

EL SENTIDO DE LA IDENTIDAD ENTRE VERDAD E INTELIGENCIA EN EL HOMBRE: LA ARMONÍA ENTRE FINITUD Y ARRAIGO HUMANO EN LO ABSOLUTO

*THE SENSE OF IDENTITY BETWEEN TRUTH AND INTELLIGENCE
IN MAN: THE HARMONY BETWEEN FINITENESS AND HUMAN
ROOTEDNESS IN THE ABSOLUTE*

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN

Doctor en Filosofía
Catedrático de filosofía
Facultad de Filosofía de la Universidad Eclesiástica
San Dámaso y Universidad Pontificia de Salamanca
Madrid/España
vmtiradosa@upsa.es
ORCID- 0000-0002-6724-6633

Recibido: 03/05/2023
Revisado: 17/01/2024
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: La ruptura con la metafísica de una parte no despreciable de la modernidad ha provocado la crisis de las categorías de universalidad, verdad y absoluto. El presente ensayo trata de mostrar que las tres categorías mencionadas son compatibles en la realidad humana, la cual debido a su dimensión espiritual puede aunar en sí su condición finita con un acceso absoluto a la verdad. El análisis de la cuestión se lleva a cabo mostrando que la inteligencia sentiente humana es capaz de acceder inmediatamente a la realidad, de manera que las construcciones interpretativas de la inteligencia (filosofías hermenéuticas) son siempre posteriores. La propuesta es que en términos zubirianos entre la aprehensión primordial de realidad y el logos hay un dinamismo intermedio, que es el que ilumina las cosas sentientemente aprehendidas dando inicio al logos. Esto permite además fundamentar un realismo fenomenológico.

Palabras Clave: Finito; absoluto; verdad; realismo; hermenéutica; modernidad; postmodernidad.

Abstract: The break with metaphysics of a not inconsiderable part of modernity has provoked the crisis of the categories of universality, truth and absolute. This essay tries to show that the three categories mentioned are compatible in human reality, which, due to its spiritual

dimension, can combine its finite condition with an absolute access to truth. The analysis of the question is carried out by showing that human sentient intelligence is capable of immediately accessing reality, so that the interpretative constructions of intelligence (hermeneutic philosophies) are always ulterior. The proposal is that in Zubirian terms between the primordial apprehension of reality and the logos there is an intermediate dynamism, which is what illuminates the things sentiently apprehended, giving rise to the logos. This also allows the foundation of a phenomenological realism.

Keywords: Finite; absolute; truth; realism; hermeneutics; modernity; postmodernity.

“has mantenido ocultas estas cosas a los sabios y entendidos
y las has revelado a la gente sencilla” (Mat. 11, 25)

1. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

La cuestión de la *debilidad de la razón humana a la luz del pensamiento de Zubiri* es hoy de un enorme interés. Nuestra cultura occidental forcejea en un desconcertante remolino de fuerzas provocado por la crisis de la modernidad y se debate en una cierta pérdida de identidad, que la propia modernidad ha propiciado en parte con su tendencia a desconectarse de la gran tradición sapiencial forjada con la fusión secular entre la filosofía griega y el cristianismo¹. Como la vida misma, el dramatismo de esta situación que vivimos nos pone ante grandes desafíos y riesgos y simultáneamente ante un gran cúmulo de posibilidades esperanzadoras, precisamente por estar instalados en el horizonte de un nuevo comienzo².

Zubiri es, sin duda, uno de los filósofos de mayor calado del siglo XX, su legado teórico nos ofrece la posibilidad de enfrentarnos a este inquietante panorama de crisis que hemos mencionado con un potente utillaje conceptual (lo cual no puede decirse de muchos otros filósofos de este siglo, y ni siquiera del pasado siglo). Esto es así porque, por su propia personalidad, pero también por circunstancias particulares, el pensador vasco pudo escapar a alguna de las limitaciones con que la modernidad acabó angostando –y aún angosta en la postmodernidad– la mirada del pensamiento. Y es que, como es sabido, Zubiri no solo estudió y conoció en profundidad la filosofía moderna y contemporánea, a la par que la ciencia³, sino que también conoció y estudió en profundidad la

1 RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Ed. Encuentro, Madrid, 2008. También RATZINGER, J., *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Alocución del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona*, 2006.

2 Vivimos, efectivamente, no tanto “una época de cambios, sino de un cambio de época” (Papa Francisco), lo que se percibe muy bien en el problema de la razón.

3 Ya me he referido en otros lugares a las razones de la llamativa ausencia de la denominada filosofía analítica en la obra de Zubiri, cf. TIRADO, V., “Problematismo, lucidez y potencialidad

filosofía clásica (“agujero negro” éste al que sucumben no pocos pensadores contemporáneos). Esta apertura de su praxis filosófica tanto al pasado como al presente, unida al enorme esfuerzo que realizó, explican por qué este pensador nos ofrece un utillaje teórico tan potente, que yo voy a utilizar para abordar la perenne cuestión de la ‘crítica’ de la razón desde una perspectiva fronteriza, que tratará de contemplar simultáneamente la dimensión finita de nuestra inteligencia y su constitutivo arraigo en lo absoluto⁴.

“Absoluto” es un término que vuelve a entrar en crisis precisamente con la crisis de la modernidad y que, no obstante, Zubiri mantiene con un peculiar sentido en su propuesta metafísica. En realidad, nos las vemos ya aquí con dos categorías filosóficas, ‘*metafísico*’ y ‘*absoluto*’, un tanto tabú para cierto despliegue del pensamiento postmoderno, desembocadura de la modernidad (si bien, reivindicadas de nuevo por el denominado “nuevo realismo”, que hoy aflora con fuerza, aunque a mi parecer con cierto retraso y no sé si pertrechado de una fundamentación filosófica comparable a la zubiriana⁵).

Lo absoluto entra en crisis en el momento en que quiebran las propuestas filosóficas modernas, que se presentaban como absolutizaciones antropocéntricas sin el Absoluto divino. A partir de ese momento, la postmodernidad reniega de cualquier pretensión de verdad absoluta. Como sabemos, se instala en nuestra cultura una posición filosóficamente minimalista, que propone una suerte de “razón débil”, siempre itinerante y dubitativa, que no se afirme radicalmente a sí misma y se considere otra más entre tantas (pluralismo). Se conjuga, pues, la *debilidad* de cualquier propuesta teórica humana pretendidamente racional, con el *mestizaje* de ‘la’ razón, pues, efectivamente, ninguna cosmovisión o propuesta teórica –‘relato’, se suele decir, lo cual indica ya la asimilación de la filosofía a lo literario– puede reclamar para sí ‘la’ verdad. Se tratará, en todo caso de una verdad *particular*, propia de un grupo o cultura específica, pero sin posibilidad de *validez universal*. Todo vale, a condición, eso sí, de que renuncie a la *totalidad*, pues la multiplicidad de lo humanamente existente es ya de suyo válido. La postmodernidad ha venido así acompañada de una corriente de pensamiento marcadamente existencialista y antihegeliano. Ningún relato puede aspirar a ser *meta-relato*. No cabe otra posibilidad que admitir la facticidad de los múltiples relatos, el multiculturalismo, el *pluralismo* de las filosofías y las religiones, etc. Precisamente la debilidad de la razón devendría garantía de la democracia (aquí la postmodernidad se alía con el falibilismo crítico popperiano asimilado a la tradición pragmática anglosajona), mientras que la reivindicación

de la filosofía zubiriana de la inteligencia”; en: Quaestio. Annuario di storia della metafisica, 21, 2021, 97-129.

4 Escribo “crítica” entre comas justamente para advertir contra cualquier planteamiento “crítico”, que, en el fondo sería escepticismo; aunque precisamente ésta del escepticismo es en parte la cuestión a tratar.

5 Pienso, claro está, en autores como Kit Fine, Maurizio Ferrari, Markus Gabriel, Harman...

de la potencia de la inteligencia humana para alcanzar verdades, verdaderas verdades (¿verdades absolutas?) y quizá incluso verdades fundamentales, deviene por principio sospechosa de intolerancia, e incluso de tiranía totalitaria: el fragmento es pluralista y democrático; la totalidad, irrespetuosa con la pluralidad y efectivamente, totalitaria; por analogía la contraposición se extiende a la dualidad finito/absoluto. Confluyen aquí, no sin cierta confusión, múltiples factores de gran transcendencia filosófica: verdad y error o falsedad; particular y universal; finitud y absoluteidad; parte y todo, pluralidad y unidad; razón y sinrazón.

La escuela socrática ya libró una batalla a muerte con el escepticismo sofístico. Como ya Husserl reivindicó, hay aspectos de la propuesta de la sofística griega enormemente interesantes, no obstante, en mi opinión sucumben a la postre a un escepticismo absurdo, como mostraron los socráticos. La cuestión se ha repetido en parte con la crisis moderna. Opino que el nominalismo completo de 'la' razón no es en realidad otra cosa que la disolución de 'la' razón. Si todo vale, nada vale, si para cada quien es verdad lo que él dice serlo, nada lo es. En mi discurso estoy continuamente escribiendo 'la' verdad, 'la' razón entre comillas simples, precisamente para hacer notar que en el fondo este aparente pluralismo no es más que puro nihilismo con apariencia razonable. Como ya señalaba antes, no pocos pensadores actuales, alguno de ellos incluso antiguo militante de esta razón débil, que con sus luces y sus buenas intenciones de tolerancia y respeto a "lo otro", acaba sin embargo recayendo en el relativismo escéptico –ya Benedicto XVI alertaba ante esta paradójica "dictadura del relativismo"–, estos pensadores, digo, reparan hoy en la condición escéptica de estas posiciones reactualizando razones ya esgrimidas desde los orígenes del pensamiento más comprometido con la razón y la verdad. Markus Gabriel, por ejemplo, utiliza las siglas "PRN" para describir esa posición postmoderna que repudia⁶, la cual habría acabado declarando cínicamente la era de la post-verdad –pero, en realidad, ya dramáticamente proclamada por Nietzsche algunas centurias antes, y aún antes por la sofística griega bajo la tesis nihilista de la verdad como una gran mentira urdida por la voluntad de poder⁷–. 'P', dice M. Gabriel, de pluralismo; 'R' de relativismo y 'N' de nihilismo. Frente a ello, nos propone las siglas RHU, es decir, la "nueva ilustración" que abandera "la República Humanista Universalista" (R de república, H de humanismo y U de universal).

Está muy bien, pero hay que fundamentar con auténtico rigor y fidelidad a la verdad esos magníficos ideales que se nos proponen, ya que, exceptuando la trágica propuesta de Nietzsche –y, en cierto modo, la más complaciente, y por

6 GABRIEL, M., *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*, ed. Pasado & Presente; Barcelona, 2021, 34 y ss.

7 Maurizio Ferraris, hace una genealogía de ese asunto, cf. FERRARIS, M., *Posverdad y otros enigmas*. Alianza Editorial, Madrid 2017, 11 y ss. A este respecto TIRADO, V., "Situación de la 'postverdad' en la verdad real. ¿Cómo entender la verdad práctica en tiempos de posverdad desde el punto de vista de Zubiri?", *Apeiron. Estudios de filosofía*, n° 18, abril 2023, 127-145.

lo tanto más cínica, propuesta del transhumanismo actual– todas estas alternativas del pensamiento suelen adornarse con motivos humanistas. Efectivamente, todas las grandes ideologías se adornan con motivos humanistas, aunque en el fondo éstos fueren incoherentes con su a menudo subterránea ‘metafísica’.

Así pues, el segundo concepto tabú al que me refería junto al de absoluto es el de metafísica, que no ha corrido tampoco mejor suerte a lo largo de toda la modernidad. Desde Hume pasando por el positivismo y el neopositivismo, Kant, el nihilismo y luego igualmente en la postmodernidad, la metafísica, concebida, eso sí, de modos distintos (y no cabe duda de que esto es importante), ha sido siempre objeto de sospecha. Pero la metafísica sólo puede impugnarse desde la metafísica. He de decir, pues, que, humildemente, yo sospecho de la sospecha. El eje transversal que la filosofía clásica desde Aristóteles establece para comprender jerárquicamente la relación entre las diversas ciencias⁸, ocupando el polo superior la Filosofía primera o ciencia teórica de los fundamentos, mientras las sucesivas filosofías particulares o sectoriales se situarían en un lugar descendente, me parece incontrovertible. La posibilidad de una autentica profundización en el misterio de la realidad pasa por hacerse cargo de la tradición de experiencia teórica de pensamiento. Muchas de las ‘novedades’ filosóficas que se anuncian a bombo y platillo humildemente me parece que descansan, como decía antes, sobre cimientos demasiado endeble, sobre demasiados olvidos. Hay que combinar la *parresia* de la creación y apertura a la novedad en el pensamiento con el respeto y conocimiento de los antecesores, actitud que en muchos casos desgraciadamente la modernidad no fue capaz de articular.

En realidad, el problema que nos concierne está ya en parte bien planteado en el tremendo combate que Sócrates libra con Teeteto y Teodoro en el diálogo *Teeteto*, en el fondo se trata de la contienda entre la defensa de la razón y la caída nihilista en el pensamiento de la voluntad de poder: si la verdad es lo que cualquiera dice que es verdad, entonces, no hay verdad. Esto quiere decir, que el hombre, ningún hombre ni grupo de hombres, es dueño de la verdad, sino que ‘la’ verdad es más grande que el hombre, grupo de hombres, o incluso que la humanidad entera. Es la verdad la que se apodera del hombre y no a la inversa. Por ello, mi tesis –y esto es lo que en parte me propongo examinar imbuyéndome en la filosofía de Zubiri– es que, la única posibilidad de fundamentar la razón humana es reconociendo la realidad de la Razón absoluta, de la cual misteriosamente nosotros, seres humanos, a pesar de nuestra debilidad y finitud, somos partícipes, con lo cual aunamos en nuestra paradójica realidad cierta absoluteidad con la finitud, fragilidad y fortaleza. También aquí me sumo a una tesis fundamental de la tradición de pensamiento greco-cristiana, que permite comprender los límites de nuestra razón sin caer en nihilismo. La oposición

8 Suelo usar la metáfora del ‘eje horizontal’ para simbolizar la actitud intramundana de habitar la tierra, mientras que el ‘eje vertical’ simboliza la actitud *meta-física*, *trans-cendental* y teológico.

no es entre Verdad absoluta y ausencia absoluta de verdad –como no lo es entre el ser y la nada– sino entre Verdad absoluta y acceso limitado a esta verdad. Acceso limitado, pero que, no obstante, se orienta *hacia* la Verdad absoluta. De lo que se trata, pues, es de conceptuar con rigor nuestra verdad humana: una verdad finita que acontece entre la fragilidad y el absoluto.

De lo anterior se sigue una segunda tesis referente ahora al curso de nuestra civilización occidental y de la filosofía dentro de ella –la cual, explícita o implícitamente, está siempre a la base del modo humano de vivir–, a saber, la *diseminación* del hombre en la inmanencia del mundo, perdiendo la condición trascendental de éste y de sí mismo (lo cual significa, desde luego también, haber perdido la metafísica)⁹. Creo que ello no puede sino avocar necesariamente a la disolución de la razón y sus catastróficas consecuencias. Sin metafísica, la razón se reduce, y, a la postre, se disuelve. Unidas las dos tesis cabe decir que ‘pérdida de la dimensión trascendental’ y ‘pérdida de la dimensión trascendente’ (pérdida de Dios) se co-implican; o, dicho en otros términos, ‘pérdida de la filosofía primera’, ‘secularización’ y ‘disolución de la razón’ van de la mano.

La tradición metafísica occidental socrático-cristiana entendía la fragilidad de la inteligencia humana sobre el trasfondo ontológico de la relación entre lo Absoluto divino y lo finito. Platón establece el marco general de esta comprensión mediante la teoría de la participación. La inteligencia humana participa de la Inteligencia divina, conoce, pues, la verdad, pero no directamente, inmediatamente en toda su riqueza y esplendor, sino indirectamente, degradadamente. La narración simbólica de la caverna en el libro VII de la *República* trata de darnos una imagen analógica de esta teoría. Las cosas del mundo son una participación parcial del Ser plenario, por lo tanto, ontológicamente menores. El hombre es también una participación del Ser plenario, pero, además, por su inteligencia, una participación de su esencia, hay algo de divino en el alma humana. Debido a ello es capaz de la verdad y está llamado a participar de la Verdad absoluta en una pura intelección cuando logra liberarse de las ataduras del cuerpo (narración del carro alado en *Fedro*). El cristianismo fusiona esta concepción con la Revelación: el intelecto humano participa por esencia¹⁰ (deiformidad humana) de las ideas eternas según las cuales el mundo ha sido creado, con lo que es capaz de aprehender en las cosas ese logos eterno que las conforma, elevándose así desde lo finito a lo infinito, desde lo concreto a lo universal y en ese sentido absoluto. En este contexto teórico la fragilidad de la inteligencia humana se vincula a la inactualidad u oscurecimiento que las

9 Considero de gran interés la reacción antes aludida del “nuevo realismo”. Es a mi parecer lúcida a este respecto la reivindicación de Kit Fine de la metafísica como única posibilidad para escapar al escepticismo. Este empeño es tanto más meritorio cuanto que se produce dentro de una tradición que ha sido generalmente reacia a la metafísica. Cf. FINE, K., *The Question of Realism*, *Philosopher’s Imprint* www.philosophersimprint.org/001001/Vol1, N.º. 1 June, 2001 (Consultado el 18 de octubre de 2023).

10 Otra cosa es cómo participa y cómo se articula esta participación de lo Absoluto.

esencias eternas experimentan en esta vida como consecuencia de la finitud, del pecado y/o de la influencia oscurecedora de las ‘partes’ irracionales del ser humano (el cuerpo). En todo caso, la precariedad de la razón humana provendría de su imposibilidad para acceder directamente a las esencias eternas sin la mediación del conocimiento sensible de los entes del mundo, que, simultáneamente, serían degradación y encubrimiento de la verdad, pero también huella y vestigio a partir del cual acceder a ella. La imagen de las sombras en la alegoría platónica de la caverna es muy sugerente. Las sombras son reales, pero no son la realidad fundamental. La finitud y precariedad del conocimiento humano y de su correspondiente verdad pende de la precariedad de su objeto. La inteligencia humana es capaz de la verdad absoluta, pero para ello tiene que remontarse desde el ser relativo al ser absoluto, desde el olvido vestigial a la reactualización del recuerdo recorriendo el camino ascético de la sabiduría.

En todo caso, estamos en un contexto metafísico, pues este mundo remite a un transmundo, en el cual se fundamentaría. El mundo no se cierra en su inmanencia, sino que participa de lo absoluto trascendente y abre a ello. Algo análogo refiere San Pablo en Corintos 13, 12: “Así también en el momento presente vemos las cosas como en un espejo, confusamente, pero entonces las veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré como soy conocido”.

La metafísica clásica ve, pues, en la inteligencia humana su filiación divina, en tanto en cuanto ella es capaz de intuir en las sombras efímeras lo eterno de las ideas universales. Ninguna otra realidad intramundana es capaz de ver los fundamentos eidéticos, universales y eternos, que laten velados en las realidades corpóreas de la Tierra. El problema, pues, comienza cuando la teoría de los universales entra en crisis, pues entonces se empieza a cercenar esta vía intramundana de acceso a lo absoluto. Se trata de la intuición eidética o conocimiento puro *a priori* que llega hasta Husserl y Scheler a través del racionalismo moderno y en parte Kant. La intuición pura alcanzaría verdades absolutas eternas y, consiguientemente, delataría una dimensión del alma humana que trasciende lo empírico denunciando su filiación trascendente. Verdades absolutas las reconoceríamos los hombres tanto en la esfera moral práctica, como en la teórica y en la estética. Pensemos, por ejemplo, en el imperativo categórico de Kant, que nos permitiría conocer verdades absolutas tales como: “la eutanasia no debe ser practicada” o “todo ser libre es responsable de sus actos”; o en Husserl las verdades de esencia, ya fueren de la ontología formal (las leyes de la lógica y de la matemática, por ejemplo, “uno más uno es dos”) o de las ontologías materiales regionales (como La geometría; por ejemplo “el área de un triángulo es igual a la base por la altura dividido por dos” o la ontología del ser espacial o la ontología de la conciencia, por ejemplo: “toda vivencia consciente es intencional”), verdades en todo caso intuibles eidéticamente. Sin embargo, en corrientes como el empirismo, el marxismo, Nietzsche, Heidegger, el segundo

Wittgenstein, etc. este tipo de intuición sucumbe junto a sus verdades universales.

También Xavier Zubiri rechaza la intuición pura y el conocimiento *a priori* planteando una alternativa sobre la esencia de la intelección, que ya no residiría en la captación de los universales sino en la aprehensión de la realidad. En lo sucesivo pretendo repensar esta cuestión de la naturaleza de la verdad a la que los seres humanos somos capaces de acceder, lo que implica repensar la naturaleza de nuestra razón, fronteriza entre la finitud y la infinitud, lo relativo y lo absoluto, y voy a hacerlo en diálogo con el pensamiento del pensador vasco.

2. EL PROBLEMA EN PERSPECTIVA ZUBIRIANA: INTELIGENCIA, REALIDAD Y VERDAD

2.1. Presentación del problema

La debilitación de la fe cristiana ha conducido al hombre occidental a tratar de construir su visión del mundo al margen de la Revelación apoyándose exclusivamente en la razón; es decir, con una filosofía que intenta “ser sólo filosofía”¹¹. Ello forma parte del *tema de nuestro tiempo*; fue, evidentemente, esencial en la ilustración y en el proyecto vital de Husserl y de Zubiri, quien, obviamente, fue también hijo de su tiempo. No hay ninguna objeción que hacer ante este plan de uso autónomo de la razón, siempre que, efectivamente, sea verdaderamente fiel a ella.

Desde hace bastante tiempo vengo defendiendo que Zubiri es un fenomenólogo realista. De hecho, soy de la opinión de que la filosofía, en tanto que filosofía primera, no puede sino ser fenomenología, pues la verdad se busca desde la verdad misma en un proceso inacabable de profundización; y resulta que la verdad consiste en el aparecer de lo real (*ἀλθέθεια*), y puesto que el aparecer es el fenómeno (*φαινόμενον*), resulta obvio que penetrar teóricamente la verdad requiere necesariamente situarse allí donde la verdad acontece, allí donde lo real aparece, *se da*, i.e., en el fenómeno; y precisamente esto es la fenomenología.

La filosofía primera parte, pues, de la verdad en la que originariamente estamos, que es la del mundo de la vida (*Lebenswelt*); y a partir de ahí, poniendo entre paréntesis cuantas creencias albergamos (también, en este caso, las de la metafísica clásica en torno a la razón y la verdad, así como las de las demás filosofías heredadas), tratamos de contemplar de nuevo la realidad misma en primera persona, mirando estricta y únicamente a la realidad (“*zu den Sachen*”).

11 En este contexto Zubiri mismo se preguntaba: “¿es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?”, ZUBIRI X., “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 115 y 118, 51-117; p. 117.

selbst”). Esta repetición de ‘crítica’ o análisis de la propia razón y de la verdad de la que ella sea capaz la voy a ir parangonando con la propuesta de Zubiri. En la medida en que lo que nos proponemos es filosofía nos situamos en la razón teórica, pero advierto que en mi opinión la razón teórica es sólo una dimensión de la razón, la dimensión práctica y la afectiva son también dimensiones racionales.

El fenómeno básico del que podemos y debemos partir es el *factum* de nuestro estar aquí conscientemente en el mundo, el *factum* de mi *percepción* sentiente en el que en cada hora vivo y que siempre está revestido o transido de múltiples creencias y presupuestos adquiridos y sedimentados a través de mi experiencia particular e intersubjetiva anterior. La tarea es, pues, *deconstruir* – *analizar*, en la terminología de Zubiri– esta vivencia presente en que consisto, que me constituye y que llena cada ahora de mi vida, cada *presente vivo* que soy (*lebendiges Gegenwart*), vivir que, en su decurso, va, como digo, configurando mi realidad por sedimentación (por ‘*incorporación*’ en términos de Zubiri). Cada una de estas vivencias *presentes* (‘presentes’ en el doble sentido de que (1) acontecen ‘ahora’, en el tiempo presente, en la actualidad suprema del acontecer; y también en el segundo sentido de que (2) son el lugar de la verdad, el pórtico de acceso a la realidad, i.e. el lugar del *hacerse presente*, del *darse o aparecer* lo real y la realidad misma), cada una de estas vivencias presentes, digo, contienen en sí *todo*: está la vivencia misma, estoy yo, está el tiempo, está el mundo, están los otros como yo, y quizá también está enigmáticamente el Fundamento: Dios. ¿Qué es este *estar* y qué envuelve?

Efectivamente, ahora, leyendo este ensayo, no sólo están Vds. y yo y mi percepción de Vds. etc. sino que también está *lo ya sido* y lo con-presente en tanto que ‘anunciado’ pero no originariamente dado (presencia de lo ausente o realidad en *hacia*). A este trasfondo de realidad *indirecta* o *remitentemente dada* (dada en ‘*hacia*’) pertenece no sólo la ‘profundidad’ del mundo, que la ‘razón’ en sus diversas formas *busca* conocer, sino también mi propia ‘profundidad’ personal, mi cuerpo en sus diversas dimensiones¹² y mi alma, a la vez que mi propia ‘profundidad’ sedimentada en la figura de mi realidad personal que yo mismo he ido configurando a lo largo de mi biografía en el mundo. Y, lo que es más, el *factum* mismo como totalidad remite hacia su Fundamento.

12 Mi *cuerpo biológico* perteneciente al mundo, pero también mi *cuerpo fenomenológico* o cuerpo vivido e incluso también mi *cuerpo expandido* (“*corps épandu*”, cf. Falque, Emmanuel, *Éthique du corps épandu*, Revue d'éthique et de théologie morale, vol. 288, n.º. 1, 2016, 53-82). R. Neuman (ed.), Cuatro alocuciones sobre el cuerpo, Madrid: San Dámaso, 2021).

2.2. La doble condición de nuestra instauración en la verdad real: algunas precisiones sobre su momento absoluto

Hemos topado ya aquí inopinadamente y aunque sea de una manera precaria con una primera comparecencia de la polaridad finito-infinito, relativo-absoluto, verdad parcial o escorzada y promesa de verdad absoluta, fragmento y todo, dado en persona y dado enigmáticamente, ciencia viviente en camino y ciencia cumplida que se busca. El meollo de la cuestión se juega en ese doble modo de darse lo real en la impresión sentiente que caracteriza nuestra manera humana de entender, es decir, nuestro modo humano de vivir la verdad. Se trata, por un lado, de una presencia plenariamente actual del estar-ahí-presente-el-presentarse-mismo-de-lo-real, la *noergia intelectualiva* misma, que es una irrefragable implantación (Zubiri gusta decir “instalación”) en la realidad, y, consiguientemente, en la verdad, un acceso absolutamente apodíctico a la realidad, a pesar de su condición fáctica, advenida y finita, que no admite error.

La condición sólida y absoluta de nuestra inteligencia refiere, pues, a que, siendo realidad *surgida*¹³, es, no obstante, irrefragable realidad y, además, manifiesta, dada en verdad. En este sentido es irrefragable e inexorable implantación en la realidad a la vez que *absoluta verdad* en tanto que incuestionable acceso a lo real. Absoluto quiere decir aquí, pues, que con la impresión de realidad estamos situados en un suelo gnoseológica y ontológicamente inconmovible en tanto que acaece, que no se puede negar, un fundamento advenido, pero patente y de absoluta solidez mientras *está*. No se puede velar este “claro en el bosque”, no se puede disolver en un supuesto engaño o abismo (*Ab-grund*). Ningún “genio maligno” puede socavarlo. Precisamente, el escepticismo moderno, cuyas raíces ya estaban en la filosofía griega, se alimenta, a mi parecer, de un error metodológico que le lleva a invertir el orden adecuado de fundamentación. No parte de lo dado, de este suelo simultáneamente contingente y absoluto, sino de una ‘*construcción*’, que ya tiene lugar en el mundo irreflexivo ordinario de la vida, y que se transmite a la metafísica y a la ciencia modernas. Esta construcción, que es a la que se refiere Husserl con la necesidad de poner entre paréntesis el ‘mundo’ tal y como lo concibe la actitud natural, presupone que la realidad se identifica con la realidad allende la aprehensión, y así construye una teoría re-presentacionalista del conocimiento que trastoca la cuestión. Efectivamente, Husserl nos enseñó magistralmente, que antes de decidir qué es real y donde está su fuente original, debemos aclarar en qué consiste la realidad, para lo que hay que desconectar presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*) y atender ascéticamente a lo que verdaderamente se *da*. Zubiri mantiene

13 Me parece un gran acierto la centralidad que Antonio González ha dado a esta noción dedicándole todo un libro (GONZÁLEZ, A., Surgimiento. Una ontología de la praxis, Bogotá: Ediciones USTA, 2014.). Efectivamente, la irrupción impresiva del mundo en la inteligencia es un surgimiento (ὑπάρχειν), un punto cero donde realidad y verdad confluyen, es decir, metafísica y noología se generan en confluencia

exhaustivamente esta posición, la filosofía primera, sea noología o metafísica, tiene que atenerse al “*puro análisis de hechos*” y no elaborar construcciones teóricas, lo cual pertenece a otra metodología ulterior de la razón. De este modo, deja claro el pensador español la impropiedad de cualquier teoría naturalista del conocimiento¹⁴:

[la] comunidad de *mera actualidad* [propia de la aprehensión primordial de realidad... no es] una acción común producida por la cosa y por mi inteligencia. Esto sería una comunidad de *actuidad*, una comunicación de sustancias. Esta comunidad es ante todo una *construcción metafísica* y no un *hecho*.

El punto de partida, el presente vivo, es, pues, una *facticidad*-absoluta, un suelo simultáneamente advenido y sólido; en términos de la metafísica zubiariana, una condición ontológica intermedia entre la pura contingencialidad y la necesidad: lo que él denomina *factualidad*. En la *factualidad* se aúnan la precariedad y la fortaleza, lo finito y lo absoluto; con la peculiaridad en la *factualidad* de la intelección humana de que es un absoluto advenido que *se sabe a sí mismo* como tal, es decir, consiste en un *absoluto* acceso finito a la verdad primaria o verdad real. Su momento de *absoluteidad* es la propia *formalidad de realidad* constitutiva de la aprehensión primordial de realidad, pues en este surgimiento originario la *formalidad de realidad* reduplicativamente se siente, esto es, *constituye* realidad y a la vez *se da*, viene a la luz del aparecer. Verdad y realidad son congéneres, es la antigua intuición de Parménides¹⁵. La relatividad o fragilidad ontológica de nuestra realidad se denuncia primariamente en la condición *surgida, advenida, dada, de este factum* originario en que consistimos. El hombre no se *pone* a sí mismo, al contrario, es ‘adonado’. La donación remite a algo que da, es un suelo absoluto pero que remite a un fundamento, es decir, un absoluto-relativo, no contiene en sí mismo la justificación de su advenimiento, no es la completitud de la realidad. Aunque es problemático expresarlo así, digamos que es *fragmento* y no es el ‘todo’ de la realidad¹⁶.

14 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, 156. Se podrían citar otros muchos textos, entre ellos aquellos que ponen en evidencia la ingenuidad cientificista y del en su tiempo llamado “realismo crítico”, que sobre la base de su perspectiva representacionista concibe la realidad como lo allende la aprehensión y así considera las cualidades sensibles como “meramente subjetivas”, no reales. En una línea similar, aunque aplicada a la ética, el recién aparecido libro de la Prof. Dña. Pilar Fernández Beites: BEITES, P., *El dinamismo de la vida moral*. Desde un realismo no naturalista, Madrid: San Dámaso, 2022.

15 Parménides, fr. 8: “Ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα·20[35] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἔόντος·21, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι· τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται ὅσα βροτοὶ κατέθεντο ἐπιθότες εἶναι ἀληθῆ, [40] γίνεσθαι τε καὶ λλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί”.

16 Jean Luc Marion insiste en que la *epojé* tiene que excluir al donador a quien da y también al adonado (quien, recibe el don). Pero no es nada obvio; más bien parece una reacción excesiva al intentar eludir los recelos de quienes sospechan de la metafísica (D. Janicaud y tantos otros). Cf.

Como vemos, finitud y absoluteidad no son incompatibles¹⁷. El primer fogonazo intelectual¹⁸ es, pues, una instauración irrefragable en la verdad: la “verdad real”, que, efectivamente, carece de contrapunto pues no es posible una falsedad real¹⁹. No hay tal cosa. Podría, efectivamente, no surgir la intelección y entonces no habría verdad, pero tampoco habría error, simplemente no habría intelección, no habría aparecer. Además, el *contenido* que aparece en la intelección primordial también es irrefragable. No hay posible error porque no hay *distancia* entre la intelección y lo inteligido, salvo una intrínseca dualidad dentro de la misma actualidad intelectual, lo que Zubiri denomina co-actualidad o ratificación de la realidad de la cosa. Es decir, lo que *queda* en la aprehensión y la aprehensión misma es una única y misma actualidad. No se trata de postular que algo real allende actúa sobre la inteligencia, ni siquiera se trata de la lúcida concepción aristotélica según la cual: “el acto de lo sensible y el sentido son uno y el mismo”²⁰, porque Aristóteles invierte el método al partir de un realismo previo, deduciendo de él la coincidencia en el acto de sentir entre la cosa (el compuesto *hylemórfico*) que *actúa* sobre el órgano sensorial (acción) y la facultad de sentir, que recibe (pasión) tal acción (lo que suena es oído en acto). Como hemos visto, la vuelta de tuerca de la fenomenología (noología) no va de fuera a adentro postulando los entes hilemórficos del mundo determinados por *formas* en acto, que incidirían sobre la facultad en potencia del sujeto inteligente; esto sería presuponer ya una ontología previa a la descripción (por mucho que a la postre se demuestre verdadera), ésta sí, necesariamente previa a tal postulación. Por el contrario, no se presupone ontología ninguna ni nada *fuera* del fenómeno, sino que nos instalamos en el fenómeno mismo –lo cual, por cierto, nada tiene que ver con idealismo, pues eso sería otra presuposición ontológica prejuiciosa, ya que originariamente no sabemos qué es el fenómeno y lo que conlleva, a más de que las categorías ‘fuera-dentro’ son inadecuadas–.

La cosa es que el aparecer, por mucho que sea una única actualidad, contiene en sí una dualidad, la dualidad entre *aquello que aparece* y *el aparecer mismo de lo que aparece*. La descripción de Zubiri es problemática, pues pretende eludir postular una suerte de entidad espiritual –sustancia espiritual– que habitaría el aparecer como condición de su posibilidad, esto es, pretende evitar postular una suerte de yo o sujeto trascendental al modo kantiano o husserliano. Pero, el asunto es difícil²¹. En cierto sentido de ‘subjetividad’ puede decirse que

MARION, J.L., *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997, 103 y ss.

17 Sobre este suelo teje Zubiri su reflexión sobre la condición religada del hombre, pues la realidad en la que estamos *ab initio* instalados es “ultimidad, impelencia y protoposibilidad”.

18 Husserl lo llama “simple certeza de creencia”, “*schlichtes Gewissheit*”.

19 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 236): “la verdad real no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria... no admite la posibilidad de error”.

20 ARISTÓTELES, *De anima*, 425 b 20.

21 Subyacen los mismos motivos que en J.L. Marion, *cf. supra* nota 16.

“la co-actualidad es raíz de la subjetividad”²², pero el problema se juega en un nivel previo en torno a las condiciones de posibilidad de la propia co-actualidad, y a este respecto parece que la actualidad intelectual de la cosa no puede sustentarse sobre sí misma. Si decimos que la cosa se actualiza y la actualización misma se actualiza en la cosa falta decir dónde descansa la primera actualidad; un aparecer de la cosa sin ‘sujeto’, identificaría lo real con la verdad (lo real, simplemente por serlo, conllevaría su verdad, su ratificación), o, en todo caso identificaría la verdad con el ser en el sentido que esta noción tiene en la metafísica de Zubiri. Y aunque podría mantenerse que la verdad es un tipo de ser, no puede inversamente decirse que todo ser sea ya en sí mismo verdad real. Bastaría una piedra para que aconteciera junto a ella la verdad de la piedra²³. Si el puro ser es la actualidad en el mundo, la verdad no es mera actualidad en el mundo, sino mera actualidad en algo que excede el mundo: el absoluto intramundano. i.e., la *persona* humana. Mi opinión es, pues, que la dualidad de la aprehensión primordial es el vestigio de la dualidad ontológica entre el mundo (las cosas que aparecen, y que la descripción de Zubiri señala como el momento de alteridad en la formalidad de realidad) y el espíritu, constituido por la inteligencia, el sentimiento y la voluntad. Es el espíritu el que posibilita el aparecer del mundo en su verdad, pulcritud y bondad. Por otra parte, de no ser así, tampoco tendríamos suelo ontológico para situar ese otro momento esencial de la aprehensión que es el *momento de afección*, a no ser –y esto sí es posible; de hecho es lo que yo pienso– que ese protosujeto que habita la co-actualidad posibilitándola consista fundamentalmente en afectividad o auto-afección (en la línea agustiniana que retoma, por ejemplo, Michel Henry)²⁴.

En todo caso, la intelección originaria constituye un irrefragable arraigo en la verdad, que descarta cualquier forma de escepticismo. En la intelección primordial la realidad humana accede originaria e inmediatamente a lo real, lo aprehendido (cf. *infra* 8, IS, 233) “está *directamente* [e] *inmediatamente* (...) aprehendido”. Efectivamente, la inteligencia humana accede verdaderamente a la realidad y no a un sucedáneo representativo suyo como si congénitamente tuviéramos que existir en una suerte de realidad virtual, en una nube subjetiva evanescente de la que no podríamos salir. Me gusta a este respecto decir que la inteligencia humana *muerde* realmente en lo real, no deambula en un submundo interno de meras representaciones. Esto lo ratifica Zubiri con el adverbio “*directamente*”, aprehendemos directamente lo real *sin mediaciones*. La

22 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 157 y ss.

23 En otro ensayo he hablado de tres distancias en el proceso intelectual, de manera que la dualidad intrínseca a la aprensión primordial constituiría la primera distancia: la distancia entre el mundo y el espíritu. TIRADO, V., *La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano*, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 2016, 211-237.

24 Dejo de momento de lado el tercer momento que Zubiri atribuye a la intelección primordial: la fuerza de imposición, así como la cuestión del lugar de la voluntad como capacidad de autodeterminación del espíritu.

realidad que se da aparece en la inmediatez del darse, lo que se da y su darse son una misma actualidad²⁵. Lo opuesto aquí, pues, a ‘directo’ es *indirecto*, es decir, *dando un rodeo a través de* algo, de ahí que Zubiri precisa aún más añadiendo un segundo adverbio: *inmediatamente*. Esto debe dar que pensar en relación con las posibles interpretaciones hermenéuticas de Zubiri. En mi modesta opinión, la propuesta de Zubiri es metafísica y no hermenéutica. Originariamente, en su médula, la inteligencia humana no consiste en interpretaciones, la realidad no es un constructo de la inteligencia humana, sino el fundamento de ella y a la que ella ‘relativamente’ accede de manera absoluta (apodícticamente). Las interpretaciones vienen después con el logos constructivo (no el logos apofántico) y la razón y además deben necesariamente someterse al inapelable tribunal de la realidad, de la verdad real.

Sin embargo, este suelo absoluto de verdad se ve simultánea e intrínsecamente atravesado por la relatividad inherente a nuestra finitud; es la paradójica condición humana que aúna lo relativo y lo absoluto²⁶, condición que constituye la base que explica el peculiar dinamismo de nuestra vida: estamos originaria y consecutivamente re-ligados a lo Absoluto desde nuestra intrínseca finitud.

2.3. El intrínseco carácter finito de nuestra intelección como debilidad positiva

2.3.1. La precariedad o insuficiencia de la aprehensión primordial. La deficiente manifestación de los contenidos

Efectivamente, este apodíctico surgimiento de la presencia de lo real está intrínsecamente afectado por nuestra finitud. En ella arraiga y se manifiesta lo que podríamos considerar la fragilidad de la inteligencia humana. Esta

25 Esto equivale a la idea de immanencia como el absoluto darse en persona, *leibhaftig*, que Husserl alude en la Idea de la fenomenología allá por 1905 como contrapuesto a ‘parte ingrediente’. HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, Den Haag: M. Nijhoff, 1950, 35.

26 La ontología de Zubiri distingue entre ‘forma’, ‘modo’ y ‘figura’ de realidad. La forma es la esencia. Hay tres modos de realidad según la esencia: 1) mero tener en propio sus notas (realidades infravitales); 2) autopoerse (realidades vivientes), y 3) realidades personales. La figura se refiere a la manera de estar instaurada una realidad en ‘la’ realidad del mundo. A los dos primeros modos de realidad apersonales les corresponde la figura de ser *parte* del mundo (*integración*). El hombre también comparte en su dimensión natural esta figura con las demás realidades del mundo no humanas, y por ello es, pues, parte del mundo y está integrado en él: (IS, 212-213): “como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente ‘suyo’ en tanto que [/] realidad, sino que es suyo ‘frente a’ todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto, se siente en la realidad como *relativamente suelto de todo lo demás*, esto es, como *relativamente ‘absoluto’*. No es *parte* del mundo, sino que está en él, pero *replegándose en su propia realidad*. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo, no es, pues, integración, sino *absolutización*, por así decirlo (...) el carácter absoluto está fundado en una trascendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo” (las cursivas son mías).

“fragilidad” se manifiesta en los siguientes respectos. Por un lado, 1) en su condición advenida o fáctica. Ya lo he apuntado y no voy a detenerme más en ella. Por otro lado, 2) en su condición de manifestación meramente latente o compacta de las notas o diferencias aprehendidas. Por fin, 3) en su condición escorzada o de acceso parcial a lo real: lo dado se da fragmentariamente.

Podría razonablemente pensarse que la *apodicticidad* de la intelección humana sólo alcanza a la formalidad de realidad, de manera que los contenidos serían construcciones del logos y la razón. En este sentido, el único momento incontrovertible en la verdad sería la inespecífica formalidad de realidad, lo demás, cualquier contenido inteligido, sería *problemático*. Siempre me ha parecido que esto no es así. Pero debemos examinarlo. Esta posibilidad interpretativa del pensamiento de Zubiri convertiría su propuesta filosófica en una filosofía hermenéutica, entendiéndolo por tal, una filosofía que piensa que no podemos más que elaborar ‘concepciones del mundo’, *Weltanschauungen* en el sentido diltheyano de este término, es decir, construcciones interpretativas de lo que la realidad *podría ser*, ya que un acceso a contenidos reales no nos sería posible. En tal caso, tendría razón una de las vertientes de la postmodernidad, que a la postre ha derivado en la cultura de la postverdad, pues, ¿cómo cabría dilucidar entre las filosofías o interpretaciones propuestas? ¿Cómo dilucidar cuál de ellas responde más a la verdad? ¿Con qué criterio racional podríamos optar entre ellas? Es una cuestión esencial, ya que, efectivamente, la voluntad de poder tiende a querer imponer “nuestra” cosmovisión –la de cada cual, la de cada clase social, la de cada cultura, etc.– sobre las otras, lo que despierta el recelo en torno a la voluntad de verdad y postula una actitud de un cierto escepticismo como vacuna ante el peligro de la intolerancia y el dogmatismo²⁷. Vayamos, pues, a la intelección misma.

Hay, sin duda un problema de partida que no es baladí y que la filosofía hermenéutica ha recriminado siempre a la fenomenología: la imposibilidad que también tendría el filósofo de desprenderse de los prejuicios, es decir, de contemplar las cosas en sí mismas. Pero ya hemos visto que no se trata de suponer un sujeto ‘puro’, en el sentido de ajeno a presupuestos –pre-juicios en sentido literal–, esto sería, justamente, un prejuicio. Es evidente que la persona que se pone a filosofar, como ya hemos dicho, parte del mundo de la vida, de lo que él es en ese momento, con su historia personal, su situación, sus creencias, sean las que fueren, etc. Lo que la decisión de entregarse radicalmente a la filosofía, i.e., a la búsqueda de la verdad, lo que el paso de la actitud natural a la actitud

27 Hay muchas manifestaciones de este “sano escepticismo”, que se suele decir, tipo a lo largo de toda la modernidad y, desde luego, en la postmodernidad, es un rasgo del pensamiento de cuño reformado (Stucki & Tevenaz), está en los ilustrados desde Montaigne a Kant, está en el racionalismo crítico de Popper, en Vattimo, etc. ¿Pero, justifica el temor al dogmatismo la renuncia a la verdad? Habría, en todo caso, que imponer paradójicamente la “verdad” de que no hay verdad...

filosófica implica, es precisamente esa determinación radical de luchar contra la propia ὄψις rendida a la voluntad de poder, entregándose, en cambio, al poder de la verdad que emana de la realidad. Y puedo además quizá en esta aventura seguir persuadido de la veracidad de mis creencias, aunque ya en la determinación de abandonarlas en el caso de descubrir su falsedad.

En la experiencia actual se me dan con cierta claridad múltiples contenidos. Veo la vitrina delante de mí con una variedad objetos nítidamente diferenciados: las puertas, diferentes adornos, figurillas, tazas, fotografías, etc. Todo un panorama perceptivo se alza ante mí. Zubiri utiliza categorías de cuño fenomenológico para describir esta estructura de la aprehensión: primer plano, periferia, fondo y horizonte²⁸. El primer problema que se plantea es la distinción entre las 'cosas-sentido' y las cosas propiamente reales. El sentido en este contexto se funda, como sabemos, en la condición de abrir para nosotros posibilidades de vida en función de nuestros intereses vitales, lo que supone la intervención del sentimiento y la volición. Al sostener Heidegger en *Ser y tiempo* la primacía de la *Sorge* sobre el *voûç*, y del ente a la mano (*Zuhandenes*) sobre el ente a la vista (*Vorhandenes*) reactivó la posición hermenéutica frente a la metafísica. Pero, en fin, el objetivo aquí es desgajar descriptivamente el momento estrictamente intelectual correlativo a la realidad. No entro ahora, pues, en esta cuestión de la cosa-sentido. No obstante, como se trata de indagar los límites del acto originario y genuino de intelección, es preciso deconstruir la percepción de la que partimos prescindiendo en ella de todos aquellos componentes adheridos y sedimentados en la aprehensión primordial por el rendimiento que su despliegue en logos y razón ha ido implementando en ella. Es un ejercicio de fenomenología genética que deshojando abstractivamente (precisamente) las capas suplementarias de sentido, trata de sacar a la luz el núcleo impresivo intelectual sentiente genuino que está siempre a la base de nuestra vida espiritual, podríamos también decir, que descubre el niño que llevamos dentro, esto es, el modo originario de engarzar sentientemente con lo real.

Este nivel primigenio Zubiri lo sitúa en el modo de quedar lo real propiciado por la *habitud* primordial que caracteriza el modo humano de habitar, el cual consiste en el *hacer frente* a las alteridades que se dan sentientemente en la aprehensión primordial. En este concepto, que también es descriptivo pero holístico, confluyen otros múltiples conceptos pertenecientes a niveles metodológicos diferentes (por eso muchos de ellos los trata Zubiri en apéndices), pues la *habitud* está también determinada por estructuras corporales. Es el caso del sistema de receptores y del cerebro, que contribuyen a posibilitar por hiperformalización la aparición en la tierra del espíritu, es decir, de nuestra condición de realidad absoluta o realidad personal. Se plantean aquí indudablemente una serie de problemas ontológicos enormes y fundamentales referentes

28 ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, 21 y ss.

precisamente a nuestra condición *personal* y su fundamento. ¿Puede realmente lo absoluto fundarse en lo relativo o es necesario que lo que por esencia está *suelto-de* lo relativo, del mundo, se funde de alguna manera en lo Absoluto mismo? Desde luego este problema está ligado al que aquí nos ocupa, pero no es ahora nuestro tema.

La aprehensión primordial tiene lugar ya *antes* de desplegarse en logos, si bien, ciertamente se despliega inmediata y necesariamente por su propia estructura en logos y en razón, por ello es tan difícil describirla en su esencia genuina pre-lógica o ante-predicativa. En todo caso, puesto que es previa al dinamismo del logos, a la vez que su fuente, no contiene ideas. En la aprehensión primordial genuina no hay conceptos²⁹. Por mucho que en la persona ya socializada la aprehensión primordial esté siempre recubierta de ideas y conceptos, ella los subyace como originaria donación sentiente en la formalidad de realidad, que late en el fondo de nuestra vida como sólida e irrefragable instalación en la realidad.

Y, sin embargo, a pesar de su condición pre-conceptiva, la aprehensión primordial sí que aprehende contenidos, si bien de una manera que adolece de cierta insuficiencia que es preciso conceptuar. Si el carácter de donación ‘directa’ e ‘inmediata’ pone de manifiesto la absoluta fortaleza de la intelección humana, el carácter de aprehensión ‘unitaria’³⁰, de aprehensión ‘simple’ y ‘compacta’, apunta a una cierta precariedad. La compacidad, simplicidad o unitariedad de la aprehensión primordial refieren a la donación ‘latente’ de la variedad de contenidos que se dan unitaria y previamente al dinamismo de la *atención* y del logos. Se trata de la variedad de colores, olores, cualidades táctiles, sabores, del contenido del equilibrio, de las cenestesias y kinestesias, de la variedad de temperaturas, de sonidos... Todo ello *se da*, digamos, latentemente, como en penumbra; no tanto en compacidad como en penumbra, ieste matiz es importante! Zubiri recurre al adjetivo ‘compacto’ para poner de manifiesto la diferencia de la intelección primordial respecto de su dinamismo ulterior por el que ella comienza a moverse y a escudriñar lo impresivamente dado tomando distancia respecto de ello³¹. Al tomar distancia el espíritu rompe esa unidad primaria en la que las diferencias, las notas, no han sido aun destacadas, aprehendidas, en su particularidad. Al no haber sido aprehendidas en su particularidad, su

29 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 234-235. “En la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma; la inteligencia de esta verdad no es concipiente sino sentiente. Y en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad. La verdad real es ratificación, y es [/] por esto verdad simple... En la verdad simple no solamente no salimos de lo real, sino que hay un positivo y penoso acto de no salimos de lo real”.

30 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 257.

31 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 234-235: “La verdad real es ratificación, y es [/] por esto verdad simple... En la verdad simple no solamente no salimos de lo real, sino que hay un positivo y penoso acto de no salimos de lo real”.

manifestación es de baja intensidad, en penumbra. como un *pan-orama* de diferencias latentes, meramente insinuadas, que se imponen al “infante” en su vigilia (dentro o fuera del útero de su madre). Pero es esta primera manifestación impresiva de las realidades del mundo la que despierta la *atención* del alma, y con ella el *logos*. A esta multiplicidad originaria de contenidos³² unitariamente sentidos podemos denominarla el *mundo sensible primigenio* privativo de cada cual, por contraposición al *mundo originario de la vida* intersubjetivo al que el niño se va irremisiblemente incorporando en el continuo proceso de comunialización y socialización³³, una vez que a través de su *logos* se ha descubierto a sí mismo como uno más entre los “otros” humanos. El *logos* y la razón científica descubrirá ulteriormente que este mundo de realidad originaria sentida está rendido por las estructuras corporales, atravesadas, no obstante, por la “mirada del espíritu”, i.e., la aprehensión transcendental de ‘la’ formalidad de realidad. Por eso no se trata de *síntesis* progresivas de la multiplicidad de contenidos sensibles y de su peculiar modo de presentarse (‘ahí delante’ a la vista, como ‘rastros’, como ‘nuda realidad’, etc.) produciendo *a posteriori* la unidad de la intelección, sino, al contrario, de una diversificación de la unidad de la intelección en la multiplicidad de los sentires, que son como “analizadores de dicha unidad”³⁴.

Si los contenidos sensibles, en tanto que vinculados a la estructura de los órganos receptores y del cerebro denuncian la finitud, el *carácter encarnado* de nuestro modo humano de inteligir, la unitaria formalidad en que dichos contenidos *quedan*, denuncia la condición absoluta –finita, pero absoluta– de nuestra realidad inteligente y espiritual. Zubiri rescata así, pero en un marco metafísico completamente distinto, la intuición de Merleau-Ponty sobre la decisiva importancia del cuerpo en la realidad humana y en su modo de percibir³⁵. A este estrato primordial pre-predicativo apunta toda la descripción que Zubiri hace en el primer volumen de la trilogía y en el comienzo del segundo volumen.

Consiguientemente, los dos aspectos que ponen de manifiesto la finitud de nuestra manera primordial de inteligir, son, de un lado, la manera latente, en penumbra, por lo tanto precaria, en que se dan; y, por otro, el hecho de que

32 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 237: “lo aprehendido en intelección sentiente tiene en general una gran variedad de notas (...) es un sistema sustantivo de notas”; IR 257: “la unitariedad [de la aprehensión primordial de realidad] no significa que lo aprehendido en y por sí mismo sea algo simple. Todo lo contrario. La aprehensión... tiene siempre una gran variedad de notas (... y) no solamente puede tener una gran variedad de notas, sino que estas notas pueden ser variables. Y esto es esencial como veremos. El paisaje puede contener corrientes de agua”.

33 Según la magnífica distinción que hace Zubiri entre “comunidad” (forjada en la comunión íntima de las personas) y “sociedad” (resultado de la reducción impersonalizante del otro humano). ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, 195.

34 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 111.

35 A este respecto cf. TIRADO, V., “La encarnación del yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri”; *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. XXV, 1998, 223-250.

esos contenidos son limitados, en el doble sentido de que ellos mismos *abren hacia* otros contenidos. Es también muy importante acentuar que los contenidos son limitados en el sentido de que ellos constituyen una *particular* manera de acceso a la realidad del mundo determinada por nuestro *particular* sistema de receptores y, además, en la precariedad propia de la condición temporal y de unicidad de las cualidades sensibles que manifiesta la condición temporal de nuestro *inteligir*³⁶. Por lo tanto, lo que realmente *inteligimos* es un *pequeñísimo* fragmento o *escorzo*, por decirlo de alguna manera, de la insondable riqueza de la realidad. La paradójica confluencia en nuestra humana realidad de la instalación absoluta en la realidad, i.e., en *verdad real* y de nuestra *intrínseca* finitud hacen de nosotros una *realidad relativa-absoluta*³⁷, lo cual explica el peculiar dinamismo de nuestra vida: *partimos de la verdad absoluta-relativa* y buscamos lo *Absoluto-Absoluto*. En términos *noológicos*, la *aprehensión primordial* de realidad se despliega inexorablemente en *logos* y en *razón*.

El horizonte de esta investigación es riquísimo y no puedo explicitarlo ahora con el rigor que merece, pero sí voy a indicar algunas sendas que habrá que recorrer siguiendo y profundizando el camino abierto por Zubiri.

Es de decisiva importancia destacar que entre la *aprehensión primordial* y la *intelección dual*, hay, a mi parecer, un momento intermedio. Se trata del primer movimiento de la *inteligencia* protagonizado por la *atención*³⁸. La *atención* puede ser despertada por la *irrupción* misma de los contenidos en la

36 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 180: “Ahora bien, algo puede ser ‘de suyo’, aunque sea fugaz, variable y relativo... fugacidad, variabilidad y relatividad son caracteres de “unicidad”, pero no de subjetividad... es única, porque concierne a la actuación de las cosas sobre los órganos sensoriales”, IR 183: “No se trata de que el contenido de la percepción no sea real, sino de que su realidad es insuficiente en la línea de las realidades. La insuficiencia de la realidad en la percepción es lo que distingue a ambas zonas de la realidad, y lo que de la realidad percibida nos lleva a la realidad allende la percepción. Por esto la zona allende la percepción es siempre *problemática*”; IR 185: “La realidad de las cualidades ‘sólo’ en la percepción es justo lo que constituye su radical insuficiencia como momento de lo real; son reales, pero son realmente insuficientes... están remitiendo en y por sí mismas” (las cursivas son mías).

37 Cf. *Infra*, 14, nota 23.

38 ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, op. cit., 259-260: “Si percibo un árbol con todas sus notas, yo puedo no fijarme sino en una sola nota suya, en el color verde. Esta nota está dada en sistema con otras, pero puedo fijarme sólo en ella. Entonces esta nota es *aprehendida* en *aprehensión primordial* de realidad, aunque no sea en sí misma una *sensación elemental*, esto es un término separado de los demás (...) no se *parcela* nada sino que se *fija perceptivamente* una sola nota aunque sea dentro de un sistema (.../...) Es un modo del acto de *intelección* (...) es *fijación* (...es) la *modalidad primaria* del acto *intelectivo*, es *atención*. La *atención* no es un fenómeno psicológico entre otros, es un momento modal de la *intelección*... por el cual me *fijo ‘solamente’* en aquello que *aprehendo* en y por sí mismo... es una *intelección atenta* (...) la *atención* tiene dos momentos... 1) el momento según el cual me *centro* en lo *aprehendido*: es el momento de *centración*... el otro 2) es el momento de *precisión*: el momento según el cual lo que no está *aprehendido* como *centro* queda al margen de la *aprehensión*. Esto no quiere decir que no esté *aprehendido*, sino que lo *aprehendido* fuera del *centro* no queda *atentivamente fijado*” (las cursivas son mías).

aprehensión o por la variabilidad que éstos experimentan. En todo caso, la atención presupone ya un primer movimiento de *retracción* del espíritu desde el panorama de cosas dadas. Esta retracción supone un primer distanciamiento respecto del mundo primigenio dado sentientemente y, consiguientemente, el inicio de la ruptura de la compacidad. Este primer distanciamiento sólo es posible gracias a que la persona humana está ontológicamente *suelta del mundo, frente a él*. Si el hombre no consistiera en esta forma de realidad de estar ab-suelo de lo real, i.e., si no fuera un *hyperkeímenon*, no tendría ‘lugar’ hacia el cual distanciarse respecto de lo real primordialmente dado. La donación en penumbra que caracteriza la aprehensión primordial es una de las vertientes del modo *enigmático* de hacérsenos presente la realidad, que produce un temple de ánimo fundamental, que, desde luego, no es la angustia, sino la *inquiétude* y en todo caso el *asombro*. La in-quietud rompe la quietud, la quiescencia del alma, suscitando su dinamismo intelectual. Por eso dice Zubiri que es la realidad la que arrastra a la inteligencia a buscar la verdad. La insuficiencia de la aprehensión está, pues, esencialmente vinculada a nuestro acceso a la trascendentalidad de la realidad, al *más* de la realidad que desborda, o mejor, trans-ciende los contenidos, es decir, captamos el *trans*, el *meta*, lo metafísico; en definitiva, el poder enigmático de la realidad. Hay aquí otro problema que se debe analizar con detenimiento, pues la remisión a *otros* contenidos está también dada por un sentido específico: la kinestesia, que nos presenta lo *real en hacia*. No está claro cómo se recubre este sentido particular con la esencia misma de la inteligencia que abre a lo inespecífico, esto es, a lo transcendental.

Esta finitud que afecta al *modo encarnado de donación* propio de la aprehensión primordial humana, no debe ser interpretarse negativamente y menos aún escépticamente; es, por el contrario el peculiar modo *encarnado* de acceso a la verdad propio del hombre, que abre un hermosísimo camino racional para entender la exaltación que el cristianismo hace de la encarnación y de la realidad humana como criatura privilegiada en la creación. A este respecto he de decir que el uso autónomo de la razón no puede significar desde luego tachar ya como falsa desde el principio ninguna propuesta teórica, y tampoco, desde luego, la cristiana. Muy al contrario, la razón deberá permanecer muy atenta a cuál de las cosmovisiones existentes casa más con la luz que ella misma arroja. Personalmente me parece escandalosa la persistencia en la cultura actual del prejuicio ilustrado contra la teología –fruto, sin duda, de una estrecha concepción de la razón–, que está sumiendo a los ciudadanos occidentales en un penoso analfabetismo religioso, es decir, un analfabetismo que afecta a una de nuestras dimensiones fundamentales: la religación (dicho sea de paso, creo que estos prejuicios permanecen en las reacciones al escepticismo postmoderno de los llamados “nuevos realistas”).

Por otra parte, la oscuridad y abigarramiento inherente a la aprehensión primordial humana, junto a su limitación –que siempre nos da una ‘parte’ de lo

real en su discurrir temporal–, constituyen el ‘lado’ relativo y finito, frágil si se quiere, de nuestra encarnación de la verdad. Una oscuridad previa a su ser resaltados, iluminados, por la *atención*³⁹, antesala del logos primigenio, al cual podemos denominar logos *apofántico*, en el sentido que este adjetivo indica en su raíz etimológica griega de arrojar luz o iluminar. Consiguientemente, la articulación de la realidad del mundo en identidades y diferencias, en ‘suidades’ y ‘alteridades’, en cosas *entre cosas* o de la individualidad articulada en multiplicidad en el trasfondo (transcendentalidad) de la formalidad de realidad es algo que se siente originariamente en la génesis de la presencia. Justamente esta ‘llamada’ de la diferencia, oscura y borrosa es la que *llama la atención* de nuestro espíritu⁴⁰, rompiendo la quietud y despertando en él la in-quietud, un temple de ánimo que cuasi-instintivamente mueve a la inteligencia y al espíritu en su totalidad a escudriñar la realidad. Se podría decir que se trata de una tonalidad afectiva previa al asombro (θαυμάζειν), una suerte de proto-extrañamiento ante el impacto de la multiplicidad anunciada. Zubiri nos ha legado en el segundo volumen de la trilogía un magnífico ensayo de traer a la luz estos procesos cuasi-subterráneos partiendo del análisis del logos adulto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *De anima*, Madrid: Gredos, 1978.
- FALQUE, E., “Éthique du corps épandu”, *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 288, nº. 1, 2016, 53-82.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista*, Madrid: San Dámaso, 2022.
- FERRARIS, M., *Posverdad y otros enigmas*, Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- FINE, K., *The Question of Realism*, Philosopher's Imprint www.philosophersimprint.org/001001/Vol1, Nº. 1 June, 2001 (Consultado el 18 de octubre de 2023).
- GABRIEL, M., *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*, Barcelona: Pasado & Presente, 2021.
- GONZÁLEZ, A., *Surgimiento. Una ontología de la praxis*, Bogotá: Ediciones USTA, 2014.
- HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II*, Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- MARION, J.L., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997.
- RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid: Ed. Encuentro, 2008.
- _____, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, Alocución del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, 2006.

39 Απο-φαντικός, raíz φάος, luz; ανερώω, hacer visible, poner de manifiesto; ἀπο desde. Podríamos interpretar hacer manifiesto desde la luz.

40 ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*, op. cit., 53.

- TIRADO, V., “La encarnación del yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. XXV, 1998, 223-250.
- _____, “Problematismo, lucidez y potencialidad de la filosofía zubiriana de la inteligencia”, *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 21, 2021, 97-129.
- _____, “Situación la ‘postverdad’ en la verdad real. ¿Cómo entender la verdad práctica en tiempos de posverdad desde el punto de vista de Zubiri?”, *Apeiron*, 18, 2023 (en prensa).
- _____, La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2016, 211-237.
- ZUBIRI X., “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 115 y 118, 1993, 51-117.
- _____, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.
- _____, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.
- _____, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.