250.

En diálogo con Heidegger mantiene la tesis del giro a la facticidad: las instancias capaces de garantizar la crítica no se pueden establecer *a priori*, sino que se inscriben en el *factum* mismo del *Dasein* concreto. Según Zubiri no es la razón quien pone límites al mundo, sino que las cosas mismas dan la medida a la razón. Es lo real quien determina el conocimiento verdadero.

Si para Heidegger el acceso a la verdad originaria es incontrolable, porque no hay seguridad de alcanzar un fundamento, para Zubiri sí que es posible alcanzar fundamentos, porque en el camino de la razón aseguramos el estar en realidad desde el momento de aprehensión primordial.

En Zubiri hay una dialéctica metódicamente controlable que radica en la relación entre *sistema de referencia* (dado campalmente) y *esbozo de posibilidades*, interpretativo de lo que es lo real en profundidad. El poder de lo real y la fuerza de las cosas empujan hacia la búsqueda de esbozos y atraen luego estos esbozos para ser comprobados en la misma realidad de la que se ha partido. En la búsqueda de esbozos interviene la imaginación y la libertad como caracteres de la razón.

El sistema de referencia pone límites a la interpretación. La realidad dada en aprehensión primordial es canon del contenido asignado a la realidad en profundidad. Esto hace que el camino de verificación sea controlable. Esta dialéctica, realidad-razón-realidad, hace de la filosofía de Zubiri un saber crítico, aunque no sea una crítica del conocimiento según Kant.

Reflexión

Es de alabar nuevamente este intento de acercar la filosofía de Zubiri a los problemas planteados desde la reflexión hermenéutica. Pero habría que dejar en claro que la «co-actualidad del inteligir y lo real inteligido»⁵⁶ es ya una respuesta a la pretensión de que la filosofía crítica sea previa a la metafísica y fundante de la misma.

Pero el concepto de «crítica» no puede ser tan ambiguo que valga para la filosofía de Zubiri y para las filosofías que él critica, por no ser suficientemente radicales en sus planteamientos. El acudir a la metáfora de la «transformación» siguiendo la inspiración de Apel no ha de rebajar el nivel de rigurosidad. Así, el poner la imaginación en la modulación de la razón puede acercarnos a Kant⁵⁷,

56 Cf. IRE 155-169, 190-194.

57 Imaginación es no sólo reproductiva (*Einbildungskraft*), sino productiva, como facultad de la síntesis a priori, cf. K.r.V., A 123, que sirve de puente entre las categorías y fenómenos. Como imaginación productiva es también libre (cf. KU, 22).

pero no corresponde a los análisis factuales. En efecto, la imaginación se mueve en el campo de realidad sentida siempre y no puede, según mi opinión, traspasar el ámbito de lo sensible por ser representativa, aunque sea con constructos⁵⁸.

Pero, la índole del esbozo consiste en ser creación de posibilidades de fundamentación en la realidad allende la aprehensión, por parte de la razón, aunque esta se apoye en las sugerencias venidas de la realidad campal y presentes en el logos a modo de perceptos, fictos y conceptos. Con otras palabras, la realidad-fundamento podrá ser imaginada, pero impropia e inadecuadamente porque trascendería el ámbito campal.

Distinta es la construcción propia del concepto que puede no ser representativo, aunque tenga por referente la realidad sentida (por ej., una sinfonía). Para mí es arriesgado acudir a la imaginación en la razón, porque evoca la fuerza productora del Yo de los idealistas, por ej. de Fichte⁵⁹, para quien el Yo, gracias a la actividad imaginativa pone (*setzen*) el no-yo.

5.3. «LA CONCEPCIÓN ZUBIRIANA DE LA FILOSOFÍA»

Es la ponencia final⁶⁰ de A. Pintor-Ramos (Universidad Pontificia de Salamanca), el motor real y efectivo de este Simposio. Con gran maestría plantea zubirianamente la pregunta principal en conversación con Hegel: ¿La historia de la filosofía está ya concluida? Y afirma con Zubiri: Los problemas filosóficos son para Zubiri el problema mismo de la filosofía. Enuncia los tres pasos de su discurso: Elogio de la filosofía, la metafísica como definición formal de la filosofía y la filosofía como saber de la transcendentalidad.

El Prof. Pintor-Ramos recorre este camino con gran aparato crítico. Mezcla sabiamente sus tesis interpretativas de Zubiri con citas de los filósofos griegos. Toma posición respecto de opiniones diversas a la suya, en un intento abarcador de que nada quede olvidado, respecto de los temas principales de la filosofía zubiriana. Aquí intentaré recoger brevemente tan sólo el hilo de su discurso.

58 La libre construcción del contenido de la realidad siempre ha de referirse al campo de realidad, como único referente. Cf IL 89-107; HRI 13-41.

59 Cf. F. Scott Scribner, *J. G. Fichte and the Technological Imagination* (Universidad de Pennsylvania State Press 2010).

60 A. Pintor-Ramos, «La concepción zubiriana de la filosofía», en A. Pintor-Ramos (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, op. cit., pp. 427-495.

5.3.1. Elogio de la filosofía

Comienza preguntándose con Zubiri dónde está el comienzo del filosofar y cuál es su objeto, como distinto de las ciencias. Éstas tienen objeto ya determinado, pero la filosofía ha de buscárselo y justificar su existencia, pues éste se descubre en la misma actividad filosófica.

Zubiri repiensa el comienzo de la filosofía siguiendo a Platón y Aristóteles. Ante todo, reivindica la actitud intelectual, evitando el dogmatismo. Prefiere Zubiri denominar al comienzo «extrañeza», en vez de la «admiración» de Aristóteles, porque nos coloca mejor ante al carácter problemático de la realidad. En el comienzo aparecen lo obvio y lo problemático. La totalidad evoca un horizonte que hace visibles las cosas. Al encontrarse con lo obvio, el hombre intuye que las cosas tienen un contenido problemático, que queda desbordado por el horizonte que posibilita su visión. Pero hace falta violentarse para ver lo diáfano. La evidencia no es diafanidad, sino que esta la hace posible. Y, sintiéndose heredero de los griegos, afirma la tesis de Zubiri: «lo diáfano es lo transcendental». La diafanidad, que supera lo diáfano, es el objeto de nuestra atención. La transcendentalidad es ese horizonte de totalidad que ilumina las cosas y nos posibilita des-encubrirlas. Es el objeto de la metafísica.

5.3.2. La metafísica es la definición formal de la filosofía

Para Zubiri, la metafísica no es una disciplina concreta. Entiende por metafísica también la anti-metafísica. En este sentido no caben las divisiones clásicas dentro de la metafísica. La metafísica es «la» filosofía, porque es la respuesta a la pregunta radical nacida de la extrañeza del hombre. La lógica es metafísica del conocimiento, la ética es metafísica de la existencia humana o de la vida, la filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza.

A. Pintor-Ramos va desentrañando el itinerario de X. Zubiri respecto a este tema, en diálogo con Heidegger. Aunque el filósofo vasco conoce la tesis de la diferencia ontológica, esto le sabe a poco, porque más radical es aún la diferencia entre ser y realidad. La pregunta por el ser, también se planteó en Grecia; y la alusión a la nada en los comienzos del pensar, es propia del horizonte de la creación; pero si buscamos la experiencia originaria, no está en la «aparición» del ser; es preciso ir a las cosas mismas, previas a su des-ocultamiento.

Zubiri ha destacado que Aristóteles no solamente respondió a la pregunta qué es la Filosofía primera, sino que puso de relieve el problema mismo de la

filosofía. En Zubiri hay una filosofía primera como ciencia que busca su objeto, que no es el ser (contra la concepción clásica) sino las cosas en tanto que son.

Pero el concepto de metafísica sufre en Zubiri una evolución que es difícil precisar. Por una parte es equivalente a filosofía. Pero así, todo sería metafísica. También, la filosofía de la inteligencia o «noología». Ante este atolladero, quiere Pintor-Ramos poner orden distinguiendo entre una metafísica en sentido restringido y la filosofía primera, consciente de la dificultad que supone que la filosofía esté constituida por continentes heterogéneos. Por una parte el «metá» evoca lo físico (una característica adjetiva de «lo físico»), una dimensión de lo real dentro de las cosas. Por otra parte, un desbordamiento en las cosas de lo que aparece como obvio, designando así «un modo de ser». Pero nunca «metafísico» significa algo trascendente a lo físico. Pero la historia de la filosofía es testigo de las distintas interpretaciones que ha tenido este término.

Zubiri, inspirado en Heidegger, intenta también una «destrucción» de la metafísica desde Parménides, incluido el mismo Heidegger. Mantiene el nombre de «metafísica» e intenta una rehabilitación del término para un tipo de experiencia distinto, esperando lograr una «transformación semántica» del término.

Metafísica no se referirá a un tipo de *entidades transcendentales* o supremas (platonismo), es decir a *una zona* (ultra-física), sino a algo más radical. Tampoco tendrá que ver nada con la concepción de un *ser en general* o el estudio de las características generales o principios universales bajo las cuales se alcanza la unidad de todas las cosas (propio de una inteligencia concipiente). Para Zubiri la actitud filosófica conduce a un plantemiento radical del problema de la realidad, como un *saber último y sin supuestos*. Así, pues, metafísica, para el Zubiri maduro (*Inteligencia sentiente*), no es el estudio de lo que está «más allá» de lo físico, sino el *saber de lo físico mismo como trans*. Un aspecto de lo físico, una dimensión de las cosas mismas que desborda de su contenido.

A pesar de todo, podremos mantener la sospecha de que el término metafísica trata de algo ya sabido. Por esto, es preciso acudir al momento *transcendental* como el carácter de lo real aprehendido, es decir, como formalidad de realidad. Así lo allende también puede ser físico, porque tiene el momento de *transcendentalidad*. Es decir, la metafísica trata de la realidad o de *lo real en cuanto físico o real*.

Pero entonces, tenemos un problema todavía por resolver. Lo real aprehendido como real (que no es impresión de lo trascendente), exige ir allende los contenidos dados. ¿Es también metafísica el saber de la realidad allende? Por una parte tenemos un concepto «metafísica» que estudia lo transcendental de la realidad aprehendida. ¿Abarca la metafísica también el esfuerzo de la razón que va allende lo aprehendido? Esto, ciertamente, supondría aquello. Pero, *si la meta-*

física coincide materialmente con la filosofía, parecería que hay una fractura en orden a la inteligibilidad de lo real. Si las ciencias superan también lo dado, ¿son las ciencias también metafísica? Se impone, pues, un estudio profundo de lo transcendental que distinga el saber de las ciencias de la metafísica.

5.3.3. La filosofía como saber de la transcendentalidad

Alude el Autor a los debates entre partidarios de distintas perspectivas, en el enfoque mismo de los problemas planteados, a raíz de la aparición de la trilogía *Inteligencia sentiente* y plantea primero el problema de la alternativa noológica-metafísica.

Distingue, pues, dos líneas interpretativas de la filosofía de Zubiri: *noológica* (que, buscando mayor radicalidad, parte de la filosofía de la inteligencia y se centra en la actualización intelectual y lo actualizado) y *metafísica* (que tiene más en cuenta la dimensión transcendental de este saber, presente ya en *Sobre la esencia*).

Dejamos aparte la segunda opción presentada, que no recibe ahora especial tratamiento por el Autor⁶¹. La primera línea de intérpretes, según Pintor-Ramos, mantiene que el término «metafísica» acaba teniendo doble significación, unida al término «allende» con significado de «metá» y «contenido allende la aprehensión», convirtiendo el término «metafísica» en equívoco o, a lo sumo, análogo. En todo caso, «metafísica» quedaría *restringida* para designar el *saber acerca de los contenidos de la realidad allende la aprehensión*. El «allende» tendría carácter de principio, fundamento, etc.; siempre aludiría a la radicalidad y ultimidad. «Noología», sin embargo, serviría para designar la filosofía de la inteligencia y de la realidad en la aprehensión.

Los argumentos y matices son muy distintos, dependiendo de quien lo defiende. Pero, en general, mantienen que si la realidad dada en la aprehensión es analizada inmediatamente por el logos (propio de una filosofía primera, que

61 Entre los que han mantenido esta línea interpretativa, para los que «filosofía primera» y «metafísica» son equivalentes, está G. Gómez Cambres, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri, II* (Málaga, Ágora 1986), p. 16; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri* (Salamanca. Public. Univ. Pontificia de Salamanca 1995), pp. 70-73, sobre todo nota 48 de p. 73. Sin reservar la metafísica para la realidad allende la aprehensión, sino para todo lo real en cuanto real, A. Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical* (Madrid, Madrid 1988), pp. 148-159; B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género* (Madrid, Rialp 1996), pp. 285-292.

parte del hecho de la aprehensión de realidad), el salto hacia la realidad más allá de la aprehensión correspondería a la razón; esto sería ya una metafísica.

Pero, reflexiona Antonio Pintor-Ramos, así tendríamos fragmentada la filosofía de Zubiri en dos disciplinas, noología y metafísica; además, de ésta se podrían hacer distintas regiones (antropología, cosmología, filosofía de la religión). La primera disciplina sería descriptiva de hechos, la segunda explicativa y teórica.

El Autor discute ampliamente hasta qué punto la trilogía *Inteligencia sentiente* es análisis de hechos, sobre todo la aprehensión primordial de realidad, o incluye elementos teóricos; igualmente si *Sobre la esencia* sea pura «elaboración conceptual», fruto de un constructivismo de la razón, o incluye análisis o descripciones de hechos. Pero mantiene que si por «filosofía» entendemos la obra entera de Zubiri, habría en ella una *fractura* con la «noología» de *Inteligencia sentiente*, así entendida. La unidad de la filosofía de Zubiri se rompería. La filosofía de Zubiri sería primariamente una *noología* y, derivadamente una *metafísica*, desplazada a un ámbito ulterior⁶². O bien habría una «fractura transversal», porque una parte

62 Esta ha sido de hecho la posición de Diego Gracia, el mismo A. Pintor-Ramos, Jesús Conill y otros. Diego Gracia es el primero que presenta la contraposición entre filosofía primera y metafísica. Ésta se ocupa de los contenidos reales allende la aprehensión. Aquella para moverse dentro de lo dado en la aprehensión. D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Madrid, Gredos 1986), 112 [Segunda edición en Triacastela, Madrid 2007]. En el mismo sentido que Diego Gracia, lo asume A. Pintor-Ramos en su artículo «El lenguaje en Zubiri», *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 14 (1987), p. 118. Incluso a Pintor-Ramos no le parecerá fundada la sospecha manifestada por algunos de que «así se fracciona la unidad de lo real». Cf. A. Pintor-Ramos, «En las fronteras de la Fenomenología: la noología de Zubiri», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXI (1994) p. 283. Llega incluso a afirmar este Autor: «Las exigencias críticas operantes en Zubiri obligan a conceder prioridad a la “filosofía primera”, frente a la cual el saber metafísico es derivado y parcial, sin que esto signifique indiferente, injustificado o falso». En *ibid.*, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia / Caja Salamanca y Soria 1994), p. 348. También Pintor-Ramos sostiene que Zubiri designa con el término «metafísica» dos aspectos: dimensión de lo físico como transcendentalidad, algo que está dado; pero en cuanto término de conocimiento, «la transcendentalidad exige la búsqueda racional para encontrar algún contenido allende lo dado con capacidad para una fundamentación última de eso dado (...) Zubiri tiende a mezclar confusamente esos dos sentidos en el único término “metafísica”; para evitar tal confusión, denominaremos al primer aspecto “filosofía primera”, reservando para el segundo término “metafísica”». Cf. *Ibid.*, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, (Salamanca, Publicaciones de la Univ. Pontificia de Salamanca 1993), p. 256. En esta línea se sitúa también Jesús Conill: la «filosofía primera en forma de noología (...) permite el tránsito a una metafísica transformada». Cf. J. Conill, «Relevancia y aportación filosófica de Zubiri», *Diálogo Filosófico*, 25 (1993), p. 85; esta nueva metafísica, con el significado anteriormente acotado, es calificada de «postnietzscheana», en *Ibid.*, «La fenomenología en Zubiri», *Pensamiento*, 53/206 (1997), pp. 189-190.

de su obra sería analítica de hechos y otra respondería con esbozos teóricos a las exigencias de ultimidad que aparecen en los hechos.

Ante esta situación paradójica, el Autor busca una solución radical y más profunda, que salve la identidad material de metafísica y filosofía. La clave de la continuidad está en la *transcendentalidad*. Zubiri siempre ha mantenido que la filosofía es saber transcendental. *La identidad entre filosofía y metafísica se concreta como saber de transcendentalidad*.

Transcendentalidad no es concepto, ni un producto de la inteligencia que supera lo sensible, sino que indica el carácter de todo lo real como *Physis*; pero el *trans* es sentido. En cuanto la filosofía o metafísica es análisis de hechos, se ocupa de la transcendentalidad. Dada la variabilidad de términos que utiliza Zubiri como «orden transcendental» y «dimensión transcendental», A. Pintor-Ramos prefiere denominar «transcendentalidad al carácter que muestran las cosas en el hecho de la intelección, en tanto su realidad trasciende los contenidos sensoriales concretos; en cambio, los transcendentales son el resultado de los esfuerzos de la razón por concretar y sistematizar la transcendentalidad; a su vez, el adjetivo “transcendental” podría ser común a ambos usos» (p. 480).

Sin transcendentalidad no habría ningún sistema de transcendentales, pues la razón no arranca nunca desde sí misma, sino desde la aprehensión primordial⁶³. Si la transcendentalidad aparece como dada, ésta es quien activa la marcha de la razón en la búsqueda de los transcendentales y quien los mensura, comprueba y evalúa por exigencia de la realidad sentida. La transcendentalidad compete primeramente a la realidad, dada sentientemente en impresión de realidad. Es formalidad o modo de quedar un contenido como «de suyo». Este «de suyo» es «más» que el contenido. Un modo de dársenos el contenido es kinestésicamente en «hacia»⁶⁴. Este «hacia» nos lanza a lo real allende lo aprehendido.

63 Cf. A. Pintor-Ramos, «La transcendentalidad y los transcendentales en Zubiri», en M. J. Vázquez Lobeiras; J. Vázquez Sánchez; C. Raña Dafonte (eds.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez* (Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2007), pp. 401-416.

64 «Podríamos decir que “hacia” es la expresión primordial de un desbordamiento del contenido en que está presente por la realidad que allí se presenta; no se trataría, pues, de que exista un órgano sensorial específico de la transcendentalidad como si fuese similar a un color o a un sonido, sino de que la oquedad que establece la realidad respecto al contenido limitado en que se presenta marca su impresión con una direccionalidad que es incitación a desplegar la actualización intelectual hasta encontrar algún término de ese “hacia”; no es que la realidad sea transcendental por estar sentida en la kinestesia, sino que porque lo que la kinestesia siente tiene formalidad real es por lo [que] allí aparece un “hacia” como expresión de la transcendentalidad» (A. Pintor-Ramos, «La concepción zubiriana de la filosofía», en *op. cit.*, p. 483).

Desciende más el Autor analizando qué significa realidad como formalidad de un contenido aprehendido. Realidad, como inespecífica, no es un contenido concreto, sino «más» que cualquier contenido. La metafísica es un sistema abierto. La razón puede buscar los transcendentales y lograr sistematizarlos. Adelanta un sistema de transcendentales, que aquí no interesa expresar.

Con estas distinciones, «no hay, por tanto, discontinuidad entre la descripción de lo metafísico como transcendentalidad dada y su intelección allende la aprehensión» (p. 490).

Acaba aludiendo a la filosofía como búsqueda de la verdad, es decir, «la filosofía como vida en la verdad». Investigar la realidad verdadera no es una mera ocupación, sino una dedicación, que implica configurar nuestra mente y nuestra vida según la verdad.

Reflexión

Es una aportación muy pensada. Quiere poner orden donde ha habido desconcierto, sobre todo en lo referente a los significados que se han dado a los términos «noología» y «metafísica», y a las derivaciones prácticas que ha tenido.

La línea de respuesta que propone A. Pintor-Ramos me parece, en general, acertada. Eso supone, de alguna manera, una marcha atrás en sus mismas tesis anteriormente defendidas⁶⁵. Me ha parecido esto un «giro transcendental», en el sentido que explicaré. Pero es de sabios rectificar a tiempo.

Respecto de los transcendentales como creación de la razón, opino yo que puede haber transcendentales también contruidos por el logos. En efecto, el logos constata la realidad dada en aprehensión. Y constata no solamente su transcendentalidad, sino los transcendentales: *realidad* y su estructura: apertura, respectividad, suidad y mundanidad. Que estos también puedan ser transcendentales aplicados también al mundo no quita que se aprehendan campalmente.

6. CONCLUSIÓN: LOGROS Y RETOS DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

Este IV Simposio de Filosofía Iberoamericana ha supuesto sacar a la luz las grandes líneas maestras de la filosofía de Zubiri.

65 Cfr. *supra*, nota 61.

La crítica interna del pensamiento zubiriano y la confrontación con el pensamiento de otros autores va haciendo ver también sus lagunas, sus posibles o reales incoherencias metodológicas, así como las posibilidades de desarrollo, por ejemplo en el ámbito de la filosofía de las ciencias.

El momento biográfico pone en evidencia no sólo las luchas intelectuales y morales del pensador, sino también la originalidad de sus planteamientos en orden tanto al *contenido* como a la *metodología*. Es la realización de una biografía intelectual que manifiesta las aportaciones de Zubiri, en el contexto filosófico que las hizo posible. Aquí el reto en seguir contextualizando todos los problemas que fue afrontando X. Zubiri y encuadrarlos en su momento histórico.

Las reflexiones pedagógicas en clave zubiriana han visto un apunte hacia la educación, no centrada en el emotivismo sino en la *aprehensión de valores*. Pero a mi juicio quedan cuestiones por resolver: ¿Es ésta radicalmente una «impresión fruitiva» de la realidad como valiosa? ¿Es la ética de Zubiri, en su radicalidad, una ética de valores? ¿No es el valor una forma de bien? ¿No se apoya la aprehensión de valores en la aprehensión de realidad y en la «tendencia» de la voluntad (querencia formal) hacia el bien real y en el afecto (frucción) del sentimiento hacia la belleza? ¿No intervienen todos los sentires en recubrimiento recíproco en la aprehensión estimativa de lo real?

El diálogo con pensadores no zubirianos (kantianos, heideggerianos) y con la filosofía de Aristóteles ha enriquecido grandemente el debate y ha posibilitado una valoración crítica sensata y la precisión del concepto de «sentido» y «cosa-sentido». Aquí —respetando la pluralidad de conceptualizaciones y descripciones de lo real dado en su donación en la intelección— creo que queda por integrar en el debate estos conceptos, del orden de la actualidad intelectual, en cuanto fundados en la actiudad de lo real.

Igualmente, en el tema de la génesis de la psique humana y, por tanto, de la formalidad de realidad desde la formalidad de estimulidad, es importante saber distinguir convenientemente el orden de las potencialidades de «dar-de-sí» de la materia (actiudad) y el orden de la actualización (el estar presente de algo en algo otro). Hay devenir de actiudad y devenir de actualidad. Pero, a mi juicio, uno no puede justificar el otro para entender lo que D. Gracia define como «emergentismo por elevación», explicado éste desde la trans-actualización. Según mi opinión, todavía no está suficientemente estudiado este modo de causación «por elevación» de la *natura naturans*.

Se va aquilatando el valor del intento de radicalización de la filosofía de Zubiri, siguiendo una inspiración de Ortega y Gasset, en diálogo con la fenomenología. Se va viendo más claramente que todo el orden transcendental radica en la *aprehensión primordial de realidad*, se comprende mejor el alcance de

sus análisis sobre este momento raíz y fundante de todo el saber, se contextualiza mejor su aportación en el diálogo con otras teorías y se interpretan mejor sus conclusiones. En este afán de radicalizar aún más los comienzos del filosofar se pone en diálogo a Zubiri con Heidegger y Aristóteles. El reto está en madurar más la diferencia entre el *Ereignis* heideggeriano, la *energeia* aristotélica y la aprehensión primordial de realidad. ¿Es posible conseguir fundar todo el saber en la acción radical de «sentir la realidad», que sea pura actualidad, sin contenido aprehendido? A mi me parece una vía errónea intentar buscar radicalidad en una formalidad de realidad sin contenido y entender que es posible una acción pura sin realidad.

Desde la filosofía de las ciencias se constatan muy bien las aportaciones de Zubiri en este campo, sobre todo de la mano de Diego Gracia. Pero todavía, me parece a mí, no ha quedado suficientemente aclarado el papel de las ciencias en la metafísica de Zubiri. Si se ha reconocido a las ciencias positivas como fundantes de la obra *Sobre la esencia*, parece que no se ha reconocido suficientemente su papel en la trilogía *Inteligencia sentiente* y que se necesitan estudios más precisos a este respecto. A mi juicio siempre Zubiri ha utilizado las ciencias como base de aterrizaje en los distintos modos de realidad. El conocimiento profundo de las teorías científicas (físicas, químicas, neurológicas, lingüísticas, biológicas, psicológicas, religiosas, etc.) le ha ofrecido datos para lograr, como método filosófico, el concepto adecuado (respectividad, poder, nuevos sentires, estructura, sustantividad, modalizaciones de la intelección sentiente, etc.). Pero la misma estructura de los conceptos utilizados son el despliegue de la realidad analizada (como poder, verdad real, etc.), de forma que normalmente sus análisis los puede constatar cualquiera, aunque no tenga la formación científica que parece ser necesaria para comprender la génesis de los términos.

El debate interno ha posibilitado la profundización de las aportaciones de Zubiri a la metafísica, desde la unidad nacida de la identidad, según Zubiri, entre filosofía y metafísica. Se va superando la polarización o dualidad que ha girado entre «noología» (entendida como filosofía primera por oposición a saber de la realidad allende la aprehensión, aunque afincada en la co-actualización de intelección y de realidad inteligida) y «metafísica» (como reflexión sobre ultimidades o como especulación acerca de contenidos no dados y que luego habrían de ser probados).

La co-actualización de realidad sentida y del sentir la realidad, por una parte, y el devenir de actualidad, en el momento noérgico de la impresión de realidad, entendido como momento raíz de todo el edificio filosófico, no es un manto ambiguo que recubre los ámbitos gnoseológico y metafísico, aunque sea un principio radical tanto del saber (transcendental) acerca de la realidad (transcendental) como de la realidad sabida en cuanto realidad (transcendentalidad sentida); sino

un *ámbito de transcendentalidad* en el que aparece tanto la «realidad inteligida» como la «intelección de lo real». Pero siempre había que tener en cuenta la perspectiva de que se trata y distinguir correctamente si el problema que tenemos entre manos es de carácter gnoseológico o metafísico: si es del orden de *lo real en cuanto realidad*, o bien es del orden de *la realidad en sí misma en cuanto aprehendida* o *realidad en cuanto inteligida*. No siempre se ha tenido bien en cuenta esta distinción. Siempre estamos arraigados en la realidad y la intelección se mueve en el orden transcendental: lo real en cuanto real. La transcendentalidad es realidad, aplicada «co-actualmente» al ámbito transcendental, que abarca tanto a la realidad aprehendida, pero en cuanto realidad, como a la misma aprehensión de realidad que es así «impresión transcendental» (IRE 115).

Es lo que he denominado el «giro transcendental» que aparece actualmente en la filosofía sobre Zubiri. Esto supone abandonar la ambigüedad del término «noología» que ha significado para algunos autores tanto lo que Zubiri entiende por «filosofía de la inteligencia» como «filosofía de la realidad dada en la intelección», por oposición tanto a la «fenomenología» como a la «metafísica», atribuyendo así a la «noología» un carácter espúreo de «filosofía primera».

Con las aportaciones a este IV Simposio de A. Pintor-Ramos puede darse por aclarada y superada tal ambigüedad y esto marca el inicio del «giro transcendental» de la filosofía zubiriana.

JESÚS SÁEZ CRUZ