



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La inteligencia sentiente y el problema de la verdad en Xavier Zubiri.

Autor:

Rufes Vazquez, Felipe

Tutor:

Walton, Roberto J.

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

043
R 922
V 343

UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
1988

LA INTELIGENCIA SENTIENTE Y EL PROBLEMA
DE LA VERDAD EN XAVIER ZUBIRI

Tesis de Licenciatura que presenta:
Felipe Rufes Vázquez.

Dirigida por el Doctor Roberto J. Walton



I N D I C E

pag.

√ I.-	Siglas utilizadas para las obras y trabajos de Zubiri:	4
√ II.-	Introducción.	6
	1.- Nota preliminar (objetivo del trabajo).	6
	2.- Marco histórico filosófico.	10
	3.- Etapas en la vida filosófica de X. Zubiri.	13
	4.- El pasado filosófico en el planteamiento de X. Zubiri.	14
	4.1.- El planteamiento filosófico en la historia de la filosofía	14
	4.1.1.- Épocas.	14
	4.1.2.- Tránsito del horizonte griego al cristiano.	17
	4.2.- Posiciones filosóficas en la historia de la filosofía	18
√ III.-	Inteligencia sentiente	24
	1.- Proemio	24
	2.- Sentir e inteligir	25
	2.1.- Sentir	25
	2.1.1.- El puro sentir y el sentir - intelectual	26
	2.1.2.- La impresión: formalidad <u>con</u> stitutiva del sentir	30
	2.1.2.1.- Sentir la <u>estimul</u> ación	31

2.1.2.2.- Sentir la realidad	34
2.2.- Inteligir	37
2.2.1.- El desarrollo intelectual: origen de la psique intelec- tiva	38
3.- Inteligencia sentiente	43
4.- Indole estructural de la inteligencia sen- tiente	45
4.1.- Diversidad de sentires	45
4.1.1.- Modos de presentación de la realidad	46
4.1.2.- Transcendentalidad y sus mo- dos constitutivos	47
5.- Indole formal de la intelección sentiente.	49
5.1.- Actualidad	49
5.2.- Impresión y cualidades sensibles. . .	51
5.3.- Actualidad común del inteligir y de lo inteligido	53
6.- Actualización primordial de la realidad en la inteligencia sentiente	56
6.1.- Determinación de lo físico y lo real	59
6.1.1.- Lo físico.	60
6.1.1.- Lo real.	62
6.2.- Realidad y respectividad	68
6.3.- Respectividad de lo sentiente. . .	74
6.3.1.- Estructura de lo sentiente - en respectividad	74
6.3.2.- Remisión respectiva de lo <u>sen</u> tiente en la inteligencia s.	80

6.4.- Estructura trascendental de la <u>inte</u> ligencia sentiente: caracter respec- tivo	84
√ IV.- Fundamento de la verdad en la <u>inte</u> ligencia sentiente.	89
1.- La verdad a través de la crítica.	90
2.- Relación entre inteligencia y verdad	94
3.- Verdad y respectividad	96
√ V.- Manifestación de la verdad zubiriana.	99
1.- Verdad real.	99
2.- Verdad dual.	104
3.- Verdad y modos ulteriores de inteligir	111
√ VI.- Conclusión	116
√ VII.- Notas.	120
√ VIII.- Apéndice.	
√ IX.- Bibliografía	

I.- Siglas utilizadas.

- I.S. Inteligencia sentiente, Sociedad de estudios y publicaciones-Alianza editorial, Madrid 1980. También la misma obra edición Madrid 1984.
- I.L. Inteligencia y locos, Sociedad de estudios y publicaciones-Alianza editorial, Madrid 1982.
- I.R. Inteligencia y razón, Sociedad de estudios y publicaciones-Alianza editorial, Madrid 1983.
- N.H.D. Naturaleza, Historia, Dios, Editora nacional, Madrid 7 1978.
- S.E. Sobre la esencia, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1972. También la edición Madrid 1963.
- N.S.I.H. "Notas sobre la inteligencia humana", Asclepio, Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica XVIII-XIX, 1967-1968, pp 341-353
- O.H. "El origen del hombre", Revista de Occidente 2ª ep. nº 17, Madrid 1964, pp 146-173.
- S.P.F. "Sobre el problema de la filosofía", Revista de Occidente 1ª ep. nº 118, Madrid 1933.

R.R. "Respectividad de lo real", realitas III/IV, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1979.

E.A.F. Siete ensayos de antropología filosófica, Usta, Bogotá 1982.

II.- Introducción.

1.- Nota preliminar (objetivo del trabajo).

El objetivo de esta tesis de licenciatura es exponer - la concepción de Xavier Zubiri sobre la inteligencia. Dicha - exposición no pretende ser exhaustiva ni completa, sino a modo de un amplio marco de referencia donde encuadrar el problema de la verdad, que nuestro autor desarrolla de forma propia y original, y del que se ocupa principalmente en el segundo libro de su trilogía.

Nuestra intención es subrayar la relevancia y originalidad de este pensador a la vez que su visión crítica de la Historia de la Filosofía sobre la que ha elaborado su pensamiento. Si bien esto último no lo tratamos directamente, pues, dilucidar hasta que punto la obra de Zubiri es innovadora, y valorar sus aportaciones fundamentándolas con el saber y el conocimiento de otros autores, es tarea que pretendemos llevar a cabo tras la realización de la presente Memoria de licenciatura.

Creemos útil hacer alusión a las etapas que nuestro autor recorre y que según Ellacuría -fijándose en los - periodos de maduración- son cuatro. Mientras que otros, como Diego Gracia -ateniéndose más bien al contenido de sus obras- opta por creer que son tres.

Según Ellacuría, ya en la primera etapa; a la que perteneg

cen los artículos recogidos en su libro Naturaleza, Historia, Dios; se manifiesta la inquietud de Zubiri por el carácter --sentiente de la inteligencia y la referencia a la impresión --de la realidad. Sigue en esta pauta en la segunda, donde comienza a escribir una teoría de la inteligencia, hasta que se inicia la tercera con la publicación en 1962 de su libro Sobre la esencia. En esta obra es donde aparece por primera vez la expresión "inteligencia sentiente". Seguirán publicándose distintos artículos que abordarán este tema, hasta culminar en su última etapa con la publicación de la trilogía -- que integra su teoría de la inteligencia: Inteligencia sentiente (1980), Inteligencia y logos (1982), Inteligencia y razón (1983). De esta trilogía nos centraremos basicamente en su -- primer y segundo libros.

Conviene señalar además que, en Zubiri, se encuentran mezclados temas estrictamente metafísicos y antropológicos. Las relaciones y referencias entre ambos hacen difícil su separación. Por este motivo, y por el empeño que tiene este pensador en fundamentar su especulación filosófica sobre una base científica, es por lo que en la Memoria hemos hecho alusión a temas que pudieran parecer que se escapan al concepto de "inteligencia". No obstante nos ha parecido necesario exponerlos, a fin de arrojar mayor claridad al estudio sobre la inteligencia y sobre la evolución de su propio pensamiento.

Nos ha parecido muy útil comenzar el trabajo con la presentación del autor y su obra filosófica, situándolo además en el marco histórico filosófico de su época, debido mayormente a la carencia de una biografía

completa de nuestro autor.

En segundo lugar estudiamos, bajo el título general de "Inteligencia", la tesis más significativa de Zubiri, esto es, - su concepción de la inteligencia. Hemos analizado por separado el sentir y el inteligir, y hemos hecho alusión, aunque a grandes rasgos, a su fundamento biológico. Terminamos este punto haciendo referencia a la realidad y a la respectividad, a fin de establecer un marco adecuado para comprender es tema de la verdad.

El tema de la verdad se despliega en dos apartados generales: en primer lugar su fundamento en la inteligencia sen--tiente, y en segundo lugar la verdad zubiriana propiamente dicha. Terminando con una valoración personal de este estudio.

Puesto que Zubiri introduce términos nuevos, y dota a otros de significado según su propia concepción, nos ha pa--recido útil reunir algunos de ellos en un corto apén--dice, con la única pretensión de facilitar la lectura de este trabajo.

Finalmente queremos dejar constancia de que somos cons--cientes de haber reiterado muchos conceptos en distintos -lugares, adelantando su desarrollo en ocasiones o completán--dolo posteriormente en otras. Con ello hemos pretendido ir intercalándolos e interrelacionarlos para facilitar su com--prensión y propiciar en todo momento una visión global del pensamiento zubiriano en los punto que aquí tratamos. El mis--

mo Zubiri hace alusión varias veces en su trilogía a este método de retomar y repetir sus reflexiones, aun a riesgo de parecer reiterativo, pero que resulta necesario para seguir su complejo discurso.

2.- Marco histórico filosófico.

Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián, el día 4 de diciembre de 1898. Cursó el Bachillerato en el colegio catalán de Santa María, de su ciudad natal; se licenció en el Institut Supérieur de Philosophie de la Universidad de Lovaina (1920), y se doctoró en Teología y Filosofía en Roma (1920) y Madrid (1921), respectivamente.

En el primer cuarto de siglo, Zubiri contempla la desaparición de algunas posiciones del positivismo y el fracaso del neokantismo, a la vez que Ortega imparte su magisterio en Madrid. Respecto a Ortega, Zubiri destaca que dos problemas le producían especial malestar: por un lado el "yo absoluto" - del idealismo; por otro, el imperio de la razón científica. Este último preocupa a Ortega sobremanera, quien con su "replanteamiento radical del problema filosófico, enseñó que esa última radicalidad del espíritu es la que lleva a librar las grandes batallas de la filosofía" (1). Es en este punto donde Zubiri se siente unido a Ortega.

Por otra parte, Zubiri piensa que no se puede despreciar la ciencia y la filosofía modernas, desde Descartes a -- Husserl y Heidegger, desde Galileo a Einstein, cuando en ese empeño se habían comprometido los mejores talentos de la modernidad. Por este motivo tuvo un estrecho contacto con científicos -en unas ocasiones como alumno y en otras como amigo-; en Matemáticas con Vallée Poussin (Lovaina), Rey Pastor y Palacios (Madrid), Zermelo (Friburgo) y Pocard; en Física - con Planck, Schrödinger (Berlín), Einstein, Sommerfeld, Luis

de Broglie (París), Lemaitre; en Biología con Fernando de Castro, Noyons, Van Geluchten (Lovaina), Speemam (Friburgo), Goldschmidt y Mangold (Berlín); en Psicología llegó a conocer a Wundt y trabajó con Michotte y Köhler; en Antropología con Obermeier; en Lingüística e Historia antigua con el P. Deimel (Roma), Labat, Dohrme, Beneviste, Jaeger y Delaporte (París). No se conformó con documentarse en manuales, sino que asistió personalmente a cursos impartidos por eminentes científicos; no obstante no buscó ser un especialista en estas materias, sino estar en la primera línea de la actualidad en la investigación.

Tuvo contacto con Husserl, al que conoció siendo éste ya anciano, y del que siguió cursos, al igual que con Zaragüeta, Ortega y Gasset y Heidegger. De este último recibió uno de los estímulos decisivo de su vida, aunque siempre mantuvo diferencias filosóficas con él.

Después de obtener su cátedra de Historia de la filosofía, Zubiri, por circunstancias diversas, se ve obligado a dejar la Universidad. A partir de entonces su dedicación se centra en la investigación, además de impartir diversos cursos orales extra-universitarios con la ayuda de Jimenez Díaz y Laín Entralgo.

Más tarde, trabajó al amparo de la Sociedad de Estudios y Publicaciones del Banco Urquijo, donde se constituyó un "Seminario" que lleva su nombre.

Los cursos libres que desde 1945 dio en Madrid versaron

sobre: "Ciencia y Filosofía", "Tres concepciones clásicas - del hombre", "Platón", "El problema de Dios", "Cuerpo y alma", "La libertad humana", "Filosofía primera", "El problema del hombre", "Sobre la persona", "Acerca del mundo", "Sobre la voluntad", "El problema del mal", "El problema - filosófico de la historia de la religión", "El hombre y la verdad", "El hombre y lo real" y "Los problemas fundamentales de la metafísica occidental".

Muere el 21 de septiembre de 1983, al poco tiempo de publicarse su trilogía sobre la "Inteligencia".

3.- Etapas en la vida filosófica de Zubiri.

En la primera etapa de la vida filosófica de Zubiri ya se hacen presentes sus inquietudes por el carácter sentiente de la inteligencia y la referencia a la impresión de realidad. A esta etapa pertenecen los artículos recogidos en Naturaleza, - Historia y Dios (1944).

En la segunda, comienza a escribir una Teoría de la inteligencia que Ellacuría considera como "un tema primariamente metafísico y de metafísica fundamental" (2), pero no publicó ningún escrito.

La tercera etapa se inicia con la publicación de Sobre la esencia (1962). Aunque esta obra recoge propiamente la concepción metafísica de la realidad de Zubiri, también recoge el tema de Inteligencia sentiente, tratado igualmente por otros artículos pertenecientes a la misma época, como "El origen del hombre" (1964), "Notas sobre la inteligencia humana" (1967), "El hombre y su cuerpo" (1973).

Su última etapa se abre con la publicación de la trilogía Inteligencia sentiente, Inteligencia y logos e Inteligencia y -razón (1980), (1982), y (1983) respectivamente. Antes de aparecer la citada trilogía, son sus seguidores: Ellacuría, A. del campo, A. López Quintás, F. J. Conde, entre otros, quienes a través de diversos artículos hacen público algunos esbozos sobre la inteligencia .

4.- El pasado filosófico en el planteamiento de X. Zubiri.

4.1.- El planteamiento filosófico en la historia de la filosofía.

Zubiri nos presenta en la historia europea, desde su personal visión de la misma, dos modos radicalmente distintos de despertar a la filosofía, y de entender la totalidad y el ser de las cosas. Esta diferencia, sin embargo, no la fija en las cosas que se manejan, sino que las mismas cosas son distintas para ambas épocas.

4.1.1) En la primera época, (3) el griego cuestiona el ser de las cosas por la variabilidad de las mismas, "por la dificultad de que si son, dejen de ser, se muevan" (4)

En Naturaleza, Historia y Dios Zubiri expone el pensamiento de los filósofos griegos bajo el enfoque de una concepción evolutiva de la inteligencia y, a través de sus distintas etapas, reconoce una progresiva evolución del acto formal del inteligir, a la vez que el desvío radical del pensamiento filosófico del objeto formal de la inteligencia:

a) Refiriéndose a los presocráticos anteriores a Parménides y Heráclito, afirma la "patencia", como la primaria función del inteligir en los griegos; la realidad ante nosotros:

"No hacer con el universo nada más que dejarlo ante nuestros ojos tal como es" (5)

b) Con Parménides y Heráclito lo que hay se convierte idéntico

ticamente con lo que es. La realidad, vista por los jónicos como lo que hay, lo "de suyo", ahora se presenta como "ser", y la filosofía pasa a ser una filosofía del ser. Este estar - "siendo realidad" es captado por la mente pensante o nous, que no es juicio ni razonamiento, sino logos (6).

Realizada la formulación del "ser", la pregunta filosófica, nos dice Zubiri, la supo formular Aristóteles: "¿Qué es el -- ser?" (7).

c) En la época de Protágoras el "es" significa manera de ver las cosas; ésta es una nueva dimensión del inteligir, que ya, en los sabios posteriores a las guerras médicas, había pasado de ser impresión y visión a ser afirmación y negación (8). Ahora "ser" es tomado como "aparecer", pues el pensar es dialogar, y en el diálogo no tenemos delante las cosas mismas, sino los pensamientos del otro sobre las cosas. El aparecer va tomando la acepción de sentir.

d) Sócrates presenta un ser de las cosas al alcance del -- hombre, de tal ser depende su vida. No se trata del "es" de la naturaleza, sino el "qué" (quid) de las cosas, poniendo las bases de lo que será el concepto que Platón y Aristóteles elaborarán.

e) Para Platón, este "qué" es la fuerza del consistir las cosas, la "idea", sólo perceptible por visión mental inteligente. Esto conlleva una duplicación de la realidad, y con ello aparece la verdad como adecuación de las cosas a las "ideas".

f) En Aristóteles el consistir de las cosas se halla no en la idea, sino en lo que ellas son en sí mismas. Ser es subsistir

esencialmente. El eidos será forma como unidad interna de la cosa que se despliega en muchas propiedades, y también, esencia, -logos, estructura de las cosas como objetos que se expresan. La verdad para él sigue siendo adecuación, pero de la mente a la esencia de las cosas.

El tipo de saber que resulta de esta actitud de penetrar en el ser de las cosas, pretende ser una contemplación desinteresada de la realidad, movida —como decía Platón— por un amor de sinterasado a cuanto existe, con lo que se genera un propósito - de objetividad que llevará a la cualificación teórica que Aristóteles imprimió al saber filosófico (9).

"Aristóteles ha creado, de una manera imperecedera para el resto de la historia humana, la idea de una filosofía como ciencia específica (...) Quiso hacer de la filosofía una sophia y una actividad feliz, una eudaimonia" (10).

Theoria y sophia se irán alterando en lo sucesivo a pesar - de apuntar ambos a la filosofía.

Observa Zubiri sin embargo, la derivación de la primaria - función de la inteligencia en su "función concipiente", ya en la duplicación de realidad en Platón, al igual que a veces en la -- confusión de planos físico y lógico en Aristóteles, lo que continuará dándose inevitablemente a lo largo de toda la historia de la filosofía. La Escolástica, recogiendo esta teoría de la abstracción, concibe el ente, y a él reduce sus conceptos, lo que lleva a confusiones sobre el ser, en el olvido de la primaria -

función de la inteligencia: "la patencia".

4.1.2) El horizonte griego se pierde (11) con la aparición del horizonte judeo-cristiano y su concepción de la creación de la nada en el medio cultural helenizado. Si para el griego ser era "estar ahí", "para el europeo occidental ser es, por lo pronto, no ser una mera nada (...). A partir de este momento, la historia de la metafísica no es sino la historia de esta cuestión: ¿quid est esse qua creatum esse? (12).

Ambas preguntas, la griega y la cristiana vienen a resumir la historia de la filosofía europea, aunque — observa Zubiri— "tal vez haya solamente una realidad y un concepto que ha escapado a la mente griega. Y es el concepto de la realidad con que comienza en el occidente de Europa su especulación metafísica: el espíritu" (13).

Este concepto, que en sus comienzos es la esencia de Dios — que crea el mundo de la nada, evoluciona a través de los siglos. En Descartes viene a ser esencia del hombre. En Hegel, unificando sujeto y objeto, yo y naturaleza, llega a ser el único — absoluto. Para Zubiri este momento significa la cima de la filosofía:

"La situación en que se encuentra Hegel en la historia de la filosofía, es la situación determinada por el hecho de que la idea misma de filosofía alcanza en él su plena madurez" (14)

Recordemos que ante la fuerza que el concepto "espíritu" imprimió a la Teología, la Filosofía había quedado relegada como

ancilla de la misma, perdiendo con ello su específica radicalidad. Esta situación continuó en la Edad Moderna, en la que la Filosofía buscó su seguridad al amparo de las nuevas ciencias, con lo que se apartó aún más de su propio ámbito y quehacer, ya que estas ciencias por su concreción, parten siempre de un objeto dado previamente.

Por otra parte, el realismo aristotélico recogido por la Escolástica, inmerso en la función concipiente de la inteligencia, llevó a la posteridad este olvido de la función primaria de la misma. Así, el concepto claro y distinto cartesiano no puede ser garantía de la realidad. El idealismo, elevando a rango divino y creador esta función concipiente de la inteligencia, concebirá la realidad como fruto de su propio acto, esto es, como objetividad.

Por ello, Zubiri, no ve más posibilidades a todo intento de reflexión filosófica que un diálogo con Hegel, lo que significa una total ausencia de radicalidad en el planteamiento filosófico que le lleva a preguntarse:

"¿Es que no es posible la existencia de una filosofía que no sea más que pura filosofía?" (15)

Y con ello Zubiri se lanza a la búsqueda de un horizonte sin presupuestos ni mediación alguna. Como Brentano con su lema " Abajo los prejuicios!" y Husserl con el suyo " A las cosas mismas!", Zubiri busca el contacto directo con las cosas, con el que nació y vivió la filosofía griega. Para él, este contacto, previo a todo nivel especulativo posterior, es el de la propia realidad.

4.2.- Posiciones filosóficas en la historia de la filosofía.

Junto al análisis crítico que Zubiri hace de la historia de la filosofía, ha ido elaborando su pensamiento. Y en esta elaboración ha tratado de ir respondiendo a las principales alternativas que el quehacer filosófico ha ofrecido a través de la historia hasta su momento actual.

De su lectura de los griegos aubraya la relevancia que el logos ha alcanzado concretamente desde Parménides, Platón y Aristóteles. Desde el logos, afirma con rotundidad Zubiri, se confunde el ser copulativo con el ser de lo sustantivo, cayendo en la logificación de la inteligencia a la par que en la entificación de la realidad (16).

Las consecuencias que de aquí se deducen, a su juicio son:

- a) Encerrar la inteligencia en su función concipiente.
- b) Crear un irreductible dualismo entre sentir e inteligir.
- c) Presentar la realidad como reflejo de los juicios predicativos: afirmaciones vertidas al ser.
- d) La realidad, como momento primario respecto al ser y como fuente de actualidad en toda intelección, desaparece.
- e) Sólo quedan como salidas coherentes el subjetivismo por un lado, y, el racionalismo y/o el idealismo por el otro (17).

A partir de Aristóteles, que es una de sus referencias más constantes, Zubiri observa como en la Edad Media se va preparando la gran realidad en los neoplatónicos desde modelos hipotéticos

que encuentra su rigor en la filosofía pitagórica y, en la matemática, el lenguaje de la ciencia. Se va abriendo camino con ello al determinismo matemático de la naturaleza.

A la par que esta posición idealista, surge con Ockam una concepción terminista y conceptista; fruto de las polémicas medievales en torno a los conceptos universales; en la que la realidad de los signos consiste en la existencia del espíritu que los piensa. Esto va a dar lugar a una posición subjetivista que tendrá distintas interpretaciones en el racionalismo, el empirismo o en Kant, ya que dicho modelo triunfaba en la física matemática y en todas las ciencias, siendo además el modelo de realidad que se impone.

Sin embargo, a juicio de Zubiri, la crítica de las ciencias efectuada por distintos caminos, obligará a buscar nuevas posiciones intelectuales al filósofo (18).

La modernidad es vista por Zubiri como "el mecanicismo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista" (19), - que acabará en una posición idealista. Para Zubiri el idealismo significa que el sujeto no puede conocer las cosas porque no puede salir de sí, y todo lo que está en él es contenido de conciencia, fenómeno.

Uno de los intentos subjetivistas más relevantes fue el psicologismo decimonónico, del que afirma nuestro autor no es "sino el desarrollo de este pensamiento capital, a saber que los objetos son contenidos de conciencia (...) y que se halla en completa y definitiva bancarrota" (20).

Como reacción al idealismo surgen numerosas corrientes que reclaman para sí el calificativo de "realismo" (hasta entonces desacreditado) desde una posición "objetivista". En boca de Zubiri:

"Así como la filosofía moderna nació de la interpretación subjetivista de la matemática, así la filosofía contemporánea nace de una interpretación objetivista ideal de la matemática" (21)

Llegado a este punto, advierte Zubiri que la discusión entre el Idealismo y Realismo es superficial, y no se pueden seguir ocultando los supuestos de raíz de tal discusión. Es preciso descender al mismo nivel en que deben plantearse los problemas en lugar de discutir tesis tras tesis concreta, asumiendo las exigencias y llevándolas a su radicalidad.

En este intento Zubiri niega todo subjetivismo como punto de partida, y sigue la influencia de Bolzano, al que señala como padre del objetivismo contemporáneo en Alemania; y de Brentano, con su objetivismo radical. Recoge de Husserl la Fenomenología como instrumento a su servicio, en tanto ésta quiere operar una reducción de todas las teorías vigentes dadas por verdaderas para dejar abierto el camino hacia la realidad, pero rechaza a Husserl porque aún ve en él "profundas huellas de subjetivismo" (22).

También quiere Zubiri superar las corrientes Neokantianas que, como encarnación típica del idealismo moderno, entienden el

conocimiento como producción lógica por parte del sujeto (23).

Respecto a la Neoescolástica, es cierto que Zubiri utiliza terminología escolástica para aclarar algunos conceptos, pero esto no es relevante, pues si la filosofía clásica defiende una postura realista, sólo coincide en ello con Zubiri en el sentido de que éste se opone tajantemente a todo idealismo, ya que la neoescolástica, queriendo aportar una solución no idealista, acepta sin revisión el planteamiento de la discusión idealismo-realismo. Y tampoco sigue al llamado realismo crítico, que busca rehacer las posiciones tradicionales transportándolas al nivel crítico de la modernidad, lo que provoca una dura crítica por parte de Zubiri:

"Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación, una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, están de acuerdo todos, subjetivistas y realistas" (24).

En el contexto filosófico de la época, esta idea de Zubiri se mueve en el mismo nivel coincidencialmente, aunque por caminos distintos, que Heidegger y Ortega: el nivel tradicional de la verdad lógica se funda en un nivel previo del término griego alétheia.

Es a través de una amplia discusión con Husserl y Heidegger como Zubiri se lanza a repensar toda la historia de la filoso--

fía, y sobre todo de la filosofía griega. De este modo va llegando al nivel en que debe desarrollarse su filosofía, la realidad como algo originario y cuyo análisis requiere unos instrumentos que garanticen la verdad real: la doctrina de la realidad y la doctrina de la inteligencia son las dos caras de su propósito (25).

III.- Inteligencia sentiente.

1) Proemio:

" La inteligencia ni es facultad de lo objetivo ni - del ser, es facultad de la realidad que no es distinta a lo que impresiona los sentidos. Es una formalidad de alteridad de lo sentido, el "de suyo", algo - impresivamente sentido, impresión de realidad. Y la - inteligencia que la aprehende es sentiente, no concipiente o similar, pues aunque concibe y juzga no es su acto formal que es sentir la realidad.

El hombre no siente como el animal con formalidad estimúlica, sino en formalidad de realidad, como algo 'de suyo'. Sentir intelectual, ignorado por la filosofía que sólo atendía al contenido y no la formalidad. Sentir y inteligir aun irreductibles, constituyen una sola estructura: Inteligencia Sentiente por la que el hombre queda retenido en y por la realidad, sabiendo de ella, de lo que es real. Retenido constitutivamente en la realidad, gran problema humano: saber estar en la Realidad" (26).

En esta cita de Zubiri, que expresa en visión global su - pensamiento acerca del hombre y la realidad, nos situamos como punto de partida para nuestro estudio de la inteligencia sentiente. La inteligencia, nos dirá Zubiri, es facultad de reali-

dad y su papel es crucial, pues es a través de ella como el hom
bre acomete su "saber estar en la realidad".

Con ello nos damos cuenta hasta qué punto inteligencia y rea
lidad son temas intrínsecamente unidos a la hora de elaborar Zu-
biri su filosofía. La "Inteligencia" es mera actualización de la
realidad.

Para poder comprender en toda la amplitud esta concepción,
es menester un previo análisis de los conceptos sobre los que -
se apoya: Sentir e Inteligir, junto a la gama de conceptos ex--
plicativos en torno a ambos conceptos fundamentales. (Con igual
finalidad puede verse el Apéndice de este trabajo).

2.- Sentir e inteligir.

Zubiri afirma que es difícil expresar qué es o en qué consiste la realidad. Hay que sentir las cosas para hablar de su realidad, con un sentir que va más allá del sensorial; es un sentir que nos hace "patente la realidad".

En la concepción de la inteligencia de Zubiri, el hombre se diferencia del animal porque tiene un sentir intelectual, (esto lo analizaremos más tarde); se encuentra frente a una realidad "propia", y su mente penetra en lo que esa realidad es "de suyo". Esto es algo propio de la actividad humana, que va acompañada de un cierto modo de averiguar qué son las cosas, porque es la fuerza de las cosas lo que nos hace pensar: "Las cosas dan que pensar" (27). Los hombres desde siempre han intentado conocer lo que son las cosas, conocer su naturaleza, con un conocimiento a veces empírico, otras científico, práctico, ... pero en definitiva, se han vertido sobre la realidad, porque quieren conocer lo que es la verdadera realidad.

2.1.- Sentir.--

En "El hombre realidad personal", define Zubiri el sentir como "liberación biológica del estímulo" (28), dándose en la unidad intrínseca de sus tres momentos constitutivos: suscitación, modificación tónica y respuesta.

En Naturaleza, historia y Dios, Zubiri precisa que "el hombre siente ante todo por los sentidos" (29). Se siente afectado por las impresiones que producen las cosas en sus sentidos, pero es

algo interior e íntimo, que hace suponer que el hombre posee -- otras afecciones "mentales" que le dan la idea real y verdadera de la cosa misma. El hombre da sentido a los sentidos y "se siente" (30).

Afirma también que "las cosas (nos) son presentes por los sentidos" (31). Con ello, además de preguntarse por lo senso--rial, piensa en la percepción, para aclarar que sentir no es primariamente percibir, pues si eliminamos la percepción, nos puede el "puro sentir"

2.1.1.- El puro sentir y el sentir intelectualivo.

Las diferencias entre el hombre y el animal estriban en - que el sentir de la persona es "intelectivo" y el del animal es un sentir "puro". Para el animal, las cualidades objetivas son "puras presencias", que arrancan necesariamente una posible respuesta o acción. En cambio, para el hombre se presentan como algo que son "de suyo" lo que es, como una realidad "propia" e inde--pendiente de la reacción que pueda o no suscitar en el sentir.

El hombre capta las cosas reales como la unidad de un sistema de cualidades en el que cada cualidad se le actualiza formalmente como cualidad "de" ese sistema sin que ninguna de ellas se le presente por si misma como sustantiva, como una entidad absoluta. (En toda la reflexión zubiriana pesa su concepción estructural de realidad y la co-determinación y complementariedad de - sus sub-sistemas o notas estructurales).

En conclusión:

- El animal no percibe las cualidades de lo real al modo humano. A la persona las cosas se le presentan como un sistema de cualidades y propiedades de distinto rango constitutivo.

- La intelección de lo real tiene que ir necesariamente acompañada por un intento de conocer la constitución propia de la realidad. Este intento de conocer (de la clase que sea: científico, empírico ...) no se encuentra en el animal.

- El animal no entiende la realidad en tanto que constituida por un sistema de propiedades fundado en algunas de ellas, -- que son esenciales (siempre reacciona igual). El hombre entiende la realidad desde sus propiedades esenciales y no siempre reacciona igual.

- El hombre capta la "mismidad" de la realidad, el animal no.

Para explicar la naturaleza formal del sentir, explica Zubiri cómo el sentir tiene su origen en la estimulación; ésta -- llega al cerebro a través de los receptores, reacciones moleculares, descargas y potenciales eléctricos ... Queriendo expresar que la sensación no ocurre en un lugar del cerebro, como pudiera parecer del resultado de saber el camino que sigue el estímulo; la sensación no se produce donde termina el proceso, sino cuando termina el proceso, y no es sino el complemento de éste. Sentir es "pro-indiviso" un proceso "psico-neuronal"(32).

Para Husserl, según Zubiri, el puro sentir es tan solo el

momento material o hilético de la conciencia perceptiva, y lo - que llamamos sensibilidad, representa el residuo fenomenológico de la percepción normal, después de haber quitado la intención; Sartre considera lo sensible como algo meramente residual; Heidegger lo llama Faktum brutum ; Zubiri se pregunta si es o no - la sensibilidad un mero residuo, o más bien "lo principal o principal, aquello en donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad" (33).

Para responder a esta cuestión interesa saber la posición del sentir en la intelección. En la filosofía de Zubiri, el "sentir" tiene su origen en el momento de "suscitación", sea éste -- exógeno o endógeno, y es un proceso común tanto para el hombre - como para el animal; en este proceso diferencia los conceptos de excitación y suscitación, y considera a este último como todo lo que desencadena una acción animal.

La excitación es un concepto psico-físico, de carácter exclusivamente biológico, que es momento de una función. La acción que desencadena el momento de suscitación es un proceso que afecta al animal entero y modifica su tono vital, provocando una respuesta a la modificación tónica suscitada; la respuesta - puede ser variada, pero este proceso de sentir es "estrictamente unitario". Consta de los tres momentos mencionados: suscitación, modificación tónica y respuesta. La unidad de estos tres momentos es esencial e insoluble, tal unidad constituye lo específico de la animalidad.

Para llegar hasta el fondo de qué es sentir, Zubiri expone

la estructura formal de la aprehensión sensible. En esta estructura formal de la aprehensión se refleja que lo formalmente constitutivo del sentir es la "impresión": "sentir es la presencia impresiva de las cosas" (34)

2.1.2 .- La impresión: formalidad constitutiva del sentir

La impresión tiene tres momentos constitutivos (35):

- a) ante todo afección sentiente por lo sentido.
- b) La impresión no es mera afección (no mero phatos del sentiente como lo calificó la filosofía griega). La impresión es momento de alteridad; es alteridad en afección, a la que Zubiri llama nota.
- c) La impresión es "la fuerza de imposición con que la nota presente en la afección, se imprime al sentiente" (36)

En la aprehensión sensible, además de aprehender impresivamente algo, interviene también la índole de lo aprehendido en -- cuanto independiente del aprehensor. Por lo que según sea ésta, así variará la índole del proceso sentiente. Esto ocurre en la formalización, que concierne no sólo al momento aprehensor, -- sino al sentir entero en sus tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. La formalización interviene, pues, en la estructura del proceso sentiente; su efecto "consiste en automatizar relativamente entre sí cada uno de sus tres momentos" (37) sin romper jamás la unidad estructural del sentir.

Es la formalización la que nos da distintos modos de apre-

1
tensión que son esencialmente dos: primero sentir la estimulación, como al nombre y al animal, es el puro sentir; segundo sentir la realidad.

2.1.2.1.- Sentir la estimulidad.

En la impresión de estimulidad se determina por afección el proceso de respuesta en dos momentos: el ser suscitante de respuesta, y estar afectado por el estímulo. En éste se hace presente la nota aprehendida como "otra" y que, en cuanto va a determinar una respuesta, es "signo" -diferenciado de señal (algo extrínseco). Signar no es señalar ni significar: sólo el animal tiene signos y sólo el hombre significaciones. En cambio, el animal y el hombre tienen ambos señales, pero de carácter distinto" (38).

El animal capta el estímulo, aquello que le viene de fuera, como algo que consiste en suscitar una respuesta. Es la formalidad de estimulidad. Lo aprehendido es para él mero estímulo, y no implica ninguna subjetivización del mismo. El animal "reconoce la voz de su dueño como algo perfectamente distinto de sus afecciones. Pero esto no pasa de ser un signo objetivo para sus respuestas. La alteridad del animal lo es siempre y sólo de un signo objetivo. Esta objetividad no pasa de ser eso, la independencia respecto de la afección, la objetividad de un estímulo cuya afección como tal se agota en la estimulación por algo distinto de lo afectado. El animal puede ser y es objetivista, tanto más objetivista cuanto más perfecto sea, pero no es ni puede ser jamás realista" (39).

El signo es la cosa aprehendida, es cosa-signo, que en sí misma, por su propia signitividad, despierta una respuesta tanto

más rica cuanto más perfecta sea la estructura del animal. (El estímulo, aunque aprehendido por el animal como independiente, es un puro suscitante de respuesta, en la que se agota su independencia. El animal responderá de distinta manera según las cualidades aprehendidas (40).

Esto, que se da en el puro animal, es lo orgánico. En el comportamiento humano, aparecen una serie de momentos orgánicos y momentos cognoscitivos unidos; es la relación entre los mecanismos cerebrales y la conciencia. Al preguntarnos por esta unidad nos remitimos a los principios, de un lado la realidad, las cosas; de otro el hombre y el animal. Sabemos que tanto el hombre - como el animal tienen sistemas receptores, reciben estimulaciones que les afectan y los impulsan a responder. Biológicamente sus estructuras tienen muchos puntos comunes, sin embargo, los sentidos del hombre aprehenden lo sentido según una formalidad distinta, no como estimulidad, sino como realidad. A la formalidad propia de la aprehensión humana, la denomina Zubiri reidad, y al acto formal de intelección, aprehensión de un contenido de reidad (41).

2.1.2.2.- Sentir la realidad.

El concepto de realidad será especialmente tratado en el punto seis de esta tercera parte "Actualización primordial de la realidad en la inteligencia sentiente". No obstante nos parece útil y esclarecedor cerrar este desarrollo del "sentir" haciendo referencia a la realidad. Expondremos primero algunos conceptos aclaratorios acerca de la misma.

Zubiri nos presenta la realidad como "formalidad", como lo que es "de suyo", "en propio", momento de grius respecto a su actualización en la inteligencia. Pero lo que es propio a la realidad es el poder, poder de lo real, si bien éste no se identifica con las cosas; las cosas no son sino "vectores intrínsecos" - del poder de "la" realidad. Este poder es la condición dominante de lo real en tanto que real. Por tanto, entre las cosas y el poder de lo real hay una estructura, modo intrínseco estructural de las cosas reales mismas. A esta estructura la llama Zubiri -- "fundamento".

El poder de lo real en las cosas es el acontecer del fundamento en ellas, que en cuanto último, posibilitante e imponente de lo real es la "deidad" o carácter de lo real, que a su vez tiene como fundamento a Dios, "realidad-deidad" o "realidad-divina" transcendente, pero en el mundo para poder fundarlo.

No identifica Zubiri realidad y deidad, sino que ésta está presente en las cosas "completivamente", de modo que las cosas son en su realidad, sede de la deidad y "defectivamente", por ser

la realidad de las cosas defectiva.

El hombre es afirmado por Zubiri como realidad personal, - perteneciéndose a sí mismo como realidad por su inteligencia sen tiende, y en su dimensión constitutiva religado a la deidad. Esta, en tanto realidad última, posibilitante e imponente, fundamenta la progresiva actualización de su realidad personal como un yo que ha de ir realizando la figura de su propio ser. Este fundamento resuena en él como voz de la conciencia, a través de ese carácter de deidad presente en él, que se lanza en su búsqueda por sentirlo fundamento de su carácter absoluto como realidad personal, en una marcha problemática en la que se va dando una experiencia física e intelectual del mismo.

Así, el poder de lo real le revela a Dios, realidad divina que como fundamento último se relaciona con el mundo primaria y extáticamente; y como el hombre tiene una rigurosa experiencia de este poder de lo real, lo experimenta como cumplimiento de su realidad personal absoluta. (42)

Realidad es pues la formalidad del poder de lo real, por el que las cosas son algo "de suyo", "en propio", y así se presentan a la intelección humana, gándole que pensar.

La inteligencia sentiente aprehende la realidad. La aprehen sión de realidad es el segundo modo de aprehensión de la formalización, propio exclusivamente del hombre, pero que no deja de ser aprehensión sensible, aunque con un modo distinto de im

presión, que afecta a los tres momentos de la misma, y supone - la primera diferencia entre el hombre y el animal. (43)

En el hombre la "nota", la nota aprehendida, queda como momento "otro", con unos caracteres que le pertenecen "en propio". Es formalidad de realidad o reidad. El ser de su yo que nos queda inmediatamente presente en la aprehensión es la realidad, en su doble cara de "aprehendida y de propia en sí misma". (44)

En el hombre, los tres momentos constitutivos de la impresión se dan modificados con respecto al animal:

- Lo "afectante" está aprehendido como realidad estimulante, no propiamente estímulo.

- La "alteridad" no es percibida como "signante", sino como "de suyo"; anterioridad no temporal, momento de prius en cuanto formalidad. Por ello las impresiones no son meramente subjetivas.

- Queda abierto al hombre el camino de la realidad "en y - por sí misma".

- La "fuerza de impresión" de la impresión ya no es de estimulación, sino de realidad, y su riqueza no es de signos objetivos, sino de realidades.

Los tres momentos de la impresión constituyen la unidad de la aprehensión de realidad, que es unidad primaria y radical a la que Zubiri denomina "aprehensión primordial de realidad" y que no es mero acto de conciencia, sino la "intelección por excelencia" (45), como veremos más adelante.

2.2.- Inteligir.

Para Zubiri, "inteligir consiste en aprehender algo como real" (46). La aprehensión primordial de realidad constituye el sentir humano o intelectual, propio únicamente del hombre. Es formalmente impresión de realidad en la que se distinguen dos momentos: a) el momento de sentir y b) el momento de la realidad sentida o acto de "inteligir". "Inteligir es un mero actualizar la cosa" (47)

Es un acto exclusivo por la diferencia esencial entre estimulidad y realidad. Es un acto elemental porque todos los demás actos de la inteligencia están constitutiva y esencialmente fundados en la aprehensión de realidad. Y es un acto radical porque el hombre como animal hiperformalizado, no tiene aseguradas sus respuestas, sino que ha de buscarlas en superación de la estimulidad por la unidad de realidad. En ello es donde se encuentra la constitución y el orto de la Inteligencia Sentiente. (48)

La impresión de realidad es, en cuanto impresión, un acto de sentir, pero en cuanto realidad es un acto de inteligir; ambos constituyen una sola unidad que es la "impresión de realidad".

En el sentir humano se supera la estimulidad, quedando así vertido éste a la realidad. El acceso a la misma es por vía impresiva, por ello "todo inteligir es primaria y constitutivamen

te un inteligir sentiente" (49).

Sentir e inteligir no son dos actos, "sino dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad" (50). Como anteriormente se ha expresado, si quitáramos el sentir nos quedaría el puro sentir, por ello la impresión de realidad es "unidad formalmente estructural, es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que intelige lo real impresivamente (51).

El momento de impresión está estructuralmente en el momento de realidad y el sentir está así en el inteligir y por ello esta intelección es intelección sentiente, mera actualización sentiente de lo real (52).

2.2.1.- El desarrollo intelectual; origen de la psique intelectualiva.

A mediados del siglo XIX es cuando la ciencia empieza a -- preocuparse por el origen del hombre, anteriormente este problema tan solo lo atendía la teología. En la actualidad, además de la ciencia, se ocupa también la filosofía para dar razón completa del fenómeno humano.

En su artículo "Origen del hombre", afirma Zubiri que los descubrimientos de la ciencia conducen a la idea de que el origen del hombre es evolutivo; así se desprende de la prehistoria y paleontología humana, aunque ésta no pueda describir el punto preciso de la hominización de los homínidos. En el mismo artículo, Zubiri define ya la diferencia entre el hombre y el animal que, como hemos visto, es fundamental para su teoría de la inteligencia: el animal "con su mera sensibilibidad, reacciona siempre y sólo ante estímulos (...) el hombre, con su inteligencia, responde a realidades" (53). Esto es así porque el hombre no es un ser enclavado como el animal, sino constitutivamente abierto al mundo real.

La industria del hombre, creativa y progresiva, denota una innovación. Una vez constituido por el phylum humano, se observa que hay en él una estricta evolución genética, debida por una parte a la evolución de las estructuras somáticas y por otra a la evolución del tipo de inteligencia.

Zubiri aclara que los hombres no son distintos sólo por -

su tipo de vida, sino por ser tipos estructuralmente distintos, encadenados por una verdadera evolución genética (54) y ello - tanto por lo que concierne a lo somático de sus estructuras, como por lo referente a lo psíquico. La inteligencia del Neanderthal sería cualitativamente otra que la del Pitecantropo (55). Y define la evolución como un "proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas desde otras anteriores en función intrínseca y determinante en la transformación - de éstas".(56)

Ante la posible pregunta de si estos humanos son verdaderamente hombres, Zubiri aclara que el hombre "es el animal inteligente, el animal de realidades", distinto del animal no humano. La dimensión intelectual se halla en "unidad coherencial primaria" con determinados momentos estructurales somáticos, (serían las características anatómicas propias del hombre), de forma que la unidad específica del hombre se encuentra asegurada por la unidad esencial de la inteligencia y - de un tipo determinado de estructuras somáticas básicas (57).

"Isique y soma se codeterminan mutuamente, no como potencia y acto, sino como dos realidades actuales" (58). El origen de esta codeterminación está en el "plasma germinal", cuyas estructuras determinan por completo el "primer estado mental", y por algún tiempo, también los demás estados mentales. Pero cuando entra en juego la dimensión propiamente intelectual, es ésta la que en gran medida determina el curso y funcionalidad de las estructuras somáticas, variando la codeterminación psicosomática en el curso de la vida de cada hombre.

En esta línea, la tipificación de la especie sería el producto de una estricta evolución psicosomática:

"La psique humana florece intrínsecamente desde las estructuras psíquicas psicosomáticas de un homínido prehumano y en función determinante y transformante de éstas, de suerte que la nueva especie humana, incluye como momento esencial suyo la conservación transformada de las estructuras morfológicas y psíquicas de aquel homínido" (59).

En la evolución, Zubiri no cree que se dé un paso de pre-hombres a hombres; en el momento en que se demuestra la actividad creadora, puede considerarse que existe el animal inteligente o de realidades. Quizás por ello, en un principio no llama Zubiri al hombre animal racional, al considerar la razón tan solo como un tipo especial y especializado de inteligencia, y cataloga de absurdo precisar el momento en que se adquiere la razón, pues no es cuestión de momentos sino de un proceso evolutivo de racionalización no-rectilíneo "que no está cumplido de una vez por todas en un solo tipo humano" (60).

Sin embargo, la evolución para Zubiri deja en pie la cuestión de su "mecanismo causal", que ha tratado de explicarse por diversos factores: influencia del medio, modo de vida, selección, mutaciones genéticas ... Pero de cualquier forma, nos dirá Zubiri, todos estos cambios, para considerarlos como evolutivos, han de ser hereditariamente transmisibles y por ello han -

de producirse físicamente en las estructuras del plasma germinal, más concretamente en los genes, aunque el psiquismo humano no está producido sólo por las transformaciones germinales ya que "la nueva sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia" (61).

La aparición de una psique intelectual constituye una innovación absoluta; su determinación causal no es efectora como en el animal. Se trata de un momento fundado intrínsecamente en el sensitivo, pero que trasciende a éste, "es el momento intelectual" (62).

En consecuencia, la estructura evolutiva alcanzada por el pre-homínido, es "causa exigitive de la psique humana" no mera adición, sino cumplimiento creador intrínseco de la exigencia biológica, por lo que concierne al momento intelectual.

En Sobre la esencia Zubiri afirma:

"La generación no es mera 'repetición' o 'reproducción' numérica de una esencia quidditativa, sino la 'producción' de una esencia constitutiva formalmente individual por determinación procesual" (63).

Lo que quedaría por determinar después de esto es donde colocar en la evolución al animal racional (superior en el estadio evolutivo al animal inteligente) y su elevación al estado teológico (64).

3.- Inteligencia sentiente.

Zubiri no ve oposición entre el sentir y el inteligir en el hombre. Es esta una nueva idea original en la que difiere de la concepción clásica. Sí admite la existencia de oposición entre el "puro sentir", que afecta a la animalidad, y el "sentir intelectual", propio y exclusivo del hombre.

En la aprehensión de realidad, el sentir es una potencia - que produce su acto sólo en virtud de la potencia de inteligir y viceversa. La unidad de ambas potencias es lo que constituye la facultad de la Inteligencia sentiente que, como momento estructural de la realidad humana, es esencialmente distinta de toda significatividad estímúlica y "está exigida desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínseca y formalmente modulada por ellas" (65).

Desde esta concepción filosófica, los sentidos no dan lo sentido "a" la inteligencia porque ya están sintiendo intelectivamente; el objeto es dado "en" la inteligencia misma (66).

Partiendo de la impresión de realidad, Zubiri afirma que no puede hablarse de inteligencia animal ni de inteligencia artificial, pues en ambos casos el contenido concierne a la impresión nada más, pero no a su formalidad de realidad. Al ser sólo impresión de contenido, no pueden denominarse inteligencia.

En la intelección sentiente, lo aprehendido de manera intelectual es, primariamente, un estímulo aprehendido en impresión de reali-

dad, "lo humano de nuestra inteligencia no es primaria y radicalmente finitud sin más, sino el ser sentiente" (67).

La expresión "inteligencia sentiente" es para Zubiri un so lo acto en cuanto acto. No quiere decir que se subordine lo inteligible a lo sensible, sino que expresa la "estricta unidad - numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad" (68). La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola. Y es la inteligencia sentiente la que constituye al hombre en un animal de realidades, hace de él un animal personal.

Para penetrar en qué consiste la "índole de la inteligencia" en Zubiri, es preciso examinar esta índole desde diferentes ángulos: el primero va a ser la "índole estructural de la - intelección sentiente", que consta de un doble momento modal y transcendental. El primero de estos momentos nos mostrará la estructura de la intelección propiamente dicha; en el segundo - veremos que esta estructura es apertura respectiva a la suidad mundanal. Después veremos la "índole formal de la intelección sentiente", para terminar con el estudio sobre la "actualización primordial de la realidad en la inteligencia sentiente".

4.- Índole estructural de la intelección sentiente.

Zubiri llama también a la estructura de la intelección sentiente, estructura de la impresión de realidad. Esta impresión viene dada por distintos sentidos en los que examina su diversidad y su unificación.

4.1.- Diversidad de sentires.

Los modos primarios de sentir, en tanto sentir intelectual, en que la realidad se nos actualiza en impresión sentiente, son para Zubiri tantos como los modos primarios de inteligir:

"Es el sentir, en su primaria diversidad orgánica, - el que va configurando los modos de inteligir, aunque luego estos reviertan, en virtud de la unidad de la intelección sentiente, sobre los modos de sentir" (70) .

Zubiri no analiza esta diversidad según las cualidades: forma, color, sonido, etc., aunque cada sentido presenta la realidad de forma distinta, sino a partir de los diversos modos de impresión de realidad según los diversos sentires.

Zubiri enumera once sentidos: "visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto presión, calor, frío, kinestesia (abarca el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral" (71). Estos sentidos no están meramente yuxtapuestos entre sí, sino que se recubren total o parcialmente.

4.1.2.- Modos de presentación de la realidad.

El sentir intelectual nos actualiza la realidad según unos modos de presentación, correspondientes a cada uno de los once sentidos enumerados. Son modos de sentir intelectual, pero también diversos modos de intelección sentiente (72). Lo que revela "la riqueza del sentir por estar determinado por el inteligir y vez la riqueza del inteligir, por quedar determinado por el sentir" (73).

También se pregunta Zubiri qué ocurriría en la privación congénita de algún sentido. Para él esta privación conllevaría la privación del consiguiente modo de presentación de lo real - propio del sentido correspondiente. Aunque la primaria impresión que obtenemos de realidad por cada uno de los modos es reducida y deficiente, por lo que todos los modos en su unidad primaria y radical, constituyen momentos de una sola estructura y de un solo acto que es la impresión de realidad.

La unidad de los sentires está constituida por el hecho de ser sentires de realidad; no se trata de ser una síntesis de los mismos, sino que es una unidad primaria "la física unidad de ser aprehensiones de la realidad" (74); momentos de una misma intelección sentiente que es la estructura de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de la realidad (75).

Las cualidades percibidas por cada uno de los sentidos se unifican, por sus modos propios de sentir, en la formalidad de

realidad impresivamente aprehendida, esto es, en actualización sentiente de lo real.

4.1.3.- Transcendentalidad y sus momentos constitutivos.

La estructura de la impresión de realidad en su actualización sentiente es transcendental, porque trasciende de los contenidos.

La concepción zubiriana de transcendentalidad difiere también con respecto a otras filosofías. Para la Filosofía Clásica transcendentalidad es koinonía (comunidad), momento en que todas las cosas coinciden en ser. Para Kant, transcendentalidad no es el carácter de todas las cosas concebidas en el concepto más universal, sino comunidad objetual, es el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetualmente a la intelección.

Desde la Inteligencia Sentiente, transcendentalidad significa algo propio que constituye el término formal de la intelección. Lo real es transcendental; la transcendentalidad se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. De esta forma, transcendentalidad no es comunidad (koinonía), sino comunicación. El "trans" expresa que se está en la aprehensión pero "rebasando" su determinado contenido. La transcendentalidad es el momento del "ex" de la formalidad de realidad (76), de su actualización sentiente.

La transcendentalidad se descubre a partir de la impresión de realidad, y tiene cuatro momentos constitutivos que resumo:

a) Realidad es la formalidad del "de suyo". Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma; esto constituye el primer momento de la --transcendentalidad: la apertura, no conceptiva, sino físicamente a su modo. Por ser abierta la cosa real en cuanto real, es más -- que su contenido, es "formalidad abierta"; formalidad de realidad que puede ser la misma en distintas cosas reales, pues en la -- filosofía de Zubiri son múltiples realidades de un solo concep- to de realidad, por lo que él no habla de "otra realidad" sino -- de realidad "otra".

b) La realidad es formalidad "abierta" respecto a aquello a lo que está abierta. Este respecto no es una relación pues es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en -- cuanto tal, por ello la realidad es "apertura respectiva".

c) Esta apertura está respectivamente abierta al contenido, se refiere al contenido que es "de suyo", "en propio" llamado por Zubiri "suidad".

d) La formalidad de realidad está abierta, además, a ser un momento del mundo, por lo que cada cosa real es transcendental (77).

Los modos de presentación de la realidad "momento modal" y "el momento transcendental", constituyen la unidad de la impresión de realidad. Ambos momentos tienen la característica de no ser -- independientes y de determinarse mutuamente constituyendo la ín- dole estructural de la Intelección Sentiente.

5.- Índole formal de la intelección sentiente.

5.1.- Actualidad.

Aunque Zubiri sí admite una actuación de las cosas sobre la inteligencia como "impresión de realidad", no considera este acto de las cosas inteligidas sobre la inteligencia como intelección.

Tampoco considera que la intelección sea formalmente "posición" (Kant), "intención" (Husserl) o "desvelación" (Heidegger), del objeto, ya que en cualquiera de estas formas lo inteligido está presente en la intelección, pero ninguno de estos términos nos revela en qué consiste "estar presente", y por tanto son sólo "maneras de estar presente" (78).

"Estar" para Zubiri significa un momento propio de la cosa misma, su estar presente en la impresión de realidad, que consiste en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad. El acto propio y formal de la intelección respecto de lo inteligido, es ser mera actualización de la cosa en la inteligencia, y por tanto lo inteligido, en cuanto que inteligido, es tan sólo actualidad de lo real (79).

También difiere de otras filosofías su concepto de "actualidad"; lo diferencia de "actuidad" en base al momento físico de lo real. La actualidad tiene el carácter más visible de estar presente de algo en algo, pero no es mera presentidá, sino lo -

presente en cuanto algo que "está". Es el "estar" presente desde sí mismo por ser real. Zubiri se refiere concretamente a la actualidad de lo real en la intelección o actualidad intelectual. Así - la actualidad es tal, cuando lo inteligido está presente en la - intelección.

Zubiri distingue tres momentos estructurales en la intelección sentiente: actualidad, presentidad y realidad:

"La actualidad intelectual, se funda en primera línea en la apertura, no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad (...) La intelección no es, pues, una relación, sino que es respectividad, y lo es porque es actualidad" (80).

El momento de "presentidad" se funda en la actualidad, pues ésta, no es un estar presente, sino que es un "estar" presente.

El momento de "realidad" y el de "actualidad" constituyen - dos momentos intrínsecos de toda intelección, aunque no del mismo rango. La actualidad está fundada en la realidad intelectivamente aprehendida. El proceso es que en toda intelección tenemos - "realidad que es actual, y que en su actualidad nos está presente" (81).

Por no ser toda actualidad intelectual, Zubiri afirma que lo que le es formalmente propio es ser "mera" actualidad, y ésta consiste en la unidad de tres momentos:

- a) En el que lo inteligido "está" presente como real.
- b) En el que lo inteligido "sólo está" presente.
- c) En el que lo inteligido sólo está presente "en y por sí mismo" (82).

5.2.- Impresión y cualidades sensibles.

Recordemos que la impresión tiene un momento de afección del sentiente y un momento de alteridad de lo sentido. Zubiri afirma que las cualidades sensibles son ante todo "impresiones nuestras". Su sensibilidad les viene de estar aprehendidas en impresión, y su realidad porque son algo "de suyo".

Frente al subjetivismo de la ciencia y frente a la idea de Kant, por la que lo real sería la causa de nuestras impresiones subjetivas, Zubiri afirma que "la función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad" (83), y defiende que "las cualidades sensibles no son reales allende la percepción, pero debemos afirmar que son reales en la percepción. Es una distinción dentro de lo real mismo. Y lo que a estas cualidades reales en la percepción puede corresponder de realidad allende lo percibido, es algo que sólo puede ser inteligido fundándonos en la realidad de las cualidades 'en' la percepción" (84).

Allende la impresión, lo real es lo que es "de suyo", ¿cómo hacerlo coincidir con lo real en la percepción? Para Zubiri no es una mera coincidencia sino una unidad real de ambos modos,

pues lo que nos lleva a la realidad allende la percepción es lo sensible (85).

5.3.- Actualidad común del inteligir y de lo inteligido.

"La actualidad de la intelección -afirma Zubiri- es la misma actualidad de lo inteligido (...) La actualidad en la inteligencia sentiente es 'a una' actualidad de lo inteligido y de la intelección" (86). Esta es la unidad formal de la inteligencia sentiente. Ahora bien, "en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas" (87). Así el acto mio de intelección es un acto real que se actualiza "con" la realidad de las cosas, en su misma actualidad y, este estar en mí es sentiente. Pero este "estar" no es resultado de un volver sobre mi acto, como fue la concepción de la filosofía medieval, y es en la filosofía moderna lo que se llama "introspección". La introspección requiere un entrar en sí mismo. En la filosofía de Zubiri no es necesario un "entrar", porque "mi estar" está actualizado en la misma actualidad que la cosa real (88).

Se trata de una actualización común que tiene los caracteres recíprocos de "con", "en" y "de". La unidad de estos tres caracteres o aspectos, es la unidad formal misma de la intelección sentiente. "Como aspectos, cada uno se funda en el siguiente y, recíprocamente, cada uno se funda en el anterior: al actualizar la cosa en la intelección sentiente, la intelección queda co-actualizada en la misma actualidad de la cosa. Pero en esta actualidad común, la cosa está presente "en" la inteligencia tanto como la -

Este empeño de Zubiri por independizar el momento de intelec
ción del momento de conciencia tiene un claro valor filosófico y
psicológico. Filosófico porque significa un declarado propósito
de "desidealización" de todo proceso cognoscitivo; psicológico -
porque abre la posibilidad de pensar una aprehensión de la reali
dad que no tenga todas las características, no sólo de lo que se
ría una conciencia refleja, sino también de una conciencia dema-
siado idealmente consciente (91).

Por otra parte, la actualidad común no sólo es fundamento -
de la conciencia, sino que en cuanto actualidad de lo inteligido,
nos lleva al concepto de objeto (denominación que Zubiri consi-
dera impropia), y en cuanto a la actualidad de la intelección --
nos conduce al concepto de "sujeto". Ambos, sujeto y objeto se -
fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no
al revés. Así pues, esta actualidad nos llevará a descubrir y con
ceptuar la inteligencia misma (92).

Esta actualidad común de la inteligencia y lo inteligido es
forzosamente actualidad "transcendental", porque "la intelligen-
cia sentiente (por ser actualidad común) queda abierta a la reali
dad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto
en cuanto realidad (93), esto hace que la inteligencia sentiente
esté abierta a otras intelecciones. Es el fundamento radical de
todo posible edificio, de toda posible lógica de la intelección.

También soluciona Zubiri una dificultad apuntada por él, -
al ver que no es menos problemático inteligir la realidad de la

propia intelección, que inteligir la realidad de la cosa, pues -
"al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentiente
mente co-inteligida la intelección sentiente misma" (94).

6.- Actualización primordial de la realidad en la inteligencia sentiente.

A fin de dejar debidamente aclarado el concepto de lo "sentiente" en el sistema filosófico zubiriano, estimamos necesario cerrar el presente capítulo con el desarrollo de este último -- punto seis sobre la aprehensión primordial de realidad, en el -- que aparecerán muchos aspectos expuestos anteriormente.

En primer lugar nos detendremos en la determinación de lo físico y lo real, que es el leitmotiv de la metafísica zubiriana. La concepción de lo real pende, en nuestro filósofo, de su teoría de la inteligencia. No obstante, aquí sólo expondremos algunas consideraciones generales sobre los conceptos citados.

Los tres epígrafes principales que siguen constituyen el núcleo de este apartado sexto. Comenzaremos explicitando la relación entre realidad y respectividad, para terminar con un estudio de la respectividad misma que, aun conscientes de que en muchos casos seremos reiterativos, nos permitirá determinar con suficiente amplitud y precisión qué es lo sentiente.

Así pues, bajo los distintos epígrafes estudiaremos lo sentiente en sí mismo, su proceso y estructura, además de lo sentiente como impresión de realidad con sus estructuras modal y transcendental. Todo este conjunto fija el ámbito de la inteligencia sentiente, facilitándonos el marco idóneo -- y por otra parte indispensable -- para acceder al capítulo de la verdad.

Si queremos aclarar definitivamente el concepto de lo "sentiente" en el sistema filosófico zubiriano, debemos estudiar los conceptos de lo "físico" y lo "real". Es necesario tener presente que, los matices peculiares que adquieren los términos a lo largo de las páginas del discurso -podríamos decir epistemológico- de Zubiri, es cuestión que deberá tenerse en cuenta de continuo, si no queremos exponernos a deficientes y erróneas interpretaciones.

No es posible aplicar aquí el método reductivo y centrarse con exclusividad en un tema que aparentemente pueda concebirse aislado, o completamente terminado, sin tener en cuenta el todo. Cualquiera sea el asunto a tratar en la filosofía zubiriana, se nos presenta como estructura abierta, de tal manera que no puede comprenderse sin un proceso -mutatis mutandis- "dialéctico". Los términos se van esclareciendo en el encuentro y --confrontación con otros términos.

Zubiri hará preceder a todo análisis filosófico, de una especie de inmersión experimental en el fenómeno que trata de estudiar. Esta inmersión experimental, a fin de penetrar una realidad cualquiera, exige, no un procedimiento de abstracción, --sino el ahondamiento por vía impresiva. El contenido así apprehendido no es algo inerte, sino, como dirá el mismo Zubiri, una constelación de notas que tienen una misma formalidad de realidad (95). Este modo estructural hace que en lo real "de suyo", no es cada nota la que tiene capacidad o suficiencia para constituirlo, sino que esta capacidad es propia tan sólo del conjunto entero (96).

El concepto de estructura tiene gran importancia para interpretar el pensamiento de Zubiri. No debe entenderse tal concepto como lo considera el estructuralismo. Zubiri se acerca a las cosas desde su concreta realidad, y además de un modo científico. Nuestro filósofo especificará que, las ciencias nos dicen cuales son los hechos y la filosofía lo que estos hechos significan. Rechazará positivamente extraer lo que ocurre en la realidad de lo que ocurre en el conocer. Rechaza también parcialmente el método inductivo cuando se trata de encontrar qué es la intelección como tal:

"Lo que buscamos es la índole constitutiva, esto es, la índole esencial de la intelección en y por sí misma. La inducción nos daría tan sólo un concepto, - pero lo que buscamos es la índole 'física' de la intelección, esto es, la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal" (97).

Esta índole física, que no es dada por el concepto general, debe ser la realidad física de la intelección. Volveremos más -- adelante sobre el concepto de lo físico en Zubiri.

Terminamos este preámbulo haciendo referencia al método de acceso a la realidad. No hay que ir a la búsqueda de ésta, sino que es la realidad la que nos está presente, y es por ello que nos damos cuenta y podemos, de este modo, inteligirla. Desde este primer momento de intelección, es desde donde podemos partir en todo el análisis acerca del conocimiento de lo real (98). Por eso nos dirá Zubiri que "saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas" (99).

6.1.- Determinación de lo físico y lo real.

Zubari, como es costumbre, no delimitará en sí mismo el concepto de lo físico, sino desde un criterio de relacionalidad. -- Históricamente se han contrapuesto los conceptos de "físico" y "metafísico" (100). Sin embargo, no deben oponerse estos conceptos:

"De donde resulta que lo "físico" no se opone a lo 'metafísico', sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de 'empírico' o 'positivo' sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es 'real'; y en este sentido es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la 'realidad' en cuanto tal; y en este sentido es término del saber metafísico" (101).

Lo metafísico no será, por tanto, lo que está más allá de lo físico, sino que es lo físico en una dimensión formal distinta; es, como dirá nuestro filósofo, lo "físico mismo como trans" (102).

Lo físico, por otra parte, no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser; se opone, por tanto, a lo artificial que -- tiene un modo de ser distinto. Abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los

actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo físico en este sentido estricto; se opone también a lo meramente intencional. De aquí que viene a ser sinónimo de lo 'real'. Lo real, sin embargo, es susceptible también de múltiples sentimientos. Lo intencional suele llamarse a veces también real; por ejemplo, cuando se habla de números reales. Este tipo de realidades las llamará Zubiri "realidades físicas" (103).

Si lo físico es sinónimo de lo real, será entonces imprescindible, comenzar por lo físico así entendido. Es importante tener en cuenta estas matizaciones, porque si tratamos de las impresiones sensibles que constituyen el comienzo y la marcha del inteligir humano, deberán tenerse como hechos físicos. Estos hechos físicos serán la base y el fundamento del saber.

6.1.1.- Lo físico.

Si, como hemos antes mostrado, lo físico es: lo físico positivo y lo físico metafísico, el saber es, por tanto, saber de lo físico como lo entienden las ciencias positivas, y también será saber de lo real que excede al saber científico, pero que también lo supone. De este modo, un arranque intelectual, que no parta de la realidad física, no sería un comienzo desde la actualización de lo físico en la inteligencia.

El saber humano es múltiple, y el hombre ha utilizado varios métodos para intentar conocer lo real; son muchos los puntos de vista y las teorías elaboradas para explicar los diversos as-

pectos de la realidad. Pero ¿cuál es la base primera de todo el saber? Esta base es que las cosas se nos ofrecen como realidad:

"La capacidad de habérselas con las cosas como realidades es, a mi modo de ver, lo que formalmente constituye la inteligencia. Es la habitud radical y específica del hombre. La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o de formar 'ideas', sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprehender las cosas no como meros estímulos, sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectiva, es un mero desarrollo de ésta su índole formal" (104).

Veremos más adelante cuál es la diferencia radical de conocer del hombre y del animal. El hombre, por su parte, "no es un animal biológicamente deficitario al que se haya añadido la nueva dimensión de la inteligencia para compensarle de esa deficiencia y, así, hacerlo viable como especie biológica; el hombre no es un animal sensible más una inteligencia. La novedad del pensamiento de Zubiri en este punto consiste en verter la inteligencia constitutivamente a la sensibilidad, y viceversa, hasta el punto de formar una sola e idéntica estructura que se denomina 'inteligencia sentiente' o 'sentir inteligente'" (105). He aquí que tratándose del conocimiento humano no pueden separarse lo sen---tiente de la inteligencia o, el sentir de lo inteligente; forman una sola e idéntica estructura, o como nos muestra Zubiri, una so

la facultad (106).

El acto de intelección no se ha tomado en sus dos momentos constitutivos. El estar presente la cosa en la intelección es un carácter físico y no solamente de "presentación" como quiere la filosofía griega y medieval, o "intencional" como quiere la filosofía moderna. Zubiri entenderá lo físico para designar lo real y no sólo lo que es meramente conceptivo o meramente intencional. De este modo el estar presente de la cosa es acto físico de la - intelección:

"El 'estar' en que consiste físicamente el acto intelectualivo es un 'estar' en que yo estoy 'con' la cosa y 'en' la cosa no 'de' la cosa, y en que la cosa está 'quedando' en la intelección" (107)

6.1.2.- Lo real.

Ha sido necesario hacer estas aclaraciones, puesto que si tratamos acerca de la realidad, no podemos reducirla a una visión meramente sincrética, sino "integradora por vía analéctica" (108). Esta vía nos señala la integración de cada parte en el todo, que debe estar presente y actuante en los diversos momentos del análisis de la realidad en su interna configuración y despliegue. Si lo real se capta inteligentemente por vía de impresión, esta impresión que es analécticamente sensible, debe definirse a través de la creación de ámbitos interaccionales (109).

Zubiri, a este propósito, nos habla de "unidad de respecti-

vidad" en su encuentro con lo real:

"... todas las cosas reales tienen en cuanto pu-
ra y simplemente reales una unidad de respecti-
vidad. Y esta unidad de respectividad de lo --
real en cuanto real es lo que constituye el mun-
do. Realidad no es un concepto transcendental
(...) es un momento real y físico, esto es, la
transcendentalidad es justamente la apertura de
lo real en cuanto real. Y en cuanto unidad de
respectividad, realidad es mundo (...) Mundo es
la función transcendental del campo y del cos-
mos entero" (110).

Tendríamos de este modo la unidad de lo real. La respec-
tividad, sin embargo, no es lo que se concibe clásicamente co-
mo relación categorial, sino como mera referencia a otras for-
mas y modos de realidad. La realidad es de este modo, abierta.
Pero ¿qué es en una primera aproximación el modo zubiriano de
entender la realidad? Decimos en una primera aproximación, -
porque toda la filosofía de Zubiri intenta ser un encuentro -
con la realidad, y ésta podrá entenderse en la medida que siga-
mos los intrincados laberintos del discurso zubiriano. Este
concepto, no obstante, se muestra bastante críptico a los dis-
tintos comentadores de sus obras.

Nosotros nos quedamos solamente, aparte de lo ya dicho, -
en una primera aproximación. Hay al respecto un texto de Zubi-
ri que nos parece muy sugerente:

"La realidad es un carácter de las cosas difícil - de expresar. Sólo quien ha 'estado' enfermo, o quien 'conoce' a un amigo, 'siente' la enfermedad y 'siente' la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir, en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver. Pero el sentir es realidad sui generis. En todo sentir, el hombre 'se siente' a sí mismo; 'se' siente o bien o mal, agradable o incómodamente, etc. (...) El sentir, como realidad, es la potencia real de algo (...), - el sentir es la primaria realidad de la verdad" (111).

Ya nos dice el mismo Zubiri: "la realidad es un carácter - de las cosas difícil de expresar". La realidad no es por tanto un concepto, ni siquiera cuando se aplica al acto de inteligir: "un concepto general no nos da la realidad física misma de la - intelección" (112). La realidad es la cosa como un "de suyo", y este "de suyo" es primario en las cosas, y consiguientemente primero en la intelección" (113). Este "de suyo" lo llamará también nuestro filósofo "algo en propio" sea o no cosa (114).

El sentir en cuanto sentir, nos ha dicho Zubiri, es "realidad real", es "realidad sui generis", es "potencia real de algo" es "primaria realidad de la verdad". ¿Qué significa esto? Para dilucidarlo en un sentido más preciso acudimos a una simplificación que hace nuestro filósofo al identificar "cosa" con lo que es inteligido y con lo que es sentido. Se trata, naturalmente, de un tipo de "cosas", y no que las cosas deban reducirse sólo y

exclusivamente a esta descripción. Sin embargo, tampoco debe reducirse el término "cosa" en el sentido de lo que significa el "cósico", en el que "cosa" se opone a algo que tiene un modo de ser "no-cósico". Al referirse, en este caso, a lo inteligido y sentido, "cosa" es sinónimo de "algo". Es en esta forma en la que el sentir puede entenderse como realidad sui generis, como patencia, etc.

Realidad no es lo que entendió por tal el realismo ingenuo, que concebía la realidad en sí, en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de nuestra percepción. Realidad es "el modo como lo aprehendido queda en la aprehensión misma"; es el "modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física" (115).

La realidad tampoco puede reducirse a la cosa en sí misma, a su naturaleza, etc., sino que lo que significa es el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea efímero o insignificante. De aquí, que lo inteligido es realidad, no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprehendido; es decir, no puede inteligirse la realidad si no es enfrentándonos -- con las cosas como realidades (116).

Pero, ¿en qué se diferencia la realidad de la ilusión y de la irrealdad? Nuestro filósofo nos lo aclara más adelante:

... la ilusión y la irrealdad sólo pueden darse -- precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad; la ilusión consistirá en to--

nar por real un cosa que no lo es (...) la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Y -- el problema será ahora escindir, dentro de esta -- verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa" (117).

La ilusión y la irrealdad no podrían darse si el sentir no fuera real. Precisemos aún más. La verdad es el momento de actualización de lo real en la intelección sentiente en cuanto tal; esto constituye la ratificación como verdad simple (118). De este modo, "toda intelección sentiente en la que se aprehende algo en y por sí mismo, es siempre y constitutivamente verdad -- real"(119). ¿En qué consiste, por tanto, el error? No en esta -- verdad simple; por ejemplo cuando se ve un paisaje, sin pararse a aprehender cada una de sus notas o conjuntos parciales de ellas, es una visión unitaria ratificada en la intelección. El error es posible cuando nos salimos de esta intelección y nos lanzamos allende lo aprehendido; es el caso de la ilusión (120). A esto llama Zubiri la "intelección dual" (121) y lo mismo que se da la verdad simple "siempre real", se da también "la verdad dual" (122), mediante la que salimos de la cosa real hacia su -- concepto, o hacia una afirmación, o hacia su razón (123). Aquí es donde se presentan los problemas del error, ilusión e irrealidad.

La "arrealidad" es, por otra parte, el no aprehender la realidad, el "de suyo"; por ejemplo, si lo que se aprehende es la

"cosa-estímulo", no se aprehende la realidad de la cosa; la cosa estaría presente como mera suscitación de unas respuestas -- psicobiológicas, pero no se aprehende la cosa intelectivamente y, por tanto, su realidad. Por eso, Zubiri nos hace la distinción entre "arrealidad" y "realidad":

"La realidad consiste formalmente en no envolver este momento del "de suyo", sino, a lo sumo, el momento de independencia. Independencia no es sino mera extrañidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo "de suyo". La cosa se actualiza en la - inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo "de suyo" antes de estarnos presente" (124).

Podemos dar por zanjados con esto los conceptos de lo físico y lo real. No obstante el concepto de lo real es fundamental en la filosofía zubiriana, por lo que tendremos que encontrarnos con él a lo largo de nuestra exposición. Así mismo retomaremos y ampliaremos el concepto de la verdad en su capítulo correspondiente; aquí hemos expresado sintéticamente aspectos generales en pro de una mejor comprensión de lo real.

6.2.- Realidad y respectividad.

Reiterando los conceptos recién expuestos, vimos como la filosofía clásica considera que la realidad es dada por medio de los sentidos a la inteligencia concipiente. En contraposición a esto Zubiri defiende que la inteligencia no consiste en concebir lo dado a ella por los sentidos, sino que consiste en aprehender como real lo dado sentientemente en ella. A diferencia del animal que siente las cosas como meros estímulos, el hombre las siente como reales.

Acabamos de ver también con referencia a la realidad, que ésta no es concebida o juzgada por la inteligencia, sino algo dado en ella en forma de impresión de realidad. Por eso, realidad es, para Zubiri, "ante todo formalidad sentida, es el 'de suyo'" (125). Los animales sólo aprehenden formalidad estímulo ca no formalidad de realidad o formalidad del "de suyo", sea una nota o un sistema de notas sentidas en su realidad (126). Lo real no se identifica con la cosa, sino que es algo "en propio" sea o no cosa (127). Este "de suyo", este "en propio" es carácter primario de las cosas y, consiguientemente, primero en la intelección. Es primario en las cosas porque la realidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos "cosas", y es primario en la intelección porque el hombre está abierto a las cosas, accediendo a ellas primariamente de una forma sentiente, aprehendiéndolas como realidades (128).

La formalidad de realidad es, por otra parte, inespecífica

y transcendental: inespecífica porque no se agota en los contenidos -el contenido sí es específicamente determinado-, sino que todos tienen la misma formalidad de realidad (la misma física y numéricamente idéntica de la formalidad de realidad, -aloja, en sí misma, todos los contenidos); transcendental porque la realidad trasciende de todo contenido. La formalidad de realidad, alojando en sí el contenido, hace que éste sea aprehendido como realidad, como algo "de suyo"; de este modo, el contenido no es mero contenido, sino lo que Zubiri llama "talidad". Talidad es, entonces, contenido, en cuanto aprehendido como algo real. La talidad y la función transcendental son dos aspectos que unitariamente constituyen la unidad de lo intelectivamente sentido: la formalidad envuelve intrínsecamente al contenido, al mismo tiempo, éste determina la formalidad. El contenido, en virtud de la unidad intrínseca del "de suyo", es forma de realidad. Por eso, cada cosa real es una forma de realidad entre otras. Este "de suyo" hace, por otra parte, que cada cosa real, por ser real, sea formalmente "su" realidad. Realidad es, nos diría Zubiri, "suidad" (129).

Según esto, ¿qué es, entonces, la respectividad? La respectividad es, en una primera aproximación, esta "suidad" decir, la respectividad significa, primeramente, que cada cosa real es "su" forma y "su" modo de realidad. Por eso nos dice Zubiri:

"La respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y los modos de realidad" (130).

Decir que no se da la respectividad en la línea de las cosas reales, significa que aquélla no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino en cuanto reales.

Esta "suidad" o "respectividad" es también remisión de una forma y modo de realidad a otras, por ser cada una forma y modo suyo.

Visto más claramente: la formalidad de realidad es abierta. Por tanto, lo real en cuanto real es constitutivamente "apertura". Esta apertura significa, en primer lugar, que lo real es apertura hacia sí mismo, es decir, esta apertura es lo que constituye primariamente que la forma y modo de realidad de la cosa real sea la "suya". Esta es la primera dimensión de la respectividad: por la apertura se está "abierto-a"; es decir, respectividad es constitución de lo real como "suyo" en apertura.

En segundo lugar, al ser la realidad "de suyo", este "de suyo" es estar abierto a lo "suyo", a su contenido; por tanto, la apertura, la respectividad y la suidad abarcan a la talidad misma. ¿Cuándo el contenido talitativo es "de suyo"? Cuando es suficiente para constituir una sustantividad, ya que la sustantividad es un "de suyo":

"Sustantividad es suficiencia constitucional en orden a ser 'de suyo'" (131).

Por tanto, lo que la respectividad constituye transcendende

talmente es la sustantividad, no cada nota de la sustantividad, porque una nota en y por sí no es "de suyo", sino que lo que es "de suyo" es la unidad total y clausurada de notas, es decir, - el sistema. Esto no quiere decir que cada nota en cuanto real no sea respectiva, sino que no es respectividad constituyente o respectividad transcendental; ésta sólo se refiere al sistema - porque el "de suyo" concierne sólo al sistema.

En tercer lugar, la formalidad de realidad no se agota en es tar abierta a su contenido; por tanto, la respectividad constituyente no sólo se refiere a la constitución de la "suidad" en el sentido de ser "su" forma y modo de realidad, ni tampoco a la constitución talitativa, sino también a la "suidad" como pura y simplemente real, lo cual significa que la realidad es realidad "abierta como realidad". Este tercer momento es más hondo que los dos anteriores:

" y según este último momento, estar abierto como realidad es estar abierto a más que sí mismo. El mero ser realidad abierta es, en efecto, más que ser esta su forma de realidad, y más que ser esta talidad" (132).

A esta apertura que hace que la cosa real sea, en cierto modo, más que sí misma; en el sentido de que "su" realidad es realidad "abierta" en un aspecto más vasto que lo es "su" forma y modo de realidad; es a lo que Zubiri llama "mundo" (133).

En cuarto lugar, cuando hay varias cosas reales, la mis-

midad de la formalidad de realidad no sólo es un caracter "común" de las diversas cosas reales, sino que es una misividad comunicante, según la cual, la realidad de cada una de las cosas reales está abierta a todas ellas. Esta remisión de una cosa real a otra cosa real, no es, sino remisión de una forma y modo de realidad, a otra forma y modo de realidad. Es lo que nuestro autor llama "respectividad remitente fundada en la respectividad constituyente" (134). El mundo de las cosas reales es idénticamente el mismo que el mundo determinado por la realidad de cada cosa real. Por eso, "mundo", más precisamente, es la "unidad de respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales" (135). Es - decir, es la "formalidad de realidad en cuanto abierta como real (136). La unidad del mundo es, así, unidad de simple formalidad, y esta unidad no es relación:

"Primero porque no es referencia de una cosa a otra cosa, sino de unas formas y modos de realidad a otras. Pero segundo, y radicalmente, porque el mundo como unidad de respectividad está fundado en el mundo como momento estructural constituyente de cada cosa real. Y esta respectividad constituyente no es relación. Tampoco lo es, por tanto, la unidad de las formas y modos de realidad en el mundo" (137).

Ya lo ha dicho Zubiri muchas veces: la relación supone los relatos, es consecutiva a sus relatos, cuando ésta se refiere a la relación categorial, o es, como en el caso de la relación trascendental, alteridad trascendental, pero siempre en la -

cosa real o remitida a otras cosas reales. La respectividad en cambio, no presupone los relatos ni es remisión de otras cosas reales, sino que es sólo remisión en la línea de las formas y modos de realidad.

Hasta aquí, el concepto de respectividad zubiriano, tratado sobre todo, desde el artículo "Respectividad de lo real". Intentaremos a continuación hacer una clasificación de la respectividad extraída del conjunto de la obra de Zubiri.

6.3.- Respectividad de lo sentiente

Como venimos diciendo reiteradamente, no debemos deslindar el significado de lo "sentiente" o considerarlo de modo aislado en sí mismo, si queremos proceder según la dimensión que otorga Zubiri la respectividad de lo real. Por ello nos referiremos, principalmente, a lo sentiente en respectividad, desde su forma y modo de realidad, analizando su estructura propia, respectiva y procesual. En segundo lugar, nos referiremos a lo sentiente en remisión respectiva a otro campo de realidad, en el que la respectividad viene determinada por estructuras más simples, que forman constitutivamente una unidad; en este caso tendríamos que dos estructuras, el inteligir y el sentir, se realizan en un solo acto: la inteligencia sentiente

6.3.1.- Estructura de lo sentiente en respectividad

Vamos a tratar de circunscribirnos a la estructura interna del campo que nos ofrece la idea de lo sentiente tal como nos la presenta el mismo Zubiri.

El sentir es un "proceso" sentiente. Partimos de que las cosas nos están presentes principalmente en los sentidos. Es decir, el sentir es el momento primario de la sensibilidad. Con ello no hemos establecido aún diferencia alguna en la sensibilidad del hombre y del animal. Tratamos, pues, de una sensibilidad común en el proceso del sentir.

Cada viviente tiene sus estructuras propias, y en ellas -

las cosas determinan el proceso vital como estímulo. En este sentido, toda célula animal o vegetal es estimulable y está estimada (138). Los vivientes reciben pues, de las cosas externas e internas a ellos, una cierta "estimulación". A la capacidad de ser afectado por los estímulos es denominada por Zubiri "susceptibilidad" (139). Esta susceptibilidad al estímulo tiene diversas gradaciones en los vivientes. En las células nerviosas se da la "liberación biológica del estímulo", que es lo que formalmente constituye el sentir (140). La gradación del sentir es en unos animales difusa, y Zubiri la llamará "sentisciencia"; en los animales más desarrollados la denominará "sensibilidad".

Estas bases de tipo biológico, que hemos expresado de forma sintética, son útiles para comprender el sentir como proceso. Todo ello ha sido tratado en el punto 2.2.1 de nuestro trabajo, pero creemos necesario repetir algunos conceptos y relacionarlos, a fin de facilitar la comprensión en su conjunto de los temas que venimos tratando.

En el sentir como proceso Zubiri analiza tres momentos que lo configuran: suscitación, modificación tónica, y respuesta (141).

La suscitación es todo lo que desencadena una acción animal, sea de carácter endógeno o exógeno. Es el momento por el que las cosas modifican el estado vital del animal, y le mueven a una acción. La suscitación tiene como sujeto al animal entero y no sólo una función fisiológica.

La modificación tónica viene determinada por la suscitación.

Es el momento accional de la variabilidad suscitada del estado de tono vital del animal (142). Esta modulación del tono vital se ha transformado en tensión "hacia". La tensión es versión dinámica del tono vital (143).

El momento de respuesta está, a su vez, determinado por la modificación tónica así suscitada. La respuesta es, también, un momento accional. Su misión es la recuperación del equilibrio dinámico perdido, o ampliar y enriquecer el área del curso vital (144).

Estos tres momentos, en unidad, determinan el proceso del sentir; pero si queremos profundizar más en lo que es el sentir, debemos detenernos en analizar cuál es su estructura formal.

Zubiri nos mostrará, desde diversos ángulos, la estructura de la aprehensión sensible. Su punto de partida es la impresión, y es -como en parte hemos visto- lo que formalmente constituye el sentir: "sentir es la presencia impresiva de las cosas" (145). Analizaremos pues, ahora, la impresión; Zubiri desglosa su estructura en tres momentos:

a) El momento de "afección", por el que el sentiente padece la impresión en virtud de lo sentido (146).

b) El momento de "alteridad", o presentación de "algo otro" en afección. A esto otro es lo que Zubiri llamará "nota", un color, un olor ... son ejemplos de "notas". A la aprehensión de

estas notas elementales es lo que llamará nuestro autor "sensación".

La nota, que es este "otro", tiene un contenido propio que queda con un aspecto de independencia o autonomía respecto del sentiente. A esta forma de quedar en autonomía o independencia respecto del sentiente lo llama Zubiri "formalidad". La formalidad es, a su vez, termino de una "habitud", y la habitud es el modo de habérselas el viviente con las cosas, con el medio (147).

A fin de completar esta explicación recordemos las tres - habitudes radicales del viviente: vegetar, sentir e inteligir. la primera consiste en el quedar de las cosas según el carácter formal que llamamos "alimento"; la segunda: el sentir, en el quedar según el carácter formal que llamamos "estímulo"; por último, el inteligir, consiste en el quedar según el carácter formal que llamamos "realidad". La primera habitud es propia del vegetal, la segunda del animal, mientras que la tercera sólo pertenece - al hombre. La inteligencia es propia del hombre y en su virtud las cosas quedan como "realidad".

c) El momento de la fuerza de impresión, por el que la -- "nota" o "notas" presentes en la afección se imponen al sentiente, suscitando, por ello, el proceso mismo del sentir (148).

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión, y ésta es la estructura formal del sentir. Dentro de ésta, y teniendo en cuenta la unidad intrínseca de los

tres momentos estudiados, vamos a detenernos en el análisis del momento de alteridad por su importancia decisiva en los modos de aprehensión sensible (149), y en la dimensión respectiva del sentir dentro de su propia estructura.

Acabamos de decir que por la alteridad la afección hace presente al sentiente algo otro (nota) en la forma precisa: "en tanto que otro". Esta nota tiene un contenido propio y un modo de quedar ese contenido en el sentiente como algo independiente de él; es decir, el contenido queda presente como algo autónomo -- respecto del sentiente. No se pueden confundir contenido y modo de quedar. Un mismo contenido puede tener distintos modos de quedar. Depende en gran parte de la índole del animal y su grado de formalización.

La formalización es una capacidad estructural y una función del sistema nervioso, común al animal y al hombre, en virtud del cual, las impresiones y estímulos que les llegan, se articulan formando unidades autónomas ante las cuales se comportan unitariamente. Por supuesto que en el hombre esta capacidad estructural será cualitativamente superior, es una hiperformalización.

El modo de "quedar" depende del modo de "habérselas" el sentiente en su sentir, esto es, de su "habitud" (150). Entre el contenido de la nota y su forma propia de autonomía respecto del sentir (formalidad) hay una unidad estructural respectiva. La normalidad es respectivamente abierta al contenido, de tal

manera que la formalización está constituyendo la unidad del contenido sentido que le hace independiente de otras notas y tam-
bién respecto del sentiente.

"Estas unidades así clausuradas pueden tener el cá
racter de unidades autónomas (...) Su aprehensión
ya no es simple sensación; es 'percepción'" (151).

La formalización tiene una doble vertiente: en la autonomi-
zación del contenido como cierta unidad clausurada frente a otras,
y en la autonomización de ese contenido respecto del aprehensor.

"La formalización es ... 'a una' autonomización
del contenido y autonomización de lo percibido -
respecto del animal aprehensor" (152).

Si la formalidad es respectivamente abierta al contenido,
también lo es a la inversa: el contenido es respectivamente --
abierto a la formalidad, esta apertura respectiva ayuda a deter
minar el modo mismo de quedar autónomo o independiente el conte
nido. Es decir, el contenido, al estar intrínsecamente abierto
a su formalidad, modula la manera de estar "despegado" o indepen
diente del sentiente: "No es lo mismo el despegamiento del color
que el del calor" (153).

La habitud, ya hemos dicho, permite que un tipo de vivien
tes tenga un modo peculiar de habérselas con las cosas, posibi
litándoles, a la par, que las cosas se le presenten con una -

formalidad, o un modo de quedar propio. Por la habitud, la cosa queda en cierto respecto para el viviente.

Las dos habitudes radicales que más nos interesan son la sensibilidad y la inteligencia. Por ellas, las cosas quedan ante el viviente como "puros estímulos" (sensibilidad) o como "estímulos reales" (inteligencia). Cosas-estímulos, para el animal; cosas-reales, para el hombre. Así, el medio que rodea a uno y a otro tiene con ellos una respectividad u otra según su habitud. Quedan en un respecto formal u otro, según su modo de haberselas con las cosas. Habitud y respectividad se corresponden. Según la habitud del viviente, las cosas quedarán actualizadas de un modo u otro.

6 .3.2.- Remisión respectiva de lo sentiente en la inteligencia.

La aprehensión sensible no consiste únicamente en aprehender impresivamente algo, sino que, según sea la índole de lo -- aprehendido, en cuanto independiente del aprehensor, así será -- la índole del proceso sentiente que está determinando la aprehensión de estimulidad y la aprehensión de realidad.

El sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad por lo que el hombre aprehende lo sentido de un modo exclusivamente suyo (154). La quedó expresado como por la formalización se crea una diversidad de situaciones con que el animal tiene que habérselas.

En el hombre, no sólo se da una autonomización biológica, sino que se da también una potencia de inteligir determinada por la hiperformalización de sus estructuras sentientes. El hombre siente "intelectivamente", mientras que el sentir del animal es un sentir "puro". Esta diferencia afecta a la naturaleza misma de ambos.

En el animal, es el poder estímulo de las cosas el que arranca las respuestas que determinan sus propias estructuras. Sin embargo, el hombre, además de sentir las cosas, tiene la capacidad de hacerse cargo de la situación estimulante como realidad:

"(...) la capacidad de haberselas con las cosas - como realidades es (...) lo que formalmente constituye la inteligencia. Es la habitud radical y específica del hombre. La inteligencia no está constituida (...) por la capacidad de ver o de formar 'ideas', sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprehender las cosas no como puros - estímulos sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectual es un mero desarrollo de esta índole formal" (155).

Inteligir y sentir en el hombre constituyen una estructura unitaria, "todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico" (156). Esto le da la posibilidad de apertura a lo real - desde su formalidad estímulo y desde su formalidad de realidad a un tiempo. Es lo que Zubiri llamará "impresión de realidad" (157).

Hemos llegado, entonces, con esta unidad formalmente estructural del sentir y del inteligir en la impresión de realidad, a la remisión respectiva del sentir en la estructura de la inteligencia sentiente; la impresión de realidad es "sentir intelectivo o intelección sentiente" (158).

La impresión de realidad, como impresión que es, tiene su momento de alteridad, su modo de quedar en la inteligencia sentiente como "otro", esto es su formalidad. La alteridad tiene distintas formas de estar impresivamente dada. Es decir, la impresión de realidad nos viene dada por diversos sentidos que -- proporcionan diferentes modos de sentir y, por tanto, de inteligir.

Ya vimos como cada sentido aporta unas calidades específicas de las cosas como realidades: nos presentan la realidad con una riqueza distinta. La vista, la presencia eidética; el oído, la noticia; el gusto, lo fluible; la kinestesia, lo direccional ... Son modos de impresión de la realidad. No difieren por el contenido al que hacen referencia, sino por la forma en que lo presentan, esto es, por la forma de impresión con que nos muestran la realidad.

Estos modos de presentación de la realidad son exponentes siempre de un sentir intelectivo, por lo que Zubiri analiza también las intelecciones en cuanto sentires: videncia, auscultación, etc. (159).

Cada uno de los once modos de ofrecérsenos la impresión de

realidad, correspondientes a otros tantos sentidos, forman, como ya dijimos, una unidad de respectividad estructural. Los sentires están en versión o respectividad en la intelección.

Este análisis de los modos contribuye a patentizar la riqueza del sentir "por estar co-determinado por el inteligir, y toda la riqueza del inteligir por estar co-determinado por el sentir" (160). La unidad estructural muestra, por tanto, la constitutiva apertura respectiva de los dos momentos de un acto intrínsecamente único.

6.4.- Estructura transcendental de la inteligencia sentiente: caracter respectivo.

La estructura de la inteligencia sentiente no es sino la estructura de la impresión de realidad (161); ya ha quedado dicho.

Nos hemos referido anteriormente a la diversidad de los momentos modales de la impresión de realidad; sin embargo, la unidad que conforma la estructura de la alteridad es constitutivamente inespecífica: trasciende todos los modos específicos de presentación de realidad; por ello, la estructura formal de la impresión de realidad es transcendental. Zubiri define esta transcendentalidad en los siguientes términos:

"Es un carácter que es interno a lo aprehendido. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del 'en propio', del 'de suyo'. Y es esta realidad lo -- que (...) rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad" (162).

Como se puede uno percatar, Zubiri no considera lo transcendental en su sentido clásico, connotando lo que "está fuera de", sino más bien, con una significación propia -aun con influencia kantiana- que le proporciona su concepción de la inteligencia sentiente. Es decir, la transcendentalidad, para él, será siempre término formal de una inteligencia sentiente, y, -

en este aspecto podemos decir que la transcendentalidad es algo sentido. Esto tiene una consecuencia inmediata: la transcendentalidad no es algo fuera de las cosas reales, sino en -- ellas. No es nada fuera de los modos de la impresión de realidad, sino que la realidad rebasa el caracter específico de cada modo y se constituye en único en la impresión de realidad. El rebasar lo específico no es método que se practique a espensas de abstraer y de hacer síntesis de lo específico; sino que, sin salirnos de lo aprehendido, nos sumergimos en la realidad misma; esta es su transcendentalidad.

La transcendentalidad no es comunidad, pero sí es en lo -- que convienen todas las cosas. Mas, apartando Zubiri de su concepción una noción abstracta o estática de la coincidencia, -- afirma la comunicación. Ciertamente es transcendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad. Y esta idea es incommunicable (163). Dicho de otra manera, transcendentalidad no es "comunidad conceptivamente aprehendida" (164) sino "comunicación" meramente formal. La comunidad conceptiva entre cosas existe, porque primariamente hay comunicación entre la formalidad de realidad de las cosas reales. Lo que nos interesa ahora es subrayar que, la comunicación en que consiste la transcendentalidad de lo real, está fundada en el caracter -- de apertura y respectividad de la formalidad de realidad.

Analizar esto supone adentrarse en la constitución misma de la transcendentalidad, en el "ex" de la formalidad de realidad. Zubiri cifra cuatro momentos constitutivos: el de apertura, respectividad, suidad y formalidad mundificante. Los dos

últimos son consecutivos de la respectividad.

Momento de apertura de la formalidad.- Por él la cosa real en cuanto real, es más que su contenido, trasciende de su contenido, lo cual permite que cada nueva impresión se inscriba en la única formalidad de realidad. Por ser abierta la formalidad, puede ser la misma en las distintas cosas reales, que -- son sentidas formalmente como otras.

Momento de respectividad.- La respectividad, como dice Zubiri, "es un momento constitutivo de la formalidad misma de -- realidad en cuanto tal" (165). La realidad es formalidad abierta respecto a aquello a lo que está abierta, es apertura respectiva.

Momento de suidad.- Consiste en que la formalidad de -- realidad está respectivamente abierta al contenido. No es un contenido abstracto, sino "de suyo", de la cosa. La suidad, antes de ser un momento del contenido de la cosa es un momento -- constitutivo de la transcendentalidad.

Momento de mundanidad.- La respectividad presta doble dirección a la apertura. En el momento de suidad veíamos aquella vertiente por la que el contenido quedaba, por real, suificado. Ahora estamos en la vertiente por la que el contenido -- suificado, en cuanto real, no es sólo realidad suya, sino que es simplemente real en "la" realidad. Es decir, la respectividad de la formalidad de la cosa hace de "su" realidad un mo--

mento de "la" realidad. Esto es, un momento del mundo:

"Hay así en toda cosa real aprehendida en impresión de realidad una estructura trascendental. La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por -- esto es significante. Esta respectividad tiene dos momentos: es significante y mundificante" (166).

Nuestro autor insiste mucho en que, el análisis de la impresión misma de realidad es el que nos lleva a concluir que el sentir es trascendental. Por ello, lo trascendental, lejos de ser carácter conceptivo, es lo físico de la formalidad.

Con todo lo que llevamos dicho hasta ahora sobre la impresión de realidad, vemos que tanto el momento modal de la impresión de realidad, como el carácter trascendental de la formalidad de realidad, se determinan mutuamente. El primero envuelve -- el momento de realidad "talificándolo", es la función talificante; el segundo envuelve el momento de talidad "trascendiéndolo", es la función trascendental.

La inteligencia sentiente entiende la realidad en todos sus modos. Las notas re les, por razón del contenido, poseen una gran especificidad. Sin embargo, la formalidad de realidad es inespecífica, trascendental y, al estar respectivamente abierta al -- contenido, lo envuelve trascendentalmente, determinándolo como talidad (función talificante).

Por otra parte, esta talidad es, sobre todo, realidad tal.

La función trascendental envuelve el contenido haciendo de él - una forma y modo de realidad. Así, en la inteligencia sentiente que entiende la realidad en todos sus modos, los trasciende en - la unidad de todos ellos.

IV.- Fundamento de la verdad en la inteligencia sentiente.

Hemos desarrollado con cierta amplitud el tema de la intelección en Zubiri, a fin de poder comprender su planteo sobre la verdad. Adelantamos que sobre este complejo problema, tratado principalmente en el segundo libro de la trilogía, no hay muchos estudios de los que podamos disponer, por lo que nos basaremos principalmente en los textos de Zubiri. No obstante haremos uso reiterado del trabajo que el profesor Pintor-Ramos publicara en la revista Salmantina el año 1986, en el que trata principalmente la verdad dual.

Pues bien, expuesto ya el concepto de intelección se ve claro que Zubiri no puede aceptar la verdad tal y como se la plantea tradicionalmente, es decir, como adecuación entre la mente y la realidad.

El mismo autor comienza por establecer una diferenciación en la verdad: nos habla de verdad real y verdad dual. Pero, reitero, ni la primera ni tampoco la segunda modalidad pueden compatibilizarse con el concepto tradicional de la verdad como adecuación:

"Fue absurda la idea de que se nutrió en buena parte la filosofía subjetivista de fines del pasado siglo: la célebre idea del 'puente' entre la conciencia y la realidad" (167).

Es por ello que nos parece de una extraordinaria importancia

cia acometer el estudio de la verdad, aunque ello plantee -- gran cantidad de problemas que por supuesto quedarán sin resolver, y que luego de esta Memoria, principalmente expositiva del pensamiento zubiriano, pretendo retomar en un trabajo posterior más amplio.

Así pues, comenzaremos exponiendo el apunte crítico de Zubiri a la concepción de la verdad, para resaltar finalmente su peculiar planteamiento, y concluir con la original exposición zubiriana.

1.- La verdad a través de la crítica.

El problema de la verdad se debe fundamentalmente a que desconocemos su auténtica posición. Es decir, no se puede afirmar con certeza si es un problema del conocimiento o si reside en la realidad. Es indudable que la verdad tiene que ver tanto con el objeto, esto es con la cosa, como con el sujeto, es decir la intelección. La balanza no ha estado casi nunca equilibrada y, o se ha pecado de un objetivismo, o, por el contrario, de un subjetivismo. También se ha colocado a la verdad como -- sólo y exclusivamente relación, entendiendo por ésta la que se establece entre sujeto y objeto.

Seguramente ha persistido la verdad como realación entre las distintas concepciones históricas, las cuales podemos reseñar de manera esquemática de la siguiente forma:

a) verdad ontológica, que equivale a la verdad de la cosa, o a la realidad como verdad, (también se la llama verdad metafísica); b) verdad lógica, que consiste en la correspondencia o adecuación del enunciado con la cosa o realidad; c) la verdad epistemológica, que se refiere a la verdad en cuanto es concebida por un intelecto y formulada mediante un juicio por un sujeto cognoscente; d) por último la verdad nominal u oracional, consistente en la conformidad mediante signos.

De todas las verdades señaladas, han prevalecido una o algunas de ellas en los diferentes momentos históricos. Por ejemplo, la época moderna desplazó la concepción de la verdad desde el ámbito del ser hasta el del entendimiento, alcanzando con Descartes un alto grado de inmanentismo subjetivo. Más tarde fue Hegel quien extremó este idealismo concibiendo la verdad como identidad del ser y del conocer.

En la época contemporánea, tras este extremismo absolutista, los filósofos buscaron una verdad más espontánea, alejada del idealismo y que expusiera a la luz la realidad de las cosas. Si Heidegger ha sido un notable impulsor de la verdad como desvelamiento, Zubiri también centra su crítica en la verdad epistémica, rechaza el dualismo inteligencia-cosa y critica el relacionismo abstracto. Siguiendo en su primera época filosófica a Husserl, se propone Zubiri ejecutar el lema del viejo maestro: "¡A las cosas mismas!". La verdad tiene que ser voz de estas cosas.

Zubiri pretende hallar el fundamento mismo de la verdad,

más allá de una verdad lógica que se queda en una mera -
conformidad;

"La verdad de que aquí se trata no es la verdad -
lógica, la conformidad del pensamiento con las -
cosas. Aquí, verdad no es conformidad, sino algo
más hondo: el fundamento de dicha conformidad"
(168).

Para Zubiri tampoco puede ser entendida la verdad como ver-
dad ontológica, porque para él, el ser no es nunca la primera -
realidad. Tampoco admite la verdad epistémica puesto que parte
de la realidad a la cual hay que conocer, y rechaza, por otro -
lado, cualquier tipo de idealismo.

El problema para Zubiri queda así centrado. Se parte de la
realidad, ésta es el auténtico fundamento de la verdad. Como di
ce López Quintás "la realidad es verdadera porque tiene verda-
dera realidad" (169).

Conviene, pues, profundizar en el significado de la reali-
dad en Zubiri, y el modo como la captamos. Por una parte la ver-
dad no puede ser tan sólo empirista ni tampoco, Zubiri, idea una
teoría de la verdad. No puede, además, aceptar el concepto de
verdad como adecuación pues la verdad nunca es una referencia,
sino que la inteligencia aprehende la verdad sin salirse de la
cosa misma, esto es, sin producirse ningún alejamiento:

"Y en esta intelección no hay primeramente nada --

concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real. Y por tanto ratificado en su realidad" (170).

2.- Relación entre inteligencia y verdad.

Zubiri propone, como hemos visto, una nueva concepción de la inteligencia, critica ésta entendida al modo clásico por ser una inteligencia concipiente, la cual afirma desde la formación o creación de conceptos. La propuesta de Zubiri es de una inteligencia sentiente que capta la cosa (aprehensión) sin producirse ninguna abstracción, sino de modo directo, inmediato, y sobre todo unitario. Lo real se actualiza en la aprehensión.

De aquí que Zubiri entienda la verdad como ratificación -- porque la realidad fundamenta esta verdad. De este modo puede decirse que la verdad es tan entendida como sentida, en una acción única.

Comprendemos al autor cuando dice que el hombre no crea la verdad, sino que la verdad le posee:

"La verdad primaria y radical de la inteligencia sentiente no se identifica con la realidad, pero no añade a lo real nada distinto a su propia realidad, lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma" (171).

La verdad es por una parte real por no ser teoría que radique en el subjetivismo. No caben en este sentido ni la ideación ni la intención, etc. Para Zubiri, frente a esto, la realidad - es actualización, es decir, el estar presente de lo real en cuanto que es real.

No quiere decirse con esto que Zubiri propngna un realismo ingenuo, entendiendo que las cosas se presenten a la mente tal - cual son sin aparato crítico alguno. Ya explicaremos más adelante como Zubiri entiende que la verdad requiere una conceptualización posterior, que es, efectivamente, dato de la facultad cognoscente. Pero jamás puede entenderse la verdad como mero - correlato de una definición conceptual.

Admitiendo que es realista, aunque no ingenuo, debemos re-chazar también que Zubiri proponga un realismo crítico, puesto que la inteligencia sentiente aprehende la verdad desde la cosa y nunca como categoría de la razón. Consecuencia de este análisis no conceptualista de la verdad es también su carencia de dualismo.

Zubiri presenta una teoría constitutiva de la realidad con el fin de descubrir en lo real su principio fundamental, y por tanto el verdadero conocimiento.

3.- Verdad y respectividad.

Hemos visto a través del estudio de la verdad en la inteligencia sentiente, que ésta hace referencia a la realidad. Cualquiera alejamiento de esta realidad, ya sea la conceptualización o la ideación o la adecuación, hacen que la verdad no sea nunca atributo de la cosa, es decir, de lo real, sino de algo parecido a esta realidad. Sin embargo, Zubiri esgrime una razón precisa: la realidad no se agota en la intelección, sino que es antes que la intelección misma. Por tanto la verdad no es de la intelección, sino ratificación de la realidad misma.

Conviene ahora retomar en forma sintética el concepto de realidad para ver en que consiste la verdad.

La realidad se nos presenta en forma distinta, de manera que hay diversos modos de impresión de realidad, por lo que la realidad es una formalidad abierta respecto a diversos contenidos. Lo que Zubiri ha llamado apertura respectiva a este momento constitutivo de la realidad, y más que una relación externa, es un momento intrínseco de la realidad como tal. Desde la inteligencia sentiente se capta esta realidad que nunca es la misma y que siempre hace relación a su propia constitución:

"En mis cursos y publicaciones he afirmado muchas veces, y muy enérgicamente, que toda realidad es respectividad en cuanto realidad. Entiendo que respectividad es un carácter metafísico de la rea

lidad, y no simplemente una relación o propiedad entre otras, de las cosas reales. Pero no he podido detenerme a acotar con rigor este concepto; por el contrario, me he atendido en cada caso a la cuestión de que me estaba ocupando. De aquí ciertas imprecisiones de vocabulario; era inevitable. Y con ello se daba lugar a penosos equívocos, sobre todo - al insistir en que respectividad no es - relación. Es menester borrar estos equívocos precisando qué entiendo por respectividad. Como acabo de indicar, es un momento de lo real en cuanto real. ¿Cuál es la índole precisa de este momento? He aquí la cuestión que debo abordar ahora" (172).

En este sentido la verdad tiene para Zubiri varias características peculiares que conviene señalar. Por ser la verdad respectiva, la verdad en términos de Zubiri es "progresiva". Quiere decir que, aunque la verdad real por ser simple es ajena al error, en la verdad dual, que requiere conceptualización, cae el error, y el hombre debe adentrarse en la realidad a fin de evitarlo. Este camino es arduo - pero, al mismo tiempo, implica no sólo que la verdad es alcanzable, sino también que es precisa, aunque con grandes limitaciones. El mismo Zubiri nos participa su modesta -- pretensión de arrancarle a la verdad tan solo algunas escirlas.

Además de progresiva la respectividad permite que la ver-

dad zubiriana no sea estática: exige un progreso y también es una verdad en devenir; es decir, es distinta según la respectividad en que se halle.

Esta teoría de la verdad, más de acuerdo con una filosofía abierta, en movimiento, es propia de algunos pensadores del siglo XX, incluso de Ortega, que la relaciona con la vida como realidad radical: (174).

Pero Zubiri busca un fundamento más hondo y parte, no de la vida como realidad, sino de la realidad misma en respectividad. Esto significa que el concepto de la verdad zubiriana está lejos de una falsa especulación y también de un empirismo -acrítico. Zubiri nos descubre una verdad tan llena de contenido como lo es la realidad en su respectividad. Podemos decir que el hombre debe ahondar en la misma realidad que es, a fin de -- hallar esa "verdadera realidad". El problema estriba en que el hombre puede trivializar su realidad, vanalizarla e incluso equivocarla.

En este sentido, nos parece ver en la obra de Diego Gracia Voluntad de verdad -más específicamente en el propio título- (175) que señala la importancia de la búsqueda de la verdad en la obra zubiriana, ajena a un fácil relativismo, a un insuficiente subjetivismo, y como no, al rechazo total de una verdad monista de carácter estático que no admita el progreso y la captación sucesiva de la verdad.

V.- manifestación de la verdad zubiriana.

1.- Verdad real.

Zubiri ha distinguido entre la verdad real y la verdad dual. Sabemos que la llamada aprehensión primordial de realidad nos descubre la realidad misma. Y es aquí precisamente donde se produce la verdad real, entendida como la primera actualización de la cosa. Zubiri la denomina realidad simpliciter.

A primera vista Zubiri plantea una verdad de muy fácil captación y, por tanto, la casi imposibilidad de error. La verdad zubiriana se asemeja al daimon socrático que en sí mismo es inefable **haciendonos sentir que su voz nos posee**. Este modo primario de verdad nos acompaña siempre, aunque afirmarla es ya una tarea que encierra una gran dificultad: inteligir lo que en cada cosa sea esta realidad simpliciter y verdadera es -- propio ya de una ulterior intelección. Lo importante es reconocer que esta verdad en marcha debe partir de la realidad, de aquí que Zubiri proponga tres dimensiones de la verdad --- real:

a) la patentización, como ratificación de la verdad propia en toda su riqueza;

b) la seguridad, puesto que las notas actualizan intelectivamente a la cosa real suscitando confianza: es verdad aquello de lo que podemos estar seguros.

c) la constatación, dado que en la actualización las notas denuncian el carácter de realidad como notas determinadas;

"Si se quiere seguir hablando de mensura, habrá que decir que en la verdad real la cosa no se mensura por el concepto, sino que la cosa es la mensura de sí misma" (176).

De esta tesis zubiriana se desprenden dos concepciones: primero la realidad funda la verdad; segunda la aprehensión primordial de realidad es la primera verdad hacia la que vamos en nuestro intento de hallar lo auténticamente real. De aquí aquella sentencia zubiriana la verdad se da en la mente pero es de la cosa:

"En la verdad real no hay dos términos, sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino 'mera' actualización (177).

El realismo zubiriano no se aleja de lo real porque es lo real lo que da la verdad. El aspecto erróneo de la filosofía clásica radicaba en un estatismo, para el que la aprehensión sería sólo apariencia, y era necesaria la abstracción de dicha realidad. Por esta razón avocaba este estatismo a un idealismo racionalista en el que la razón es quien determina la realidad. Para Zubiri no es la razón sino la actualización como acto de estar presente la cosa que dicta la verdad.

Ya no encontramos aquí dualismo de intelección-realidad, idea-cosa, etc.:

"La cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es 'de suyo' lo que es. Como este momento de formalidad es un prius de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota formalmente en ser inteligencia. En su virtud, por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelección es verdadera. Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad" (178).

Tras el análisis subiriano del significado de la verdad real, conviene recordar algunos posibles prejuicios, y sobre todo sus consecuencias.

Entre los primeros hay quienes pensarían que la verdad real está imposibilitada de error alguno, hecho no frecuente en nuestra experiencia. A este respecto hay que tener en cuenta que la verdad real es germen de una verdad dual, que tiene como característica no alejarse de ella.

Existe otra crítica acerca de la verdad real, en el sentido de que ésta sea un puro subjetivismo; sin embargo lo real tiene una formalidad que es la llamada formalidad de realidad, que en el inteligir Zubiri la denomina hiperformalización y encierra una gran complejidad.



Las consecuencias de esta teoría son altamente reconocidas. La actualización de lo real es pluridimensional, es decir, la verdad tiene distintas dimensiones porque la realidad es perpetua. De aquí la diversidad de aspectos de la verdad, y la complejidad y esfuerzo que se requiere para captar toda la riqueza de esta realidad dinámica, que es la auténticamente verdadera.

El acierto zubiriano radica en no haberse alejado de la realidad y afirmar una verdad real que captamos como experiencia inmediata en nuestro contacto con las cosas.

Zubiri establece la verdad real como un nexo inmediato entre la inteligencia sentiente y la realidad, por lo que esta verdad real carece de error real:

"Lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la realidad propia. Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo verdad real" (179).

Este párrafo lo comenta el profesor Ferraz con las siguientes palabras: "Es verdad, no realidad, pues ésta es formalidad de la cosa aprehendida, y la verdad es cualidad de la intelección. Es real porque es la realidad misma la que está -

en esta verdad (cfr. IS, 234; IL, 258). La verdad real -con-
tinua el mismo autor- la posee la aprehensión primordial. To-
da aprehensión primordial posee verdad real y no puede darse
un 'error real'. Es verdad siempre por ser ratificación, y es
fundamento de toda otra verdad posible para el logos o la ra-
zón -verdades duales como veremos-." (180).

2.- Verdad dual.

Hemos visto que en la verdad dual no hay aun juicio, de este modo la verdad real no se contrapone al error, es decir que la intelección primera de lo real no admite la posibilidad del error. El error sólo es posible saliéndonos de esta intelección dual allende la impresión.

En la intelección sentiente, por tanto, se da una verdad real, verdad primaria, en la que no hay posibilidad de errar. La verdad es simple, no porque la cosa aprehendida carezca de notas, sino porque en esa aprehensión no hay referencia a otras cosas.

Por otra parte, en la intelección como logos y en la intelección como razón existe ya una referencia a las cosas - según la respectividad de lo real. Aparece ya un nuevo tipo de verdad, frente al caracter simple de la verdad real, este nuevo tipo se denomina verdad dual. La dualidad de esta verdad no puede ser ninguna clase de dualismo de los que Zubiri ha criticado, y particularmente, no cae en el dualismo mente-cosa. Además, si Zubiri los admitiera, ningún sentido tendría la verdad real que acabamos de exponer. La verdad dual es un despliegue de la verdad real, siendo por tanto una modalización de ésta. Por consiguiente, dual cae dentro del ámbito de la misma realidad aprehendida en la verdad real:

"No es distancia de la realidad, sino distan-

cia en la realidad" (181).

Pero hemos de tener en cuenta que cada cosa real se da siempre, entre otras cosas, en ésta que Zubiri llama respectividad remitente, que configura la realidad como un campo. Este concepto de campo hace que la realidad de las cosas lo sea de modo campal, es decir, entre otras. Individual y campal no son dos realidades distintas sino contiguas; el campo no es ninguna abstracción sino un orden de la realidad.

Este concepto de campo es el que permite pasar de la -- aprehensión primordial (verdad real) al logos. Conviene resaltar que el logos debe conformarse siempre a la realidad; Zubiri critica, como hemos dicho, una inteligencia concipiente, es decir, que intelija la realidad desde el concepto. Para Zubiri el logos es siempre sentiente porque parte de la realidad. En este sentido Zubiri recoge el famoso lema de Husserl: "A las cosas mismas", y de aquí debe entenderse su noología.

Por esta razón el logos no es un distanciamiento de la realidad -desde ningún tipo de actuación-, aunque sí exija cierta distancia. Pero esta distancia es "en la realidad" - (182). La verdad real, sin embargo, es inmediata.

Aquí ya aparece esta "dualidad" zubiriana, puesto que el logos intelige una cosa en respectividad a otra. Por esto el logos es esencialmente dual, es decir, exige mediación. Por ello Zubiri habla del juicio como expresión de una intelección

campal y, por tanto, estructura del intelecto en la que se resuelve el logos.

En este sentido Zubiri recoge la tradición sobre el juicio en su funcionalidad (funcionalidad técnica), pero analiza de manera más sutil su puesto en la intelección (aparato cognoscitivo del hombre).

Aclara en primer lugar que no todo el proceso intelectualivo se debe centrar en el juicio, esto sólo lo admite una inteligencia conceptiva. La inteligencia concipiente da primacía al juicio y especialmente al juicio predicativo. Entender qué es la realidad es afirmarlo mediante un predicado. Por esta razón Zubiri critica dos errores de la filosofía clásica: a) la entificación de la inteligencia y b) la desconexión con la realidad.

Para Zubiri existen formas de juicio diversas según la función que en ellos desempeña la cosa aprehendida. La función predicativa propia de la filosofía clásica es sólo una forma de juicio. Pero en Zubiri hay otras: hay juicios en que la cosa juzgada está propuesta en la afirmación pero no como sujeto, son juicios proposicionales pero antepredicativos. Existen otros juicios en que la cosa juzgada no está propuesta, son juicios meramente posiconales (183).

Entre los juicios posiconales se expresan la entonación, la exclamación etc. En esta intelección se afirma lo real aprehen-

tido como realización. Es decir, la aprehensión no se predica, - ni es sujeto de juicio, ni está propuesta, sólo está puesta; por ejemplo en la exclamación "¡fuego!".

Los juicios proposicionales contienen ya una calificación de lo aprehendido, según Zubiri la expresión de un juicio proposicional es la frase nominal. En la frase nominal hay por lo menos dos nombres; de aquí que Zubiri afirme que hay una proposición pero no predicación. Son ejemplos de esta clase: las -- sentencias, invocaciones, etc.

El tipo de juicio recién expuesto no es la única forma - de juicio no-posicional, está también el juicio predicativo - en el que sí hay una afirmación proposicional; se encuentran - aquí todas las expresiones copulativas.

Estas tres funciones del juicio son también tres formas de unidad de lo campal y de lo individual. La intelección - como dicha unidad es siempre afirmación. Como esta intelección es, por tanto, mediada, entonces lo real verdadea en la afirmación como una realidad entre otras. Este verdadear de lo real es la verdad dual.

Zubiri niega el dualismo aunque afirma que el carácter - propio de la verdad dual es la coincidencialidad.

La coincidencia sólo se puede explicar desde la verdad real que, por ser simple, no puede desplegar una dualidad. De -

aquí que la coincidencia de la verdad dual se explique siempre en el carácter estructural dinámico de una intelección afirmativa (de la realidad), y lo que la cosa es en la realidad:

"En definitiva, el problema de la estructura de la verdad dual es el problema del carácter estructuralmente dinámico-medial, y direccional - de la coincidencia entre la intelección afirmativa y lo que la cosa es en realidad" (184).

Con ello Zubiri quiere rechazar de la coincidencia cualquier tipo de composición, e incluso estatismo y, por otra parte, establecer que dicha coincidencia se refiere a la afirmación de una cosa real en su realidad. Quiere decirse que ya no hay aprehensión de lo real puro y simple (verdad real), sino que se aprehende lo real en su campalidad.

De esta coincidencia surge también la posibilidad formal del error, especialmente bajo tres aspectos:

- a) Porque es un movimiento intelectual que transcurre en un medio.
- b) Porque la afirmación se da según una dirección, que Zubiri llama vía de la verdad o del error de lo afirmado.
- c) Porque lo afirmado "en cuanto afirmado", tiene una estructura formal dinámica, según lo cual lo afirmado -- puede ser verdadero o erróneo.

En definitiva la actualización de lo real en el logos - exige un distanciamiento del momento individual, a fin de re correr el campo que se abre. Pero no olvidemos que Zubiri habla de la realidad como impelencia. La impelecia consiste en reconocer la realidad que se nos impone. Pero es necesario seguir el camino de esta impelencia según la vía campal, donde la cosa se actualiza respecto a las cosas.

Tal actualización es inevitablemente dual porque la intelección de la cosa será siempre en distancia de lo que "lo real es en realidad". Aparece de modo claro la estructura dual del logos, esto es, su carácter de dualidad. Se afirma algo de algo. La cosa dada en aprehensión y actualizada en distancia (185).

Hemos dicho que la coincidencia es carácter de la verdad dual, pero no se identifica con ésta porque podría darse el error. En efecto, porque la verdad dual es lo propio de la intelección en el campo, su estructura se compone de tres aspectos:

a) Estructura medial, porque tal coincidencia precisa un medio entre la realidad y su actualización.

b) Estructura direccional, puesto que la verdad dual nunca es estática porque se presenta como algo ya dado, sino que el logos es dinámico respecto a la realidad que lo rodea. De aquí que esta coincidencia no sea absoluta ya que existe pluralidad de verdades duales, en el sentido de que al seguir el camino direccional, se puede ver la verdad bajo dos respectividades diferentes. Es decir, la coincidencia de la afirma-

ción y la cosa inteligida no se agota nunca en el campo de esta verdad dinámica y por tanto el de su realidad.

Este carácter dinámico es enormemente importante para entender a Zubiri porque se opone a las tradicionales doctrinas que calificaban a la verdad como una verdad estática frente a la opinión o frente a la nada. Pero no sólo es importante -- por su crítica a una filosofía clásica sino que aun dentro de un planteamiento propio del siglo XX, que entiende la verdad como proceso, Zubiri propone una peculiaridad, ya que la direccionalidad nunca es determinista y su propia dinámica le -- impide el absolutismo o la inflexibilidad.

c) Estructura formal. Hemos visto que la crítica de Zubiri a la verdad como adecuación se basa en que ésta requiere una inteligencia concipiente, pero hasta ahora no se ha explicado en que se distingue esta adecuación intelectual de la inteligencia sentiente en Zubiri.

Tal vez tendríamos que resaltar el carácter de la negación de la conciencia en Zubiri, es decir, de que sea la conciencia la que dé sentido a las cosas (Husserl) (186), o al -- ser (Heidegger). En Zubiri son las mismas cosas las que dictan la verdad. De este modo la conciencia es un veredicto de las cosas. Es decir, la direccionalidad de la verdad tiene una estructura formal concreta que está siempre dirigida hacia la cosa real. La verdad dual, afirma Zubiri, "no puede darse más que en la finitud" (187).

3.- Verdad y modos superiores de inteligir.

Hemos recorrido con Zubiri desde la impresión primordial de realidad a la verdad dual como actualización de lo real entre otras cosas; ahora, el conocimiento busca, allende lo campal, su fundamento. En esta búsqueda lo campal cobra carácter de objeto y desde esta referencia la inteligencia esboza un sistema de posibilidades que finalmente someterá a probación física de ese momento de realidad. El "encuentro" es la verdad, lo contrario es el error.

Hemos visto la intelección como mera actualización de lo real en la inteligencia. Esta realidad puede ser considerada según dos aspectos: a) en sí misma, es en este caso el problema de la realidad; b) en cuanto actualizada en la intelección, siendo en este otro el problema de la verdad.

Como hemos dicho en repetidas ocasiones, es lo real lo que confiere su verdad a la intelección. El primer modo de actualización es la verdad real. Es la forma radical primaria y esencial de la verdad; el mero estar presente de lo real en la intelección.

Pero hay otras formas de verdatear. Entre ellas la verdad dual: aquí está la cosa real y aquello otro respecto de lo --cual la cosa real es inteligida. En esta verdad, los dos momentos de la intelección han de coincidir en la unidad de actualización. Por esta razón Zubiri afirma que toda verdad dual -

es esencialmente una verdad coincidencial. Es decir, una coinccidencia entre la verdad real de la cosa y la intelección de esta cosa desde otra.

Habrá que recordar que esta verdad coincidencial tiene -- tres caracteres esenciales: en primer lugar puede ser una -- coincidencia de lo real y de una simple aprehensión, entonces decimos que lo real es autenticamente esto o lo otro. Zubiri dirá que lo real verdadea en forma de autenticidad.

En segundo lugar la coincidencia puede tratarse entre lo real y el modo como lo real ha de ser campalmente inteligido. Lo real verdadea como algo y dicta su verdad. Zubiri llama a este modo de verdadear "veridictante". La intelección es entonces una conformidad entre lo afirmado y lo real campal.

Hay todavía una tercera forma de verdad que no ha solido estudiarse y distinguirse de las anteriores. Zubiri dice que en ella lo campal está actualizado, no en un acto aprehensivo (verdad real), ni afirmativo (verdad dual), sino en una actividad de búsqueda. La coincidencia es encuentro de lo real campal de aquello que se busca mundanalmente. Esta verdad como encuentro abarca la autenticidad y la veridictancia "en encuentro". Y este encuentro es, como los anteriores modos de intelección, un momento intrínseco.

El encuentro se refiere siempre al dinamismo de la verdad, este dinamismo es, como gusta decir Zubiri, inquiriencia.

Es marcha. Con ello Zubiri señala el carácter limitativo de un conocimiento, que es, estructuralmente búsqueda, y formalmente inquiriente.

La diferencia entre entender lo que algo es "en realidad" de lo que algo es "en la realidad", es la que existe entre conformidad y encuentro. Lo que se encuentra puede ser lo que se buscaba o no; de aquí resulta que lo real tiene ahora un modo propio de verdaderar, esto es, verificación. La verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad racional.

Corresponde ahora señalar cuáles son las cuestiones principales acerca de la verificación: 1) qué es; 2) su estructura formal; 3) orden de la verdad racional.

1ª.- La verificación, como hemos dicho, es siempre encuentro de algo que ya se buscaba. En efecto, la intelección busca el fundamento de lo real campal como momento del mundo, es decir, la respectividad de lo real en cuanto real. Zubiri lo llama encuentro porque no es mera conformidad, sino verificar, es decir, cumplir la exigencia de como es la cosa real en su intrínseca y formal realidad. Tampoco lo llama conformidad porque no sólo se constituye lo real en sí mismo, sino -- que se verifica también la intelección (188).

En este grado de conocimiento Zubiri propone, a modo de definición, que este conocimiento consiste radicalmente en que la intelección de las cosas nos dan razón. Esto es, dicho es cuetamente, la verificación.

24.- Debemos explicar como lo real verifica la razón. Clá-
sicamente hemos entendido que la experiencia nos muestra he-
chos, pero Zubiri define la impresión de realidad como un mo-
mento estructural: el "hacia". En este sentido recuerda a ---
tant con la necesidad de que la intelección busque siempre -
lo incondicionado, en nuestro autor diremos el fundamento de lo
empírico. Esta necesidad está más allá de una necesidad lógica
o meramente formal. Se pretende llegar al punto preciso en --
que acontece lo real. Para Zubiri la respuesta no es unívoca.
Por tanto, el campo de posibilidades para dicha confirmación
es múltiple o, cuanto menos, variable. De aquí que afirme:

**"Verificación es un 'ir verificando'. No es -
una cualidad que solamente se tiene o no se -
tiene, sino que es la cualidad que consis-
te en ir adecuándose a lo real" (189).**

Este ir verificando es de nuevo explicitar el dinamismo
de la verdad dinámica, que consiste, como ya hemos dicho, en
marcha.

Nos queda recordar a modo de conclusión, que la verifica-
ción es siempre experiencia, porque atiende tan sólo a lo real.
Por otro lado, al ser progresiva, admite grados. De aquí que
podamos hablar de una mayor o menor adecuación o, dicho de -
otro modo, aproximación más o menos coincidente de la verdad.

Por último cabe señalar que no toda verificación tiene

que ser estrictamente verificable, como ocurre en el caso de la experiencia negativa, y también en la experiencia suspensiva.

En resumen, hemos analizado someramente la estructura -- formal de verificación con su carácter de necesidad, posibilidad y dinamismo. En esta dialéctica, lo más sobresaliente es su carácter progresivo en una razón sentiente.

3ª.- El orden de la verdad racional. No importa volver a recordar que la razón es la intelección; que en su marcha intelige lo real empal como momento en el mundo, en este sentido merece destacarse que toda verdad racional es respectividad (190).

Esta necesidad de búsqueda de una verdad fundamental no es, como en el caso de Leibniz, una verdad de razón que exigiera una verdad absolutamente objetiva. Zubiri contrasta con -- este racionalismo porque, para él, toda verdad racional es -- verdad de realidad, que nada tiene que ver con una verdad abstracta en sí misma y absoluta:

"La necesidad y la contingencia no son caracteres de la verdad, sino de la realidad" (191).

De aquí que para Zubiri no puedan existir dos tipos de -- verdades como en Leibniz, sino que la verdad es siempre una -- "verdad de realidad".

La verdad racional es por tanto la verdad de lo real como forma de realidad. Por ser respectiva, toda verdad racional

remite a otras verdades racionales, constituyendo el orden de lo racional.

Con esto Zubiri quiere decirnos que, aunque la razón es, en primer lugar, razón de realidad campal, es también un término de una marcha en la que vamos en búsqueda hacia el mundo. Es decir, no descansa sobre sí misma (la razón no es razón), es to sería una identidad tautológica. La razón tiene su origen en la realidad, y su finalidad es dinámica, o lo que es lo mismo, no para en un momento determinado, sino que su marcha es progresiva. Su expansión es sin límite. Pero este dinamismo - de la verdad no es en ningún caso arbitrario, porque es caracter esencial y constitutivo de toda razón. De aquí que Zubiri lo denomine formal y constitutivamente sistema (192).

El sistema es la unidad de respectividad del mundo. El campo es el sistema de lo real sentido, y el mundo es lo real como forma de realidad.

En definitiva hemos visto tres formas de verdad: la real o simple; la dual, que consiste en coincidencia, y en ella la racional, la cual adopta tres formas que son: autenticación, veridictancia y verificación.

La intelección es siempre la misma. Comienza en aprehensión primordial y fundada en ella queda activada en razón cognoscente, cuya verdad racional vuelve a aquella aprehensión primordial. En ella nace la razón sentiente y a ella vuelve (193).

VI.- Conclusión.

Resulta difícil simplificar una postura filosófica que es, a la par, sistemática y abierta. Zubiri es, a nuestro parecer, el epílogo de una tradición rica, de una tradición occidental y, al mismo tiempo, exponente de un pensamiento contemporáneo, caracterizado por estar abierto a valores acordes con la realidad, distintos a los estrictamente racionales y carentes de verdad espontánea.

Por tal razón, convendríamos en afirmar que hay algunos caracteres originales e inequívocos del pensamiento zubiriano: la inteligencia sentiente, la realidad y, en consecuencia su concepto de la verdad.

En este trabajo no hemos pretendido explicar en toda su amplitud estos conceptos tan particulares de la filosofía de Zubiri, y mucho menos exponer la aplicación que ellos pueden tener en el desarrollo de otras ciencias, como pueden ser: la filosofía del lenguaje, la estética, la antropología, etc. No obstante hemos de evaluar el significado en una teoría del conocimiento, que en el caso de Zubiri es estrictamente una noología.

Entendemos por noología la explicación del fundamento estructural del conocer en el hombre.

Por ser sistemático el pensamiento de Zubiri, estos conceptos se entrelazan de modo constitutivo e intrínseco. Es

decir, no tienen que venir explicados por verdades externas. Zubiri ha ofrecido una concepción de la inteligencia que no parte de la crítica en cuanto discernir lo que se puede saber o qué se puede conocer. Su punto de partida es analizar la intelección como aprehensión, la estructura formal del inteligir; son hechos "bien constatables, y debemos tomarlos - en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere" (194). Su preocupación está en expresar la índole constitutiva de la inteligencia, en conceptuar la inteligencia sentiente a partir de la actualidad común.

Zubiri conoce ampliamente a otros pensadores, conoce - su obra y la manera en que tratan el problema del conocimiento. Él aporta un realismo radical que resulta a veces problemático, por cuanto parecería que nunca vamos a llegar a saber lo que son las cosas.

"Las cosas son reales en nuestra percepción"; esto, expresa el mismo Zubiri, "no es realismo ingenuo, sería realismo ingenuo afirmar que las cualidades sensibles son reales - allende la percepción y fuera de ella" (195). Pero más allá de nuestra percepción sigue estando la realidad que aspiramos a conocer. Y si las cualidades sensibles sólo son reales "en" la percepción, parece casi imposible acceder a la realidad. Sin embargo Zubiri hace otra afirmación -que nosotros no hemos desarrollado en nuestro trabajo-: "las cualidades sensibles no son subjetivas".

Sostiene por un lado que las cosas únicamente son reales

"en" la percepción, y por otro sostiene, frente a la ciencia, que las cualidades sensibles no son subjetivas. Porque si - todo lo sensorial fuera subjetivo no podría la inteligencia pasar de lo sensorial a la realidad (196); además sería imposible la correspondencia entre conceptos, y tampoco se podría fundar la causalidad si lo percibido es formalmente subjetivo. Por otra parte, la ciencia -seguirá desarrollando - nuestro autor- no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad.

Pero donde Zubiri acentúa su crítica es en que se parte del supuesto, de que sentir es una relación entre un sujeto y un objeto (197). Para él, sentir es intelección sen---tiente, y "la intelección sentiente es una mera actualiza---ción de lo real tanto en su formalidad como en su contenido cualitativo" (198). Por ello la contraposición entre - lo "real-objetivo" y lo "irreal-subjetivo", se convierte en la filosofía de Zubiri en dos zonas de cosas reales: "cosas reales 'en' la percepción, y cosas reales 'allende' la per---cepción (199). Lo que tienen de común ambas zonas, es que --son idénticas en cuanto realidad, y la diferencia estriba - en que el contenido de la realidad "en" la percepción es insuficiente. Y es debido a esta insuficiencia que las cua---lidades reales "en" la percepción remiten en y por sí mis---mas "hacia" lo real "allende" la percepción (200).

La inteligencia sentiente capta la realidad de forma sentida, gracias a la cual ésta se nos presenta en su plenitud. Quiere ello decir que Zubiri rechaza cualquier tipo de abs--

tracción o distanciamiento que mutile la realidad como tal. Sentir la realidad en su totalidad es la meta de esta inteligencia sentiente que es el orto y, al fin, fundamento de - ella misma.

De aquí que sentiente e inteligencia sean verdades sistemáticas y al mismo tiempo, despliegue la una de la otra.

La novedad de Zubiri podría estar en haber descrito la estructura formal del inteligir, y haber superado la dualidad del sentir e inteligir mediante la impresión de realidad. En haber expresado, en definitiva, que la intelección consiste formalmente en ser mera actualización de lo real.

Consecuencia de la importancia de la inteligencia sentiente como forma de captación de lo real, es la teoría zubiriana de la verdad.

"De nada vale la filosofía si no sirve para curar las heridas del alma". Este conocido aforismo de Epicuro sintetiza y explica, a nuestro entender, las consecuencias tan sugerentes de su teoría de la verdad. Hemos de destacar sobre todo, el concierto o coincidencia de esta teoría con la realidad, lo que nos aleja de un empirismo vulgar y de una explicación huera.

Nos ha parecido muy importante el carácter dinámico, -abierto, respectivo de la verdad. Es decir, si la verdad admite progreso, resulta absurda la historia de los fanatismos

e intolerancias que desde los más variados ámbitos, y apri--
sionados en un subjetivismo irreductible, han intentado impo--
nerse con pretensiones de exclusividad irrefragable.

Por último, y en razón de lo anterior, destacamos el va
lor de la verdad como diálogo, como comunicación, y en defi--
nitiva, como encuentro de unas inteligencias que captan la -
realidad porque son partes de ella.

El hombre es una realidad que siente, y que en muchos -
casos, se siente poseído por la verdad que capta como eco, -
pero que necesita rodeos para expresarla y esfuerzo para co--
municarla. El que este rodeo sea más o menos largo dependerá
de su diálogo con los otros.

VII.- Notas.-

- 1 CONDE, F. J., "Realidad y metafísica en Xavier Zubiri", Escritos y fragmentos políticos, vol. I, Madrid 1974, p 486.
- 2 ELLACURIA, I., "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", Realitas II, Madrid 1976, p 95
- 3 Cf CECIGUEBA, J. M., "Inteligencia, realidad y esencia en el pensamiento de Zubiri", Rev. Filosófica de la Plata, nº 19 1967, pp 25-28.
- 4 ZUBIRI, X., "Sobre el problema de la filosofía", Rev. de Occidente, 1ª ep. nº 118, Madrid 1933, pp 83-90.
- 5 ZUBIRI, X., Naturaleza, Historia, Dios, Editora Nacional, Madrid 7 1978, p 185
- 6 Cfr. op. cit., pp 189-199
- 7 Cfr. op. cit., pp 76-77
- 8 Cfr. op. cit., p 201
- 9 PINTOR-RAMOS, A., "Génesis y formación de la filosofía de Zubiri", Universidad Pontificia, Salamanca 1983, p 17.
- 10 ZUBIRI, X., Cinco lecciones de Filosofía, Alianza editorial, Madrid 4 1982 pp 55-56.
- 11 Cfr. PINTOR-RAMOS, A., "La maduración de Zubiri y la fenomenología", Naturaleza y gracia 26-23, Salamanca 1979, pp 316-322.
- 12 Cfr. ZUBIRI, X., S.P.F., pp 90-91 y 115
- 13 ZUBIRI, X., N.H.D., pp 228-229
- 14 Op. cit., p 226.
- 15 ZUBIRI, X., S.P.F., p 117
- 16 ZUBIRI, X., Inteligencia y logos, Sociedad de estudios y pu

- blicaciones, Alianza editorial, Madrid 1982, p 49.
- 17 Cfr. LONGA FERRÉ, M., "Xavier Zubiri: Inteligencia y logos", *Compostelanum* 27, 1982, p 295.
 - 18 Cfr. ZUBIRI, X., "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio", Facultad de Filosofía y letras, Universidad Central de Madrid, 1923, p 26.
 - 19 Op. cit. p 109.
 - 20 Op. cit. pp 16 y 62.
 - 21 Op. cit., p 36.
 - 22 ZUBIRI, X., "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio" op. cit., p 38.
 - 23 Cfr. Op. cit., p 164.
 - 24 Op. cit., pp 48-49.
 - 25 Cfr. PIÑTOR-RAMOS, A., "La madurez de Zubiri y la fenomenología", op. cit., pp 310-315.
 - 26 ZUBIRI, X., Inteligencia y razón, Sociedad de estudios y publicaciones, Alianza editorial, Madrid 1983, p 351.
 - 27 Op. cit., p 34.
 - 28 ZUBIRI, X., "El hombre realidad personal", *Revista de Occidente*, 2ª epoc. nº 1, Madrid 1963, p 14.
 - 29 ZUBIRI, X., N.H.D., p 50.
 - 30 Cfr. GORRÉ, F.J., "Introducción a la antropología de X. Zubiri", Escritos y fragmentos políticos vol. I, Madrid 1974, p 473.
 - 31 Ibidem
 - 32 Cfr. ELLACURIA, J., "Fenología e inteligencia", *Realitas* III-IV, Madrid 1976, pp 330-331.
 - 33 ZUBIRI, X., N.S.I.H., p 342.

- 35 ZUBIRI, X., Inteligencia sentiente, Sociedad de estudios y publicaciones-Alianza editorial, Madrid 1980, Cfr. pp 32-33
- 36 Op. cit. p 33.
- 37 Cp. cit. p 41.
- 38 Op. cit., p 50.
- 39 ZUBIRI, X., N.S.I.R., p 345.
- 40 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 52. Tambien Cfr. ELLACURIA, I., "Biología e inteligencia", op. cit., p 285
- 41 Cfr. op. cit., p 49. También op. cit., p 287.
- 42 Cfr. MARTINEZ SANTAMARÍA, O., "El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri", extracto de la tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Pontificia, Salamanca 1976.
- 43 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 54.
- 44 Cfr. op. cit. p 59.
- 45 Cfr. op. cit., p 266.
- 46 Op. cit., p 77.
- 47 ZUBIRI, X., Sobre la esencia, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid ⁴1972 p 113.
- 48 ZUBIRI, X., I.S., p 111. También cfr. N.S.I.R., p 349
- 49 ZUBIRI, X., N.S.I.R., p 350.
- 50 ZUBIRI, X., I.S., p 81.
- 51 Ibidem
- 52 Cfr. ibidem y ss.
- 53 ZUBIRI, X., "El origen del hombre", Revista de Occidente 2ª epc, nº 17, Madrid 1964, p 147.
- 54 Cfr. Op. cit., pp 149-154.

- 55 Cfr. op. cit., p 156.
- 56 Cfr. op. cit., p 162.
- 57 Cfr. op. cit., p 155.
- 58 Op. cit., p 158.
- 59 ZUBIRI, X., C.H., p 164.
- 60 Op. cit., p 160.
- 61 Op. cit., p 165.
- 62 Cfr. op. cit., p 166
- 63 ZUBIRI, X., S.D., p 254.
- 64 Cfr. ZUBIRI, X., C.H., p 173.
- 65 ZUBIRI, X., I.S. p 97. También cfr. O.H., p 170.
- 66 ZUBIRI, X., I.S., p 84.
- 67 ZUBIRI, X., N.S.I.H., p 351
- 68 Op. cit., p 352.
-
- 70 ELLACURÍA, I., "Biología e inteligencia", op. cit., p 293.
- 71 ZUBIRI, X., I.S., p 100.
- 72 Cfr. op. cit., p 101-103.
- 73 ELLACURÍA, I., "Biología e inteligencia", op. cit., p 295.
- 74 ZUBIRI, X., I.S., p 110.
- 75 Op. cit., p 111.
- 76 Cfr. op. cit. pp 115-117.
- 77 Cfr. op. cit. pp 118-123.
- 78 Cfr. op. cit. pp 133-135.
- 79 Cfr. op. cit. p 136.
- 80 Op. cit., p 144.
- 81 Cfr. op. cit., p 146.
- 82 Op, cit., p 149.

- 83 ZUBIRI, X., N.S.I.H., p 343.
- 84 ZUBIRI, X., I.S., p 153.
- 85 Cfr. op. cit., p 149.
- 86 Op. cit., p 155.
- 87 Op. cit., p 156.
- 88 Cfr., op. cit., p
- 89 Cfr. op. cit., pp 156-160.
- 90 Op. cit., p 136.
- 91 Cfr. ELLACURIA, I., "Biología e inteligencia", op. cit.,
p 203.
- 92 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 165.
- 93 Op. cit., p 169.
- 94 Op. cit., p 161.
- 95 Cfr. I.S., p 202.
- 96 Cfr. op. cit., p 202-203.
- 97 Op. cit., p 24.
- 98 Cfr. op. cit., pp 21-26.
- 99 ZUBIRI, X., N.E.D., p 48.
- 100 Cfr. ZUBIRI, X., I.S. pp 127-129.
- 101 ZUBIRI, X., S.E., p 276.
- 102 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 129.
- 103 Cfr. ZUBIRI, X., S.E., pp 11-13.
- 104 ZUBIRI, X., E.A.F., p 67.
- 105 Cfr. PINTOR-RAMOS, A., "Genesis y formación de la filosofía de Zubiri", op. cit., pp 109-110
- 106 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 91.
- 107 Op. cit., pp 22-23.
- 108 Cfr. LOPEZ QUIRTAS, A., "Realidad evolutiva e inteligencia

sentiente en la obra de Zubiri", Homenaje a Xavier Zubiri, tomo II, Moneda y crédito, Madrid 1970, p 218. (ж)

- 109 Cfr. op. cit. p 219-220.
- 110 ZUBIRI, X., Inteligencia y razón, op. cit., pp 19-20.
- 111 ZUBIRI, X., N.H.D., p 49.
- 112 ZUBIRI, X., I.S., p 24.
- 113 ZUBIRI, X., S.E., pp 410-416.
- 114 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 207.
- 115 Cfr. op. cit, pp 57-58.
- 116 Cfr. ZUBIRI, X., S.E., pp 114-115.
- 117 ZUBIRI, X., N.H.D., p 49.
- 118 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., pp 233-235.
- 119 Op. cit., p 237.
- 120 Cfr. op. cit., pp 236-237.
- 121 Ibid.
- 122 Op. cit., p 234.
- 123 Op. cit., p 235.
- 124 ZUBIRI, X., S.E., pp 394-395.
- 125 ZUBIRI, X., "Respectividad de lo real", Realitas III/IV, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1979, p 25.
- 126 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., Madrid 1984, p 207.
- 127 Ibid
- 128 ZUBIRI, X., S.E., Madrid 1963, pp 417 ss
- * El sentido de lo analéctico está ampliamente ilustrado en el artículo de ALFONSO LOPEZ QUINTAS, "La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación", Realitas II, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1976.

- 129 Cfr. ZUBIRI, X., "R.R.", I 25-28.
- 130 Op. cit., p 24.
- 131 Op. cit., p 33.
- 132 Op. cit., p 36.
- 133 Ibid.
- 134 Cfr. Op. cit., p 38
- 135 Ibid.
- 136 Op. cit., p 39.
- 137 Ibid.
- 138 ZUBIRI, X., I.S., p 95
- 139 Cfr. ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal" E.A.F.,
p 63.
- 140 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., pp 28-30.
- 141 Cfr. Op. cit. p 29.
- 142 Cfr. ZUBIRI, X., E.A.F., p 58
- 143 Ibid.
- 144 ZUBIRI, X., N.S.I.H., p 344
-
- 145 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 32.
- 146 Op. cit. pp 32 s.
- 147 Cfr. op. cit. pp 33 s
- 148 Cfr. op. cit. p 34
- 149 Cfr. op. cit. p 36
- 150 Op. cit. p 37
- 151 Op. cit. p 45
- 152 Op. cit. p 38
- 153 Cfr. op. cit. pp 33-47
- 154 ZUBIRI, X., E.A.F., p 67

- 155 Op. cit. p 68
- 156 Cfr. ZUBIRI, X., I.S., p 81
- 157 Op. cit. p 83
- 158 Cfr. op. cit. pp 103-106
- 159 Cfr. ELLACURIA, I., "Biología e inteligencia", op. cit. p 295.
- 160 ZUBIRI, X., I.S., p 99
- 161 Op. cit., p 115
- 162 GOMEZ CAMBRES, G., LA INTELIGENCIA HUMANA, Introducción a Zubiri II. Librería Agora S.A., Málaga 1986, p 8.
- 163 ZUBIRI, X., S.E. 1963, p 388
- 164 ZUBIRI, X., I.S., p 120.
- 165 Op. cit., p 122
- 166 Cfr. op. cit., p 201.
- 167 ZUBIRI, X., I.L., p 266.
- 168 ZUBIRI, X., S.E. (1963), p 112
- 169 LOPEZ QUINTAS, A., Filosofía española y contemporánea, B.A.C., p 221
- 170 ZUBIRI, X., S.E., p 224.
- 171 Op. cit. p 233
- 172 ZUBIRI, X., R.R., op. cit., p 13
- 174 Sobre el tema de la vida en Ortega se podrían hacer innumerables referencias, pero la más significativa en el contexto que estamos desarrollando nos parece ser la que reseñamos seguidamente: "La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que

referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para someterse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacernos la nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerse, sino, en cierto modo, lo contrario -quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto el te o el otro quehacer, como lo es impuesto al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción u otra, puede en suma vivir" JOSE ORTEGA Y GASSET. Historia como sistema. Obras completas, Tomo VI, Revista de Occidente, Madrid ⁶1964.

175 DIEGO GRACIA, Voluntad de verdad, Editorial Labor, S. A., Barcelona 1986.

176 ZUBIRI, X., S.E., p 119

177 Op. cit. p 117

178 ZUBIRI, X., I.S. p 230

- 179 Op. cit. p 233
- 180 FERRAZ FAYOS, A., El realismo radical, Cincel, Madrid
1988. p 102
- 181 ZUBIRI, X., I.L., p 267
- 182 Cfr. ZUBIRI, X., "Notas sobre el inteligir humano", Op. cit.
- 183 Cfr. ZUBIRI, X., IL p 121
- 184 Op, cit. pp 263-264
- 185 Cfr. op. cit. pp 262 y 277
- 186 Pintor-Ramos, conocido estudioso de Zubiri, ha analizado -
con atención la influencia de la fenomenología en nuestro
autor. Por una parte, Zubiri conoció la filosofía de Husserl
Por otra, se adhirió a ella como crítica al formalismo y
al idealismo extremado. No obstante Zubiri propugna una ---
forma de realismo abierto que, aunque iniciado en Husserl:
" A las cosas mismas!", pretende partir de la propia reali-
dad y nunca de un dato de la conciencia. Cfr. ANTONIO PIN-
TOR-RAMOS, "La 'maduración' de Zubiri y la fenomenología",
Naturaleza y gracia, vol. XXVI/2-3, Mayo-Diciembre - 1979
Salamanca 1979.
- 187 ZUBIRI, X., I.L. p 292
- 188 ZUBIRI, X., I.R. p 265
- 189 Op. cit. p 271
- 190 Cfr. op. cit. p 273
- 191 Op. cit. p 283
- 192 Cfr. op. cit. p 287
- 193 Cfr. op. cit. p 317
- 194 Cfr. ZUBIRI, X., I.S. p 20
- 195 Cfr. op. cit. p 176

- 196 Cfr. op. cit. p 178.
- 197 Cfr. op. cit. pp 177-181.
- 198 Op. cit. p 181.
- 199 Op. cit. p 182.
- 200 Cfr. op. cit. p 185.

VIII.- Apéndice: Algunos términos usados por Xavier Zubiri.

El objeto de este apartado es que pueda servir de consulta en la lectura de la Memoria. He recogido en él solamente algunos de los términos usados por Zubiri.

En ningún momento he pretendido que fuera exhaustivo ni riguroso, únicamente orientativo. No hago de estos términos ninguna interpretación personal, sino que refleja estrictamente lo que Zubiri entiende por cada uno de ellos, y, en algunos casos lo que entienden sus seguidores.

Actualidad.- Al hablar de "actualidad" Zubiri, no se refiere a "acto" en el sentido de Aristóteles, sino que alude a una especie de presencia física de lo real. Actualidad es el carácter de "actual"; es un momento físico de lo real, pero no en el sentido de una nota suya. Es el estar presente de algo en algo, pero no como pura presencia, sino lo presente en cuanto algo -- "está", y ese algo "está" presente "desde sí mismo por ser real". Se refiere a algo que tiene mucha o poca actualidad, que adquiere o pierde esa actualidad. (I.S., 137-139).

Actualización.- Es la ratificación que la cosa hace de sí misma. La llama verdad. (CIGUELA, J.M., "Inteligencia, realidad y esencia en el pensamiento de Zubiri", Revista de Filosofía - La Plata, nº 19, 1967)

Actuidad.- "Es el carácter de acto de una cosa real". También lo define como "el momento de acto de una cosa física" Para ex-

plicarlo pone el ejemplo de los virus: estos ahora nos son actuales, pero existen desde siempre. Antes de descubrirlos la ciencia, no eran para nosotros actuales, pero sí tenían "actuidad". (I.S., pp 137-139).

Afección.- No significa momento del sentimiento. "Afección" es uno de los momentos constitutivos de la "impresión" en el que el sentiente se siente afectado, "padece" la impresión. (I.S., p 32).

Alteridad.- Es el segundo momento constitutivo de la impresión, derivado del primero que es la afección. Por el momento de alteridad se nos hace presente aquello que impresiona como algo "otro" (I.S., pp 32-34).

Apertura.- Constituye el primer momento de la trascendentalidad. No es apertura de lo real, sino apertura de la realidad. Por este momento, la formalidad de realidad es un "ex". Esta formalidad por ser abierta, trasciende de su contenido (I.S., p 119).

Aspecto.- Este término lo utiliza Zubiri no en el sentido de apariencia, sino en el sentido de figura verdadera de las cosas, que recoge "el conjunto de todas y solos" los rasgos actuales de las cosas (N.H.D., p 35).

Atención.- Es un momento de la intelección, según el cual "me fijo sólomente en aquello que aprehendo en y por sí mismo". No

es un acto de atención, sino una intelección atenta". (No se refiere tampoco a la atención como fenómeno psicológico) (I.S., p 260).

Autonomizar.- Es forma de "quedar". El contenido de una nota - queda en el sentiente como independiente; esta independencia - no significa una cosa "aparte" de nuestra impresión, sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo "autónomo". Este carácter de autonomía no es idéntico al contenido, porque un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar. El efecto radical de la formalización consiste en autonomizar entre sí cada uno de los tres momentos del proceso sentiente: el momento aprehensor, el momento tónico y el momento de respuesta. Esta autonomización es relativa y no rompe la unidad estructural del momento de sentir, (I.S., pp 25-26).

Conciencia.- Para Zubiri, la conciencia no tiene sustantividad ninguna; por tanto, no existen actos de conciencia, sino actos conscientes. La conciencia no es algo que pueda ejecutar actos, no es sino la sustantivación del "darse cuenta" mismo. "Es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección". No es intelección, pero compete esencialmente a la intelección sentiente, (I.S., p 161).

De sup..- Zubiri denomina así a lo formalmente aprehendido en - inteligencia sentiente como real. Da a este concepto suma importancia, hasta el punto de decir que "toda metafísica de la rea

lidad como existente y como poseedora de notas propias, ha de fundarse inexorablemente en la misma formalidad de realidad: en el "de suyo".

"De suyo", no es lo que es "existente", sino que "de suyo" es un momento radical y total de la realidad de algo. "Es un momento común a la intelección entiente y a la cosa real: como momento de la intelección sentiente, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su "de suyo" propio. El "de suyo" no es tan sólo el modo como la cosa aprehendida nos es -- presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo -- de la realidad, de ella en y por sí misma" (I.S., p 193).

Disponibilidad.-- Zubiri utiliza este concepto para indicar que la actividad cerebral está en "disponibilidad" para la actividad intelectual. No es un término puramente conceptual, sino algo que expresa una precisa realidad física, (ELLACURIA, I., Biología e inteligencia , p 329).

Distanciamiento.-- Es un modo de estar en las cosas, propio únicamente del hombre; es el momento esencial de la hiperformalización. No quiere decir alejamiento, sino distanciamiento "en" -- las cosas. Es el "estar despegado" del estímulo, (se refiere al estímulo animal), (I.S., p 70).

Estimulidad.-- Hay un modo de aprehensión, que consiste en la aprehensión de "estimulidad" propia del animal. "Sentir la -- estimulidad" es aprehender, por ejemplo, el calor tan sólo como calentante, es aprehender algo en mera alteridad signante --

significativa. En el puro sentir, la impresión sensible es "impresión de estimulidad".

En la filosofía de Zubiri, es un término referente al orto radical de la intelección, (la intelección surge en el momento de superación de la estimulidad), (I.S. pp 52 y 78).

En "Hombre, realidad personal", habla de susceptibilidad, sentiscencia y sensibilidad, como los tres grados diferenciales de la estimulación. Los tres momentos constitutivos de toda estimulación son: alteración del tono vital, recepción y afección, y se mantienen en unidad en todo sistema nervioso, (H.R.P., p 14).

Estructura.-- (Para recoger el significado de este término me guio por el trabajo de Ellacuría).

Zubiri utiliza el término "estructura" con una frecuencia considerable. Este vocablo suele acompañar a otros términos: "estructura sensible", "estructura primaria" etc., en estos casos el significado es direccional.

Otro uso es el de "denominación cualificada". Aquí el concepto presupone una visión estructural de la realidad por parte de Zubiri. Esta inclinación a una visión estructural de la realidad no la ha tomado Zubiri del estructuralismo, se debe a su modo de pensar: se acerca a las cosas desde su concreta realidad y además se acerca científicamente.

La preocupación de Zubiri por la conceptualización estructural de la realidad, le viene desde mucho antes de publicar Sobre la esencia. El uso de estructura no quiere decir que se relacione con el estructuralismo, Zubiri es todo lo contrario de un estructuralista.

Considerando el fenómeno biológico de la formalización, Zubiri especifica que "las ciencias nos dicen cuales son los hechos; la filosofía tendrá que ver lo que estos hechos signifiquen". Con esto, se enfrenta ya con la materia, tiene que identificarla antes de toda reflexión, y esta identificación le lleva a reconocer que debe hablarse primariamente de "estructuras configuracionales".

Como rechaza positivamente el deducir lo que ocurre en la realidad, de lo que ocurre en el conocer, su filosofía, en este sentido, niega toda forma de idealismo y lo hace uniendo a los términos de logos y realidad, el de estructura: "la estructura del conocimiento, del logos, no es la estructura de la realidad".

El haber introducido que debe hablarse primariamente de estructuras configuracionales (de la materia), le lleva quizás a hablar de "leyes estructurales" que describen la configuración de la materia. (ELLACURIA, I., La idea de la estructura en la filosofía de Zubiri).

En "El hombre, realidad personal", la designa como "la to-

talidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria". Sólo su unidad primaria tiene sustentividad, y no sus momentos o partes estructurales, sino siendo los unos "de" los otros. (H.R.P., p 12).

Estructura es "la actualidad de la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas, (H.C., p 480).

Físico.- En Zubiri "Físico es el vocablo originario y anti--guo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone a lo meramente intencional, a lo que consiste - tan sólo en ser término del darse cuenta" (I.S., p 22).

López Quintás dice de este término que se ha interpretado por parte de algunos como signo de materialismo, pero "este vocablo no se opone a 'espiritual', sino a 'ideal', 'lógico', 'predicativo', 'meramente intencional', etc., visto desde esta perspectiva, se descubre que lo que Zubiri intenta es "evitar - que se convierta la vida intelectual en un sueño del espíritu (Ebner), es decir, en algo falto de auténtica realidad", (LÓ--PEZ QUINTÁS, A., Hacia un estilo integral del pensar, t II, p 233).

Formalidad.- "Por su habitud, por su modo de habérselas con las cosas, estas 'quedan' para el viviente en cierto respecto for--mal: es la 'formalidad'" (I.S., p 93). Hablará de formalidad de estimulidad y de formalidad de realidad, según se refiera al puro sentir, o al sentir intelectual. Es el carácter de las cosas

actualizadas en su mero quedar en este respecto, (H.R.P., p 10).

Fuerza de imposición.- Es el tercer momento de la impresión. Esta fuerza es muy variable y nada tiene que ver con la fuerza en el sentido de intensidad de la afección, ya que una afección muy fuerte puede tener una pequeña fuerza de imposición, y, al contrario, una afección débil puede tener una gran fuerza de imposición, (I.S., pp 33-34).

Habitud.- Es el fundamento de la posibilidad de toda suscita-
ción y toda respuesta. Hace que las cosas entre las que está
el viviente constituyan en su totalidad el Medio, (H.R.P., p
10).

En ningún modo puede confundirse con "habito". Los hábitos son resultado de una sucesión de actos y se quedan a nivel de -
los actos. La habitud es un modo específico que tienen los vi
vientes de habérselas con las cosas, está más allá de los ac-
tos y se debe a la índole estructural del viviente. El modo de
aprehender depende fundamentalmente de las habitudines del suje-
to, (ELBACURÍ., I., Eilogía e inteligencia , p 299).

Marcha.- Zubiri denomina así al movimiento de la razón; es una
marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad. Toda --
marcha es movimiento, pero no todo movimiento es marcha; esta -
marcha no es un proceso, sino que es un momento estructural del
inteligir, (I. R., p 13).

Materismo.- Este término se refiere al materialismo zubiriano

"Este materialismo o materialismo, no estriba en reducir todo lo humano a corporalismo, aunque sea un corporalismo orgánico o vitalista, sino en afirmar que toda actividad humana tiene un momento orgánico, en cuanto surge del organismo, está en función de lo orgánico y forma con ella una estricta unidad intrínseca y formal. No es pensable una actividad intelectual que carezca de componente orgánico, y no porque lo orgánico - sea condición, instrumento, etc., de lo intelectual, sino porque la propia actividad psíquica es una misma actividad orgánica", (ELLACURIA, I., Biología e inteligir , p 314).

Medio.- Conjunto de cosas específicamente prefijadas, con las que tiene que haberselas el animal, (H. R. P., p 20).

Mentalidad.- Es el sistema de la sustantividad humana, que no es sólo vitalidad. "El sistema psíquico-orgánico del plasma germinal constituye la vitalidad, la vitalidad genera animalidad y la animalidad genera mentalidad", (ELLACURIA, I., Biología e inteligencia , p 316)

Modalización.- Por la modalización distingue Zubiri lo que una cosa es "en realidad" de lo que es "como realidad". Esto es porque lo real está sentido en impresión de realidad, y esta impresión es la unidad misma de todos los modos según los cuales lo real está presente en lo sentido. Uno de estos modos es la realidad en "hacia". Es lo real transcendentamente abierta en "hacia" lo que inexorablemente determina los modos de intelección. El "hacia" considerado como momento transcendental--

mente abierto, determina la intelección de lo que la cosa real es en realidad, (I.S., p 255).

Mundo.- Es el conjunto 'respectivo' de todas las cosas reales por su 'respectividad' formal en cuanto reales, es decir, por su caracter de realidad en cuanto tal. El mundo siempre - es algo formalmente abierto. Su control humano es, por esto, en buena parte 'creación' , (I.R., p 19 y 118).

Nota.- Para Zubiri nota es lo que está "noto" (gnoto) por oposición a lo que está ignoto. No es nota "de" algo, no es cualidad, sino algo meramente notó; es "pura y simplemente lo presente en mi impresión", (I.S., p 33).

Patentizar.- "No es más que un tipo de manifestación entre otros muchos que tiene la cosa: la manifestación intelectual", (S.E., p 128).

Pensar.- Es la actividad de inteligir en cuanto actividad, es una actividad "hacia fuera". Vamos inteligiendo lo que está fuera de las cosas que aprehendemos, (I.R., pp 25 y 31).

En sentido vulgar "la intelección determina el carácter pensante de la vida", (I.S., p 285).

Poder.- Es un momento transcendental de lo real como real. Se funda en la realidad, en el "de suyo". Zubiri nos dice que este término nada tiene que ver con la poderosidad ni con la a-

nimación. Poder, al igual que fuerza son dos dimensiones distintas de la impresión de realidad en su carácter de respectividad, de apertura transcendental. Competen siempre junto con el momento del "de suyo" -en el que se fundamentan- a toda conceptualización de realidad en cualquier nivel histórico en que se encuentre, (I.S., pp 198-199).

Posible.- "Es siempre lo que es término de un poder". Como tal, tendrá un triple sentido al igual que poder. "Cuando el poder es potencia, lo posible es 'potencial'. Cuando el poder es facultad, lo posible es 'factible'. Cuando el poder es posibilitante lo posible es una 'posibilidad', un 'posible entre otros'" (D.H.S.H., pp 45-48).

Psique.- Zubiri entiende por "psique" que "no es una sustancia ni en el sentido vulgar del vocablo ni en el sentido metafísico. La psique es también sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Este subsistema tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema orgánico y en muchos aspectos tiene a veces cierta dominancia sobre éste, pero es sólo un subsistema parcial. Ni psique ni organismo son un sistema por sí mismos" (H.C., p 481).

Ratificación.- "Es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente". Zubiri llama a esta ratificación --verdad real.

Razón.- En esta filosofía la razón es razón sentiente. Razón "es una intelección del mundo, es una marcha desde la realidad

campal a la realidad mundanal, no es razonamiento sino marcha trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad" (I.S., p 277).

Realidad.- Este concepto abarca la totalidad de la filosofía de Zubiri, por ello, aquí simplemente se van a esbozar unas notas con objeto de orientar en lo que este vocablo significa:

En cuanto a su relación con "ente" y "ser", realidad no es un tipo de ser, sino que es la cosa como un "de suyo", es la cosa real a secas. Este carácter del "de suyo" es primario en las cosas, y consiguientemente primero en la intelección, (S.E. p 416).

Primordialmente realidad es formalidad; se trata de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma, (I.S., pp 58-59).

Realidad no es lo que se entendió por tal en el realismo ingenuo; es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física, no se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión, sino del modo como lo aprehendido "queda" en la aprehensión misma. Realidad es el "de suyo" de lo que está presente en la aprehensión, (I.S. p 58).

Respectividad.- "La respectividad no es, propiamente hablando, una 'relación'. La respectividad no es 'in re' nada distinto de la cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva (...) La respectividad es un ca

rácter que concierne a 'lo que' las cosas son en realidad, a su 'talidad': cada cosa es como es, pero 'respectivamente"', (S.E. p 431).

Respecto.- En "El hombre realidad personal", Zubiri dice: "es te momento del respecto es el que concierne al mero entorno, - su último y concreto carácter medial. En su virtud, el medio es el fundamento de toda colocación y de toda situación: se está en cierto 'locus' dentro del medio y en cierto 'situs' según el respecto en que quedan las cosas en él", (H.R.P., p 11).

Sensible.- Con el vocablo "realidad sensible" expresa Zubiri - que estamos en la realidad sintiendo lo sentido como "de suyo", estamos en la realidad sentientemente, (I.S., p 250).

Sentimiento.- Zubiri diferencia sentimiento de afección (cf). El sentimiento sólo es posible para Zubiri porque hay intelección. "Sin esta intelección no habría, no podría haber sentimiento y volición", (I.S., p 204).

Sentiscencia.- Designa una especie de sentir difuso que se da - en los primeros animales. (Al decir primeros se refiere a los inferiores en la cadena evolutiva) Sentiscencia sería un grado de sentir, (I.S., p 95 y H.R.P., p 14).

Señal.- "Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que 'además', por tanto, extrínsecamente 'señaliza'". La señal la tiene tanto el hombre como el animal, pero de ca--

carácter distinto, I.S., p 49).

Significación.- En la filosofía de Dilthey sólo el hombre tiene significaciones; por ello, la significación es propia únicamente del hombre, (I.S., p 50).

Signo.- Signo no es señal, es la "nota aprehendida como 'otra' pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta" (I.S., p 49). Es la nota aprehendida misma y, lo propio del signo, no es señalar ni significar, sino 'pura y simplemente signar'. El signo es propio del animal; es la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta, (I.S., p 50-51).

Susceptibilidad.- Es la capacidad de ser afectado por estímulos y la habitud de habérselas con puros estímulos; carácter - que pertenece esencialmente a todo ser vivo.

Sustantividad.- La unidad de las dos vertientes: a) independencia respecto al medio y b) control específico sobre él, constituye la sustantividad biológica, (H.R.P., p 7). Ahora bien, "sólo en las estructuras está el momento formal constitutivo de la sustantividad; en la tensión y en la habitud tenemos tan sólo la sustantividad en momento operativo. La sustantividad está determinada no siempre ni formalmente por sustancias, sino por estructura, y consiste en una unidad coherencial primaria", (H.R.P., p 23).

Es "suficiencia constitutiva en orden a la independencia

y al control" (I.R.I., p 13). Es la suficiencia de un grupo de notas que constituir algo propio; suficiencia en el orden constitucional, (I.R.I., p 22). "Es el sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales", (H.C., p 481).

En Sobre la esencia señala que los tres esquemas de la -sustantivación de la realidad son: 1) estabilidad, 2) independencia del medio con control específico de él y 3) enfrentamiento con las cosas como realidad, (H. C., p 137).

Sustancialidad.- "En Sobre la esencia Zubiri compara la sustantivada con la sustancialidad y las diferencia, pero no niega a la idea de sustancia valor filosófico para describir lo real. Podría resumirse su actitud diciendo que toma ambas ideas como complementarias, si bien atribuye cierta superioridad a la sustantividad". (FERRAZ FAYOS, A., Zubiri: el realismo radical, op. cit.). También Cfr. S.E. pp 156 ss.

Talidad.- Este concepto se relaciona con el contenido de las notas esenciales. Pero no es simplemente la agregación de los contenidos de las notas lo que constituye la talidad. Las notas esenciales son esenciales por razón de su estado constructo, y no por razón de su contenido. Las notas esenciales son -"notas-de". Entonces su contenido es también "contenido-de" - la unidad sistemática. El contenido como "contenido-de" la unidad sistemática que es la esencia, es la talidad. (Cfr. FERRAZ FAYOS, A., op. cit. También S.E. pp 357-361).

Transcendental.- Lo transcendental es la realidad como "de-suyo", la formalidad de alteridad según la cual son aprehendidas

impresivamente las cosas en la intelección sentiente" (FERRAZ FAYOS, A., op. cit. Tabién cfr. S.E. pp 415 ss).

Verdad real.- Es la ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma. Es por tanto ratificación de la realidad propia. "Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente" (I.S., p 233).

Verdad dual.- "La actualidad coincidencial como coincidencia del parecer fundado en el ser real, es la verdad dual", (I. L. p 317).

IX.- Bibliografía.

1.- Bibliografía de Xavier Zubiri:

a) Libros:

- 1944.- Naturalez, Historia, Dios, Editora Nacional, Madrid
71978.
- 1962.- Sobre la esencia, Sociedad de estudios y publicaciones,
Madrid ⁴1972.
- 1963.- Cinco lecciones de filosofía, Alianza editorial, -
Madrid ⁴1982.
- 1980.- Inteligencia sentiente, Sociedad de estudios y pu-
blicaciones-Alianza editorial, Madrid 1980. También
hemos usado la cuarta edición Madrid 1984
- 1982.- Inteligencia y logos, Sociedad de estudios y publi-
caciones-Alianza editorial, Madrid 1982.
- 1983.- Inteligencia y razón, Sociedad de estudios y publi-
caciones-Alianza editorial, Madrid 1983.
- 1982.- Siete ensayos de antropología filosófica, Usta, Bo-
gotá 1982. (Los artículos de este libro fueron escri-
tos en distintos años).

b) Artículos:

- 1923.- "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Central de Madrid, Madrid 1923.
- 1933.- "Sobre el problema de la filosofía", Rev. de Occidente, 1^a ep, nº 118, Madrid 1933.
- 1963.- "El hombre realidad personal", Rev. de Occidente, 2^a ep., nº 1, Madrid 1963.
- 1964.- "El origen del hombre", Rev. de Occidente, 2^a ep. nº 17, Madrid 1964.
- 1967.- "Notas sobre la inteligencia humana", Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica, XVIII-XIX (1967/68).
- 1979.- "Respectividad de lo real", Rev. Reálitas III/IV, - Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1979.

2.- Bibliografía sobre Xavier Zubiri.

- CONDE, F.J., "Introducción a la antropología de X. Zubiri", Escritos y fragmentos políticos vol. I, Madrid 1974
- CONDE, F.J., "Realidad y metafísica en X. Zubiri", Escritos y fragmentos políticos vol. I, Madrid 1974.

- CECIGUELA, J.M., "Inteligencia, realidad y esencia en el -
pensamiento de Zubiri", Rev. filosófica de La Plata,
nº 19, La Plata 1967.
- GRACIA, D., Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, Labor,
Barcelona 1986.
- ELLACURIA, I., "Biología e inteligencia", Realitas III/IV,
Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1976.
- ELLACURIA, I., "Introducción crítica a la antropología fi-
losófica de Zubiri, Realitas II, Sociedad de estudios
y publicaciones, Madrid 1976.
- FERRAZ FAYOS, A., El realismo radical, Cincel, Madrid 1988.
- GÓMEZ CAMBRES, G., La inteligencia humana. Introducción a
Zubiri II. Librería Ágora S.A., Málaga 1986.
- LONGA PÉREZ, M., "Xavier Zubiri: Inteligencia y logos" Rev.
Compostelanum nº 27, Santiago de Compostela 1982.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., Filosofía española y contemporánea, B.A.C.
Madrid 1986.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., "Realidad evolutiva e inteligencia sen-
tiente en la obra de Zubiri", Homenaje a SXavier Zubi-
ri, tomo II, Moneda y crédito, Madrid 1970.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., "La experiencia filosófica y la necesidad
de su ampliación", Realitas II, Sociedad de estudios y
publicaciones, Madrid 1976.

MARTINEZ SANTAMARIA, C., "El acceso del hombre a Dios en Xavier Zubiri" (extracto de la tesis doctoral), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Pontificia, Salamanca 1976.

ORTEGA Y GASSET, J., Historia como sistema. Obras completas tomo VI, Revista de Occidente, Madrid ⁶1964.

PINTOR-RAMOS, A., "Génesis y formación de la filosofía de Zubiri", Universidad Pontificia, Salamanca 1983.

PINTOR-RAMOS, A., "La 'maduración' de Zubiri y la Fenomenología", Rev. Naturaleza y gracia, Salamanca 1979.

PINTOR-RAMOS, A., "La doctrina del logos y la verdad -- dual en Zubiri", Cuadernos salmantinos de filosofía, Salamanca 1986.

La bibliografía reseñada corresponde a la usada por nosotros para la confección del presente trabajo. Una amplia bibliografía de y sobre Zubiri se encuentra en Realitas II, (WIDMER, H., "Bibliografía zubiriana"). La bibliografía más completa y precisa de Zubiri es la confeccionada por CARMEN CASTRO DE ZUBIRI, y publicada en cuadernos de pensamiento I, Fundación Universitaria Española, Madrid 1987.

