

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a todos los miembros del Seminario X. Zubiri que con sus intervenciones tanto me han facilitado el acceso al pensamiento de Zubiri. De un modo particular quiero agradecer a Antonio Ferraz Fayos, Director de esta tesis doctoral, a Diego Gracia, Director del Seminario y a Ascensión Madinaveitia, Secretaria del Seminario.

Un agradecimiento muy especial también para mis hermanos franciscanos de Pamplona que durante todo el curso pasado han asumido tan generosamente mi ausencia y para mis hermanos de la Aguilera (Burgos) que tan espléndidamente han acogido mi presencia. Y también para los hermanos Cándido y Martín, que tan primorosamente han colaborado en la presentación de este estudio.

INDICE

SIGLAS	1
INTRODUCCION	2

PRIMERA PARTE

LA VOLICION DENTRO DE UNA FILOSOFIA DE LA REALIDAD

SECCION PRIMERA

INTELIGENCIA SENTIENTE Y REALIDAD

CAPITULO 1. El inteligir humano en Zubiri	13
1.1. La superación de la fenomenología	15
1.2. La aprehensión sensible	18
1.2.1. El sentir	20
1.2.2. Estructura formal del sentir	21
1.2.3. Modos de aprehensión sensible	25
1.2.3.1. La aprehensión de estimulidad	25
1.2.3.2. La aprehensión de realidad	26
CAPITULO 2. La inteligencia sentiente	32
2.1. Estructura modal de la impresión de realidad	35
2.2. Estructura trascendental de la impresión de realidad	40
2.3. Esencia del acto de intelección: la actualización	43
2.3.1. La intelección como actualidad	44

2.3.2. La actualidad intelectual	47
2.3.3.. Unidad de la intelección sentiente: coactu- lización	48
CAPITULO 3. Los modos de actualización	52
3.1. La aprehensión primordial de realidad	54
3.2. Los modos ulteriores de intelección	56
3.2.1. La aprehensión campal del logos	57
3.2.2. La aprehensión mundanal de la razón	58
3.2.3. Intelección, volición y sentimiento	60
CONCLUSIONES	63
CAPITULO 4. La intelección del logos: la aprehensión campal	67
4.1. Concepto estricto de campo	67
4.2. En qué consiste la intelección campal	72
4.2.1. La dualidad del logos	75
4.2.2. El dinamismo libre del logos	77
4.2.3. La medialidad del logos	81
CAPITULO 5. Estructura formal del logos	83
5.1. Impelencia y retracción	83
5.2. Simple aprehensión y principio de inteligibilidad	84
5.3. Irrealidad y modos estructurales de lo irreal o de la simple aprehensión: libertad del logos ...	86
5.4. Los modos estructurales de la simple aprehensión en creación de contenido libre	89
5.4.1. El percepto	89
5.4.2. El ficto	92
5.4.3. El concepto	93

5.5. La afirmación del logos: el juicio	95
5.6. Formas de afirmación	99
5.6.1. Juicio posicional	100
5.6.2. Juicio proposicional	100
5.6.3. Juicio predicativo	101
5.7. La estructura medial del logos. La evidencia	102
CONCLUSIONES	107
 CAPITULO 6. La intelección como razón	 109
6.1. Pensar y razón	112
6.2. La razón como mía	115
6.2.1. La razón como intelección en profundidad ...	115
6.2.2. La razón como mensurante	117
6.2.3. La razón como búsqueda	119
6.3. La razón como razón de las cosas	122
6.4. La unidad de la razón	123
6.5. El orto de la razón	125
CAPITULO 7. Libertad de la razón	128
7.1. El apoyo de la marcha de la razón	129
7.2. Momento de libertad y de creatividad de la razón:	
la esencia de la razón es libertad	132
7.3. Modos de libre creación racional	140
7.3.1. Primer modo: la experiencia libre	141
7.3.2. Segundo modo: sistematización libre	142
7.3.3. Tercer modelo: construcción libre	144

10.4.2. Firmeza de la realidad	202
10.4.2. El «estar siendo» de la realidad	203
CAPITULO 11. Realidad y sustantividad	205
11.1. La realidad como unidad de constitución	205
11.2. Realidad como sustantividad	207
11.3. Sustantividad y sustancialidad	209
11.4. Sustantividad e individualidad	213
CAPITULO 12. La esencia de lo real	217
12.1. Condición metafísica factual de la esencia ...	219
12.2. Individualidad de la esencia y su carácter inalterable	221
12.3. Orden talitativo y orden trascendental	228
12.3.1. El orden talitativo	229
12.3.2. El orden trascendental	233
CAPITULO 13. Estructura dinámica de la realidad	239
13.1. Respectividad y dinamismo	240
13.2. Los diversos tipos de dinamismo	244
CAPITULO 14. Realidad y ser	244
CONCLUSIONES	253

SECCION TERCERA

PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS DE LA VOLICION

CAPITULO 15. La sustantividad humana	257
15.1 El hombre, animal de realidades	257
15.2. El hombre como viviente	258
15.2.1. Los vivientes	259

15.2.2. La estimulidad	261
15.2.3. La intelección	263
15.3. Las hábitos	265
15.3.1. La hábito de estimulación propia del animal	265
15.3.2. La intelección: el enfrentamiento humano con las cosas	266
15.4. El inteligir humano como inteligencia sentiente	268
15.5. Inteligencia sentiente, voluntad tendente, sentimiento afectante	272
CAPITULO 16. Las notas constitutivas de la sustantividad humana	275
16.1. Constitución de la sustantividad humana	275
16.2. Los dos subsistemas	277
16.2.1. El subsistema cuerpo	277
16.2.1.1 El momento orgánico que configura el cuerpo	280
16.2.1.2. El momento de solidaridad	280
16.2.1.3. El momento de actualidad	280
16.2.2. El subsistema psique	282
16.2.2.1 La inteligencia	282
16.2.2.2. La voluntad	282
16.2.2.3. El sentimiento	283
16.3. Irreductibilidad y unidad de los dos subsistemas cuerpo-psique	283
16.3.1 Irreductibilidad de los dos subsistemas	283

16.3.2. Origen evolutivo de la sustantividad humana:	
el dinamismo del Todo	284
16.3.3. Unidad de los dos subsistemas: constitución	
de la sustantividad	290
CAPITULO 17. La realidad humana es realidad abierta ..	296
17.1. Sustantividades cerradas	296
17.2. Sustantividades abiertas	297
17.3. El hombre sustantividad abierta	298
17.3.1. Unidad de la apertura en la actividad	
humana	301
17.3.2. Estructura de la apertura de la	
sustantividad humana	304
17.3.3.. Los principios de apertura	306
17.3.3.1. El organismo como principio de	
inconclusión	306
17.3.3.2. La inteligencia como principio de	
inconclusión	308
17.3.3.3. La voluntad como principio de	
inconclusión	309
17.3.3.4. El sentimiento como principio de	
inconclusión	309
17.4. La figura de apertura que determinan los	
principios	311
CAPITULO 18. La sustantividad humana como forma y modo	
de realidad	314
18.1. Forma de realidad humana	314

18.2. Persona como consistencia y subsistencia:

la suidad	319
18.2.1.. Subsistencia formalmente es suidad	321
18.2.2. ¿Qué es subsistir?	321
18.2.3. ¿Qué es aquello en virtud de lo cual se subsiste?	323
18.2.4. ¿Cuál es la unidad de los dos momentos de subsistencia y de consistencia?	324
18.3. La personalidad	332
18.4. La sustantividad humana como modo de realidad	335
18.5. El ser del hombre	337
CONCLUSIONES	341

SEGUNDA PARTE

EL ACTO DE VOLICION

CAPITULO 19. El querer humano	344
19.1. La voluntad como nota de la sustantividad humana	345
19.2. La inconclusión de la sustantividad humana y la voluntad	347
19.2.1. Génesis de la inconclusión	348
19.2.2. ¿En qué consiste propiamente la inconclusión?	362
19.2.3. Carácter psico-orgánico de la inconclusión	366
CAPITULO 20. En qué consiste la volición	368
20.1. Aproximación a la idea de voluntad en Zubiri ..	369
20.1.1 Voluntad, volición y querer como acto ...	370

20.1.2. Análisis del acto de voluntad	374
20.1.3. Comprobación de la estructura del querer ..	377
CAPITULO 21. Análisis de los momentos estructurales de la volición	385
21.1. Carácter tendente de la volición	385
21.2. Hiperformalización y volición	390
21.3. Volición y determinación	394
21.3.1. ¿Es el hombre libre?	394
21.3.2. Determinación de la volición y modo de querer: en qué consiste la libertad ..	405
CAPITULO 22. Volición y fruición	414
22.1. La fruición como esencia de la volición	414
22.2. Fruición intelectual-fruición volitiva	418
22.2.1. Fruición de la inteligencia posidente	418
22.2.2. ¿Hay una fruición meramente intelectual? ..	425
22.3 Volición primordial de realidad o volición simple	426
22.4. Volición compleja	444
22.5. Intencionalidad de la volición compleja	448
CAPITULO 23. La volición como dinamismo de apropiación	455
23.1. Significado de lo moral en Zubiri	455
23.2. La apropiación de posibilidades	456
23.3. Dinamismo de la suidad abierta a su propia realidad	461
23.4. La incorporación de lo querido en el dinamismo de la suidad	464
23.4.1. Apropiación de posibilidades y proyecto	464
23.4.2. La felicidad, raíz de todo proyecto	471

23.5. El dinamismo de la personalización como	
apoderamiento	478
23.6. Volición y ultimidad	483
23.7. Volición simple y apropiación	486
CAPITULO 24. La intelección y la volición como momentos	
estructurales del sentir humano	496
24.1. Presencia de la volición en el acto de	
intelección	496
24.1.1. Aprehensión primordial de realidad y volición	496
24.1.2. Logos y volición	501
24.1.3 Razón y volición	503
24.2. Presencia de la intelección en el acto de	
volición	510
24.2.1. Volición simple e intelección	510
24.2.2. Volición reflexiva e intelección	511
24.2.3. Volición propositiva e intelección	513
24.3. Ni intelectualismo ni voluntarismo sino Voluntad	
de Verdad	514
24.3.1. Voluntad de verdad	515
24.3.2. La unidad del sentir humano	516
24.3.3. Zubiri o la voluntad de verdad	521
24.3.4. Voluntad de verdad como voluntad de	
fundamentalidad	527
24.3.5. La voluntad de verdad entre el intelectualismo	
y el voluntarismo	531
24.4. La idea de volición en Zubiri	536
24.4.1. Presupuestos metafísicos de la volición ..	536

24.4.1.1 El hombre como sustantividad	536
24.4.1.2. El sentir humano	538
24.4.1.3. Tipo, forma, figura y modo de la realidad humana	539
24.4.2. Determinación del acto volitivo	541
CONCLUSIONES	547
BILIOGRAFIA	564

SIGLAS

Las obras de Xavier Zubiri reseñadas a continuación son citadas en este estudio conforme a las siguientes siglas y corresponden a las ediciones indicadas en la Bibliografía.

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios.*

SE: *Sobre la esencia.*

IRE: *Inteligencia Sentiente, I: Inteligencia y Realidad.*

IL: *Inteligencia y Logos.*

IRA: *Inteligencia y Razón.*

HD: *El hombre y Dios.*

SH: *Sobre el hombre.*

EDR: *Estructura dinámica de la realidad.*

INTRODUCCION

Son ya numerosos los estudios que se vienen realizando sobre Xavier Zubiri tanto en el Estado español como fuera de nuestras fronteras. La mayoría de estos estudios versan sobre la realidad, sobre la inteligencia o sobre el hombre. Algunos, los menos, en torno a la religación. Pero son prácticamente inexistentes los trabajos que se ocupan de estudiar la volición. Y sin embargo el tema de la volición está presente en todo el discurso zubiriano como uno de sus elementos estructurales más significativos. Ni su noología, ni su antropología, ni su religación, ni tan siquiera su metafísica de la realidad pueden ser adecuadamente comprendidas al margen de su idea de volición, ya que ésta se hace presente en todas ellas codeterminándolas. En su noología nos dirá Zubiri, por ejemplo, que «la esencia de la razón es libertad»¹. De la religación nos dirá que es cuestión de «voluntad de fundamentalidad»². En antropología nos dirá que «lo radical en el hombre es siempre opción»³. Y de la propia realización del hombre nos dirá que no consiste sino en libre apropiación de posibilidades.⁴ Urge, pues, el que la volición en Zubiri sea estudiada no sólo por lo que ella pueda tener de interés en sí misma, sino

1 IRA p. 107.

2 HD pp. 250-59.

3 HD p. 220.

4 EDR pp. 225-245.

también por las estrechas codeterminaciones que guarda con los demás temas fundamentales de su pensamiento. El origen de este estudio es una prueba de ello. Inicialmente quisimos hacer una investigación sobre la religión. Pero muy pronto nos dimos cuenta de que esta tarea no era viable sin aclarar antes la idea de razón con la que operaba Zubiri. Muy pronto nos percatamos de que la razón zubiriana no actúa a solas sino siempre en connivencia con la volición. De ahí que para poder determinar el tipo de razón con que operaba Zubiri era imprescindible aclarar previamente su idea de volición y las implicaciones de ésta con la razón. Eso hizo que abandonáramos el primer proyecto de tesis en favor de este otro que ahora presentamos y cuyos objetivos los podríamos resumir en estos dos puntos.

a) Determinar con la mayor precisión y del modo más completo posible lo que Zubiri entiende por volición.

b) Esclarecer las implicaciones mutuas que se dan entre intelección y volición.

La mayor dificultad que hemos encontrado a la hora de emprender esta tarea y, a la vez, lo que justifica este estudio, es que Zubiri no ha elaborado *pro extenso* y de modo sistemático su idea de volición como lo hizo, por ejemplo, con la intelección. A lo largo y ancho de toda su obra encontramos continuas referencias a la volición y a la libertad pero sin llegar nunca a desarrollar un cuerpo doctrinal completo y bien estructurado. Es en *Sobre el hombre* donde encontramos una base lo suficientemente sólida como para poder empezar a estructurar su idea de volición con ciertas garantías. En esta obra póstuma fueron recogidos por sus editores los contenidos más importantes, aunque no completos, de los cursos orales dictados por Zubiri en 1961-62 (*La libertad*, 33 lecciones) y en 1961 (*Sobre la voluntad*, 5 lecciones). El fiable testimonio de I. Ellacuría, responsable de

la edición, nos advierte de que Zubiri había revisado y corregido personalmente varias veces esta obra en los últimos meses de su vida dándole su plena aprobación.⁵ Con estos materiales básicos en la mano y recogiendo las demás referencias que jalonan toda su obra escrita intentamos reconstruir una idea unitaria y completa de lo que Zubiri entiende por volición en coherencia con las líneas maestras de su pensamiento.

En este estudio nosotros atenderemos fundamentalmente a dar una visión estructural más que genética de su idea de volición. Para un estudio genético del acto de volición zubiriano hubiera sido imprescindible contar, entre otros, con los originales de los cursos orales de los años 1951-52 y del 1961 de modo que nos permitieran contrastar en ellos la evolución intelectual del último Zubiri. Pero, además de conservarse sólo taquígrafados, sobre estos cursos pesa una orden expresa de Zubiri de no ser publicados, orden que hasta el momento ha sido respetada. En los materiales que disponemos, más que una evolución de la idea de volición, se observan acentos distintos según las diversas épocas, acentos que pueden ser integrados estructuralmente en una visión coherente.

Para lograr una visión unitaria de su idea de volición nos hemos apoyado en la estructura general de su pensamiento. En él hemos encontrado las claves no sólo para enfocar adecuadamente el tema y para solventar algunas ambigüedades, sino también para cubrir algunas lagunas sobre aspectos que no fueron desarrollados por él. En este sentido su idea de la realidad, su noción de sustantividad y su concepción del sentir humano como unidad de acción han constituido nuestras principales claves de lectura.

⁵ ELLACURIA, I., en *Introducción a SH*, p. xiv.

De todo lo dicho se desprende que nuestro estudio pretende ser ante todo una lectura de Zubiri desde el mismo Zubiri. Quiere ser un trabajo fundamentalmente hermenéutico que llegue a esclarecer y hacer explícita su idea de volición a partir de los textos de que disponemos sobre la volición, interpretados a la luz de los conceptos básicos de su pensamiento maduro.

Para llevar a cabo esta tarea nos hemos apoyado exclusivamente en la obra del mismo Zubiri, ya que sobre este tema no hay a penas nada escrito. Los autores que escribieron algo sobre este tema desconocieron en su momento las grandes obras de Zubiri posteriores a *Sobre la esencia*. Los únicos trabajos con que contamos por el momento sobre la volición en Zubiri son un artículo de Alberto del Campo, *La voluntad en Zubiri*, en el que reseña el curso que dictó Zubiri en 1961 sobre la voluntad, y la tesis de Isabel Trío Badillo, *El tema de la libertad en el pensamiento español contemporáneo*, defendida en la Universidad de Navarra en 1970 y cuya parte referida a Zubiri fue publicada en 1988. Las referencias bibliográficas de ambos pueden verse en la bibliografía. Las limitaciones de estos dos trabajos son evidentes, ya que ambos, como decíamos, desconocen las obras que iban a ser publicadas posteriormente y en las que aparecerían las referencias más importantes a la volición: la Trilogía, SH, HD y EDR.

A pesar de que no nos ha sido posible acceder a los originales de 1951-52 y de 1961, creemos que con los materiales ya publicados podemos diseñar una idea muy aproximada y completa de lo que Zubiri entendía por volición y libertad. Más aún, pensamos que Zubiri operaba efectivamente con una idea muy completa de volición, semejante a la idea de intelección, y que esta idea de volición, si bien no se encuentra tratada de modo sistemático, está presente de modo implícito configurando toda su obra. El objetivo que nosotros perseguimos es justamente el de definir el perfil

exacto de esta idea de volición diluida en su pensamiento. Y todo ello queremos hacerlo a la luz de las ideas básicas sobre las que se monta todo su pensamiento. Por eso nuestro estudio empieza con la presentación de su noología. Esta, por una lado, nos desvelará las principales claves interpretativas que orientarán nuestra lectura y la gran simetría que se establece entre volición e intelección. Y por otro, nos pondrá ante la vista la constante presencia de la volición en el proceso intelectual. En segundo lugar, expondremos las ideas básicas de la metafísica zubiriana. Toda la filosofía de Zubiri es una filosofía de la realidad. Ello nos obliga a situar siempre cualquier aspecto de su filosofía, y por consiguiente su idea de volición, dentro del marco de su metafísica de la realidad. En tercer lugar trazamos las líneas maestras de su antropología para ver el lugar exacto y la trascendencia que la volición ocupa en la sustantividad humana. De todo ello destacaremos dos piezas conceptivas de excepcional importancia: la noción de sustantividad y la del sentir humano del que la volición, la intelección y el sentimiento no son sino sus momentos estructurales. Finalmente, dentro de este marco, trataremos de definir con el mayor rigor posible su idea de volición y las implicaciones mutuas que se dan entre la intelección y la volición.

La hipótesis sobre la que nosotros trabajamos es doble: primero, que la idea de volición en Zubiri es mucho más completa y madura de lo que pudiera parecer a primera vista, equiparable en buena medida a su idea de intelección y, segundo, que la codeterminación entre intelección y volición es mucho más estrecha y está mucho más elaborada de lo que suele ser habitual en otras filosofías. Su originalidad estaría en haberla situado dentro de una *metafísica de la realidad*, dentro de una concepción del hombre como *sustantividad*, y como momento de *respuesta del sentir humano*.

De todo ello se deriva no sólo una idea propia de la volición, sino también de la intelección misma en cuanto que, al estar ésta penetrada de libertad, resulta ser siempre una intelección comprometida: es *Voluntad de verdad*. De esta forma no sólo la razón alcanza ese compromiso existencial al que otros pensadores han apuntado con la expresión de «razón vital», sino que ese trance existencial alcanzaría a todo acto intelectual por muy elemental que fuere. Siendo esto así la idea de volición en Zubiri aportaría una notable originalidad e iluminaría aspectos que fueron muy debatidos en la tradición filosófica. Mostrarlo constituirá el objeto de este estudio.

Aclarados los objetivos, el método y nuestras hipótesis de trabajo pasemos a precisar el sentido mismo del título de nuestro estudio. La tesis se titula *La volición en X. Zubiri*. El término *volición* expresa la voluntad considerada como acto y no como facultad. Entendida como facultad habría que llamarla propiamente *voluntad* por oposición a *volición* en cuanto acto. Nuestro análisis se orienta principalmente, pues, a una descripción de los actos específicos del momento volitivo del hombre antes que a una teoría metafísica de la voluntad. Así como Zubiri insiste en su nomenclatura en que no trata de elaborar una teoría de la inteligencia como facultad sino de ofrecer una descripción de hechos intelectivos constatables por cualquiera, de la misma forma, a nuestro entender, habría que interpretar la forma en que enfoca el estudio de la volición como acto, aunque no lo haya advertido expresamente: estudiar la voluntad como acto y no como facultad. A nuestro juicio, lo que dice expresamente de la intelección debe ser tomado igualmente como criterio programático del estudio que hace de la volición.

"Pues bien, la filosofía griega y medieval ha considerado *inteligir* y *sentir* como actos de dos facultades; determinada cada una de ellas por la acción de las cosas. Pero esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción

que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto es al mismo Inteligir y sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de Inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'énérgeian*), y no en tanto que facultades (*kata dynamin*)(...). Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere⁶.

En este mismo sentido, pues, habría que entender el análisis que hace de la volición, no como facultad sino como acto. Aun cuando muchas veces Zubiri emplee el término de voluntad habrá que interpretarlo en el sentido de volición, de la misma forma que lo hace en su neología, como veremos en su momento, con el término de inteligencia. Se observará, no obstante, que muchas veces tanto Zubiri como nosotros pasaremos de los meros análisis de hechos a conceptuaciones de orden metafísico. Estas determinaciones metafísicas no tienen otra función que la de ayudar a aclarar ciertos extremos analizados ya como actos. Y es que resulta del todo imposible quedarse en el mero análisis de hechos en una conceptuación filosófica de la volición. En cada ocasión advertiremos oportunamente sobre el plano en el que nos movemos. Si alguna vez no lo advertimos expresamente al lector prevenido no le resultará difícil percatarse por el contexto de si estamos tratando de análisis de hechos o de conceptuaciones metafísicas, esto es, si nos movemos en el plano operativo del acto de volición o en el constitutivo de la voluntad como facultad.

Con esto, sin embargo, no queda aún suficientemente precisada la idea de acto en Zubiri. En ocasiones acto no se opone en Zubiri a facultad sino a acción. Entonces acto no es un hecho sin más, sino un hecho particular que conviene precisar ya desde ahora. En ocasiones acto se opone a acción.

⁶ IRE pp. 19-20.

Acción significa en Zubiri "un sistema funcional de actos, un sistema rigurosamente habiendo(...). Es el animal entero el que entra estructural y sistemáticamente en cada una de sus acciones".⁷ Por el contrario *acto* significa tan sólo un determinado momento de la acción total de la actividad del hombre que puede ser diferenciado, aunque no separado, del conjunto estructural de la actividad humana. En una acción la sustantividad humana entera está implicada en esa acción en la integridad de sus notas, cada una de las cuales aporta su actividad específica a la acción del entero sistema. La actividad de una nota considerada en sí misma constituiría, en cambio, un acto por oposición a la acción del sistema entero de las notas.

"En cambio lo que la actividad de cada nota aporta a la acción es lo que temáticamente llamaré *acto*. Son acto la contracción muscular, la transmisión sináptica, la fonación, la intelección, la decisión, el sentimiento, etc. Es acto también lo que aun siendo en rigor *habitud*, he llamado *acto elemental*, exclusivo y radical y, por tanto, formal de intelección: *aprehender algo como real*".⁸

Tomados estos dos sentidos a una, *acto* como *hecho* opuesto a construcción teórico-metafísica, y *acto* como opuesto a acción, obtenemos el sentido exacto que Zubiri (y nosotros con él) ha querido dar al término *volición* entendida como *acto volitivo* por oposición a facultad volitiva. Esta determinación de *acto* es válida por igual, como veremos, tanto para el análisis de la intelección como para el de la volición. Como quedó ya dicho habrá ocasiones en que trataremos de la volición como facultad, pero de ello advertiremos oportunamente si el contexto mismo no lo explicita.

⁷ EDR p. 232.

⁸ SH p. 88.

Así pues, lo que constituye el objeto de nuestra investigación es el estudio de la volición zubiriana como acto en el doble sentido indicado. Sobre ello se podrá luego fundamentar una determinación de la volición como facultad. Como podrá comprobarse, en este estudio de la volición como acto se aborda también el estudio de la intelección como acto. Mientras que, por razones de proporción, hemos tenido que prescindir de estudiar el sentimiento.

La Aguilera, 27 de agosto de 1990

PRIMERA PARTE

LA VOLICION DENTRO DE UNA FILOSOFIA DE LA REALIDAD

SECCION PRIMERA

INTELIGENCIA SENTIENTE Y REALIDAD

CAPITULO 1. El Intelectual humano en Zubiri

Zubiri a partir de 1944 inicia la fase definitiva de su andadura intelectual. Hasta entonces su pensamiento se había movido entre la fenomenología husserliana y una ontología de corte clásico. A partir de 1944, como en un ascendente y creativo despliegue de ciertas intuiciones germinales gestadas en tiempos anteriores, Zubiri inicia su fase metafísica definitiva. Esta fase está marcada por dos coordenadas decisivas: una metafísica, que consiste en reconocer una prioridad radical a la realidad sobre el ser, y otra psicológica por la que la inteligencia sentiente suplantará a la conciencia moderna.

Las obras que hicieron patente este giro definitivo de su creatividad filosófica fueron *Sobre la Esencia* (1962), e *Inteligencia Sentiente*, 20 años más tarde.

"Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es ni fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980).¹

Inteligencia Sentiente es sin duda la obra más clarificadora de su pensamiento maduro. Por un lado despeja definitivamente algunas ambigüedades presentes en *Sobre la esencia* al tiempo que desautoriza muchas de las interpretaciones erróneas que se hicieron en un primer momento de esta obra. Por otro, constituye la mejor propedéutica para introducirnos en su pensamiento maduro al que pertenecen, por otra parte,

¹ Introducción a la traducción inglesa de NHD, 1980, p. 16.

los escritos en los que aparecen las referencias más importantes a la volición. Por eso nada mejor que empezar por la presentación del estatuto noológico del que parte Zubiri. No es que el estatuto noológico tenga prioridad sobre el estatuto metafísico, porque, como nos dice el mismo Zubiri,

"El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro (...). Realidad es el carácter formal -la formalidad- según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad".²

Las razones que nos animan a empezar por la noología de Zubiri y no por su metafísica es la de que *La inteligencia sentiente* es, de una parte, como el lugar natural donde aparece con más vigor su metafísica sobre la realidad a cuya luz deberá ser leída toda su obra anterior y de modo particular *Sobre la esencia*. A este respecto nos dice D. Gracia:

"*Sobre la esencia* debe leerse desde la perspectiva de *Inteligencia sentiente*, y no al revés(...). Esta opción hermenéutica arroja, plano, raudales de luz sobre el viejo texto de 1962; aún más, permite entender su contenido de modo hasta ahora inédito, y en forma por supuesto más ajustada al propio pensamiento de Zubiri".³

En segundo lugar hay que tener en cuenta que quizá ningún otro tema ha sido tan trabajado por Zubiri y con tanta voluntad fundadora como el de la intelección. Arrancar de ahí nos permitirá establecer unas bases firmes sobre las que podremos luego ir recomponiendo todo su pensamiento.

En tercer lugar, al recorrer su noología iremos encontrando muchas de las piezas conceptivas claves que eubycen a su idea de la volición y que constituyen sus presupuestos no sólo semánticos sino también hermenéuticos

² IRE p.10.

³ GRACIA D.: *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Labor Universitaria Barcelona, 1986, p.194.

y estructurales para su interpretación. Tal es el caso, por ejemplo, de la idea que Zubiri tiene del sentir y que constituirá una de las claves decisivas para la interpretación no sólo de lo que es la inteligencia sino también de la voluntad y de sus mutuas articulaciones. De esta forma cumpliremos con una norma metodológica elemental: partir de lo más explícito para avanzar desde ahí hacia lo más problemático.

Finalmente entre inteligencia y volición encontraremos, así esperamos mostrarlo, un gran paralelismo en cada uno de sus momentos estructurales, y una estrecha conexión. El proceso intelectual y el volitivo se reclaman mutuamente y avanzan juntos en la marcha de la sustantividad humana en su «habérselas con las cosas».

Evidentemente en este recorrido por su noología no pretendemos hacer una exposición exhaustiva de la misma sino tan sólo trazar aquellos parámetros que nos permitan hacernos con su idea de intelección y percatarnos de sus conexiones más directas con la volición.

Así pues, como una primera aproximación nos encaminamos hacia el esclarecimiento de la volición a través del análisis de la intelección.

1.1. La superación de la fenomenología

La trilogía sobre *La inteligencia sentiente* constituye la meta final de una larga marcha del pensamiento zubiriano. Zubiri, entre otras influencias, estuvo configurado por una tradición fenomenológica de la que Bolzano, Brentano, Husserl, Heidegger y Ortega fueron los pensadores más influyentes hasta el año 1935.⁴ A partir de este año las categorías fenomenológicas, si bien no fueron del todo abandonadas, empezaron a ser sobrepasadas por

⁴ Ibid. pp. 34-74.

otras más personales y con mayor aliento metafísico. Las nociones de «Inteligencia sentiente» y «realidad» empezaron a desplegarse a la par con autoridad propia para trazar los ejes por donde discurriría todo el pensamiento zubiriano posterior. Sus análisis cada vez más rigurosos y originales de la intelección le llevarían a elaborar una *noología* como mera descripción del acto intelectual en claro enfrentamiento tanto con los estados de conciencia de la fenomenología como con las teorías del conocimiento anteriores a la fenomenología. Esta su noología pretende basarse exclusivamente en el análisis del sentir intelectual y no en teorías metafísicas ya sean clásicas o kantianas, ni tampoco en teorías lógicas sobre la inteligencia. Zubiri quiere fundarse no sobre teorías sino sobre «hechos» que puedan ser constatados por cualquiera⁵, de modo que quede firmemente establecido el punto de partida.

"En todo este libro me referiré, pues, a la «Intelección» misma, y no a la facultad de Intelligir, esto es a la inteligencia. Si a veces hablo de «Inteligencia», la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de sentir(...) Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere".⁶

Un segundo aspecto importante del que conviene tomar buena nota desde el principio es el que se refiere a la articulación entre el sentir y el Intelligir. Frente a la forma tradicional de entender la inteligencia y la

5 Algo es un hecho a diferencia de una teoría "si lo observado tiene la índole de ser observable por cualquiera". IRA p. 182.

6 IRE p.20. Hecho significa en Zubiri aquello que puede ser observado por cualquiera: "No todo lo intelectivamente observable es forzosamente un hecho. Para serlo ha de cumplir con una inexorable condición: es necesario que el *positum* (hecho), además de observable, sea por su propia índole observable por cualquiera". IRA p. 182. Esta preocupación por partir de la descripción de hechos y no de teorías, heredada sin duda de la fenomenología y a la que será fiel hasta el final, aflora muy pronto en él en su pensamiento. Cfr.NHD p.47.

sensibilidad como dos facultades completas que se reparten tareas diversas y consecutivas en el proceso cognoscitivo, Zubiri establecerá una única facultad indivisa: la *Inteligencia sentiente*. El saber no es el resultado al que se llega en dos tiempos: primero, la recolección de datos sensibles llevada a cabo por los sentidos y, segundo, el procesamiento o la elaboración de esos datos por parte de la Inteligencia. No es eso. Para Zubiri *Inteligir* no es posterior a sentir, tal como se ha venido manteniendo desde Parménides hasta nuestros días con pequeñas variantes⁷. *Inteligir* consiste en un acto único y unitario de intelección sentiente que consiste en impresión de realidad.

"De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyan dos momentos⁸ de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la Inteligencia sentiente"⁹

¿En qué consiste formalmente este acto de *Inteligir*? Adelantando lo que desarrollaremos inmediatamente digamos que *Inteligir* es un mero *actualizar* lo real en la Inteligencia, es un estar presente una cosa desde sí misma, desde su propia realidad en la Inteligencia. Esto es lo que Zubiri pretende mostrar en toda la primera parte de su trilogía. Una demostración que como tal quiere basarse tan sólo, lo decíamos antes, en meros análisis de los hechos del acto intelectual y no en teorías. Sigamos, pues, a Zubiri en su análisis del acto intelectual.

7 Cfr. IRE pp.11-12.

8 El término *momento* es usado por Zubiri con profusión. En general puede ser entendido como «elemento», «componente» o «aspecto» diferenciable pero inseparable de una unidad superior a la que pertenece como tal.

9 IRE p.12.

1.2. La aprehensión sensible

La filosofía moderna ha definido el *inteligir* como un «darse cuenta» de algo. Pero Zubiri entiende que al definir de este modo el *inteligir* humano se cometen dos errores graves que él va a tratar de subsanar.¹⁰

En primer lugar se ha separado el sentir del *inteligir* al tiempo que se les ha considerado como *dos modos completos de conciencia*. En la tradición fenomenológica, por añadidura, se ha operado una sustantivación del acto de «darse cuenta» convirtiéndolo en conciencia sustantiva y reduciendo la *intelección* a un *acto de conciencia*. Lo que no eran sino actos conscientes se han convertido en actos de una supuesta conciencia sustantiva inexistente.

"Conciencia no es sino la sustantivación del «darse cuenta». Pero lo único que tenemos como hecho no es «el darse cuenta, o «la» conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa. So pretexto de no apelar a una «facultad», se sustantivó el carácter de algunos actos nuestros, y se convirtieron entonces estos actos en actos de una especie de «super-facultad» que sería la conciencia. Y esto no es un hecho, es tan sólo una ingente teoría."

En segundo lugar los dos momentos que constituyen el acto de darse cuenta han sido desgajados. Por un lado los griegos y medievales explicaron este «darse cuenta» como una actuación de la cosa¹² sobre la facultad de *inteligir*. La filosofía moderna, por su parte, define el *inteligir* por el simple darse cuenta.

¹⁰ Cfr. IRE p.22.

¹¹ IRE p.21. Esta desustantivación de la conciencia Zubiri la venía reclamando tiempos atrás (cfr. SE pp. 28-29, 390), así como la desustantivación del espacio y el tiempo (cfr. SE 436), la del ser (cfr. SE 453), y, como veremos más adelante, la de la libertad. Véase también NHD 15-16.

¹² El término *cosa* es usado por Zubiri en su sentido más amplio, "como mero sinónimo de «algo»". IRE p.19.

Para Zubiri, en cambio, *inteligir* consiste en un darse cuenta que incluye en un solo acto estos dos momentos: primero, un *estarme presente* la cosa misma y segundo, el *darme cuenta*.

"Pues bien, es menester tomar el acto de *intelección* en la unidad intrínseca de sus dos momentos, pero tan sólo como momentos suyos y no como determinaciones de las cosas o de la conciencia. En la *intelección* me «está» presente algo de lo que yo «estoy» dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos, consiste, pues, en ese «estar». El «estar» es un carácter «físico»¹³ y no solamente intencional de la *intelección*. (...) El «estar» en que consiste físicamente el acto intelectual 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*. La *intelección* como acto no es formalmente intencional. Es un físico «estar».¹⁴

La *intelección*, pues, no es otra cosa que el darse cuenta de lo que me está presente, es decir, consiste en un acto de *aprehensión*.

En consecuencia Zubiri se propone mostrarnos lo que sea la *intelección* a través del análisis del acto de *aprehensión*. Para explicitar lo que caracteriza a la *aprehensión* humana Zubiri dará una especie de rodeo por la *aprehensión* del mero animal para, contrastando ambas, destacar lo específico de la *aprehensión* humana. En rigor el hombre no tiene experiencia directa más que de su propia forma de *aprehensión*. El hecho que Zubiri recurra a la supuesta *aprehensión* animal no debe interpretarse como un intento de fundamentar en el animal el aspecto sentiente de la *aprehensión* humana sino tan sólo como un recurso ejemplificador que, en medio de una cierta arbitrariedad, puede sin duda ayudar a esclarecer lo que nos quiere decir.

Como la *aprehensión* sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la *aprehensión* intelectual

¹³ *Físico* es un término muy querido y muy usado por Zubiri. Físico quiere decir *real* por oposición a *conceptivo* o *lógico*. Véase la amplia nota que dedica a explicar este término en SE pp. 11-13.

¹⁴ IRE pp.23-24.

partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de aclarar la intelección humana contrastándola con el «puro» sentir animal.¹⁵

Consiguientemente Zubiri tratará de responder en primer lugar a la pregunta de en qué consiste la aprehensión sensible. Para ello tendremos que empezar por precisar en qué consiste el sentir.

1.2.1. El sentir

Sentir es en primer lugar un proceso constituido por tres momentos esenciales.

1º El proceso sentiente se inicia en el animal (humano o no) por algo que lo suscita. Es el *momento de suscitación*.

"Suscitación es el exordio de un proceso accional animal, sea cualquiera el modo en que éste acontezca."¹⁶

2º El animal en todo instante tiene un determinado tono vital. La suscitación recae sobre este tono vital y lo modifica. Es el segundo momento del proceso sentiente: la modificación tónica

3º Finalmente el animal responde a la modificación tónica provocada por la suscitación. Es el tercer momento como *momento de respuesta*.

Estos tres momentos son constitutivos de la indisoluble unidad en que consiste la acción del sentir tanto humano como no humano.

"Por consiguiente sentir es un proceso. Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, la suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo

15 IRE p. 26.

16 IRE p. 29.

consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir¹⁷

Lo que nos acaba de decir Zubiri es de suma importancia para determinar lo que sea no sólo la inteligencia sino también para determinar lo que sea la volición. En primer lugar, porque lo que nos está diciendo se refiere al sentir sin más, tanto al sentir humano como al no humano. Y en segundo lugar porque el sentir no es algo que se refiera tan sólo al momento de suscitación sino constitutivamente y a un tiempo, no consecutivamente, al momento de afección y de respuesta. Cuando el mero sentir se convierta en sentir humano, esto es, en sentir realidad estos tres momentos se traducirán en inteligencia sentiente, en sentimiento afectante y volición tendente. Y de estos tres momentos habrá que decir igualmente que son los tres momentos constitutivos de la única acción del sentir. En consecuencia la volición será en primer lugar un momento del sentir humano y, en segundo lugar, estará inexorablemente unido al momento de intellgir. Por ahora nos pueden bastar estas indicaciones, ya que volveremos sobre ello ampliamente en su debido momento.

1.2.2. Estructura formal del sentir

Lo que desencadena el proceso sentiente es la *aprehensión* de lo suscitante a la que Zubiri denomina *aprehensión sensible* y es lo que propiamente define el sentir.

En la *aprehensión sensible* hay que distinguir, pues, dos aspectos. Uno el que mira al proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta: es la *aprehensión sensible* como suscitante. Y un segundo aspecto que mira

¹⁷ IRE p. 30.

a la estructura misma de la aprehensión en cuanto desencadenante del proceso del sentir. Atendamos ahora a este segundo aspecto, a la estructura propia de la aprehensión sensible.

¿Cuál es la estructura de esta aprehensión sensible?

Lo que constituye formalmente el sentir es *impresión*. Pero la impresión está estructurada a su vez por tres momentos.

1º *El momento de afección*. Es ese momento afectante por el que el animal «padece» la impresión. Es el único momento al que, según Zubiri, han atendido la filosofía antigua y moderna.¹⁸

2º *Momento de alteridad*. Por este momento la afección tiene el carácter de hacernos presente aquello que impresiona, esto es, de presentarnos algo como otro. A esto «otro» es a lo que nuestro filósofo llamará «nota», como algo «noto», lo que se hace notar.

3º *Momento de fuerza de imposición*. Es la fuerza con que la nota presente en afección se impone al sentiente y suscita y desencadena el proceso mismo del sentir.

La impresión, pues, está constituida estructuralmente por estos tres momentos.

"La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión. La filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección. Ha apuntado, por lo menos bastante vagamente, a lo que llamo alteridad, sin haber centrado la atención en la alteridad en cuanto tal. Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de imposición. Los tres momentos son esenciales."¹⁹

Es importante insistir en este momento de alteridad. Porque no basta con quedarse con el contenido de una nota, tal como lo hizo la fenomenología, sino que es preciso percatarse de que la nota queda como

¹⁸ Cfr. IRE p.32.

¹⁹ IRE p. 34.

otra. Es un modo de «quedar» en la Impresión que hace que el contenido quede como independiente del aprehensor, *autonomizado* respecto del sentiente.

"«Quedar» es estar presente como autónomo.²⁰ Lo «otro», además de su contenido concreto, tiene, en su quedar presente, una forma de autonomía a la que Zubiri llamará *formalidad*. Este concepto no tiene para Zubiri un sentido metafísico, sino que se trata de un momento sentiente de carácter descriptivo.²¹

Tanto el contenido como la formalidad de la nota sentida depende del sistema más o menos rico de receptores de que disponga el animal. En todo caso el «quedar» no depende de los receptores sino de lo que Zubiri llama *habitud*, esto es, del modo propio que cada animal tiene de *habérselas con las cosas*. El término de un receptor es el contenido. El término de una *habitud* es la formalidad.

"Por esto, en la medida en que la formalidad está determinada por la *habitud*, diré que la forma de independencia, que la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de *habérselas* del sentiente, debe llamarse *formalización*. *Formalización* es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no sólo nos hace presente una nota, sino una nota que en una u otra forma «queda».²²

Según Zubiri ha sido muy grave el que la filosofía se haya fijado tan sólo en el contenido descuidando la formalidad. Contenido y formalidad, lejos de ser ajenos el uno al otro, se modulan mutuamente. La *formalización* determina todo el proceso sentiente. Según sea la índole de la independencia de lo aprehendido respecto del aprehensor así será también la índole del proceso sentiente que en cada caso determina la aprehensión.

²⁰ IRE p. 35.

²¹ Cfr. IRE p. 35.

²² IRE p. 36.

"La formalización no concierne tan sólo al momento aprehensor, sino al entero proceso sentiente en cuanto tal. Cada uno de los tres momentos queda modalizado por la formalización."²³

La formalización alcanza a los tres momentos estructurales del entero proceso del sentir: suscitación, modificación tónica y respuesta. Y por ese motivo los tres momentos especificantes del sentir quedan relativamente autonomizados entre sí.

"Esto significa que el efecto radical de la formalización procesualmente considerada consiste en autonomizar relativamente entre sí cada uno de los tres momentos del proceso sentiente, el momento aprehensor, el momento tónico, y el momento de respuesta. Es lo que da lugar a hablar de cada uno de estos tres momentos por sí mismos. Pero esta autonomización es tan sólo relativa: jamás rompe la unidad estructural del proceso del sentir."²⁴

Por la formalización podemos hablar por separado de cada uno de los momentos del sentir pero no se puede romper su unidad estructural. Esto nos permitirá afirmar que en Zubiri no es concebible un acto de intelección sentiente sin su correspondiente acto de volición tendente. Pueden ser conceptualizados por separado como momentos especificantes, pero se trata de una relativa autonomía que no rompe su solidaria unidad.

Volviendo al punto de la formalización, de lo dicho hasta aquí se sigue que a los diversos modos de formalizar corresponderán diversos modos de aprehensión. Veamos en primer lugar los diversos modos de formalización que nos presenta Zubiri.

²³ IRE p. 40.

²⁴ IRE p. 41.

1.2.3. Modos de aprehensión sensible

Para Zubiri dos son los modos de aprehensión sensible: el sentir la estimulidad y al sentir la realidad.²⁵

1.2.3.1. La aprehensión de estimulidad

La aprehensión de estimulidad tiene como toda aprehensión tres momentos: afección, alteridad, fuerza de imposición. Nos preguntamos en qué consiste según estos tres momentos la índole de la aprehensión de estimulidad. Digámoslo brevemente en tres puntos.

1º La afección de la aprehensión de estimulidad es lo que se llama *estímulo*, y más exactamente «mero» estímulo porque la impresión de este modo de aprehensión no tiene otra función que la de ser suscitante de respuesta como, por ejemplo, la huida.

"Este «mero» no es una simple circunscripción precisiiva del concepto de estimulación, sino que constituye su positivo perfil físico: es «sólo» estimulación".²⁶

2º En la aprehensión estímúlica el momento de alteridad de la impresión consiste en *formalidad de estimulidad*. La nota es aprehendida como «otra» pero sólo como suscitante de una determinada respuesta. Lo característico de este momento del alteridad es que la nota se actualiza como «signo» de respuesta.

"Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta. Y la signación consiste en mera determinación signitiva de esta respuesta. Pero además, en segundo lugar, no se trata de «conocimiento», sino de «sentir», de aprehender impresionalmente: es sentir algo como signante. (...) Todo

²⁵ Cfr. IRE p. 47.

²⁶ IRE p. 49; cfr. SE pp. 115 ss.

signo es «signo-de». El «de» es una respuesta, y este «de» mismo pertenece formalmente a la manera de quedar sentido signitivamente. Así el calor es signo térmico de respuesta, la luz signo lumínico de respuesta, etc.²⁷

32 En el tercer momento de fuerza de imposición la aprehensión de estimulidad consiste en que este signo está dotado de una forma de independencia, de autonomía y que hace que ese signo sea un *signo objetivo*, esto es, que la alteridad signitiva se le imponga al aprehensor de tal forma

"...que la determinación de la respuesta tiene siempre el carácter de una imposición objetiva. El signo reposa signitivamente sobre sí mismo (es la formalización estímúlica), y por esto se impone al animal como signo objetivo. De su objetividad es de lo que el signo recibe su fuerza de imposición"²⁸

Los «estímulos» como «signos objetivos» de respuesta definen la «estimulidad» y por tanto la «aprehensión de estimulidad». Es el puro sentir en el que la impresión es «impresión de estimulidad». En esto consiste toda la vida del animal: vida de signos objetivos como meros estímulos de respuesta.

1.2.3.2. La aprehensión de realidad

El modo como el hombre aprehende lo sentido es radicalmente distinto de como lo hace el animal. También en el hombre la aprehensión es sensible, es una aprehensión en impresión. Pero es un modo distinto de impresión.

El animal cuando aprehende el calor lo aprehende como calentando. No es algo meramente «subjetivo» sino que es algo «objetivo», pero se trata de

27 IRE p. 51-52.

28 IRE p. 52.

una objetividad que se agota en estar determinando la vivencia del animal. El calor queda efectivamente como «otro», pero con un tipo de alteridad que queda incorporado al proceso sentiente mismo.²⁹

En cambio en el hombre el momento de alteridad queda como «en propio» lo que es. En la estimulidad el signo se agotaba en ser signo de respuesta. En la aprehensión de realidad la impresión queda no como algo meramente calentante sino como algo que «es caliente», entendiéndose por este «es» lo que pertenece a algo «en propio».

De esta forma el calor ya no es mero estímulo suscitante de respuesta, sino que es aprehendido como algo que es caliente «de suyo». Este «de suyo», este «en propio»³⁰ dado en impresión es lo que constituye la nueva formalidad de realidad o de *reidad* frente a la formalidad de estimulidad. Esta realidad o reidad, por otra parte, se refiere en primera instancia al «de suyo» dado en la aprehensión misma y no allende la aprehensión, como pretenden los realismos tradicionales de distinto signo.

"Esta es la nueva formalidad: *formalidad de reidad o de realidad*. Inmediatamente voy a dar razón de este neologismo «reidad», que me he visto obligado a introducir en la descripción de la formalidad de la aprehensión humana. Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aún en el filosófico, a saber realidad allende toda aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones.³¹

En el hombre la formalidad signitiva se ha convertido en independencia o formalidad de realidad.

Pero ¿qué significa aquí esta realidad? Zubiri es consciente de que esta determinación de la realidad como «de suyo» no es una definición

29 Cfr. IRE p. 55.

30 «De suyo», «en propio» van a ser las expresiones más socorridas por Zubiri para caracterizar la realidad. La historia de estas expresiones está todavía por hacerse. Es llamativo el que en SE la expresión «de suyo» no aparece hasta muy adelantada la obra: en la página 394.

31 IRE p. 57.

propiamente dicha aunque sí una primera explicación suficiente como para poder dar a entender en la línea que él quiere situarse frente a otras posibles, por ejemplo, frente a la fenomenológica o frente a una metafísica del ser.

"Realidad es este «de suyo» de las cosas: No es, claro, una definición, pero es una explicación. Toda explicación coloca lo explicado en una cierta línea. En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es «de suyo»³².

En un plano más operativo Zubiri nos dará en *Sobre la esencia* la siguiente definición de realidad.

"Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee." ³³

Inmediatamente iremos dando nuevas precisiones sobre la realidad y sobre el «de suyo». En cualquier caso realidad no es el «en sí» del realismo, sea ingenuo o crítico, porque no se trata de la realidad allende la aprehensión, sino que se trata de la realidad como «de suyo» que está presente en la aprehensión. Es la realidad dada en la aprehensión misma sin necesidad de plantearse, para poder estar en la realidad, de si a esta realidad dada en la aprehensión le corresponde o no una realidad en sí. Esta es otra cuestión de la que no depende el sentido ni la experiencia primaria de realidad como «de suyo», la cual se tiene ya en la misma aprehensión de realidad. Lo sentido mismo tiene ese modo específico de «quedar» como «en propio», como algo «de suyo» como algo «otro», lo cual, a su vez, modifica radicalmente los tres momentos de la impresión.

32 SE p. 395.

33 SE p. 104

12 En primer lugar modela el momento de afección. El animal afectado por el frío «sentía frío». Era la afección meramente estímúlica. Pero el hombre no solamente siente frío sino que «se siente» frío. Este «se» quiere expresar que se siente a sí mismo como realidad: es la realidad de la afección.

22 Modela al momento de alteridad. Lo que define la alteridad de realidad es precisamente el «de suyo», el «en propio» por el que la cosa sentida tiene una anterioridad (no temporal sino en orden a la realidad) al ser aprehendida. Es lo que constituye para Zubiri el momento del *prius*.

Al ser aprehendida la nota como «de suyo» su contenido (calor, color...) «queda» reposando como realidad sobre sí misma de tal forma que es el fundamento de su propia aprehensión. Lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Estamos ante la nueva forma de autonomización: la formalidad de realidad. Y estamos ante el hombre como animal *hiperformalizado*.³⁴

32 Esta alteridad tiene una fuerza de imposición propia. La fuerza de imposición no es ahora mera objetividad signitiva, es *fuerza de realidad*. La *impresión de estimulidad* ha pasado en el hombre a ser impresión de realidad.

Por el hecho de que la filosofía no ha distinguido entre contenido y formalidad pudiera parecer que ahora a la impresión del contenido (rojo, caliente, etc.) se añade otra impresión, la de realidad. Pero no es así. Tan sólo se trata de una única impresión.

"No hay dos impresiones, una de contenido y otra de realidad, sino una única impresión, impresión de realidad sentida, esto es, realidad en impresión. Pero como lo esencial en nuestro problema está en la formalidad,

34 Cfr. IRE p. 63.

llamaré más generalmente impresión de realidad al momento de formalidad en cuanto sentido.³⁵

En la unidad intrínseca de afección, de alteridad y de fuerza de realidad consiste el acto de la aprehensión de realidad. Por la fuerza de estos tres momentos de la aprehensión estamos en lo aprehendido. No se trata de un mero correlato noético-noemático, sino de un «estar» fílico y real, como nos lo dice Zubiri.

"La aprehensión es por eso un *ergon* al que tal vez pienso que podría llamar *noergia*(...). En la aprehensión se nos actualiza lo aprehendido (...). El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios: lo radical es un devenir «actualidad», un devenir que no es ni noético ni noemático sino noérgico.³⁶

A esta aprehensión en la que se aprehende impresivamente la realidad la llama Zubiri *aprehensión primordial de realidad*. En ella la formalidad de realidad está aprehendida:

- *Directamente*, no a través de representaciones.
- *Inmediatamente*, no por medio de otros actos de elaboración de la aprehensión o de razonamientos.
- *Unitariamente*, por más rico que sea su contenido todo él es aprehendido unitariamente como real.

Decir que la formalidad de realidad es aprehendida directa, inmediata y unitariamente quiere decir que es aprehendida *en y por sí misma*.

"Lo real, aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad. Esto es lo que significa la expresión «aprehensión primordial de realidad».³⁷

35 IRE p. 64.

36 IRE p. 64.

37 IRE p. 65.

En la aprehensión primordial de realidad encontramos una primera respuesta a la pregunta que nos hacíamos de en qué consiste la intelección. Intelligir consiste formalmente en aprehender algo como real. Y la aprehensión primordial de realidad es el modo primario de intelección porque consiste en aprehender la formalidad de realidad de modo directo, inmediato y unitario, es decir, en aprehender la realidad en y por sí misma. Caben otros modos de aprehender la realidad, pero la aprehensión primordial de realidad es el modo primario.

CAPITULO 2. La inteligencia sentiente

Hasta ahora el análisis de la aprehensión de realidad lo hemos hecho por la vía del sentir. Pero ese mismo análisis puede llevarse a cabo fijándonos en el *inteligir* mismo.

Aprehender algo como real es un *acto exclusivo*, es el *acto elemental* y es el *acto radical* de la inteligencia.

"Inteligir consiste formalmente en aprehender algo como real".³⁸

Inteligir es un acto exclusivo porque estimulidad y realidad son dos formalidades radicalmente distintas y no sólo gradualmente. Es el acto elemental de la inteligencia porque todos los demás actos intelectivos, juzgar, razonar, etc., no son sino modulaciones de esta primera aprehensión de realidad a la que se encuentran atenidos aquellos. Es un acto radical porque el hombre ya no se enfrenta a las cosas como estímulos sino como realidades.

"Es el orto radical de la intelección. La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir.

Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, el acto elemental, y es el acto radical y primario de *inteligir*; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del *inteligir*".³⁹

Frente a la herencia filosófica tan marcadamente dualista que ha opuesto el sentir al *inteligir* Zubiri restablece la unidad del acto

³⁸ IRE p. 77.

³⁹ IRE p. 78.

aprehensor. Sentir e intelligr no son dos actos sino dos momentos de la única Impresión de realidad.⁴⁰

Lo que se opone no es, para Zubiri, el sentir y el intelligr sino el intelligr y el «puro sentir». Un grave error de la filosofía clásica fue el no haber distinguido entre el «sentir» y el «puro sentir». El «puro sentir» siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad. Pero hay otro sentir, el sentir intelectual que es el que aprehende en la formalidad de realidad. Apelando a un lenguaje metafísico que Zubiri prefiere eludir en estos análisis, diríamos que el puro sentir es propio de la facultad de sentir mientras que el sentir intelectual es propio de la facultad de sentir realidad, o simplemente la "facultad de realidad".⁴¹ Pero de ello nos ocuparemos más adelante.

En la aprehensión de realidad el sentir y el intelligr no son sino momentos estructurales de un solo acto. Con lo cual Zubiri supera una vieja tradición dualista.

"Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo «sentido», y a la vez algo que «es». En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de intelligr. Pues bien, pienso que en el hombre sentir y intelligr⁴² no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad".⁴³

40 En un plano ya no de mera descripción de hechos sino de reflexión metafísica había dicho Zubiri en *Sobre la esencia*: "Inteligencia sentiente significa que sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreducible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real". SE p. 414.

41 Cfr. SE p. 416.

42 Hábituese el lector a estas cacofonías a las que Zubiri no quiere renunciar tal vez por no perder la fuerza copulativa de la «y».

43 IRE p. 80-81

Esta unidad del sentir y del Intelligir no es una síntesis kantiana de sensibilidad y de las formas del sujeto que conjugadas ambas llegan a configurar un objeto. Se trata de una unidad mucho más radical y primaria.

"La unidad en cuestión no es una *síntesis objetiva*, sino que es una *unidad formalmente estructural*. Es esencial subrayarlo: es el sentir el que siente la realidad, y es el Intelligir el que entiende lo real impresionantemente".⁴⁴

Pero tampoco se trata de entender la relación sensibilidad-Inteligencia al modo escolástico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Como si la Inteligencia se encargara de procesar los datos sensibles que previamente le ofrecieran los sentidos. Este tipo de Inteligencia sería en todo caso una *Inteligencia sensible*.⁴⁵

De otra parte, todo esto son teorías y no hechos, que es donde, según Zubiri, se debe fundamentar una rigurosa noción del Intelligir.

"La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho. Y este hecho es, como decía, la superación del dualismo clásico entre sentir y Intelligir, que ha gravitado imperturbablemente a lo largo de la historia de la filosofía. Para superar este dualismo no se trata, pues, de llevar a cabo esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un esfuerzo de atención al hecho mismo de la impresión de realidad".⁴⁶

La impresión de realidad, decíamos, como expresión sintética de lo que constituye el Intelligir, puede ser analizada tanto desde el momento del sentir como desde el momento del Intelligir, porque es sintiendo como se aprehende la realidad. Ambos análisis nos dan el mismo resultado reversible: *sentir intelectual* o *intelectión sentiente*. En la impresión de realidad siento calor real(sentir intelectual), siento realidad caliente(intelectión sentiente).⁴⁷

44 IRE p. 81.

45 Cfr. IRE p. 82.

46 IRE p. 82.

47 Cfr. IRE p. 83.

Zubiri prefiere hablar de *inteligencia sentiente* para contraponerla a la idea usual de *Inteligencia*. En todo caso siempre que Zubiri habla en la trilogía de *inteligencia sentiente* deberá entenderse como acto de *inteligir* y no como facultad. Lo que él pretende mostrar en todo momento, otra cosa será que lo consiga siempre, es que la *Intelección sentiente* es un hecho, es decir, algo "bien constatable" por todos.⁴⁸

"La *Inteligencia sentiente* es un hecho. En cambio, el dualismo entre *inteligir* y *sentir* es una concepción metafísica que además deforma los hechos".⁴⁹

2.1. Estructura mística de la impresión de realidad

Para Zubiri son once los sentidos en los que el hombre aprehende la realidad: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular y tendinoso) y la cenestesia o sensibilidad visceral.⁵⁰

Contra lo que a primera vista pudiera parecer la diversidad de los sentires no está en la diversidad de las cualidades que los sentidos nos ofrecen (color, forma, etc.), sino en la forma en que nos presentan la realidad.

"Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad. Pues bien, la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad".⁵¹

48 Cfr. IRE p. 20.

49 IRE p. 85.

50 Cfr. IRE p. 100.

51 IRE p. 100.

De lo dicho se deriva que los diversos modos en que los sentidos nos presentan la realidad constituyen otros tantos modos de intelección. Así, por ejemplo, la vista aprehende la cosa real como estando «delante», como algo que está «ante mí», según su propia configuración o *aidos*. No viene al caso analizar todos los sentidos. Fijémonos tan sólo en dos de ellos que pueden tener una particular incidencia en el tema que nos ocupa en este trabajo: el sentido de la kinestesia que afectará al despliegue de la razón y el del gusto, que apunta hacia la fruición de la volición como veremos en su momento.

En el gusto la realidad se nos presenta como fruíble.

"Es la realidad la que como tal realidad tiene un momento de fruición".⁵²

"En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophia* por *sapientia*".⁵³

Al tratar el tema de la volición nos encontraremos con que Zubiri define la esencia de la volición como «fruición de realidad». ¿Qué puede significar el que la fruición esté ya presente en el orto mismo de la intelección? Sin duda no es este el mejor momento para desarrollar este punto. Pero sí conviene que observemos cómo los rasgos constitutivos de la volición empiezan ya a aparecer en el origen mismo de la intelección. La libertad no es una compañera de la intelección que aparece como por sorpresa en el *logos* o en la razón solamente, sino que es algo que, como veremos a su tiempo, acompaña a la intelección como si de su sombra se tratara a lo largo de todo su proceso actualizador de la realidad. Este

52 IRE p. 101.

53 IRE p. 105.

concepto de fruición que aparece en este primer momento de actualización no está exento de alguna ambigüedad que tendremos que aclarar más adelante. Por ahora sigamos el discurso de Zubiri sobre los diversos sentidos y su modo de presentar la realidad.

La kinestesia nos presenta la realidad de un modo muy particular. En el sentido kinestésico la realidad no está «ante mí» (vista) ni de modo fruento (gusto) sino en «hacia».

Ahora bien, este «hacia»

“No es un «hacia» la realidad, sino la realidad en «hacia». Es un modo de presentación direccional.”⁵⁴

Por la aprehensión de realidad estoy yo ya en la realidad. Pero el sentido kinestésico me remite desde la realidad en que ya estoy «hacia» otra dirección de esta misma realidad en la que ya estoy implantado. Me lanza desde la realidad en la que ya estoy «hacia» otra cosa. En la kinestesia la intelección es una tensión dinámica. Es una aprehensión intelectual que nos lanza en «hacia». ⁵⁵

Ahora bien, estos sentidos no actúan de modo aislado ni yuxtapuestos sino que se recubren entre sí. Por eso es por lo que, por ejemplo, se puede tener una visión fruenta de la estrella polar, porque cada uno de los sentidos queda recubierto del modo propio en que es aprehendida la realidad por todos los demás. En este caso la visión queda recubierta del modo de presentación de la realidad propio del gusto.

“La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio «fruible» como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto.”⁵⁶

⁵⁴ IRE p. 102.

⁵⁵ Cfr. IRE p. 105.

⁵⁶ IRE p. 107.

Lo mismo ocurre con el sentido kinestésico, que encierra una gran trascendencia en la filosofía zubiriana.

"Pero hay una presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en «hacia», la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el «hacia» determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia «dentro». Recubriendo la auscultación en la noticia, el «hacia» determina en ella una notificación a través de la noticia, hacia lo noticiable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en «hacia» nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido".⁵⁷

La inmensa riqueza de la aprehensión primordial de realidad deriva de este mutuo recubrimiento de los diversos sentidos. No hay privilegios de unos sentidos sobre los otros en orden a presentarnos la realidad, pues cada modo específico de presentarnos cada sentido la realidad se hace intrínseca y formalmente presente en los demás sentidos como momento estructural de cada uno de ellos.⁵⁸

La importancia que cada uno de estos diversos sentires tienen en orden a aprehender los diversos modos de la realidad que en cada uno de ellos se revela se descubre cuando a uno le falta alguno de estos sentidos. Zubiri llega a decir que si una persona estuviera privada desde su nacimiento de uno de los sentidos carecería del modo de presentación de la realidad propia de este sentido. Así, un ciego de nacimiento no sólo está privado de las realidades propias de los colores, sino que tampoco puede tener la presentación de lo real como algo que está «ante él» en ninguno de los otros sentidos.

Ahora bien, se nos ocurre preguntar qué pasaría con uno al que le faltaran el sentido del gusto y el sentido kinestésico, por ejemplo, ¿dejaría

57 IRE p. 108.

58 Cfr. IRE p. 109.

da disfrutar de las cosas y quedaría privado del modo de realidad an «hacia» de las cosas reales? No parece tan evidente. Sin llegar a cuestionar al que los diversos sentidos se recubran los unos a los otros y que todos ellos sean analizadores de la única realidad apprehendida en impresión no parece que aquel que, por carecer del sentido del gusto, haya de estar privado del goce de una pieza musical, de un paisaje o de una buena compañía. Más bien parece que el disfrute se desarrolla también por otros sentidos que no son necesariamente el del gusto. ¿Estará queriendo decirnos Zubiri, tal vez, que en cada uno de los sentidos están presentes todos los modos sentientes en que puede presentárenos la realidad y que cada sentido apprehende de un modo particular su modo propio? ¿Pero cómo conciliar esto con lo que nos dice del ciego de nacimiento?

En cualquier caso, para Zubiri todos estos modos de sentir constituyen los momentos estructurales de todo acto de apprehensión de realidad. Lo que cada sentido aporta a todo acto de apprehensión no es sólo su cualidad correspondiente sino también su modo propio de apprehender la cosa como real. Cada modo específico de sentir constituye un «modo» particular de presentarnos la realidad.

"Esta unidad primaria es inteligencia sentiente. Y gracias a esta primaria unidad, es por lo que puede y tiene que haber recubrimiento de unos modos por otros (de sentir). El recubrimiento se funda en la unidad primaria de la inteligencia sentiente. Inteligencia sentiente no es, por tanto, un concepto más o menos vago, sino, como decía, algo dotado de una estructura propia. De suerte que sus diversos modos emergen de la unidad estructural de la inteligencia sentiente".⁵⁹

Frente a los privilegios con que la tradición ha tratado el sentido de la vista en orden a la intelección, Zubiri reivindica la importancia de todos los sentidos, sin privilegios ni reconocimientos de actuaciones aisladas para

ninguno de ellos. Cada uno de ellos es analizador de una dimensión de la realidad y aporta a todos los demás sentidos su modo propio de captar la realidad.

2.2. Estructura trascendental de Impresión de realidad

Intelligir consiste en aprehender algo como real. Cada uno de los momentos modales de Impresión de realidad nos dan contenidos cualitativamente distintos pero todos ellos coinciden en darnos las cosas sentidas como «de suyo», como realidades. Desde este punto de vista la Impresión de realidad es siempre *inespecífica*, a diferencia de los contenidos que son siempre específicos (color, peso, etc.). Dicho de modo positivo, el momento de realidad acompaña siempre a cualquier contenido dado en aprehensión: es la *estructura trascendental* de la realidad.⁶⁰ Pero dejemos al mismo Zubiri que nos explique qué entiende por trascendentalidad.

“Trascendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo.

¿Qué es este algo? ¿Qué es lo trascendental? Lo que es trascendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es trascendental es la realidad en impresión.⁶¹

Trascendental no es algo allende la aprehensión sino lo dado en la impresión misma. Esta trascendentalidad emerge de un análisis de la realidad dada en la aprehensión, puesto que es en esta aprehensión en donde se nos presenta el «de suyo». El *trans* se refiere a un carácter interno de lo aprehendido. El *trans* de la trascendencia significa que el «de suyo» dado en impresión está «rebasando» su propio contenido.

⁶⁰ Cfr. IRE p. 113-114.

⁶¹ IRE p. 114.

"Impresión de realidad no es *impresión de lo trascendente*, sino *impresión trascendente*. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar «en la aprehensión», pero «rebasando» su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, «más» que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc".⁶²

¿Qué significa este más?

No es el más que le corresponde a ciertos conceptos por su extensión universal, tal como entendían los escolásticos. No es una trascendentalidad propia de la inteligencia conciente sino de la inteligencia sentiente y por tanto propia de la realidad y no del ser, porque, como veremos más adelante, para Zubiri el ser no es lo primario, sino la realidad.

Esta trascendentalidad, este más es algo que se expande desde el «de suyo» de cualquier cosa real. Por eso dirá Zubiri que no se trata de ser trascendental «a» sino de ser trascendental «en» las realidades concretas. Es la formalidad de realidad la que es trascendental en sí misma. La trascendentalidad es un «ex» de la formalidad de realidad.⁶³

A reserva de tratarlo más adelante indiquemos aunque sea esquemáticamente y a modo de orientación inicial en qué consiste este «ex».

1º En primer lugar la formalidad de realidad es algo *abierto*. La realidad es abierta a su contenido en cuanto que puede admitir variaciones permaneciendo la misma como realidad. En este sentido *reifica* todo cuanto adviene a su contenido. Este es el primer momento del «ex» de la trascendentalidad: *la apertura*.

2º El segundo momento es la *respectividad*. Por ser la realidad una formalidad abierta, no es realidad sino respectivamente a aquello que está abierta. No se trata de una relación que se establece entre la cosa ya

⁶² IRE p. 115-116.

⁶³ Cfr. IRE p. 117-18.

constituida y otras cosas. La respectividad constituye a la realidad misma, es un momento constitutivo de la formalidad de realidad.

"Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente trascendental. La respectividad trasciende desde sí misma. El «ex» es ahora *respectividad*. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*. Ser real es ser más que esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o lo otro".⁶⁴

32 La realidad en esta apertura está abierta en primer lugar a su propio contenido. Por eso el contenido es realmente «suyo», es «su» contenido.

"Al ser respectivamente abierta, la formalidad de realidad no sólo «reifica» el contenido sino que lo hace formalmente «suyo». Es por así decirlo «sulficante». Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad de realidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal".⁶⁵

42 Esta apertura hace que la cosa actualizada sea respectiva no sólo a su propio contenido sino a «la» realidad sin más, a todo lo real, esto es, a lo que Zubiri llamará *mundo*.

"Aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta sería constitutiva y formalmente mundanal. Cada cosa es «de suyo» mundanal. En este respecto, cada cosa real es más que sí misma: es justo trascendental, tiene la unidad trascendental de ser momento del mundo. La formalidad de realidad es *mundificante*".⁶⁶

Es el cuarto momento de la trascendentalidad. Y porque sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad y sentimos la

64 IRE p. 120-21. Acaba de ser presentada una tesis doctoral por M^a F. LACILLA RAMAS sobre *La Respectividad en Zubiri*, Universidad Complutense, 1989.

65 IRE p. 121.

66 IRE p. 122.

mundanidad resulta que el mismo sentir es también trascendental.⁶⁷ Pero avancemos un paso más de cara a la determinación de la intelección.

2.3. Esencia del acto de intelección: la actualización

Inteligir, como venimos repitiendo, consiste en una aprehensión impresiva de realidad. En la impresión algo «está» presente como real, esto es, algo se «actualiza». Para Zubiri

"La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad".⁶⁸

¿En qué consiste esta actualidad?

Ante todo actualidad no es un abstracto de acto como plenitud de aquello en que una cosa consiste. A esto llamaría Zubiri *actuidad*.⁶⁹ Qué sea actualidad viene definido por tres rasgos.

1º El carácter más visible de la actualidad es "el estar presente de algo en algo".⁷⁰

2º Pero se trata de un estar presente de lo real «deade sí mismo». Es más que una mera presentidad, o una mera presencia. Es un estar presente donde el acento recae sobre el estar.

"Actualidad no es mera presentidad sino lo presente en cuanto algo «está»".⁷¹

3º Ahora bien, este estar presente no es suficiente. Es preciso que algo se haga presente, esté presente por ser real.

⁶⁷ Cfr. IRE p.123.

⁶⁸ IRE p. 136;cfr.SE p. 113.

⁶⁹ Cfr. IRE p. 137.

⁷⁰ IRE p. 136.

⁷¹ IRE p. 139.

"Estar presente desde sí mismo por ser real: he ahí la esencia de la actualidad".⁷²

La actualidad es pues un «estar» desde sí mismo por ser real.

Ahora bien, las formas de actualidad, las formas de *estar* en cuanto real pueden ser diversas. Por eso nos preguntamos en qué consiste la actualidad propiamente *intelectiva*, ya que se nos decía que la esencia de la Intelección es actualidad.

Nuestro filósofo describe esta actualidad desdoblándola en sus dos momentos; el momento propiamente intelectual y el momento sentiente, para luego abarcarlos en una comprensión unitaria que defina lo que sea la Intelección sentiente como actualidad. Vayamos por pasos.

2.3.1. La Intelección como actualidad

Que lo inteligido esté presente en la Intelección es un hecho fácil de constatar. Este «en» es justo la actualización. Un asunto más complicado y ulterior será explicar cómo se actualizan y cómo actúan las cosas en la Inteligencia. Los complejos mecanismos que intervienen en la actualización de lo aprehendido en la Inteligencia es sin duda algo muy difícil de esclarecer. Lo que no es problemático es el hecho mismo de que algo «esté» presente en la Inteligencia, que esté actualizado.

"Intelección es «estar presente» en la intelección: es actualidad. Y esto no es una teoría, es un hecho. Para constatarlo no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto intelectual. Se trata de una Intelección y, por tanto, lo inteligido está siempre aprehendido en formalidad del «de suyo», como algo que es «en propio». Esta formalidad es como acabo de recordarlo un *prius* respecto de la aprehensión. De donde resulta que

72 IRE p. 139.

lo real aprehendido es real antes que ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad".⁷³

Así pues, lo que sea la actualidad intelectual quedará esclarecido si analizamos los tres elementos que constituyen su estructura interna: actualidad, presentidad y realidad.

12 Actualidad en primer lugar era "un estar presente de algo en algo". No es una relación, puesto que la relación es algo que se establece entre dos cosas que ya se han hecho presentes la una a la otra. La visión de una pared no es relación sino algo anterior a la relación en la que ésta se funda. La actualidad se da «en» la visión misma. Actualización, nos dirá Zubiri, es un tipo de respectividad.

"Actualización, en efecto es un tipo de *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a la intelección. Y esta actualidad es respectividad, porque la formalidad es de realidad y, como hemos visto, esta formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad. La actualidad intelectual, pues, se funda en primera línea en la apertura no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad. La apertura de la intelección en cuanto tal se funda en la apertura de su objeto formal propio, en la apertura de la realidad. La realidad, repito, es algo formalmente abierto. La intelección no es, pues, una relación, sino que es respectividad, y lo es porque es actualidad; la actualidad no es sino respectividad de algo formalmente abierto".⁷⁴

Decíamos más arriba que formalidad es un modo de «quedar». Ahora se nos dice que es actualidad. La estimulidad era un modo de quedar la cosa en el animal como mero estímulo. La formalidad de realidad es el modo como queda el estímulo como «en propio» en la inteligencia. Son dos modos de quedar de los que sólo el segundo tiene ese momento de *prius*, ese «de

⁷³ IRE p. 143.

⁷⁴ IRE p. 144-45.

suyo» que se hace actual en el sentir por ser ya actual como realidad-*prius*.

22 En segundo lugar actualidad significa que la cosa real se hace *presente desde sí misma*. Pero una vez más el acento hay que ponerlo en el «estar» presente. Que lo percibido está presente no significa que lo percibido se presenta como si fuera real. En ese caso realidad se identificaría con presentidad al estilo del *esse est percipi* de Berkeley. Pero no es eso. Lo percibido no se presenta «como si» fuera real sino que por presentarse desde sí mismo, como un «de suyo», «está» presente.

"Lo presente es por ser actual en la percepción; sólo «estando actual» es «percibido»".⁷⁵

32 En tercer lugar actualidad y realidad. La actualidad y la realidad se codeterminan pero no de la misma forma. Debido a que la formalidad de realidad de la cosa aprehendida es un *prius* respecto de su aprehensión su actualidad en la intelección está fundada como actualidad en la realidad. La realidad no se funda en la actualidad sino que la actualidad se funda en la realidad.

Ya dijimos que hay muchos tipos de actualidad. De entre ellos el tipo de actualidad que nos interesa saber ahora es el de la actualidad intelectual.

75 IRE p. 145.

2.3.2. La actualidad Intelectiva

La actualidad Intelectiva es definida por Zubiri como *mera actualización*.

"Por ser actualidad, la intelección es un estar presente an ella de lo real por ser real. Pues bien, esta actualidad es Intelectiva formalmente porque an ella lo real no sólo se actualiza sino que no hace más que actualizarse. Es lo que llamo «mera actualidad»".⁷⁶

Pero ¿en qué consiste esta mera actualidad?

En primer lugar mera actualidad no significa de ningún modo que la cosa an sí, tal cual ella es allende la aprehensión, se haga presente en la Intelligencia. Esto es para Zubiri rigurosamente insostenible y formalmente absurdo. Se trata de la actualización de la formalidad de realidad en la aprehensión y no de la realidad allende la aprehensión. Lo único que hace la intelección es «hacerlo actual» en su propia formalidad de realidad.⁷⁷

Nada más lejos de Zubiri que los realismos tradicionales de cualquier signo. Los realismos tradicionales por muy críticos que pretendan ser serán siempre ingenuos por pretender alcanzar en primera instancia, en mayor o menor medida, lo real allende la aprehensión.

Por otra parte la noología de Zubiri supone un crítica radical a todas aquellas fenomenologías que, quedándose en el sólo contenido de conciencia, no se percatan de la formalidad de realidad que emerge en toda afección del sentir Intelectivo. Con la idea de actualidad Zubiri supera ambos escollos seculares.

Actualidad significa que el contenido actualizado en impresión de realidad queda en la Intelligencia como algo «en propio». Lo inteligido «sólo

⁷⁶ IRE p. 146.

⁷⁷ Cfr. IRE p. 147.

está» presente como resultado de la aprehensión sin más. No es algo que está elaborado, interpretado o cosa parecida.

"Pues bien, en cuanto real el contenido no hace sino «quedar». El contenido está actualizado, y está sólo actualizado: «queda».

(...) Por lo que concierne a esta formalidad, el contenido no actúa; no hace sino «quedar» en su realidad. Mera actualidad es, pues, actualidad que consiste formalmente en «quedar»⁷⁸

Finalmente este «quedar» significa que la formalidad de realidad «reposa» sobre sí misma: es realidad y nada más que realidad como referencia última de sí misma.

2.3.3. Unidad de la Intelección sentiente: coactualización

La Intelección es mera actualidad de lo aprehendido como real. Pero en esta actualidad ocurre algo muy peculiar. En una única actualidad se actualiza lo aprehendido en la inteligencia y se actualiza la Intelección misma: es una única *actualidad común* de lo inteligido y de la Intelección misma. Al actualizar una piedra concreta no sólo veo *la piedra* sino que estoy sintiendo que estoy *viendo la piedra*⁷⁹ Pero veamos con algo más de detenimiento lo que significa esta actualidad común.

Ante todo es preciso percatarse de que se trata de una única actualidad y no de dos actualidades. Se actualizan dos cosas, la piedra y la Intelección misma en una sola actualidad.

En segundo lugar se trata de una *mera comunidad de actualidad*. No se trata de que los dos términos, la Intelección y lo actualizado,

78 IRE p. 148.

79 Cfr. IRE p. 155.

tengan un acto en común. No se trata de *actualidad*. Se trata de mera coactualización de lo actualizado y de la Intelección misma.

"Pues bien, esta es la esencia completa de la Intelección sentiente: en la mera actualidad de la cosa y del Intelligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la Intelección y lo Intelligido como dos realidades distintas. Al decir, pues, que la Intelección sentiente es mera actualización común de lo real con ella, no me refiero tan sólo a las cosas reales, sino también a la realidad de mi propia Intelección sentiente como acto mío. Mi propio acto de Intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta".⁸⁰

Por ser actualidad común, al ver este libro estoy «realmente viendo» este libro, esto es, estoy actualizando mi propio acto de Intelección sentiente. Es un estar en mí sentientemente. Al sentir lo real es cuando y como yo estoy sintiendo-me realmente. No se trata de un acto de reflexión, sino de lo que funda la posible reflexión. Se trata de un «estar» común: lo actualizado en mi acto intelectual y mi acto de Intelligir se funden en el acto de actualizar lo actualizado.

"Era preciso conceptualizarlo así para evitar el error fundamental de pensar que estar en mí consiste en volver de las cosas sobre mí mismo. Fue la concepción de la reflexión en la filosofía medieval (*reditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama *introspección*, mirarse a sí mismo. Habría que entrar en mí, en mi propia realidad, y esta realidad sería una «vuelta». Pero esto es falso.(...) Toda introspección se funda en esta previa actualidad común. Por esto, la posibilidad de introspección, al igual que la posibilidad de extrospección, se fundan en la actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual sentiente".⁸¹

Esta comunidad de actualidad es determinada por Zubiri con tres preposiciones: «con», «en» y «de».

⁸⁰ IRE p. 157.

⁸¹ IRE p. 158.

«Con», expresaría esa comunidad y simultaneidad de la actualización: es co-actualidad.

«En», expresa que la actualidad está «en» la intelección sentiente y que ésta está actualizada en el acto mismo de actualizar lo actualizado.

"Tan presente como la cosa «en» la inteligencia, está presente la inteligencia «en» la cosa".⁸²

«De», define la actualización en cuanto que es actualización «de» la realidad de la cosa y del acto intelectual-sentiente como algo real.

Actualidad es siempre, pues, coactualidad. Y aquí se funda la conciencia. Conciencia no es igual a intelección pero está en íntima relación con ésta. La intelección sentiente es actualidad común y esta común actualidad hace posible la conciencia. Lo radical de la conciencia no es ser «conciencia-de» como dice la fenomenología. La conciencia-de se funda en la «conciencia-en». Y ésta a su vez se funda en el «cum» radical de la co-actualidad.

"Cuando la filosofía moderna ha partido de la «conciencia-de» (*Bewusstsein-von*) ha cometido un doble error inicial. En primer lugar, ha identificado esencialmente «conciencia» y «conciencia-de». Pero esencial y radicalmente la conciencia es «conciencia-de»; y sólo a través de la «conciencia-en» se constituye la «conciencia-de». Pero además, como he dicho repetidamente, la filosofía moderna ha cometido un error todavía más grave: ha identificado intelección y conciencia. Con lo cual intelección sería un «darme-cuenta-de». Y esto es falso porque sólo hay «conciencia» porque hay actualidad común, esta actualidad que es el carácter formal constitutivo de la intelección sentiente".⁸³

Ahora podemos comprender por qué Zubiri nos dirá que la conciencia no tiene sustantividad. La conciencia fenomenológica no es sino la sustantivación del «darse cuenta». El darse cuenta es el único hecho

82 IRE p. 159.

83 IRE p. 163.

patente.⁸⁴ Pero de ello hablaremos en otro momento una vez hayamos aclarado algunos conceptos previos.

Llegados a este punto será oportuno recapitular brevemente lo dicho hasta aquí. Nos proponíamos ofrecer una idea esquemática de lo que Zubiri entiende por intelección. Y hemos concluido que el hombre, a diferencia del animal que sólo tiene impresiones estímúlicas, tiene impresiones de realidad: es la aprehensión de realidad. Intelligir, por ello, consiste formalmente en aprehender algo como real, esto es, en aprehender las cosas «en propio», como «de suyo». Es el acto elemental de intelligir.

Ahora bien, este intelligir no es algo consecutivo al sentir sino que se da en el sentir mismo y no fuera o después de él. Es aprehensión de realidad en impresión sentiente. Y por tratarse de un intelligir que va estructuralmente unido al sentir la inteligencia humana es una *inteligencia sentiente* o un *sentir inteligente*.

Al preguntarnos por la índole formal de la intelección Zubiri nos decía que es *mera actualización común*; es un estar lo aprehendido en la inteligencia y un estar de la inteligencia en lo aprehendido, ambos en un solo acto de actualidad.

La inteligencia sentiente, esto es, el aprehender las cosas como realidades en aprehensión impresiva de realidad es el acto específico del hombre y hace de éste un animal de realidades.

⁸⁴ Cfr. IRE p. 21.

CAPITULO 3. Los modos de actualización

Inteligir es, pues, estar meramente actualizando la realidad impresionablemente aprehendida. Esta actualidad nos instala en la realidad, en lo que las cosas sentidas son «de suyo», que no es lo mismo que el «en sí» de «lo allende» de los realismos convencionales. La realidad pasa a ser de esta forma el medio en que el hombre se mueve gracias a su inteligir.

"La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino que es primariamente algo en que ya se está, y en que, nunca se dejará de estar".⁸⁵

Como ya se dijo la realidad es en sí misma trascendental por ser abierta a su propio contenido y a la realidad de las demás cosas, esto es, por ser abierta a la realidad sin más. La realidad no es nada fuera de las cosas reales. Pero la inteligencia al estar en una cosa real está en la realidad. Este *en la realidad* no es la suma de todas las cosas reales sino el momento de trascendentalidad a que cada cosa real nos abre.

"Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos con la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos es *en la realidad*. Así, la realidad no es algo que necesite ser justificado para la inteligencia, sino que es algo no sólo inmediatamente aprehendido, sino también y, sobre todo, constitutivamente aprehensivo. No se trata de construcciones conceptuales y de razonamientos, sino del mero análisis de cualquier acto de intelección".⁸⁶

Sentir lo real, mera actualización, instalación en la realidad: son los tres momentos que en unidad intrínseca y formal constituyen la inteligencia sentiente.⁸⁷

85 IRE 250.

86 IRE p. 252.

87 Cfr. IRE p. 252.

Ahora bien, por ser la realidad trascendentalmente abierta la aprehensión de la realidad queda así mismo trascendentalmente modalizada. ¿En qué consiste esta modalización?

No se trata de los diversos modos en que la pluralidad de los sentidos actualizan la realidad tal como ya vimos más arriba. Se trata de otra modalidad distinta.

Al ser la realidad trascendentalmente abierta, al ser respectiva la realidad puede estar actualizada en distintos aspectos formales. Estos diversos aspectos formales en los que una realidad concreta puede ser actualizada son los que determinan los diversos modos de actualización.

"La diversidad de actualización de lo real según sus distintos aspectos formales constituye lo que aquí llamo *modos de intelección*".⁸⁸

La trascendentalidad, digamos, es por un lado apertura de cada cosa real a su propio contenido y al mismo tiempo es apertura a la realidad de otras cosas reales. Es la comunicación de las cosas reales en su momento inespecífico de realidad, del «de suyo».

Pues bien, según sean los aspectos formales en que una cosa es actualizada se dan, según Zubiri, tres modos de actualización: *la aprehensión primordial de realidad*, el *Logos* y la *Razón*. La primera de ellas es irrespectiva. Las otras dos son respectivas. Veamos en qué consisten estos tres modos de actualización.

3.1. La aprehensión primordial de realidad

Hasta este momento Zubiri había usado indistintamente las expresiones «impresión de realidad», «Intelección de lo real en y por sí mismo» y «aprehensión primordial de realidad» para indicar con todas ellas el acto formal de Intelección. Pero ahora nos advierte que estas expresiones no son exactamente unívocas.⁸⁹ A partir de este momento la aprehensión primordial de realidad vendrá a significar el primer modo de actualización de realidad. Y para definirla con más claridad nos apoyaremos en las expresiones gemelas que acabamos de citar.

Intelección es aprehensión de realidad en y por sí misma, esto es, una aprehensión *directa* (no mediante representaciones), *inmediata* (sin mediar inferencias o razonamientos), y *unitaria*. Aprehender una cosa unitariamente no significa aprehender una cosa simple que tenga una sola nota. Puede tratarse de una aprehensión de una realidad tan compleja como un paisaje y ser unitario.

Toda Intelección está montada en una u otra forma sobre la Intelección de lo real en y por sí mismo. Ahora bien, esta aprehensión puedo tomarla de dos maneras. Puedo tomarla como punto de partida para comparar, juzgar o razonar sobre ella respecto de otras realidades. O puedo tomarla en aprehensión en y por sí misma sin más. Entonces aprehendo la cosa *solamente* en y por sí misma sin pretensiones de compararla o juzgarla desde otras cosas. Este *solamente* define la aprehensión primordial.

"Este momento del *solamente* constituye un carácter modal de la aprehensión: la Intelección de algo «solamente» como real en y por sí mismo está modalizada por el «solamente»

89 Cfr. IRE p.256.

en *aprehensión primordial* de realidad. Es el momento *primario de intelección*".⁹⁰

¿Pero en qué consiste más precisamente este modo de actualización? Ante todo se trata de *fijación* en el sentido de *atención*. No es una simple atención o fijación en sentido psicológico sino un modo intelectual específico que consiste en fijarse atentamente y solamente en aquello que estoy aprehendiendo en y por sí mismo. Por eso en rigor se trata más bien de una *Intelección atenta*.⁹¹

En cuanto *fijación*, en esta atención se pueden distinguir dos momentos: *el momento de contracción* por el que me centro en lo aprehendido y *el momento de precisión* por el que dejo fuera de mi atención lo que no está aprehendido como centro.

Finalmente la índole de la actualidad propia de la *aprehensión primordial* de realidad consiste formalmente en ser *retinencia*, que Zubiri la describe de la siguiente forma:

"Cuando estamos aprehendiendo algo atentivamente quedamos retenidos por lo real en su actualidad propia. Retinencia es el modo positivo y primario de actualidad. En la *aprehensión primordial* de realidad quedamos, pues, atentivamente retenidos por lo real en su realidad propia: es la esencia completa de la *aprehensión primordial* de realidad".⁹²

El *retenimiento* en que quedamos al actualizar una realidad admite grados diversos que van desde la *indiferencia*, una *intelección* de la cosa como de paso, *el detenimiento*, que implica una mayor fijación en la cosa, y la *absorción*, que es cuando quedamos en la cosa como si no hubiera más que esta cosa.⁹³

90 IRE p. 258.

91 Cfr. IRE p. 260.

92 IRE p. 262.

93 Cfr. IRE p. 262. Este *atenimiento* absorbo a la realidad dada en impresión de realidad nos recuerda el *atenimiento* fuente propio de la *volición*. Una

3.2. Los modos ulteriores de Intección

Los modos ulteriores de intección son aquellos que basándose en la aprehensión primordial de realidad buscan expandir la actualización de lo real ya aprehendido en y por sí mismo. Consiste en intellgir qué es «en realidad» lo ya aprehendido «como real». En la aprehensión primordial hemos aprehendido las cosas «como realidades». En los modos ulteriores de intección se trata de aprehender lo que las cosas son con respecto al campo (logos) y lo que son con respecto al mundo (razón).

"La diversidad de la actualización de lo real según sus diversos respectos formales constituye lo que aquí llamo *modos de intección*".⁹⁴

Pudiera parecer que los modos ulteriores a la aprehensión primordial fuesen los que constituyen la intección por excelencia. Pero no es así.

"La intección de la realidad más pobre intellgida en aprehensión primordial es inmensamente más rica como intección que la intección de la realidad en sus modos ulteriores. Solamente referidos a la aprehensión primordial de realidad, es como los modos ulteriores de intección son lo que son, a saber, intecciones de lo real. Por esto es por lo que estos modos ulteriores son mero sucedáneo".⁹⁵

Sin embargo, debido a que la actualidad ulterior consiste en respectividad, los modos ulteriores de intección tienen un contenido más amplio que el de la aprehensión primordial. La aprehensión ulterior es una expansión de la aprehensión primordial. En los modos ulteriores de intección no hay más realidad que en la aprehensión primordial, pero esta

vez más intección y volición se entrecruzan. Como no es el momento de entrar en detalles bástenos con este toque de atención, ya que más adelante lo retomaremos.

94 IRE p. 253.

95 IRE p. 267.

realidad queda actualizada de un modo más rico. La ciencia es un ejemplo de este enriquecimiento.⁹⁶

A modo de avance reseñemos brevemente en qué consisten estos dos modos ulteriores de actualización.

3.2.1. La aprehensión campal del logos

Siguiendo a A. Ferraz, a la modalidad propia del logos podríamos denominarla «aprehensión campal».⁹⁷ Campo es la respectividad de unas cosas reales a otras en tanto que están presentes inmediatamente, lo han estado o pueden estarlo.⁹⁸

De los diversos sentidos que nos abrían a la aprehensión de la realidad destacábamos uno, el kinestésico, el cual nos presentaba la realidad en «hacia». En este «hacia» como apertura trascendental está el fundamento de los modos ulteriores de intelección. El logos no es sino la actualización de una cosa real que aprehendida en hacia nos lanza hacia las otras cosas del campo para ser inteligidas en respectividad desde ellas.

"Hay ante todo la apertura de la cosa aprehendida ya como real a otras cosas reales también aprehendidas. Es la apertura de la soidad de cada cosa real, aprehendida como real, a otras soidades también aprehendidas como reales. Es la apertura de cada cosa aprehendida respecto a otras soidades aprehendidas. Cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de la apertura, decimos que la cosas se hallan en un campo de realidad. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como momento del campo de realidad, como siendo respectiva a otras cosas del campo".⁹⁹

⁹⁶ Cfr. IRE p. 267.

⁹⁷ FERRAZ A: Zubiri: *El Realismo Radical*. Cincel, Madrid, 1967, p. 48.

⁹⁸ Cfr. IRA p. 11.

⁹⁹ IRE p. 269.

El campo de realidad no es algo extrínseco a las cosas, sino que es algo intrínseco a ellas.

"Aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería campal".¹⁰⁰

Por su momento de formalidad las cosas constituyen un campo: es el campo de la realidad sentida. Entre una cosa real y el campo se da una respectividad cíclica. Cada cosa real funda desde sí misma el campo, pero el campo reobra sobre las cosas reales que lo han constituido. La intelección del logos consistirá en actualizar lo que una cosa es «en realidad», en respectividad a otras cosas reales también aprehendidas ya como realidades. Por eso, aunque el logos no amplía la realidad sentida en aprehensión, constituye un innegable enriquecimiento de su contenido.

3.2.2. La aprehensión mundanal de la razón

Pero la formalidad de realidad está también abierta en otra línea. Por ser pura y simple realidad está trascendentalmente abierta al mundo. Entonces inteligir lo que una cosa real es en realidad, es inteligirla como momento del mundo.

Lo real no está solamente abierto a la suidad de su propia realidad o a la realidad de las demás cosas sentidas del campo, sino que por ser «de suyo» está también abierto a «la» realidad sin más, haya sido sentida o no. Todo lo que es real en su inmensa multiplicidad constituye una unidad propia: la realidad mundanal. Es una *unidad* como momento intrínseco y constitutivo de toda cosa real en cuanto real. Esta unidad de todo lo real en cuanto real es justamente lo que constituye el mundo.

¹⁰⁰ IRE p. 270.

" Aunque no hubiera más que una cosa real esta cosa real sería formalmente mundanal".¹⁰¹

El mundo es lo trascendental del campo , porque el campo no es sino el mundo sentido. La intelección de lo real como mundanal, esto es, la razón se apoya formalmente en la intelección de lo real campal, en el logos. Pero la razón no consiste en una simple modulación del logos. La razón es una intelección de algo como momento del mundo y no del campo, aunque se apoya en la intelección de éste.

Por otra parte razón no es razonamiento, no consiste en meras combinaciones de *lógoi*. Razón es una marcha desde la realidad campal a la realidad mundanal. Y esta marcha es irreductible al logos. El logos está ya en el campo y se mueve sin salirse del campo. En cambio el dinamismo de la razón no consiste en estar sino en *marchar*, es un dinamismo que lleva del campo al mundo.

"Razón no es razonamiento sino marcha trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad".¹⁰²

La respectividad campal y la respectividad mundanal, sin ser respectividades distintas en tanto que respectividad de lo real, son dos dimensiones distintas de la respectividad real en cuanto tal.

"En definitiva, cada cosa es real en y por sí misma, y es realidad campal y mundanal. Estos dos últimos momentos son, puee, dos dimensiones de la trascendentalidad. Pero no son independientes. Cada cosa es pura y simplemente real, esto es mundanal, porque la sultad es la que la constituye como real. Y como esta realidad respectiva es ante todo campal, resulta que la trascendencia mundanal afecta al campo mismo. Recíprocamente, el campo no es sino el mundo en cuanto momento sentido de la sultad. Y como esta sultad es campalmente sentida, resulta que el

¹⁰¹ IRE p. 272.

¹⁰² IRE p. 278.

campo es el mundo en cuanto sentido: es el campo el que está constitutivamente abierto al mundo. El mundo es la trascendencia sentida del campo".¹⁰³

3.2.3. Intelección, volición y sentimiento

El sentir, decíamos, es un proceso que tiene tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica y respuesta.

Ahora bien la suscitación como momento de apertura del sentir acontece en impresión, la cual, a su vez, está constituida por tres momentos estructurales: afección, alteridad y fuerza de imposición. La formalidad de alteridad según la cual se le presentan al hombre las cosas es formalidad de reldad o de realidad, esto es, consiste en el «de suyo» o en el «en propio». En esto consiste precisamente la intelección: en aprehender las cosas como realidades.

Pero los momentos del sentir humano no son uno sino tres: inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente. La alteridad de realidad no es algo que se la haga presente al hombre tan sólo en el primer momento del proceso sensitivo, esto es, en la suscitación, en el momento de intelección, sino que la realidad se le hace presente también en el momento tónico y en el momento de volición tendente.

El sentimiento es sentimiento o afecto real de lo real, y por eso es una versión afectante a la realidad y no un mero atemperamiento a un estímulo. A su vez la volición tendente es una respuesta real en determinación libre a la realidad estimulante.

La realidad no es, pues, algo privativo del momento de intelección sino que es el medio en que se mueve el completo proceso del sentir humano:

¹⁰³ IRE p. 272.

Intelección, sentimiento, volición. De tal forma que al inteligir significa aprehender las cosas como reales, enfrentarse a las cosas como realidades, radicalizando a Zubiri habría que decir que el sentimiento y la volición son en cierto sentido inteligentes porque son momentos del sentir humano, momentos del humano enfrentarse a las cosas como realidades.

Era importante señalar esto porque, aunque Zubiri no nos haya dicho nada explícitamente, por debajo del análisis de la inteligencia sentiente avanzan parejos a ella los otros dos momentos del sentir: el sentimiento y la volición. Y es que, como veremos en su momento, no es concebible un momento intelectual sin su correspondiente momento afectante y volente. Zubiri se ha fijado tan sólo en la conceptualización del acto de la intelección sentiente porque "es lo único que interviene en la respuesta a la pregunta «qué es inteligir»".¹⁰⁴ Pero esto no deja de ser una abstracción puramente metodológica que no puede separar los diversos momentos del sentir indiviso.

"Ahora bien, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora es la unidad intrínseca y formal de la estructura misma del sentir en cuanto sentir. Sentir no es algo que concierne solamente a la suscitación, sino que es la unidad intrínseca y indivisa de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora. Esta unidad del sentir es primaria y radical. Por tanto, la estructura formal de la intelección sentiente, al determinar la apertura de una formalidad distinta a la meramente sentiente, no rompe la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta del sentir animal".¹⁰⁵

Precisamente porque se trata del sentir como proceso este sentir tiene su momento de apertura formal en el momento de suscitación, en el momento del sentir intelectual. Y si bien los tres momentos son momentos de sentir realidad, en este sentido los tres son intelectivos, sin embargo, el momento

104 IRE p. 285.

105 IRE p. 284

de apertura a la realidad viene determinado por el momento de suscitación: la intelección sentiente. Por eso nos dirá Zubiri:

"Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas".
106

Antes de pasar a exponer la intelección propia del logos recojamos algunas conclusiones.

CONCLUSIONES

A) Conclusiones generales

De todo lo anteriormente expuesto recojamos aquellos elementos del pensamiento zubiriano que merecen una particular atención por lo que a nuestro trabajo se refiere.

1º Zubiri con su noción de *realidad* ha abierto un nuevo horizonte filosófico. Su idea de realidad no es la cosa «en sí» de la metafísica antigua y medieval, ni tampoco es el «en mí» del subjetivismo moderno. Realidad para Zubiri es algo previo al «en sí» y al «en mí». Realidad consiste en el «de suyo».

2º Esta formalidad de realidad es algo que se me da de modo directo, inmediato y unitariamente en aprehensión impresiva de realidad. Por esta aprehensión el hombre queda implantado en la realidad. De tal forma que, aún cuando lo que se me presenta en la aprehensión como real se agotara en esa aprehensión y no tuviera ningún otro tipo de realidad fuera de la aprehensión, quedaría por ésta aprehensión implantado en la realidad.

3º Frente a la dualista inteligencia conciente antigua y medieval y frente a la inteligencia sensible del subjetivismo moderno Zubiri nos descubre una nueva inteligencia: *la inteligencia sentiente*. En esta inteligencia las polaridades de sentir-inteligir se resuelven en una integración unitaria de sus dos momentos estructurales superando de esa forma todo antagonismo dualista.

4º Por otra parte Zubiri se propone fundamentar con meros análisis de hechos y no con teorías el inteligir humano. Pero a este respecto nos preguntamos si en ese intento de describir el inteligir humano a base de meras descripciones de hechos no está operando con ciertos supuestos

metafísicos que se han hecho presentes subrepticamente en sus claves interpretativas de los hechos que analiza. Como dice uno de sus intérpretes más autorizados, D.Gracia, :

"Pienso que el problema de si en el hombre hay una nota espiritual que le distinga radicalmente de los animales es típicamente «metafísica».(...) Creo, por tanto, que se trata de una teoría, una construcción racional, todo lo sensata que se quiera, probablemente cierta, pero teoría racional al fin y al cabo, y no algo que se deduce directamente del análisis del hecho de la aprehensión humana".¹⁰⁷

Por lo demás creemos que los sólidos y penetrantes análisis que hace del acto del intellgir avalan con autoridad y rigor su idea de la inteligencia sentiente.

En cualquier caso Zubiri con su idea de realidad y del intellgir humano plantea un verdadero reto a toda la historia de la filosofía. Si en medio de tan pocas concesiones a la imaginación se nos permite recurrir a una imagen diríase que Zubiri habría encontrado en la impresión de realidad el punto de apoyo que buscaba Arquímedes para mover el mundo. Con su idea del sentir humano, y más concretamente, con la inteligencia sentiente ejerciendo de palanca apoyada en la roca firme de la formalidad de realidad Zubiri puede suponer una verdadera conmoción del universo filosófico vigente.

¹⁰⁷ GRACIA D.: *Voluntad de verdad, Para leer a Zubiri*. Labor. Barcelona, 1986, p.140.

B) Conclusiones particulares en relación con la volición.

1Q La acción del sentir humano está constituida indisolublemente por los tres momentos de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente.¹⁰⁸

2Q El momento intelectual es el momento determinante de las estructuras específicamente humanas en cuanto que es el momento formal de apertura a la realidad, la puerta de acceso a ésta. Pero una vez que la sustantividad humana accede a la realidad por el momento intelectual el medio en el que se mueven los otros dos momentos, sentimiento y de voluntad, es igualmente el medio de la realidad. El hombre es animal de realidades por intelección, sentimiento y volición.

3Q La fruición no es algo consecutivo a la intelección sino que es algo que se da en el intellir mismo.¹⁰⁹ De la misma forma que la volición o el sentimiento no es algo consecutivo al intellir sino que los tres por igual son los momentos constitutivos del único sentir humano.¹¹⁰

4Q El sentir es un proceso y el principio de apertura de este proceso es el intellir, sin el cual no sería posible ni el sentimiento ni la volición. Ahora bien, proceso no significa aquí sucesión temporal sino prioridad estructural. Aunque las tres dimensiones se den cronológicamente a un tiempo, desde un punto de vista estructural el momento de apertura a la realidad depende de la intelección. Pero que sea principio de apertura no significa en ningún caso una especie de primacía de la inteligencia sobre la voluntad como si de un nuevo intelectualismo se tratara. Como a su

¹⁰⁸ Cfr. IREp. 30.

¹⁰⁹ Cfr. IRE p. 108.

¹¹⁰ Cfr. IRE p. 284.

debido tiempo tendremos que ver, Zubiri está por encima de los tradicionales esquemas intelectualistas-voluntaristas alcanzando una visión integradora estructural de la realidad humana.

CAPITULO 4. La intelección del logos: la aprehensión campal

Venimos diciendo que el logos es un modo ulterior de intelección. El modo primario lo era la aprehensión primordial en la que la realidad, el «de suyo», era aprehendido de modo inmediato, directo y unitariamente, esto es, *en y por sí mismo*. En cambio en el logos, si bien la intelección sigue siendo en la aprehensión, esta intelección no es inmediata sino a partir de otras cosas previamente aprehendidas en aprehensión primordial de realidad y que constituyen el campo de realidad. Se trata por eso de una aprehensión campal.

Consiguientemente, lo primero que tenemos que preguntarnos es en qué consiste este campo de realidad.

4.1. Concepto estricto de campo.

La realidad, decíamos, es constitutivamente abierta, es trascendental. Lo aprehendido en impresión de realidad es «más» que sus meros contenidos. Constatamos que el momento inespecífico de realidad, el «de suyo», acompaña siempre a cualquier contenido siendo común a toda posible aprehensión intelectual. La formalidad de realidad trasciende todo contenido para formar "una comunidad física de realidad"¹¹¹ con todo lo que se nos presente como real. De tal forma que nada es real sino respecto de otras cosas reales. Pero ¿cómo se establece esta comunidad de realidad?

¹¹¹ IL p. 14.

Tal como vimos en el capítulo anterior, entre los diversos modos de presentársenos la realidad en los sentidos hay uno, el kinestésico, que nos muestra la realidad en «hacia». No se trata de un «hacia» la realidad sino de la realidad en «hacia», porque ya estamos instalados en ella. Por este «hacia» las cosas se nos presentan respectivas las unas a las otras formando una comunidad de realidad. Pues bien, esa comunidad de realidad, esa respectividad de las cosas reales ya aprehendidas y las que vayan a serlo constituyen el campo de realidad

"En virtud de esta apertura, toda cosa es «de suyo» real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma un *campo de realidad*. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formalmente constitutivo de apertura de la cosa real en tanto que real. Cada cosa real tiene, pues, dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad: todo lo real es individualmente y campalmente real, y es aprehendido siempre en estos dos momentos"¹¹²

En toda cosa real se da, por otra parte, una respectividad individual y una respectividad campal. La respectividad individual, como lo veremos más detenidamente en otro lugar, consiste en que cada nota que forma parte constitutiva de una sustantividad es nota constructa, es nota «de» todas las demás notas de esta sustantividad. La respectividad campal, por su parte, consiste en que las cosas están referidas unas a otras como reales constituyendo un campo de realidad generado por ellas y que las abarca a un tiempo. El momento campal de cada cosa viene constituido por ese «más», por esa excelencia trascendental que le corresponde a cada cosa por su formalidad de realidad.

Este momento campal no es algo añadido o extrínseco a las cosas reales sino que es algo formalmente constitutivo de ellas. Por otra parte,

¹¹² IL p. 14.

este momento campal nos viene dado ya en la misma aprehensión primordial posibilitando así la ulterioridad del logos.

"El campo es ante todo y sobre todo un momento de la formalidad de realidad de cada cosa real. Por tanto aprehender el campo es algo propio de la aprehensión primordial de realidad. El campo no sólo no es algo privativo del logos sino que no es primariamente un momento del logos. Es un momento del logos pero consecutivo, esto es, derivado de la aprehensión inmediata. Es esencial insistir en este punto. Todo lo que digamos del campo es algo ya dado en aprehensión primordial de realidad de toda cosa real"¹¹³

En la aprehensión primordial el momento individual y el momento campal son aprehendidos de modo indiviso en aprehensión compacta¹¹⁴. En la intelección del logos el momento campal se autonomiza. Entonces la cosa real ya no está aprehendida solamente como algo que es campal, como algo a lo que le pertenece una dimensión trascendental de realidad, sino que además es aprehendida según lo que ella es respecto de las otras realidades que están abarcadas por ese campo de realidad, esto es, puede ser aprehendida *campalmente*. Ser aprehendida *campalmente* significa ser aprehendida no por sí misma sino comparativamente o, más exactamente, en comparecencia frente a otras cosas. A esta forma de intelección propia del logos es a la que Zubiri define como un *inteligir lo que una cosa es «en realidad»*.

"Pues bien, la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección la que llamamos logos. Es la intelección de lo que una cosa es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales"¹¹⁵

¹¹³ IL p. 21.

¹¹⁴ Cfr. IL p. 15.

¹¹⁵ IL p. 16.

En el logos la cosa ya no es inteligida solamente en y por sí misma sino respecto de otras realidades del campo. En esto consiste inteligir una cosa según lo que es «en realidad». Este «en realidad» quiere expresar lo que una cosa es respecto a las demás cosas del campo, lo que es respecto de otras cosas ya actualizadas anteriormente en aprehensión primordial.

Pero demos un paso más en orden a precisar mejor la idea de campo. Como se ha podido observar en lo que acabamos de decir la idea de campo tiene una doble significación que conviene diferenciar. Por una lado campo significa apertura trascendental por la que cada cosa es más que su mero contenido. El campo, en este sentido, es algo que surge de cada cosa real por ser real. En la aprehensión primordial este momento campal es aprehendido a una de modo compacto con el momento individual de cada cosa.

Pero este mismo campo puede ser visto desde otra perspectiva. Puede ser considerado no ya como algo que se abre desde las cosas reales sentidas sino como algo que las abarca a todas ellas. Entonces el campo es ámbito de realidad. No se trata de entender el campo como un campo geográfico sino de un ámbito como «ambiente» que generan las cosas y que las contiene.

"El ámbito es más bien algo así como el ambiente que generan las cosas. Por tanto no es nada fuera de ellas. El ambiente es ambiente «en» las cosas mismas al igual que la trascendentalidad es trascendentalidad «en» ellas. Y sin embargo, no se identifican formalmente las cosas y su ambiente de realidad. El ámbito es el ambiente «en» las cosas. Es un carácter físico de ellas: consiste ante todo en ser ambiente de cosas reales. El ambiente no es la atmósfera que rodea a las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Es la respectividad como ámbito"

116

El campo como apertura dado en impresión primordial funda el campo como ámbito en el que opera el logos y en el que se entiende lo que una cosa es en realidad. Como todo lo que se nos da en aprehensión primordial es sentiente se sigue que el logos, que se apoya en lo dado en aprehensión primordial, será también sentiente. El logos sigue operando con la realidad dada en la aprehensión y sin salirse de ésta. El modo de intelección del logos le viene impuesto por la aprehensión primordial. Lo que el logos hace respecto de la aprehensión primordial es autonomizar el momento campal respecto del momento individual para entender lo que una cosa es en realidad dentro del campo. Por eso el campo no es sino una modelización ulterior de la aprehensión primordial.

Añadamos finalmente una última precisión. Campo no es en rigor idéntico a trascendentalidad sino que es tan sólo un ámbito de trascendentalidad: es la trascendentalidad de las cosas inmediatamente sentidas. La trascendentalidad tiene un área más amplia que la del ámbito del campo alcanzando también a todo lo real en cuanto real, sea sentido o no. Lo que constituye formalmente la trascendentalidad de lo real en cuanto real es justamente lo que Zubiri llama *mundo*, y de ello se ocupa la tercera parte de la *Inteligencia Sentiente*.

"Pero cuando hay muchas cosas reales en una misma impresión de realidad, entonces la trascendentalidad es lo que hace posible que tales cosas constituyan una unidad supra-individual: es la unidad campal. Campo no es formalmente trascendentalidad, pero el campo es un modo sentiente (no el único) de la trascendentalidad. La respectividad de muchas cosas sentidas se torna, en virtud de la trascendentalidad, en respectividad campal. La trascendentalidad es lo que sentientemente constituye el campo de realidad, es la constitución sentiente misma del campo de realidad. El campo como excedente de las cosas reales es el campo de su respectividad trascendental. A fuer de tal, el campo es un momento de carácter físico"

Resumiendo, toda cosa real es aprehendida según su momento individual y su momento campal o trascendental. Cada cosa real está trascendentalmente abierta a un campo de realidad. A su vez este campo puede ser contemplado como lo que surge de cada cosa real o como aquel ámbito que abarca a todas las cosas reales sentidas. Tomado el campo unitariamente bajo estas dos perspectivas, como apertura trascendental y como ámbito, tenemos lo que Zubiri denomina "ámbito trascendental"¹¹⁸, que constituye el campo de realidad dentro del cual opera la intelección del logos.

"Ámbito y trascendentalidad no son sino dos aspectos de un sólo carácter: el carácter campal de lo sentido. Este carácter es al que unitariamente llamamos *ámbito trascendental*.

(...) Ámbito trascendental: he aquí el carácter general, el carácter global por así decirlo, de lo que llamamos campo de realidad"¹¹⁹

El campo no es sino la respectividad misma de lo real dado en impresión. Y esta respectividad es a un tiempo trascendentalidad y ámbito.

4.2. En qué consiste la intelección campal

La intelección del logos consiste en "decir declarativamente algo de algo".¹²⁰ Ahora bien, este decir declarativo no puede ser entendido, según Zubiri, como lo hicieron los griegos, para quienes lo declarado por el logos puede ser una idea sin más, que se sostiene sobre sí misma. Para Zubiri, en cambio, el logos envuelve una cierta dualidad de «algos». Las ideas no se

¹¹⁸ IL p. 31.

¹¹⁹ IL p. 31-32.

¹²⁰ IL p. 47.

sostienen sobre sí mismas, incapaces como son de constituir un mundo autónomo, sino que se apoyan sobre las cosas sentidas.

"Por tanto la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino desde otra cosa del campo. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma"¹²¹

Al exaltar tanto al logos, los griegos tendieron a logificar la intelección. Para los griegos la inteligencia alcanzaría su plenitud en el logos declarativo, en el *logos apophantikós*. Pero la inteligencia no consiste ni primaria ni solamente en el logos, en declarar algo de algo. El logos no es sino un modo de intelección humana y un modo ulterior que se apoya en la aprehensión primordial de realidad. El medio en el que opera el logos no está constituido por las ideas sino por la realidad sentientemente aprehendida. Por eso una de las obsesiones que atraviesa toda la obra de Zubiri es la de acabar con la logificación de la intelección e instaurar la inteligización del logos.

"No se puede logificar la intelección sino que por el contrario hay que inteligizar el logos"¹²²

Como consecuencia de esta logificación de la inteligencia se dio paralelamente una entificación de la realidad no menos nefasta.¹²³ Pero tal como vimos, inteligir es aprehender las cosas como «de suyo», es aprehender realidad y no aprehender «entes». Aquello sobre lo que el logos se pronuncia está propuesto a éste como realidad por un acto intelectual previo. Lo primario del inteligir no es el logos afirmativo sino la intelección

¹²¹ IL p. 48.

¹²² IL p. 48; cfr. IRE 86,117,168,224,245; cfr. IL 49,50,87; cfr. IRA 66,89,189,207,296,297,315

¹²³ Cfr. IL p. 49.

como aprehensión primordial de realidad, no es el ser sino la realidad. Sobre esto volveremos en otro lugar. El logos no es sino la declaración ulterior de lo que una cosa, ya aprehendida anteriormente como real, es «en realidad».

"El logos es una modalización de esta impresión de realidad. El logos no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el «es» del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad".¹²⁴

La impresión de realidad necesita posteriormente del logos para que éste diga lo que una cosa es en realidad. Esta necesidad que la impresión de realidad tiene del logos le confiere a éste un carácter sentiente. La aprehensión primordial de realidad consistía en aprehender la realidad en y por sí misma. El logos aprehende impresivamente la misma realidad en su momento campal, es decir, declara lo que una cosa es en realidad a partir de otras cosas ya sentidas impresivamente con anterioridad. El logos es, por tanto, un modo ulterior de intelección, es una «re-actualización».

"Este modo consiste en ser «re-actualización» campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad. Por bajo de todo acto del logos está la reactualización campal de lo real".¹²⁵

El logos es, pues, el modo campal de sentir la realidad, y, recíprocamente, sentir campalmente lo real es ya un logos incoado. El logos es un logos sentiente. El momento campal que en la aprehensión primordial era aprehendido a una con el momento individual se autonomiza en el logos para declarar lo que una cosa es en realidad a partir de otras cosas sentidas. Así, por ejemplo, si yo tengo delante de mí algo en aprehensión primordial por el logos puedo declarar que eso que yo tengo delante es efectivamente un árbol. Lo que por aprehensión primordial ya tenía

¹²⁴ IL p. 53.

¹²⁵ IL p. 52.

actualizado como algo real por el logos queda reactualizado campalmente como algo-árbol, porque al comparecer ese algo ante otras cosas anteriormente aprehendidas veo que es diferente, parecido o igual a alguna de ellas. En logos se actualizan en un mismo acto intelectual dos algos, posibilitando de esta forma la declaración de lo que algo es en realidad. El logos se revela así como dotado de una estructura propia constituida por tres momentos que tendremos que examinar inmediatamente: es la dualidad, la dinamicidad y la medialidad como momentos estructurales del logos.

4.2.1. La dualidad del logos

El logos, decíamos, consiste en afirmar algo de algo. En la aprehensión primordial simplemente se actualizaba la cosa según su contenido y su formalidad de realidad, pero no se decía de ella lo que es en realidad, lo que es respecto a otras cosas ya actualizadas. Por eso se dice que esa aprehensión del logos es dual. ¿Por qué? Porque es un declarar que algo es «tal cosa» en función de otro algo ya aprehendido anteriormente. En esta declaración intervienen dos algos: el algo de la cosa sobre la que se declara que es tal cosa y el algo de esa otra cosa «desde» el que se dice del primer algo que es tal cosa.

"La aprehensión dual consiste en algo así como en aprehender la realidad de la cosa a la luz de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida. Esta aprehensión de la cosa anterior está presente en la cosa que queremos intligir como una luz en la que esta cosa es aprehendida según es «en realidad». El «desde» es la luz generada por la aprehensión de la cosa anteriormente intligida. Y esto es lo esencial". 126

A reserva de las matizaciones que haremos inmediatamente, podríamos decir, en un intento de aclaración, que se trata de una especie de comparación entre lo ya sabido y lo nuevo que tengo delante. Al observar que lo sabido (árbol) coincide con esto que ahora tengo delante (un determinado volumen) digo de éste que «es» un árbol. Pero esta «comparación» no es rigurosamente hablando una auténtica comparación, y esto por dos razones. En primer lugar porque en la intelección del logos se da una sola aprehensión y no dos.¹²⁷ Y en segundo lugar, porque no se trata de una comparación sino de una *comparecencia*¹²⁸, aunque evidentemente es una comparecencia de algo con lo que se compara lo que se desea saber qué es en realidad.

"Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual, o parecida, o completamente distinta de la anterior".¹²⁹

En la aprehensión dual del logos intervienen dos algos pero en una sola aprehensión: lo aprehendido como tal cosa y aquello desde donde se aprehende que esto que tengo delante es tal cosa. Con lo cual el algo de esta cosa anterior «desde» la que aprehendo lo nuevo queda constituido en *principio de inteligibilidad* de la nueva cosa real.¹³⁰ Se trata de una aprehensión dual "porque ciertamente se aprehende una cosa real pero con la mirada en otra anteriormente aprehendida."¹³¹

127 Cfr. IL p. 59.

128 Cfr. IL p. 59.

129 IL p. 60.

130 IL p. 61.

131 IL p. 58.

4.2.2. El dinamismo libre del logos

El dinamismo es al segundo momento estructural del logos que tenemos que analizar. Veamos en qué consista intentando simplificar en lo posible los fatigosos análisis que Zubiri hace al respecto.

La intelección del logos, por lo que llevamos dicho, consiste en un movimiento intelectual que va de la cosa que tenemos delante en aprehensión primordial al campo de realidad, para luego volver desde éste a la cosa y concluir diciendo lo que la cosa es «en realidad». En este movimiento dinámico hay que observar varias cosas.

1º La realidad de la cosa de la que partimos y que nos lanza hacia el campo de realidad es una realidad dada en impresión de realidad y que nos tiene retenidos en ese mismo movimiento de *impulencia* hacia el campo. La afección, la alteridad y la fuerza con que la cosa se impone en la impresión de realidad hacen que la inteligencia quede retenida en la cosa al tiempo que le impele hacia el campo de realidad en el que hallará el principio de inteligibilidad de esa cosa.¹³²

2º Este movimiento intelectual es un movimiento que transcurre en la realidad. No vamos «hacia la realidad», sino que el modo de aprehensión en «hacia» de la realidad actualizada nos retiene en su realidad individual y desde ella nos remite al mismo tiempo hacia la realidad campal. En este remitirnos en *impulencia* de un polo a otro del logos se da un *distanciamiento* por el que quedan autonomizados el momento individual y el momento campal de la cosa real, distanciamiento que es recorrido por el movimiento intelectual.

¹³² IL cfr.p. 63-64.

3Q Esta distancia que se recorre entre la cosa aprehendida que nos retiene y el término situado en el campo de realidad que ejercerá de principio de inteligibilidad sigue una trayectoria orientada intelectivamente. Ahora bien esta orientación no está unívocamente determinada sino que dentro de esa orientación cabe escoger diversas cosas como principio de inteligibilidad, lo cual hace que la Inteligencia tenga que optar entre una cosa u otra del campo como principio intelectual.

"Toda aprehensión de las cosas en un campo lleva en lo inteligido mismo la impronta de la orientación en que han sido primordialmente inteligidas. La orientación no consiste tan sólo en que estén ya fijados el «desde» y el «hacia» del movimiento, sino que aún dentro de esta misma fijación quepan trayectorias distintas de intelección. Estas trayectorias expresan lo que entiendo aquí por orientación. Con el mismo «desde» y con el mismo «hacia» puede haber y hay orientaciones distintas para ir de una cosa a otra. Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria: es resultado de una opción intelectual. De ahí el carácter optativo de la intelección concreta en movimiento".¹³³

El subrayado es nuestro. Nos encontramos por primera vez en *Inteligencia Sentiente* con el tema de la opción de un modo explícito. Y nos lo encontramos íntimamente imbricado con la intelección. A reserva de desarrollarlo con más detención en otro lugar, de momento nos interesa tan sólo dejar constancia de cómo la Inteligencia no puede realizar sus propios actos intelectivos si no es con el concurso de la volición o de la opción. Ya en IRE de forma un tanto solapada asomó el tema de la volición al exponer la dimensión frutiva de la intelección. Pero es ahora cuando empieza a irrumpir la libertad de un modo explícito en pleno proceso intelectual. La intelección empieza a presentárenos no como algo que funciona autónomamente respecto de la volición sino que ambas van entrecruzándose para formar un entramado estructural indiviso. Como

¹³³ IL p. 65-66.

veremos a su debido tiempo, *intelligir* no es querer ni viceversa. Pero ambos caminan juntos y se entrecruzan de tal forma que la *Intelección*, para poder llevar adelante su proceso intelectual, solicita la intervención de la *volición* así como ésta hará lo mismo en su actividad propia, como veremos, reclamando la intervención de la *Intelección*. Por ahora nos basta con estas observaciones. Para no romper el hilo de la exposición sigamos con el análisis del momento dinámico del *logos*.

52 En ese movimiento intelectual que va de la cosa al campo de realidad estamos *retenidos* por la realidad de la cosa que pretendemos saber qué es en realidad. Esta retentividad tiene a su vez dos momentos: uno de *impelencia* y otro de *reversión*. Por la *impelencia* lo real de la cosa nos impele a ese «más» propio de la realidad y que consiste en su momento campal. Pero por el momento de *reversión* la retinencia nos hace volver a esa realidad para decir de ella: «Esta cosa es esto en realidad». En realidad no se trata de una estricta *reversión*, ya que nunca hablamos salido de ella al haber quedado retenidos por ella.¹³⁴

A este momento de *reversión* que consiste en ir desde el campo a la cosa es a lo que Zubiri llama *intentum* y a lo que le concede una gran importancia. Dado que este concepto volverá a aparecer al tratar de los modos de *volición*, detengámonos un instante en él.

Intentum para Zubiri no es en primer lugar «intención» sino un «tender-a». Es un tender entendido como *tensión* estructural por la que la realidad nos retiene en la cosa de la que nos habíamos distanciado para ir hacia el campo. *Intentum* es "la retentividad misma de la cosa que nos retiene tensamente en ella."¹³⁵ No se trata de un *intentum* de realidad, sino que es realidad en *intentum*.

¹³⁴ Cfr. IL p. 68.

¹³⁵ IL p. 68.

Intentum no es tampoco la «Intencionalidad» de procedencia escolástica y desarrollada posteriormente por la fenomenología con diversos matices. Tanto la intencionalidad escolástica como la fenomenológica husserliana suponen que la realidad es algo hacia la que vamos intencionalmente. El *intentum* zubiriano, en cambio, es un ir hacia la realidad en la que ya estamos y por la que nos encontramos retenidos desde el instante en que la aprehendimos en aprehensión primordial de realidad. Se trata de una intencionalidad que no consiste tanto en ir a la realidad sino en un volver sobre la realidad en la que ya estábamos.

"El *intentum* no es un «ir» sino un «estar» tensivamente en la cosa, retenidos por ella. Sólo puede haber intencionalidad porque hay básicamente un *intentum*(...). De ahí que el *intentum* no tiene carácter intencional sino «físico». En primer lugar la intencionalidad misma no es algo puramente intencional sino físico. Es a mi modo de ver un acto físico de la inteligencia, es la física retinencia a lo inteligido, y es también y sobre todo el carácter estrictamente físico del acto de intelección: es la física misma de la intelección".¹³⁶

La aprehensión primordial de realidad nos ha dejado instalados definitivamente en la realidad. La intencionalidad no es ni posible ni concebible sino como modo del *intentum*. Por estar retenidos por lo real en aprehensión primordial la reversión intencional no es un «ir-hacia» sino un «estar-tenso-en». Sobre el *intentum* se basa tanto la *noesis* como el *noema*. La inteligencia, el *Nous* es un *ergon* que se expresa en *intentum*, en ese estar tensivamente retenidos por la realidad actualizada en impresión primordial. Por eso dirá Zubiri que la intelección no es primariamente ni noética ni noemática sino *noérgica*.

"La estructura primaria de la intelección no es noética sino noérgica. En rigor, noérgica no es un carácter exclusivo del *intentum* porque el *intentum* es un momento ulterior de la aprehensión primordial de realidad. Y es

esta aprehensión la que constitutiva y formalmente es noérgica. Retenidos por la realidad estamos impelidos físicamente a lo campal, y estamos también físicamente tensos en la cosa real. La actualidad física de lo real es físicamente retentiva en sus dos momentos de impelencia y de reversión".¹³⁷

62 Finalmente el momento intelectual es formal y constitutivamente *espectante*. Como todavía no hemos llegado a la aprehensión dual sino que estamos en movimiento dual de la cosa que queremos aprehender nos encontramos en estado de *tensa expectación*. Lo que *espectamos* es saber qué es en realidad esa cosa que ya hemos aprehendido como realidad. Este momento, por ser un momento de expectación tensa, es igualmente noérgico.
138

4.2.3. La medialidad del logos

El logos no es sólo dual y dinámico sino que también es medial. Intelligir las cosas reales en un movimiento desde unas cosas a otras es inteligirlas en el campo de realidad como medio de inteligibilidad. Este campo de realidad se constituye en el «medio» del modo de intelección del logos, el cual consiste en una reactualización de lo real en declaración de lo que la cosa es en realidad: es el *logos apophantikos*.

"La realidad como campo es justo aquello en que inteligimos una cosa desde otras. Es decir: la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos".¹³⁹

Lo que algo es en realidad es inteligido no de un modo directo sino de una forma *mediada*. Medio no significa aquello *por medio* de lo cual

137 IL p. 70-71.

138 Cfr. IL p. 72.

139 IL p. 77.

vamos de una cosa a otra. No se trata de una forma *mediata* sino mediada. Medio significa el ámbito en el que se ilumina lo que una cosa es en realidad: es la realidad como medio. Y este medio es la realidad campal.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Cfr. IL 74-77.

CAPITULO 5. Estructura formal del logos

La estructura básica del logos ha quedado definida como una intelección de carácter dual, dinámica y medial. Sobre esta estructura básica Zubiri descubre otro tipo de estructura en el logos a la que llamará *estructura formal de logos*. Recojamos tan sólo lo esencial de esta estructura.

5.1. Impelencia y retracción

La compacción del momento individual y campal que se daba en la aprehensión primordial se disuelve en el logos para establecer otro tipo de unidad: la unidad dual en distancia de los dos momentos ya diferenciados. La cosa individual es inteligida «entre» las otras cosas del campo. Se da un desdoblamiento de los dos momentos.

"La unidad en desdoblamiento es lo que formalmente constituye la distancia".¹⁴¹

No se trata de un distanciamiento de la realidad de la cosa dada en aprehensión primordial, porque nunca nos salimos ni de su realidad individual ni de su realidad campal. Todo el movimiento del logos se da dentro de estas dos polaridades de realidad. Este distanciamiento consiste más bien en una retracción por la que, sin dejar la cosa real e impelidos por ella misma, nos distanciamos de ella, nos situamos como por encima de ella para intellir desde el campo lo que la cosa es en realidad.

"Esta suspensión es un movimiento propio: es un esfuerzo que llamo retracción. Retracción es intelección de la cosa

¹⁴¹ IL p. 82.

real dejando en suspenso lo que es en realidad. Tomar distancia es, pues, en definitiva, «movimiento de retracción»¹⁴².

5.2. Simple aprehensión y principio de inteligibilidad

En esta retracción inteligimos «la» realidad como algo abierto a lo que las cosas pueden ser en ella. En la intelección del logos estamos liberadamente abiertos a lo que «la» realidad pueda ser en esta cosa. De esta forma cuando impelidos desde la cosa nos retraemos de ella al campo de realidad para inteligir en él lo que la cosa es en realidad quedamos en un estado de suspensión de lo que la cosa «sería». El «sería» es el modo propio como queda la cosa inteligida en suspensión antes de darse la declaración expresa de lo que la cosa «es» en realidad.

“El punto firme de esta nueva intelección es «la» realidad, y lo que lo real sea en cada caso no es sino mero punto terminal de «la» realidad. En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del «en realidad» apoyándonos en «la» realidad. Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente. La cosa como mero término libre ya no «es» lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que «sería» en realidad. El «sería» es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. La realidad de lo terminal en cuanto meramente terminal es la realidad en «sería»¹⁴³.”

Las cosas reales, presentes en una aprehensión reactiva, en una aprehensión en «sería» encierran una cierta ambivalencia. Por un lado pertenecen a la realidad en virtud de su realidad dada en aprehensión primordial. Pero, por otro lado, lo que sean en realidad está todavía como en suspenso como momento meramente terminal de intelección: en una primera instancia es simplemente lo que «serían» en realidad, sin llegar a pronunciarse todavía sobre lo que «son» en realidad. Este momento de

142 IL p. 84.

143 IL p. 86.

aprehensión en «sería» ya no es la aprehensión primordial, sino que es lo que Zubiri llama la *simple aprehensión*.

"En impelencia, la intelección ya no es *aprehensión primordial* de realidad, sino *simple aprehensión*, mero término de *intelección*. Lo que la cosa es «en realidad» es ahora, y por lo pronto, simple aprehensión. Simple significa ahora ser mero término de aprehensión"¹⁴⁴

La simple aprehensión es una aprehensión retraída de una aprehensión primordial. Contra lo que decía la filosofía clásica, Zubiri sostiene que en esta simple aprehensión no se abandona la realidad. Y ello porque no se trata de una retracción de lo real en cuanto real sino de una retracción de lo que la cosa «sería» en realidad. El sería consiste precisamente en esa unidad de realidad y de retracción. En retracción las cosas continúan siendo «de suyo», siendo reales. Tan sólo queda en suspensión lo que son «en realidad», quedamos aún sin saber qué es en realidad ese «de suyo» aprehendido.

"Estas (las cosas) son ciertamente reales y están aprehendidas en aprehensión primordial; pero por el momento de retracción el contenido de estas cosas deja de ser contenido de «ellas», y queda reducido a ser principio de inteligibilidad de la cosa que remite a estas otras cosas campaneas. Ser principio de inteligibilidad consiste en ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real. Y esto es la simple aprehensión: intelección de un real principio de inteligibilidad. El contenido de estas cosas, pues, ya no es contenido de cosa sino tan sólo principio de inteligibilidad de otra o de otras cosas."¹⁴⁵

Tratemos de ilustrar estos sinuosos análisis con un ejemplo que el mismo Zubiri nos ofrece.

"Si al ver un buito en aprehensión primordial no sé lo que es en realidad, y me veo impelido a las cosas que hay en el paisaje, por ejemplo, a los árboles, estos árboles están

¹⁴⁴ IL p. 86.

¹⁴⁵ IL p. 90.

aprehendidos en *aprehensión primordial* al igual que el bulto mismo, pero considerados como lo que el bulto «sería» en realidad, han quedado convertidos en mero momento terminal de la *aprehensión* de lo que el bulto es «en realidad». Repito, no se trata de renunciar a la realidad de las cosas sino que se trata de la reducción del contenido de ellas a principio de inteligibilidad.¹⁴⁶

Para poder identificar lo que ese bulto es en realidad necesito tomar el contenido de las otras cosas ya *aprehendidas* para convertirlo en mero principio de *intelligibilidad* de lo que quiero saber qué es en realidad. A su luz puedo preguntarme si ese bulto «sería» un árbol y, tal vez, podré terminar diciendo que «es» un árbol en realidad. El «sería» es, pues, el carácter del contenido de las cosas reducido a principio de inteligibilidad, a simple *aprehensión*.

5.3. Irrealidad y modos estructurales de lo irreal o de la simple *aprehensión*: libertad del logos

En aras a la brevedad recogeremos una vez más tan sólo lo indispensable.

La reducción de las cosas del campo a mero principio de inteligibilidad implica una operación de *desrealización* de aquéllas. Esta *desrealización* se lleva a cabo por una suspensión o abstracción del contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo que este contenido ya no es real sino irreal. Irrealidad no significa no tener realidad. Esto sería arreal. Por el contrario "ser irreal es una manera de tener que ver con lo real"¹⁴⁷. *Desrealizar* significa distanciar o suspender el *contenido* de una cosa real de su

¹⁴⁶ IL p. 90-91.

¹⁴⁷ IL p. 91. O como dirá Zubiri en SE: "Aquello a lo que primariamente ha de contraponerse lo real para explicar su carácter de realidad no es a lo irreal, sino a lo arreal". SE p. 393.

formalidad de realidad en el ámbito de «la» realidad campal. La desrealización no afecta a lo campal, a «la» realidad misma, sino a la cosa real particular en su momento de *lo que ella es* «en realidad». Desrealizar no es, pues, suspender «la» realidad sino *el contenido* que aquí y ahora es real, es suspender aquello en que está realizada «la» realidad. De esta forma Irrealidad no es arrealidad sino que "es el modo des-realizado de estar en «la» realidad". ¹⁴⁸ Irrealidad es el contenido desrealizado dentro del ámbito de «la» realidad. Nos quedamos suspendidos en el campo actualizando un contenido desrealizado sin llevar a cabo la unidad entre este contenido aprehendido en el campo y su correspondiente formalidad de realidad. En esto consiste el «seria» que pasará al efectivo «es» cuando se culmine esta unidad entre el contenido desrealizado en el campo y la formalidad de realidad individual de la cosa aprehendida que queremos *intelligir lo que es en realidad*.

Por el momento campal accedimos a «la» realidad sin más como ámbito trascendental, como comunidad de realidad. Pues bien, «la» realidad desrealizada de toda cosa real individual queda ahora actualizada en simples aprehensiones. ¹⁴⁹ De esta forma la simple aprehensión queda en «la» realidad...

"pero libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que «seria» el contenido de «la» realidad. Realización es actualización de algo como contenido de «la» realidad. Es pues realización liberada. Es como el reverso de aquella actualización de «la» realidad(...). Por tratarse de una realización en seria, es una realización constitutivamente libre. Lo irreal no es una cosa mental tratada como si fuera real, pero tampoco es una cosa física: es cosa *libre*. No se trata de que yo considere libremente que este contenido es real, sino de que, justamente al revés, yo considere libremente que la física realidad campal «es así», esto es, tenga este contenido determinado". ¹⁵⁰

148 IL p. 93

149 Cfr. IL p. 94.

150 IL p. 94.

Yo puedo crear en ficción una persona , una historia, un animal, etc. En ninguno de estos casos se trata de fingir realidad , sino de ser realidad en ficción. Esa ficción es real como ficción. La ficción es una forma de realidad. «La» realidad queda actualizada, se hace presente en algo que se realiza en ella como ficción.

"Actualización de «la» realidad y libre realización en aquella de lo inteligido son los dos momentos que intrínsecamente «unos» constituyen positivamente el carácter de desrrealización (...). «Sería» es la unidad de actualización desrrealizada y de libre realización. Lo irreal es cosa libre , por tanto cosa creada. Actualizar la realidad física desrrealizada en contenido libre : he ahí la esencia de la creación".¹⁵¹

Adrede venimos recogiendo estos textos que, aún siendo largos, nos permiten tomar buena cuenta de la presencia constante de la libertad en el proceso intelectual, ahora concretamente en la intelección del logos. A su debido tiempo haremos una valoración de esta relación entre inteligencia y libertad. De momento para no interferir la exposición sigamos con el tema del logos.

Resumiendo: la irrealdad del «sería» como mero principio intelectual de algo consiste en una aprehensión de lo real en retracción de contenido libre , esto es, en simple aprehensión.

¹⁵¹ IL p. 95.

5.4. Los modos estructurales de la simple aprehensión en creación de contenido libre

En el logos «la» realidad se nos presenta como ámbito de libre creación de lo irreal. Pero tanto la desrealización como la creación de simples aprehensiones no son absolutas sino que, al apoyarse en la cosa real, quedan enmarcadas y condicionadas a los distintos momentos dimensionales propios de ésta.

Tres son los modos de simple aprehensión que reflejan los momentos estructurales de «la» realidad como ámbito de libre creación: *el percepto, el ficto y el concepto*.

5.4.1. El percepto

Es "lo primero que puede quedar desrealizado en retracción liberadora" como contenido de la cosa real entera.¹⁵² Reducir una cosa a percepto consiste en desrealizarla de tal forma que esta cosa ya no es un «esto real» sino una *mera percepción* de «esto» que tengo delante. La primera forma de simple aprehensión consiste en reducir por desrealización el contenido de una cosa a *mero percepto*.

"Este percepto en cuanto tal es una libre creación. Ciertamente, su contenido me está dado. Pero reducir este contenido a mero percepto es un acto mío de liberación. He liberado el «esto», lo he liberado de la cosa real en cuanto real. Pero además es una liberación muy concreta. Porque la reducción liberadora no es un acto arbitrario en el vacío sino que es una liberación llevada a cabo «en» en la aprehensión de una primera cosa real como real desde otra cosa a la que me he retraído. Sólo vista desde ésta es como el contenido queda desrealizado. La liberación y por tanto la desrealización sólo es posible en una actualización diferencial, y en su virtud sólo es posible en

¹⁵² IL p. 96.

función de unas cosas determinadas dentro de la actualización campal; sólo es posible referida una cosa a las demás. Y esta referencia tiene siempre una orla de libertad, porque si me hubiera movido hacia una cosa distinta, el aspecto podría ser también distinto. La simple aprehensión de una cosa real como mero percepto, es: 1º un acto que libremente ejecuto, y 2º lo actualizado en él tiene un intrínseco carácter de libertad de «ad-spección», o si se quiere de inspección”.¹⁵³

El texto ha sido un poco largo pero valía la pena citarlo entero por sus referencias a una libertad que encierra contenidos distintos y que nos interesa aclarar sobre la marcha. La idea de libertad es usada aquí con tres significaciones distintas.

Actualización diferencial, recordemos, significa que el momento individual y el momento campal no se aprehenden de un modo compacto como en la aprehensión primordial sino de un modo diferenciado, de un modo dual. En este modo de actualización en retracción dual se da una «liberación del contenido» respecto de la formalidad de realidad, o simplemente de «la» realidad. Esta liberación ha sido realizada libremente por mí. Libremente he liberado el contenido de una cosa respecto de su momento de formalidad. La idea de libertad se repite dos veces con contenidos distintos: una referida a la cosa liberada y otra al acto mío como acto libre.

1º Mirando a la cosa. La cosa del campo de realidad a la que he reducido a simple aprehensión ha quedado liberada, desrealizada de su formalidad de realidad para quedarme tan sólo con su contenido. Se trata de una liberación de la cosa misma. Este aspecto de libertad es el que menos nos interesa puesto que se trata de un sentido derivado. Liberado significa aquí suelto de la formalidad de realidad. El contenido queda suelto de «la» realidad.

¹⁵³ IL p. 97-98.

22 Mirando a mi acto intelectual. Ha sido la inteligencia la que libremente ha realizado esta operación de desrealización. Libertad significa aquí lo opuesto a lo previamente determinado. Libertad es aquí capacidad de optar por una cosa entre varias. Por ahora nos basta con estas determinaciones. Pues bien, tomada la libertad en este sentido aquí quedan implicados dos actos libres de diversa índole.

a) Primero, porque ha sido un acto que yo ejecuto libremente. Podía no haberlo hecho. Ha sido "un acto libremente ejecutado."

b) Segundo, al ejecutar ese acto lo he llevado a cabo escogiendo en libertad determinados momentos dimensionales y desechando otros de la cosa de entre los diversos posibles que esta cosa me ofrecía para remitirlos al campo de realidad. Decido libremente el desrealizar la cosa y decido libremente desrealizar unos contenidos u otros de la cosa que me impele al campo.

c) Tercero, soy yo el que decido tomar del campo un término u otro como principio intelectual.

b) Finalmente, de entre las diversas simples aprehensiones que yo he elaborado como principios de inteligibilidad opto por una o varias de ellas pudiendo desechar otras.

En todo caso lo único que de momento nos interesa subrayar aquí es, una vez más, la presencia de la volición en el proceso intelectual. Intelección y volición avanzan juntos en este enfrentarse el hombre con la realidad. Cada vez aparece más claro la mutua imbricación de ambas en el habérselas con la realidad.

Hechas estas observaciones retomemos el tema donde lo habíamos dejado.

El percepto es un acto de libre creación porque el aspecto de la cosa concreta que voy a desrealizar para convertirlo en simple aprehensión depende de una opción mía, depende de la cosa sentida en el campo de realidad hacia la que yo decida en libre opción dirigir mi atención siguiendo una dirección no unívocamente determinada que me señala la cosa misma.

"En resumen: aprehendida a distancia en retracción, la cosa es en realidad término de una simple aprehensión que nos actualiza aquella como un «esto» en un movimiento libre y creador de reducción de esta cosa a su «esto», a mero percepto. Es lo que «esto» sería en realidad".¹⁵⁴

5.4.2. El ficto

El ficto consiste en la liberación del «cómo» según el cual están sistematizadas y ordenadas las notas de una cosa real. El término de este movimiento intelectual creador de un «cómo» es un «cómo fingido»: es un ficto. Es el ficto de un «cómo». No se trata de un «ficto de realidad» sino de una «realidad en ficción». No se finge la realidad, porque el ficto envuelve el momento físico de realidad dado en impresión. Lo único que se finge es que «la» realidad sea «asi», se finge «cómo» sería la realidad.

Pero el ficto supone una doble creación libre. Por un lado crea libremente el «esto» de las notas que lo constituyen. Bajo este aspecto coincide con el percepto. Pero por otro lado el ficto crea al mismo tiempo el «cómo», cosa que no se daba en el percepto. En el ficto no sólo se da la irrealización de las notas sino también la irrealización de la configuración u organización estructural de las mismas: la libre configuración.

Ahora bien, tampoco aquí se trata de una libertad absoluta de creación porque la más libre de las ficciones está siempre basada y orientada por el «cómo» de las cosas reales.

"Lo que no se da ni puede darse es un ficto que no tenga nada que ver con algo aprehendido anteriormente como real". 155

En cualquier caso el ficto es un acto de estricta intelección sentiente. Es intelección por tratarse de una aprehensión intelectual del «cómo» sería una cosa en realidad. Y es sentiente porque el ficto se basa en una imagen sentiente intelectual.

5.4.3. El concepto

El «esto» y el «cómo», esto es, el percepto y el ficto nos dan la configuración de una cosa. Pero esta configuración nos remite a una dimensión más precisa: al «qué» es esta cosa así configurada. El «qué» es la tercera dimensión en que una cosa puede quedar desrealizada en distancia. La desrealización del «qué» es justo el concepto.

En la aprehensión primordial el «esto» el «cómo» y el «qué» son aprehendidos unitariamente de modo compacto. En la simple aprehensión estas tres dimensiones quedan en cambio autonomizadas.

"Pues bien, desrealizada la cosa por libre retracción, su «qué» queda irrealizado y reducido a un mero «qué» en cuanto aprehendido: es justo lo que llamamos concepto. Concepto no es algo primariamente lógico sino algo real: es el «qué-concepto». El concepto envuelve formalmente y físicamente el momento de realidad. El concepto es «la» realidad física misma como si fuera este «qué»: concebimos qué sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad". 156

155 IL p. 100.

156 IL p. 101.

El concepto como «qué» de una cosa es «la» realidad en su mero sería terminal y se constituye igualmente por un movimiento desrealizador de libre creación. En la fase de distanciamiento de la intelección dual del logos en que nos encontramos concebimos libremente los «qués» no de lo que la cosa es, esto vendrá más tarde, sino de lo que la cosa «sería». Estamos en la fase de libre creación de los «qués» porque la intelección puede dirigirse a diversos respectos terminales del campo. Es un movimiento libre. Pero, puesto que esta libertad está perfilada por la aprehensión primordial de realidad estamos relativamente orientados hacia otra u otras cosas del campo desde la que concebimos lo que esa cosa «sería» en realidad. Por eso, una vez más, aunque no se da una libertad absoluta de creación de los «qués» se trata de "un movimiento libre y creador"¹⁵⁷ porque se define dentro de una dirección que "nunca está unívocamente determinada"¹⁵⁸ y por tanto me permite escoger en libertad relativa las cosas del campo desde las que voy a concebir lo que la cosa «sería» en realidad.

"La conceptualización estricta de lo que es lo aprehendido en aprehensión primordial es, pues, resultado de un movimiento libre y creador"¹⁵⁹

Resumiendo, el percepto, el ficto y el concepto son las tres formas posibles de simple aprehensión en distancia de la intelección diferencial de lo real en la intelección del logos. Se trata de un movimiento de libre creación porque el movimiento de impelencia de la cosa individual hacia las cosas del campo desde las que actualizaremos lo que la cosas serían en realidad no está unívocamente determinado, sino que se puede escoger dentro de un espacio de libertad relativa de diversas posibilidades.

¹⁵⁷ IL p. 104.

¹⁵⁸ IL p. 103.

¹⁵⁹ IL p. 105.

Con todo este utillaje de perceptos, fictos y conceptos, la inteligencia vuelve expectante a las cosas reales de las que se había distanciado en retracción para ahora inteligirlas no ya como términos de lo que «serían», sino como lo que ellas son «en realidad». El *intentum* ya no es ahora simple aprehensión ni libertad. El *intentum* ahora es una intelección afirmativa. Por el rodeo de la simple aprehensión, por el rodeo de lo irreal del «sería» llegamos a la afirmación de lo que la cosa «es» en realidad.¹⁶⁰

5.5. La afirmación del logos: el juicio

La intelección dual de logos se lleva a cabo en dos fases: en impelencia y reversión. La primera consiste en que la realidad de la cosa que tenemos delante nos impele hacia el campo en el que en retracción inteligimos lo que la cosa «sería» en realidad. En este momento desrealizamos el contenido y liberamos la realidad. Es lo que acabamos de ver. La segunda fase consiste en un movimiento reversivo que nos lleva distanciadamente y con discernimiento a inteligir afirmando lo que la cosa «es» en realidad: es el juicio. Es lo que nos toca exponer ahora.

Como esta intelección reversiva consiste en un discernimiento, en un *krinein*, es por eso por lo que se llama *juicio*. El juicio es la fase terminal de la intelección del logos en la que se afirma de modo firme y efectivo lo que es la realidad.

"Afirmación significa aquí una intelección «firme» a diferencia de la intelección «retraída» que constituye la simple aprehensión".¹⁶¹

¹⁶⁰ Cfr. IL p. 106-7.

¹⁶¹ IL p. 111.

Zubiri niega, contra Descartes, que la afirmación sea en primer lugar creencia, ya sea entendida ésta como expresión de un *sentimiento* intelectual, ya sea entendida como una *volición* o como una *admisión*. Estas concepciones de la afirmación minimizan, según Zubiri, el carácter intelectual de la afirmación, esto es, el carácter de realidad que encierra y sobre el que recae en primer lugar todo acto intelectual y sobre lo que se basa toda creencia.¹⁶²

Al no desarrollar Zubiri este punto no nos permite aventurar de momento un juicio de valor sobre la forma en que quedan implicados la intelección, el sentimiento y la volición en la afirmación.

En todo caso está claro que el juicio es en primer lugar afirmación: "El juicio es intención afirmativa, *afirmación*."¹⁶³

Igualmente rechaza, aunque por motivos diversos, la concepción de Aristóteles, para quien toda afirmación sería predicativa: predicar de A que «es» B.¹⁶⁴ Zubiri se distancia de Aristóteles, primero, por el modo de concebir la estructura misma del afirmar y, segundo, porque es inaceptable, según él, que toda afirmación sea predicativa. Como veremos inmediatamente para Zubiri existen otros tipos de juicios antepredicativos.

Veamos el análisis que Zubiri hace de lo que sea *afirmar*, o mejor de la *función de afirmar*.

Afirmar es ante todo algo esencialmente dinámico en movimiento de reversión.

"Afirmar es inteligir en movimiento de reversión; esto es, la intelección misma es ahora formalmente dinámica. Para entenderlo hemos de esclarecer dos puntos: en qué consiste el movimiento de afirmación en cuanto movimiento, y en qué consiste la intelección misma en este movimiento".¹⁶⁵

¹⁶² Cfr. IL p. 111-12.

¹⁶³ IL p. 112.

¹⁶⁴ Cfr. IL p. 113.

¹⁶⁵ IL p. 114.

La afirmación es un movimiento de reversión en el que se colma la distancia entre lo que la cosa «sería» y lo que la cosa «es» efectivamente. La afirmación es un *intentum* que se convierte en *intención* afirmativa, en reversión hacia la cosa para decir lo que «es» en realidad. Este tender a la cosa, esta intención no es sino el movimiento dinámico de vuelta o de reversión hacia la cosa impuesto o atraído por el poder del *intentum*. La intención no es pues en sí misma algo noético sino *noérgico*. Porque se da el *intentum* es posible la intencionalidad como noético-noemático, como momento dinámico-reversivo del *intentum*.¹⁶⁶

Consiguientemente hay que rechazar la idea mantenida desde Aristóteles a Kant según la cual el dinamismo sería un carácter exclusivo del razonamiento y no un momento estructural de la intelección afirmativa. Por contra, Zubiri intenta mostrar que no sólo la razón dialéctica es dinámica sino también la afirmación misma del logos.

Hegel por su arte pecaría por el extremo opuesto al decir que el movimiento dialéctico es la estructura formal misma de la intelección en cuanto tal.¹⁶⁷ Hegel no se percató de que el movimiento es carácter estructural no de la intelección en cuanto tal sino tan sólo de la intelección en distancia. Solamente cuando la intelección sentiente entiende en distancia es cuando tenemos movimiento con el que se recorre esa distancia. Contra Kant hay que decir que el movimiento no es sólo de la razón sino también del juicio. Contra Hegel hay que decir que el movimiento no es un carácter estructural de la intelección en cuanto tal sino sólo del

¹⁶⁶ Cfr. IL p. 114-15.

¹⁶⁷ Cfr. Hegel, *ciencia de la lógica*, Prefacio a la primera edición, trad de A. y R. Rodolfo, Ed. Solar, B. Aires 1982, pp. 38-39.

juicio y de la razón en las que se da intelección en distancia. En la aprehensión primordial no hay movimiento porque no hay distancia.¹⁶⁸

Por otra parte Zubiri vuelve a insistir en que la afirmación no es sino una modulación de la intelección primordial de realidad. En este sentido afirmar es «más» que la simple aprehensión pero es mucho «menos» que la aprehensión primordial de realidad.

"Por tanto, la afirmación no sólo no añade nada a la aprehensión primordial de realidad, sino que es un modo deficitario (por ser «fundado») de estar intelectivamente en lo que se ha inteligido ya como real. Es un modo distendido del estar ya en lo real. Es una modalización de la aprehensión primordial(...). Es esencial, a mi modo de ver, subrayar muy enérgicamente este carácter reducido, distenso, del afirmar como modo de estar intelectivamente en lo real".¹⁶⁹

Si necesito afirmar es porque la realidad dada en aprehensión primordial me fuerza a ello al estar retenido (*intentum*) por ella. La afirmación no consiste en un movimiento de mi actividad espontánea. Es un movimiento que viene impuesto por la realidad. Una vez más la fuerza de imposición de la realidad vuelve a ejercer su poder sobre la inteligencia.

La afirmación "es un movimiento, pero un movimiento impuesto a la inteligencia por el distanciamiento de lo real en actualización diferencial(...). No es tanto «yo afirmo» sino más bien lo contrario: «se afirma lo real» en mi intelección".¹⁷⁰

La aprehensión primordial de realidad es el fundamento de toda posible afirmación. La realidad aprehendida en ella nos impele, nos retiene y se afirma en la intelección del logos.

¹⁶⁸ Cfr. IL p.117.

¹⁶⁹ IL p. 119.

¹⁷⁰ IL p. 121.

5.6. Formas de afirmación

Toda afirmación, por ser dual, se mueve entre los dos extremos que polarizan la afirmación: aquello sobre lo que se juzga o afirma (la realidad concreta) y aquello que formalmente se afirma en el juicio (la simple aprehensión).¹⁷¹

Aquello sobre lo que se juzga es algo previamente aprehendido como real. Lo previamente aprehendido es el objeto de la afirmación por cuanto que sobre él recae lo que se afirma. Por eso no existe propiamente el mal llamado sujeto del juicio, ya que más que sujeto es objeto del juicio.

"El mal llamado «sujeto» del juicio, es aquello real de lo que se juzga. No es propiamente «sujeto» sino «objeto» del juicio. Lo que se juzga es la realización de la simple aprehensión en el objeto, esto es en lo real. Juzgar no es pues atribuir un concepto a otro sino que es realizar un concepto, un fícto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial".¹⁷²

Juzgar es realizar una simple aprehensión en una cosa real ya aprehendida como real. Es el proceso inverso de lo operado en el momento de reversión. Lo que habíamos desrealizado en el campo, liberando el contenido para convertirlo en simple aprehensión, vuelve ahora a realizarse en la realidad concreta de la que habíamos partido.

"Por tanto «la» realidad tiene todo el contenido irreal de lo simplemente aprehendido. En su virtud, realización en la cosa real es realización en ella de lo simplemente aprehendido como irreal. Lo que la cosa real es «en realidad» viene expresado por la realización de la simple aprehensión en la cosa real".¹⁷³

Tres son los tipos o formas de juicios, los cuales corresponden a las tres maneras según las cuales la aprehensión primordial de realidad se hace

¹⁷¹ Cfr. IL p. 128.

¹⁷² IL p. 148-49.

¹⁷³ IL p. 148.

término de una afirmación por la realización de una simple aprehensión en reversión.

5.6.1. Juicio posicional

Es el tipo más elemental de juicio. Un juicio posicional tenemos, por ejemplo, cuando al abrir la ventana exclamo : ¡Fuego! En el juicio posicional tenemos ante la vista la realidad con todas sus notas, en este caso el fuego. Esto todavía no es un juicio pero es su fundamento sin el cual el juicio no sería posible. A esto ya aprehendido en aprehensión primordial se añade la simple aprehensión de ¡fuego! como afirmación propia del juicio. Se trata de una afirmación *posicional* porque lo real sobre lo que recae la afirmación no está calificado en función de una simple aprehensión anterior. No digo «esto es fuego», sino que digo simplemente «¡Fuego!».

“Por esto es por lo que no hay dos denominaciones como en otros tipos de juicio, una denominación de lo que veo, y otra la denominación de lo que afirmo como realizado en lo que veo. No hay aquí sino una sola denominación, y lo denominado es puesto como realidad. No hay sino la realización total, global, de esta única simple aprehensión en la aprehensión primordial de realidad”.¹⁷⁴

5.6.2. Juicio proposicional.

Es el juicio que se da en afirmaciones como las siguientes: «Genio y figura, hasta la sepultura»; «Los hombres, todos iguales», etc. Son juicios que toman la forma complexiva: AB. En él B se funda y pertenece a A de un modo intrínseco y como un momento suyo. La realidad A envuelve por su propia indole la realidad B. Veamos como lo expresa Zubiri.

¹⁷⁴ IL p. 153.

"En esta afirmación lo afirmado tiene claramente dos momentos. Uno, el momento *pro-puesto* A. Este momento no es sólo real, sino que su realidad está ya calificada y propuesta como término de una ulterior posición. Hay, además, aquello que de esta cosa real se afirma, B. En sí misma B no es algo real, sino que por lo pronto es una simple aprehensión Irreal. Pero al ser la determinación del algo ya real, de A, resulta que B es realizado en y por A. Esto es, se ha puesto la realidad de B en cuanto lo es de A, o lo que es lo mismo, se ha puesto la realidad de A no en sí misma (pues se ha propuesto como algo real), sino en cuanto B. Por esto es, repito, una posición *pro-posicional*".

175

El juicio proposicional se expresa en *frase nominal* que carece de verbo. La frase nominal está constituida por dos nombres. Pero estos dos nombres no hacen de sujeto y de predicado sino que designan una realidad complexiva. Por eso tanto el juicio proposicional como el juicio posicional son ambos juicios antepredicativos.

5.6.3. Juicio predicativo.

Es la tercera forma de juicio, cuyo esquema es «A es B». Más que de una forma predicativa para Zubiri se trata de una *afirmación copulativa* porque el verbo *ser* ejerce la función de cópula.¹⁷⁶ De alguna forma se trata de un juicio proposicional: «A» está propuesta para afirmar de ella «B», la cual es una simple aprehensión cuya realidad, como vimos, se afirma al atribuirse a un A real. Pero no es un juicio proposicional estricto porque, aunque A es B, no consiste en ser B, ni B consiste en ser A. "Ya no es *complexión*: es lo que llamaré *conexión*".¹⁷⁷

Además de estas tres formas de juicio Zubiri distingue lo que él llama *modos de afirmación* que expresan el modo "según el cual la actualización

175 IL p. 156.

176 Cfr. IL p. 159.

177 IL p. 161.

de lo real determina o resuelve la expectación Intencional." 178 Zubiri distingue seis modos de afirmar: ignorancia, barrunto, duda, opinión, plausibilidad, y certeza. Mediante el juicio inteligimos lo que una cosa es en realidad en cualquiera de estos seis modos. Así, por ejemplo, en el modo duda no se trata de que yo dude de *lo que una cosa es en realidad*. Yo afirmo que lo que tengo en aprehensión es ambiguo. Antes que un estado psicológico es un modo de afirmación.

"... no se trata de que al afirmar lo ambiguo yo quede en estado de duda, sino que duda es la afirmación ambigua misma de lo ambiguo en cuanto ambiguo. Es la intención afirmativa misma la que es intrínseca y formalmente dubitante(...). duda es pues un modo de afirmación, no un estado consecutivo a la afirmación". 179

§.7. La estructura medial del logos. La evidencia

La afirmación es el momento de reversión del campo a la cosa individual, momento en el que se entiende ya no lo que la cosa «sería» sino lo que la cosa «es» en realidad. Este paso del «sería» al «es» está determinado por el campo como aquel *medio* de intelección en el que se discierne el «sería» que en reversión se convertirá en «es» por la realización de una simple aprehensión en la cosa real concreta de la que partimos.

"El campo, dijimos, no es algo que se ve sino algo que hace ver: es *medio* de intelección. Aquí la dualidad no constituye un momento estructural del dinamismo sino un momento de la medialidad. El *medio* es lo que hace discernir entre los muchos «serías» de la cosa aquel «sería» que es más que «sería»: el «es»". 180

178 IL p. 175.

179 IL p. 177.

180 IL p. 210.

Vimos cómo en la aprehensión primordial los dos momentos individual y campal de la cosa real son aprehendidos compactamente. Pero en la intelección del logos estos dos momentos se autonomizan distanciándose, de modo que la intelección es ahora dual: es una única aprehensión pero dual. La cosa misma es inteligida como en un distanciamiento de sus dos momentos individual y campal, distanciamiento que hace que su actualización intelectual se nos presente con una especie de *oquedad*.

"El desdoblamiento entre lo individual y campal de la cosa real actualizada, constituye en esta actualización un hiato o una oquedad entre lo que ella es como «realidad» y lo que ella es «en realidad». No se trata de una oquedad, repito, en el contenido de la cosa aprehendida, sino de una oquedad en su actualidad intelectual. Al presentarse «entre» otras cosas, toda cosa real tiene una constitutiva oquedad de actualización. Por esta oquedad es por lo que la cosa nos impele a distancia de sí misma, en un movimiento retractivo, cuyo término es la simple aprehensión".¹⁸¹

Esta oquedad quedará colmada por el momento afirmativo, en el que se cubre la distancia entre los dos polos momentuales de la aprehensión dual, entre la cosa real y lo que ella es en realidad.

"Colmar la oquedad consiste justamente en superar la dualidad; por tanto, en hacer que lo que la cosa «sería» quede determinado como cosa que «es»: es la determinación de la realización".¹⁸²

Pero esta oquedad es colmada en función de una estructura que se deriva de la cosa real misma. En esta estructura se pueden distinguir tres aspectos.

1º En primer lugar lo que nos mueve a actualizar diferencialmente la cosa es la misma cosa por ser real y por estar por ello mismo dotada de un cierto poder de poner en marcha nuestro inteligir.

¹⁸¹ IL p. 212-13.

¹⁸² IL p. 213-14.

"La actualidad de la cosa real no nos guía sino que nos tiene *ab intrinseco* en movimiento desde ella misma, nos «hace ver». Si se quiere emplear el frecuentativo de *agere*, a saber, *agitare*, habrá que decir que la cosa real por su nuda actualidad en actualización diferencial nos agita, nos tiene agitados. ¿Para qué? Para inteligir lo que la cosa es en realidad". 183

En este inteligir la realidad, como ya sabemos, se da una co-actualización de la cosa en la inteligencia y de ésta en la cosa. Esta co-actualización hace que la acción de la inteligencia y del *agere* sean idénticos. Es como si las dos realidades convergieran en una misma *noergia*. Este *agere* propio de la cosa real actualizada en actualización diferencial tiene el doble movimiento de impelencia y retinencia. El *agere* consiste justamente en la unidad de este movimiento. 184

2Q Por este *agere* que pertenece *ab intrinseco* a la cosa misma, la cosa nos hace salir al campo de realidad: es la impelencia como primer momento del *agere*. Ahora bien, la cosa nos hace salir sin quedar ella atrás sino que, por estar actualizada, nos retiene en ella. La impelencia lleva en su seno la *retinencia*.

En este movimiento de impelencia-retinencia es la cosa misma la que está exigiendo la intelección de lo que ella es en realidad: es la *exigencialidad* de la fuerza de imposición de la realidad tal como vimos en el capítulo anterior. La oquedad está exigiendo realización. 185

3Q Esta realización que colma la oquedad que se da en la aprehensión dual del logos se resuelve en una evidencia. En la realización «vemos» diferencialmente que una simple aprehensión es exigida por una cosa real. Para que haya evidencia se requiere la «visión» de la realidad A y de la

183 IL p. 215.

184 Cfr. IL p. 215.

185 Cfr. IL p. 216-17.

simple aprehensión B. Cuando la visión de que A es B es una visión exigida por la realidad A tenemos entonces evidencia.

"Evidencia es determinación exigida por la realidad".¹⁸⁶

No se trata de una visión intelectual primordial. No se trata de una *videncia*. Se trata de una *visión medial*. La cosa real A no es evidente: es más que evidente. En la aprehensión primordial se da la mera actualización, no la evidencia. La evidencia consiste en una determinación por la que una cualidad particular es exigida por una realidad concreta. La evidencia, en este sentido, no es sino un sucedáneo de la aprehensión primordial.

"La evidencia es sucedáneo de la aprehensión primordial. Evidencia es *determinación*; aprehensión primordial es *actualización*. En la evidencia la cosa ya aprehendida determina la intelección; en la aprehensión primordial tenemos en actualidad la cosa real misma en su propia realidad. Decir que la aprehensión primordial es evidente es lo mismo que decir que la aprehensión primordial es juicio. Lo cual, a mi modo de ver es absurdo. En definitiva la evidencia es momento estructural pero tan sólo del juicio".¹⁸⁷

Evidencia no es pues actualización sin más sino actualización por medio de una determinación. Evidencia significa que una cualidad particular es exigida por una realidad concreta, es "la realidad de una visión determinada por una exigencia".¹⁸⁸

Esta exigencialidad constituyente de la evidencia se da en todo juicio. No quiere decirse con esto que todo lo afirmado sea evidente. Obviamente las afirmaciones inevidentes son innumerables. Lo que se quiere decir es que todas las afirmaciones se mueven en «línea de exigencia», en línea de exigencia evidencial.¹⁸⁹ Todo juicio es evidente, inevidente o

¹⁸⁶ IL p. 222.

¹⁸⁷ IL pp. 222-23.

¹⁸⁸ IL p. 175.

¹⁸⁹ Cfr. IL p. 223.

evidente a medias o en diverso grado. Pero todo juicio se mueve dentro de esta *exigencia* de visión, porque "la evidencia no es tanto una visión como una exigencia de visión".¹⁹⁰

Finalmente, si bien es verdad que toda evidencia se da dentro de una exigencialidad necesaria, sin embargo esa misma evidencia se da dentro de un ámbito de libertad. No es que la evidencia sea arbitraria. Como acabamos de decir, es algo que se impone exigítivamente. Lo que no se me impone es la línea o la dirección en que se ha de dar en la cosa esa exigencia.

"La evidencia es una línea exigencial necesaria, pero trazada dentro de un ámbito de libertad. No puede menos de ser así, porque la intelección en movimiento es constitutivamente libre. ¿Qué es esta libertad en evidencia? No significa que la evidencia sea en sí misma formalmente libre. Esto sería absurdo. Lo que quiero decir es algo muy esencial y que suele olvidarse, a saber que la evidencia es una línea trazada en un espacio de libertad. En efecto, el movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. Ahora bien, esta otra está libremente elegida: para inteligir lo que un hombre es en realidad puedo partir de un animal, de una agrupación, de una forma, etc. Además es creación libre el campo de simples aprehensiones, cuya realización en la cosa se va a afirmar con evidencia. Finalmente, es libre la trayectoria que en orientaciones distintas puede conducir a la intelección. De ahí que la evidencia se traza esencialmente en un ámbito de libertad intelectual".¹⁹¹

Una vez más vuelven a aparecer presencias matizadas de libertad que en su debido momento tendremos que valorar. Por ahora sigamos con la exposición.

La cosa real que queremos aprehender en la afirmación del logos nos fija el «desde» y el «hacia» pero dejando siempre la posibilidad de escoger dentro de ese haz de posibles direcciones a las que la cosa real misma nos abre.

¹⁹⁰ IL p. 223.

¹⁹¹ IL p. 223-24.

"En este haz de direcciones yo me muevo en una de ellas según una opción mía, anclada ciertamente en la riqueza de lo inteligido, pero en una dirección determinada tan sólo por una opción mía".¹⁹²

En todo caso no hay que olvidar que este espacio de libertad se da siempre dentro de ese marco de exigencialidad que viene impuesto por la realidad misma en cuanto real. La evidencia consiste simple en una coincidencia entre la siempre aprehensión libremente forjada por mí y la exigencia positiva o negativa que ante ella tiene lo real.¹⁹³

CONCLUSIONES

Recojamos esquemáticamente aquellos aspectos de la intelección del logos que pudieran ser más significativos.

1º La intelección del logos es una intelección de la realidad «en» la aprehensión, no «allende» la aprehensión. Los juicios no son de existencia sino de realidad en aprehensión.

2º Frente a la filosofía tradicional no toda intelección es afirmación. La afirmación es un modo de intelección y una intelección ulterior a la aprehensión primordial de realidad de la que es un sucedáneo.

3º No toda afirmación es predicativa. Existen otras formas de juicio antepredicativas cuales son la posicional y la proposicional.

4º El juicio entiende lo que «es» en realidad la cosa ya aprehendida en aprehensión primordial como real. Este juicio presupone la realidad. De lo que se deduce que lo radical es la realidad y no el ser. El ser es lo derivado. De ahí que contra la logificación y la entificación de la realidad

¹⁹² IL p. 276-77.

¹⁹³ Cfr. IL p. 274.

habrá que emprender la urgente tarea de inteligizar el logos¹⁹⁴ y de reificar el ente.¹⁹⁵

52 La evidencia se da dentro de una exigencialidad necesaria impuesta por la realidad misma de las cosas.

62 Pero esta exigencialidad de evidencia propia de todo juicio se da dentro de un espacio de libertad, primero, porque las simples aprehensiones son el resultado de una libre creación y, segundo, porque la dirección o direcciones en que se orienta la intelección son de libre elección dentro del haz de aspectos posibles que nos ofrece la cosa que pretendemos inteligir.

194 Cfr.IL p.48.

195 Cfr.IL p.53.

CAPITULO 6. La Intelección como razón

La razón es el tercer modo de Intelección. Esta Intelección racional se apoya en la ~~aprehensión~~ ~~aprehensión~~ primordial y en el logos y los incluye en una única Intelección. Ahora bien, ~~aprehensión~~ ~~aprehensión~~ primordial, logos y razón no constituyen tres unidades intelectivas estratificadas sino que tan sólo son "tres modalidades de una única Intelección".¹⁹⁶

En la ~~aprehensión~~ ~~aprehensión~~ primordial accedimos a la formalidad de realidad, al «de suyo» de la cosa sentida. La impresión de realidad con sus tres momentos estructurales (afección, alteridad y fuerza de imposición) hacían que la cosa real quedara actualizada como un mero *estar presente* de la realidad de la cosa *en y por sí misma* en la inteligencia.¹⁹⁷ Esta formalidad de realidad, por otra parte, era trascendental, incluía un momento de excedencia: era abierta, respectiva, sulficante y mundificante.
198

El logos por su parte consistía en una reactualización de la cosa (ya ~~aprehendida~~ ~~aprehendida~~ anteriormente en ~~aprehensión~~ ~~aprehensión~~ primordial) respecto de las demás cosas sentidas o sensibles. Esta reactualización, como el mismo vocablo lo dice, consistía en una nueva actualización de lo que la cosa era respecto de las demás cosas abarcadas en el campo de realidad, de lo que la cosa era «en realidad». En la ~~aprehensión~~ ~~aprehensión~~ primordial los momentos individual y campal eran ~~aprehendidos~~ ~~aprehendidos~~ de un modo compacto. En el logos estos dos momentos se autonomizaban haciendo posible que la cosa fuera ~~inteligida~~ ~~inteligida~~ ya no sólo como real, sino como lo que efectivamente era «en realidad», esto

196 IRA p.322.

197 Cfr.IRE pp.31-46.

198 Cfr.IRE pp.118-123.

es, respecto a otras cosas campales: igual, distinta... Lo específico del logos consistía, por tanto, en una intelección campal de la cosa real.

Pero vimos que la impresión de realidad está trascendentalmente abierta, es respectiva no sólo a otras cosas sentidas o sensibles sino que también "está trascendentalmente abierta a cualquier otra realidad sea o no sentida"¹⁹⁹, está abierta al *mundo* como unidad de respectividad de todo lo real en cuanto real. El inteligir no se agota en actualizar algo como real, o en actualizarlo como lo que es en realidad, esto es, respecto de otras cosas sentidas, sino que va más allá. En su última fase el inteligir intenta aprehender lo que una cosa es *en la realidad* sin más, esto es, respecto de la pura y simple realidad, respecto de todo lo real. Esta intelección es más que el logos: es la *razón* como tercer modo intelectual. Sin embargo, para que la razón pueda llevar a cabo su intelección específica necesita apoyarse en la aprehensión primordial y en las intelecciones afirmativas del logos sentiente.

"Esta determinación modal está apoyada estructuralmente en las dos modalidades de la pura aprehensión primordial y del logos. Sólo supuesto que hayamos inteligido impresivamente que algo es real, y lo que esto real es en realidad, sólo supuestos estos dos momentos intelectivos queda determinado ese momento de marcha intelectual en la realidad que es la razón. El inteligir por su propia índole estructural tiene necesariamente que marchar, mejor dicho, está ya marchando, está ya siendo razón por la estructura misma de la impresión de realidad dada en aprehensión primordial y logos."²⁰⁰

Esta marcha intelectual de la razón no es un proceso sino un momento estructural del inteligir, esto es, una modalización del carácter estructural determinada en la inteligencia por la impresión misma de realidad. La marcha se debe al movimiento específico de la razón. Tanto en

¹⁹⁹ IRA p.12.

²⁰⁰ IRA p.13-14.

el logos como en la razón se da un movimiento debido al modo en «hacia» en que es aprehendida la realidad en estos dos momentos intelectivos. Pero se trata de dos tipos distintos de movimiento. El movimiento del logos consistía en ir desde una cosa real a otra. El movimiento de la razón en cambio consistirá en ir de una cosa real hacia la pura y simple realidad, esto es, hacia el mundo. A este movimiento específico de la razón Zubiri lo llama *marcha*.²⁰¹ *Marcha es búsqueda de realidad* allende las cosas reales sentidas, las cuales se constituyen ahora no ya en sólo *medio* de intelección (logos) sino en *mensura*, en medida de aquello que se busca Intelligir en el mundo hacia el que nos lanzan las cosas sentidas.

"En la marcha, el movimiento está fundado y *mensuradamente* determinado por la previa intelección de pura y simple realidad. Se «afirma» lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad dentro de «la» realidad, allende las cosas reales sentidas, según una mensura de realidad. Es una búsqueda radical en un mundo abierto en sí mismo. Marcha es abrirse paso a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad".²⁰²

Marcha es, pues, búsqueda de realidad y en esto va a consistir tanto el problematismo de la filosofía como el de la ciencia: en tratar de penetrar en la insondable riqueza de la realidad del mundo, en ir a la búsqueda de otras realidades extracampales que puedan ampliar el ámbito de la realidad. Y es, al mismo tiempo, una búsqueda de formas y modos de realidad nuevos, diversos a los ya aprehendidos en el campo.

²⁰¹ Cfr. IRA p.21.

²⁰² IRA pp.23-24.

6.1. Pensar y razón

Esta marcha de la razón como búsqueda de realidad es una *actividad intelectual*. Como *actividad* es lo que constituye el *pensar*. Y en cuanto Intelectiva esta actividad es razón, como un modo particular de intelección.

"La razón es el carácter intelectual del pensar. No son idénticos pensar y razón pero no son independientes, sino que son dos aspectos de un mismo acto de inteligir en búsqueda".²⁰³

Pensar es el inteligir como actividad. Es una actividad determinada y activada por las cosas reales previamente aprehendidas. Es la realidad, o más exactamente, es el carácter de apertura de la realidad lo que pone en marcha la actividad intelectual, el pensar. En el pensar Zubiri distingue varios aspectos.

Pensar es siempre pensar hacia lo «real allende». No «allende lo real» sino «lo real allende» la aprehensión.²⁰⁴ Es un buscar en la realidad misma de lo real, ya sea para encontrar nuevas cosas reales, ya sea para llegar a saber lo que las cosas ya inteligidas son en la realidad.

En segundo lugar este pensar tiene un carácter *incoativo*. Como tal abre líneas diversas que nos pueden conducir a intelecciones muy dispares aunque en su origen arranquen de puntos de partida aparentemente idénticos.

"Estas diversas vías que incoativamente están tan próximas, y que por ello pueden parecer equivalentes, sin embargo, prolongadas en su propia línea, pueden conducir a intelecciones muy diversas, incluso abismalmente incompatibles(...). Es que el pensar es constitutivamente incoativo. Un pensamiento nunca es tan sólo un simple punto de llegada sino que es también intrínseca y

203 IRA pp.25-26.

204 Cfr.IRA p.30.

constitutivamente un nuevo punto de partida. Lo inteligido pensativamente es algo inteligido pero incoativamente abierto allende sí mismo."²⁰⁵

En tercer lugar, y contra las posturas racionalistas de Kant, Leibniz y otros, Zubiri, fiel a sus análisis de la aprehensión primordial de realidad, advierte que lo dado por las cosas, antes de ser un «dato para» pensar, son un «dato de» la realidad. Lo dado en impresión, lo actualizado como realidad abierta «allende» es primero un «dato de» la realidad y por lo tanto esto es lo primario. El «dato para» es derivado.

"Lo real es, pues, «dato-de» realidad y «dato-para» el pensar. ¿Qué es esta «y», esto es, cuál la intrínseca unidad de estas dos formas de dato. No es una unidad meramente aditiva; no es que el dato sea «dato-de» y además «dato-para». Sino que es «dato-para» precisa y formalmente porque es «dato-de». ¿Por qué? Porque el dato de realidad nos da la realidad en su intrínseco y formal carácter abierto en cuanto real. Por tanto resulta que el «dato-de» es *eo ipso* «dato-para» allende lo dado".²⁰⁶

Por eso, recogiendo una expresión popular, nos dirá Zubiri: "las cosas dan que pensar". Lo real previamente inteligido no sólo se «da» a la inteligencia, sino que «da que pensar» y por eso pone en marcha inexorablemente la actividad intelectual. No todo tipo de intelección es actividad. La aprehensión primordial no es actividad. El logos tampoco es actividad, aunque implica movimiento tal como dijimos. El inteligir deviene solamente actividad sólo como modo ulterior de intelección racional. Por eso contra Kant y contra Leibniz, Zubiri negará que el pensar, la actividad racional, sea espontánea. El pensar no brota espontáneamente de sí mismo sino que son las cosas las que dan que pensar y, por tanto, las que activan o provocan la actividad intelectual.

²⁰⁵ IRA p.32.

²⁰⁶ IRA p.33.

"Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo(...). El pensamiento, podría decirse, procede de las cosas reales por el «tener que pensar» que éstas nos dan".²⁰⁷

Las cosas dan que pensar por su carácter abierto. Si el inteligir no fuera sentiente sino de otro tipo, por ejemplo, si fuera una inteligencia intuitiva esta apertura sería inteligida como mera nota de la realidad. En ese caso ya no sería actividad pensante en marcha. Pero como la apertura nos está dada sentientemente, esto es, campalmente las cosas nos dan que pensar y ponen en marcha la actividad intelectual en intelección «trascendental», en intelección «allende». La actividad pensante está, pues, intrínseca y formalmente determinada por la intelección sentiente.

"Lo real es suscitante de accionalidad, por ser actualidad en intelección sentiente, y por tanto abierta".²⁰⁸

Ahora bien, el pensar tiene carácter intelectual. Y este carácter intelectual del pensar constituye justamente la razón en cuanto que es un pensar lo real y dentro de lo real, esto es, dentro de aquello en lo que estamos ya instalados desde el primer momento de la aprehensión primordial de realidad. Pensar y razón son dos aspectos diferenciables de una única actividad intelectual. Pensar expresa el momento de actividad, mientras que razón expresa el momento de realidad. Ambos son inseparables, porque...

"Pensar es siempre y sólo pensar en lo real y dentro de lo real. Se piensa y se entiende pensantemente según razón. A esta intelección pensante de lo real es, pues, a lo que debe llamarse razón".²⁰⁹

Instalados en la realidad nos vemos lanzados por ella a inteligirla en «allende». Este inteligir allende no deja atrás la realidad ya inteligida sino

207 IRA p.35-36.

208 IRA p.37.

209 IRA p.39

que, apoyada en ella y siguiendo dentro de ella, la razón trata de *sopesarla*, de pensarla para avanzar «hacia» la realidad profunda dentro de ella misma. Este es justamente el objeto de la razón que debemos esclarecer inmediatamente en sus dos vertientes: la razón como razón mía y la razón como razón de las cosas.

6.2. La razón como mía

La razón como *mía* no significa aquí que sea algo subjetivo, ni que se reduzca a la pura actividad mía de pensar. Al hablar Zubiri de la razón como *mía* quiere expresar que se trata de un modo de intelección: el modo específico como yo actualizo la realidad desde la razón. En la razón, como modo de actualización de lo real, Zubiri distingue tres momentos: la razón "es intelección en profundidad, es intelección mensurante, es intelección en búsqueda".²¹⁰

6.2.1. La razón como intelección en profundidad

La intelección pensante, la razón, es una intelección de algo «allende» el campo de realidad, «allende» la aprehensión inmediata.

Pero ¿qué es exactamente este «allende»? Las cosas campalmente inteligidas en forma de «hacia» nos lanzan más allá de la frontera de lo sentido para poder así inteligir mejor lo sentido. Lo sentido en *aguende* nos remite ello mismo hacia el «allende» lo sentido. Y ello porque «las cosas nos dan que pensar».

²¹⁰ IRA p.41.

"Dar que pensar es una necesidad intelectual *sentida*, según la cual lo campal remite al allende. El allende es ante todo el «hacia» mismo como momento de impresión de realidad".²¹¹

Ya vimos que aquello «hacia» lo que nos remite lo sentido no es algo arbitrariamente añadido sino que es un momento de la realidad sentida como momento de realidad.²¹²

Es el «por», o como nos dirá Zubiri más adelante, es el «por qué» del aquende. El allende es el «por» de lo sentido. No es una «deducción», sino que es la impresión misma de realidad dada en «hacia» de lo aprehendido aquende. Consiguientemente este «por», este «allende» es algo físicamente sentido de modo incoativo en el «hacia».

"Lo que está en el campo es inteligido para poder inteligir mejor lo que está en él. Y en esto es en lo que positivamente consiste el «allende»: en ser algo a que nos lleva el «aquende» precisa y formalmente para poder inteligir mejor este mismo «aquende». Es, pues, lo opuesto a una simple adición. En su virtud, inteligir el allende es inteligir lo que en el fondo es el aquende(...). Es la intelección en el «por». Y en este «por» es en lo que consiste el «en profundidad». Ir a lo allende es ir al fondo de las cosas reales(...). Profundidad no es pues una especie de hondura indiscernible sino que es tan sólo la intelección de lo que en el fondo es o son las cosas reales. Así, una onda electromagnética o un fotón son en el fondo lo que en el fondo es un color. Su intelección es por esto intelección en profundidad".²¹³

211 IRA p.42.

212 Cfr.IRE p.100-10.

213 IRA p.42-43.

6.2.2. La razón como mensurante

La razón, decíamos, es intelección en profundidad de la realidad previamente inteligida en aquende. Esta realidad no es ahora «medio» de intelección, como lo era en el logos, sino que es, en expresión de Zubiri, *mensura* de intelección. ¿Qué significa mensura?

Todo lo real es constitutivamente respectivo en cuanto real. Y la unidad de respectividad de todo lo real en cuanto real es lo que constituye el mundo. Pues bien, esta respectividad mundanal revierte sobre cada cosa real de una manera muy precisa, haciendo que cada cosa se nos presente como *forma y modo* de realidad determinados según la formalidad de realidad. En esta determinación en respectividad de cada cosa consiste justamente la «mensura». Así, por ejemplo, ser persona y ser árbol se nos presentan como dos modos diferentes de ser real. Y ser encina y ser abeto como dos formas distintas de ser real dentro de un mismo modo vegetal de ser realidad. De esta forma la realidad se nos presenta no sólo como formalidad sino como medida de cómo una cosa real es real: según una forma y un modo de realidad. Así que la razón no es sólo intelección de lo real en profundidad, sino "*intelección mensurante de lo real en profundidad*"²¹⁴

Pero además la realidad es *principio* de medida de lo real. La realidad no puede medirse a base de juicios por muy fundamentales que éstos sean, por ejemplo, el principio de contradicción, sino con el metro de la realidad. La realidad misma se constituye en *principio mensurante de la realidad*. La realidad campal se constituye en el principio mensurante de la realidad allende.

"Principio es la realidad misma previamente inteligida en actualidad campal, pero inteligida ahora como realidad-fundamento de toda ulterior intelección".²¹⁵

"El principio de todos los limitados principios de la razón es «realidad»: realidad es su físico e idéntico carácter. Y en este sentido, digo que *realidad es principio último* es último en el sentido de que su intelección es lo que constituye el principio de la razón en cuanto tal. Es ultimidad principal".²¹⁶

La razón no es, pues, para Zubiri lo que ha solido ser para la tradición, una facultad de principios, sino *intelección principal* de lo real en profundidad.

Este principio último y radical de mensura de la realidad tiene a su vez un canon. Este canon o metro para medir la realidad se toma de lo inteligido previamente como real en su forma y en su modo de realidad. De esta manera se dispone de un canon concreto con el que poder medir la realidad en profundidad, que es lo que buscamos. Hay modos distintos de ser canon: hay un canon conceptivo, un canon emocional, un canon metafísico, etc. Son modos distintos de medir canónicamente lo real.²¹⁷

Finalmente el canon es abierto. A medida que vamos inteligiendo cosas reales nuevas va variando con ello el canon mensurante de la realidad.²¹⁸ Aclaremos lo dicho con un ejemplo que el mismo Zubiri nos ofrece. En la aprehensión se nos actualizan las cosas materiales con determinados caracteres desde los que las conceptuamos como «cuerpos». Eso ha hecho pensar durante muchos siglos que las cosas «allende» fueran también corpóreas y que a su estructura básica profunda no empírica se la conociera con una noción derivada de la idea de cuerpo: «corpúsculo». ¿Cómo se llegó a esa noción de lo profundo de los cuerpos como «corpúsculos»?

215 IRA p.50.

216 IRA p.52.

217 Cfr.IRA p.59.

218 Cfr.IRA p.59.

"Llevados por la intelección campal de los cuerpos, marchábamos dispuestos a inteligir las cosas allende el campo como cuerpos, distintos pero al fin y al cabo como cuerpos. La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era «cuerpo». Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos"²¹⁹ Los corpúsculos no eran cuerpos. Pero se partió de la idea campal de cuerpo para tratar de definir la estructura profunda de la realidad de los cuerpos

La razón tiene, pues, un carácter principal y canónico. La realidad es el principio y el canon mensurante de la realidad que la razón busca inteligir en profundidad. La realidad es el *principio canónico*.

6.2.3. La razón como búsqueda

Es el tercer carácter de la razón como *mía*: la razón como *intellectus quaerens*, como intelección inquiriente, como *búsqueda*.

"Inteligir lo que da que pensar y dando que pensar, es la esencia misma de la búsqueda. La razón es pues formalmente y estructuralmente «búsqueda»"²²⁰

Esta razón inquiriente es, por otra parte, dinámica, direccional y provisional.

La razón inquiriente tiene una estructura formalmente dinámica porque no aprehende la realidad plenaria en un golpe de intuición intelectual, valga la expresión, sino en una marcha en la que se recorre la diferencia que media entre el aquende campal y el allende en profundidad.²²¹

La razón tiene además un principio canónico de búsqueda intelectual por el que mide lo real no como representación sino como «dirección» de

²¹⁹ IRA p.56.

²²⁰ IRA p.60.

²²¹ Cfr. IRA p.61.

búsqueda. Ciertamente no habría dirección sin representación. Sin la intelección, sin la presentación de los cuerpos no habiéramos accedido en «allende» a las partículas elementales. Pero el canon no mide lo real como representación, sino como «dirección» de búsqueda. Por eso puede ocurrir, y ocurre las más de las veces que lo real encontrado no sea como son las cosas campales. Ese es el caso de las partículas elementales que no se ajustan a la representación de los cuerpos. Lo real buscado es muy frecuentemente distinto de lo previamente inteligido en el campo. Pero ha sido la intelección de los cuerpos la que ha marcado la dirección de una búsqueda en profundidad, en este caso, de las partículas elementales. Por eso "razón es ante todo la dirección de una búsqueda en profundidad"²²².

La razón es finalmente provisional porque hay que rehacer constantemente el contenido y la direccionalidad de lo ya presentado como real. Provisionalidad de la razón no significa, sin embargo, que no sea verdad lo alcanzado por ella, sino tan sólo que es superable.

"Provisionalidad significa que aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada a no ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada. La índole de esta superación depende de los casos. Pero siempre será que lo superado, precisamente por su índole superable y superanda, es formalmente provisional"²²³.

La realidad campal arroja a la inteligencia ante una realidad real, pero extracampal. Las cosas dan que pensar y por eso son problemáticas (*pro-ballo*, arrojar algo «ante»). En la aprehensión primordial y en el logos hay intelección de realidad pero no es una intelección plenaria de la realidad: he ahí el problematismo de las cosas. No es que yo me cree problemas, son las cosas las que son problemáticas, las que me dan que pensar. Y por eso la intelección es forzosamente inquiriente.

²²² IRA p.62.

²²³ IRA p.63.

Resumiendo, el modo de intelección de la razón es una intelección en *profundidad*, *mensurante* según un principio canónico y es de carácter *inquiriente*. Uniendo estos tres elementos Zubiri nos ofrece la siguiente definición descriptiva de la razón.

*"La razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad".*²²⁴

La idea de razón de Zubiri se enfrenta a todas luces con lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo por razón. Razón no es órgano de evidencia conceptual absoluta y de rigor lógico, tal como ha sido concebida desde Parménides, Platón y Aristóteles hasta Leibniz. Tampoco es necesidad dialéctica como despliegue de conceptos: Hegel. Ni tampoco puede reducirse la razón a mera organización de la experiencia sensible: Kant. Todo esto para Zubiri, una vez más, no es más que logificar la intelección.²²⁵ La idea de razón que Zubiri ofrece está fundamentada no en una intelección «lógica» sino en una intelección «sentiente» movida por la fuerza de imposición de la realidad que, aprehendida en «hacia», lanza a la inteligencia allende la aprehensión.

*"Lo que nos lleva allende la aprehensión sentiente de lo real no es la necesidad lógica, sino la actualización sentiente de lo real en «hacia»: es el «hacia» real y no una necesidad lógica. El principio de la razón no son los conceptos y los juicios primeros sino la realidad físicamente aprehendida en «hacia». La razón no es el órgano de las evidencias absolutas, sino el órgano de la marcha de la intelección en profundidad dentro ya de lo real inteligido sentientemente".*²²⁶

224 IRA p.65.

225 Cfr. IRA pp.66-70.

226 IRA p.67.

Pero el análisis de la razón como *mía* es tan sólo un aspecto de la razón. Veamos brevemente la otra vertiente: la razón como razón de las cosas.

6.3. La razón como razón de las cosas

El pensar, decíamos, es la actividad de la inteligencia. Es una actividad activada por las cosas que dan que pensar. En cuanto actividad constituye el pensar, y en cuanto intelectual es razón. Pero en esta intelección las cosas no sólo dan que pensar, *dan* también razón.

"En la marcha intelectual las cosas reales comienzan por dar que pensar, y terminan por dar razón. Son dos «dar» distintos. Pero su unidad es el «dar» en cuanto tal. Y en este dar es en lo que consiste formalmente que la razón sea de las cosas. Razón es ciertamente sólo un modo de intelección. Pero como este modo está determinado por las cosas reales mismas, resulta que en cuanto determinada por las cosas, la razón es de ellas".²²⁷

Si antes nos decía Zubiri que la razón es la intelección mensurante cuyo principio y canon de medición de la realidad era la realidad misma es coherente que ahora nos diga que sean las cosas las que nos *den* o nos *quiten* la razón. La razón, consiguientemente, no es algo que se tiene, sino algo que nos es «dado». Por ser la realidad abierta es por lo que *da* que pensar y *da* la razón. Volveremos sobre este punto.

6.4. La unidad de la razón

La esencia de la razón consiste en ser actualidad pensante de lo real. Como actualidad *pensante* la razón es *mía*. Como actualidad es actualidad de las cosas reales, es razón de las cosas. La unidad en cuanto razón *mía* y en cuanto razón de las cosas está en que la razón es actualidad pensante de lo real. Desde esta noción de razón Zubiri polemiza con Leibniz, Kant y Hegel. No podemos entrar aquí en esta discusión, pues nos llevaría muy lejos. Lo que sí nos interesa destacar aquí es cómo el análisis del *intelligir* como *actualización* de la realidad se va revelando cada vez con más vigor y como la roca firme de toda la *Intelección* zubiriana. La actualización como co-actualización de la *Intelección* en la cosa real y de ésta en la *Intelección* constituye la clave fundamentadora de la unidad de la razón en cuanto *mía* y de la razón en cuanto razón de las cosas. Al mismo tiempo esta coactualización representa una crítica radical tanto a los diversos idealismos como a los empirismos reduccionistas.

"La unidad de la razón es unidad como actualidad *intelectiva* de lo real. Y a esta actualidad es a lo que formal y exclusivamente concierne el célebre principio de razón suficiente. A mi modo de ver debe decirse: toda realidad *intelligida* en razón es realidad cuya actualidad es fundamentada en y por la realidad misma. La actualidad en última instancia es actualidad en *Intelección* sentiente, y la razón es lo que la actualización de lo real en *Intelección* sentiente nos da en forma de «por». Es la razón sentiente. Recíprocamente, como esta unidad es unidad tan sólo radical, las dos razones aunque no estén encindidas siguen sin embargo rutas distintas. Lo real puede ser *intelligido* como real, pero esta *Intelección* jamás será un mero despliegue lógico de una *Intelección*." ²²⁸

Por ser sentiente la razón no hace sino desplegar en forma de «por» lo que la realidad nos ha dado *en y por sí misma* en «hacia» en la misma aprehensión primordial. Contra el Idealismo hay que decir que no cabe hablar de la espontaneidad de la razón, pues ésta no parte de sí misma sino que se apoya en la roca firme del «de suyo» de la realidad sentida. Por su parte el empirismo deberá percatarse de que la aprehensión primordial no se agota en el contenido de las cosas, sino que en el mismo sentir un contenido se nos actualiza la formalidad de realidad. Una formalidad de realidad que se nos presenta en modos diversos uno de los cuales es el modo en «hacia». Este modo en «hacia» se convertirá en la razón en un «por» que nos dará que pensar y que nos pondrá en marcha intelectual en dirección de profundidad y fundamentalidad.

De esta forma es la realidad misma la que vertebral los tres momentos estructurales de la intelección sentiente: a la aprehensión primordial, al logos y a la razón les corresponde respectivamente la formalidad de realidad o la realidad formal, la realidad medial y la realidad mensurante como principio y canon de realidad. Su resultado será la aprehensión primordial de realidad, la afirmación de lo que las cosas son «en» realidad, y lo que las cosas son en «la» realidad. Aprehensión primordial, afirmación y razón no son sino modos noérgicos como la realidad dada en impresión se impone a la intelección por la fuerza misma de la realidad (aprehensión primordial), por su fuerza *exigencial* (afirmación) y por su fuerza coercitiva (razón). La razón se apoya y es modalización de la afirmación, así como la afirmación se apoya y es modalización de la aprehensión primordial. La noergia expresa por su parte la unidad de la razón mía con la razón de las cosas. Si, adoptando el lenguaje de los griegos, al acto de *intelligir* lo llamamos *noein* concluiremos con Zubiri que

"el *noein* es un *ergon* y por esto su estructura formal es *Noergla*. *Noergla* significa «a una» que la *noesis* es atingente, es impresionablemente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad".²²⁹

6.5. El orto de la razón

Cada vez con más claridad se nos va mostrando que la razón no reposa sobre sí misma sino que *tiene un orto*, y un orto estructural. La razón no piensa desde sí misma sino que son las cosas las que le dan que pensar y las que le dan razón. La actividad de la razón no brota, pues, de sí misma. La actividad de la razón como pensamiento está activada por las cosas mismas, es algo que viene impuesto por las cosas mismas.

"Las cosas no dan sólo aquello en que se piensa, sino que nos dan el modo racional mismo de inteligirlas, lo imponen: al darnos ellas que pensar determinan *eo ipso* ese modo de pensar que es la razón. La razón no es, pues, actividad espontánea sino que es un modo intelectual dado por las cosas. Tienen su orto, su originación, ante todo en las cosas reales en cuanto que su realidad es lo que da que pensar y lo que determina la intelección en forma de razón".²³⁰

Si la razón consiste en actividad que piensa las cosas es porque estas cosas han sido ya actualizadas con anterioridad. En estas cosas previamente actualizadas es donde la razón tiene su origen y su apoyo firme. Como los modos anteriores de intelección no inteligen suficientemente las cosas, éstas dan que pensar determinando así la intelección en forma de razón. La razón se funda en la intelección campal, como ésta se funda en la aprehensión primordial. Pensar es inteligir realidad allende el campo, en profundidad. En este sentido la razón por ser un modo de intelección en profundidad es la

²²⁹ IRA p.94.

²³⁰ IRA p.82.

razón de lo campal, es la intelección en profundidad de lo campal. Campo, decíamos, es el momento de lo real sentido, es el mundo sentido. En el campo lo real es aprehendido en «hacia», dentro del campo y allende el campo. Este «hacia» es lo que constituye la razón como intelección en búsqueda. La razón es originariamente campal y se fundamenta en el campo. La razón siente la realidad en «hacia», siente la realidad dando que pensar. Y la razón siente la realidad porque se trata de una razón sentiente, por no ser otra cosa que un momento estructural de la *inteligencia sentiente*, tal como vimos.

"Aprehender algo sentientemente «de suyo» es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo primordial de búsqueda de lo real en la realidad. En cuanto tal, el sentir humano es ya un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad. Es la razón sentiente."²³¹

La razón no sólo se mueve en la realidad sino que *siente* racionalmente la realidad en la que se mueve, y siente racionalmente que está moviéndose en ella. Por eso la razón ni es espontánea ni algo meramente lógico, sino que *intelige* la realidad por la fuerza de imposición deriva del *sentir la realidad*. Una vez más constatamos que al haber entendido la intelección como actualización de realidad en unidad de co-actualización de la cosa y de intelección le está permitiendo a Zubiri sortear con holgura los escollos seculares tanto del empirismo y del Idealismo como de otras posiciones intermedias kantianas o fenomenológicas. La procedencia fenomenológica de Zubiri es patente tal como lo podemos ir comprobando a lo largo de toda su descripción del acto intelectual. Pero es igualmente manifiesto el hecho de que, en una especie de *aufhebung* hegeliano, Zubiri sobrepasa los logros de la fenomenología a partir de su

231 IRA p.86.

Inteligencia sentiente tal como se revela de modo explícito en tantos textos como éste que sigue.

"Es que la filosofía no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y ha resbalado sobre su formal *momento sentido de realidad*: no ha visto la impresión de realidad (...). El orto radical de la razón está en la impresión físicamente «una» de realidad. La razón es algo que tiene orto precisa y formalmente por ser sentiente. En su virtud, repito, la razón, al igual que la afirmación, no es sino un modo de intelección de la aprehensión primordial. La razón no es algo que vuelva por sí misma *por encima* de todo lo sentido. Por el contrario, la razón misma es sentiente, y la intelección racional es un determinado modo de intelección de la propia intelección sentiente. La razón marcha para colmar en lo posible las insuficiencias de la nuda intelección".²³²

El orto de la razón, pues, su originación radical está en su carácter sentiente. Y la razón es formalmente sentiente por serlo de la impresión de realidad, por ser un momento y un modo de la intelección que es sentiente. Razón es un acto que concierne modalmente a la impresión de realidad.

CAPITULO 7. Libertad de la razón

La libertad hizo ya acto de presencia en el logos. Pero es en la razón donde adquiere su máxima relevancia dentro de la intelección. La importancia que le concede Zubiri a la libertad en la intelección es mucho mayor de lo habitual. Al hilo de la exposición pondremos particular atención en destacar esta presencia de la libertad.

La razón, como venimos repitiendo, es intelección pensante de lo real allende impulsada por la fuerza coercitiva con que la realidad se nos impone con su voz. Es una marcha intelectual en búsqueda, no ya de la realidad en la que estamos desde otros modos de intelección previos, sino del contenido de la realidad en profundidad, de la realidad fundamento. La marcha es un movimiento dentro de la realidad por la que se busca la estructura concreta de la realidad fundamentadora de las cosas campales. Se trata, pues, no de quedarse flotando en una realidad vacía de contenidos concretos sino de llegar a inteligir de modo muy concreto cuál es la estructura de la realidad profunda de las cosas campales.

"La voz de la realidad es una voz que clama en concreto, es decir, es la voz con que estas cosas reales determinadas dentro del campo constriñen a buscar la realidad de ellas en profundidad. Por tanto son una búsqueda y una fuerza coercitiva esencialmente concretas".
233

Ahora bien, el contenido de la realidad fundamento no está unívocamente determinado. Por eso la marcha de la razón está caracterizada por un cierto carácter libre y creador en lo que se refiere a este contenido

intelectivo de la realidad fundamentante.²³⁴ Veamos en qué consiste este carácter libre y creador de la razón.

7.1. El apoyo de la marcha de la razón

La marcha de la razón tiene en las determinaciones de las cosas campales su punto de partida.

"La razón no es una intelección que solamente viene *después* de otras intelecciones pre-rationales. La razón es una intelección *determinada* por la intelección de las cosas reales campales. Si así no fuera, no habría posibilidad humana de razón. El determinante de la intelección racional es la *previa intelección* de lo campal".²³⁵

No es que la razón consista en una composición de actos previos de intelección. Algo así como el razonamiento es composición de juicios previos: la composición de *logoi* que se constituye en *syn-logismós*. La razón no es una intelección compuesta sino un modo de intelección determinada por lo previamente inteligido: no es razonamiento sino intelección inquiriente en profundidad.²³⁶ Si hay composición de intelecciones, si hay razonamientos es porque hay razón. La razón *razonante* no es sino un tipo de razón, y no el primario ni el más importante.

Pero decimos que esta razón se apoya en lo previamente inteligido. ¿Qué es eso previamente inteligido? Lo previamente inteligido es lo aprehendido en aprehensión primordial y en aprehensión campal. Lo aprehendido como «real» y como lo que es «en realidad» interviene ahora de un modo nuevo que consiste en ser apoyo intelectual de lo real en profundidad. Y este apoyo consiste en ser "voz de la realidad en

²³⁴ Cfr. IRA p.90.

²³⁵ IRA p.98.

²³⁶ Cfr. IRA p.98.

profundidad. Lo previamente inteligido tiene ahora una función nueva: la de ser voz de la realidad y no la de ser aprehensión primordial o afirmación.

"En lo campalmente inteligido resuena la voz de lo que lo real es en profundidad".²³⁷

Las cosas aprehendidas previamente a la intelección en razón son *resonancia* y en este sentido notifican, son «noticia» de lo real en profundidad. Y no sólo eso sino que son además *resonadores* de lo real profundo. En ellas se está expresando de alguna forma lo real profundo mismo y como tales cobran esa nueva función de ser principio y canon de lo que es la realidad en profundidad. Ahí está toda la fuerza y la limitación de la intelección racional.

A partir de todo lo aprehendido campalmente la intelección en razón se abre al mundo, a la unidad en respectividad de lo real. El ámbito de la apertura de la intelección racional es en cierto modo absoluta. Y es una apertura ante todo a otras cosas reales, pero también puede serlo a "otra función y modos de realidad".²³⁸ En este ámbito de apertura absoluta acontece la búsqueda de la razón. Contra Leibniz y Kant Zubiri afirma que la razón no es totalizante ni totalizadora, sino que es constitutivamente abierta. Y esto no se debe en primer lugar a los límites propios de la razón sino al carácter constitutivamente abierto y jamás clausurado de lo real.²³⁹ Consiguientemente la tarea de búsqueda de la razón es indefinida dentro del ámbito de realidad jamás clausurado.

La razón, pues, trata de inteligir en búsqueda lo profundo de la realidad campal abriéndose al ámbito de la realidad mundanal pero apoyándose en las cosas reales del campo. ¿En qué consiste este apoyo?

237 IRA p.100.

238 IRA p.103.

239 Cfr. IRA p.103.

Apoyo no significa aquí fundamento. La razón se apoya pero no se fundamenta en lo previamente Intelligido. La realidad en que la razón se mueve es la realidad campal misma. Pero no radica aquí su apoyo. Donde se apoya la razón para tratar de determinar el contenido de la realidad fundamento es en el *contenido de lo campalmente Intelligido*.

"El apoyo es siempre algo formalmente «otro» y además «anterior» en cuanto conduce a la Intelección de algo distinto, pero exigido por lo anterior (...). El modo como la realidad está fundamentando consiste en estar remitiendo al contenido de las cosas reales campales como apoyo del contenido de lo que la razón va a Intelligir".²⁴⁰

El apoyo que busca la razón en lo campalmente aprehendido se refiere al contenido no a la formalidad de realidad. El carácter de realidad es numéricamente idéntico en la Intelección campal y en la Intelección racional. Por eso nos dirá Zubiri que la razón "hasta cuando intelige lo más inaccesible a los sentidos, es siempre y sólo razón sentiente porque intelige sus contenidos dentro del momento de realidad en impresión".²⁴¹

Para lo que se apoya, pues, la razón en lo campal es para determinar el contenido de la realidad-fundamento. Este apoyo en el contenido de la realidad campal no quiere decir que el contenido de la realidad-fundamento tiene que ser forzosamente o idéntico o distinto de aquel. En cualquier caso lo que siempre será *distinto y nuevo es el modo de Intelección*, aún cuando el contenido fuera el mismo. La diferencia radica en que la razón actualiza el contenido como *fundamento* de lo que el logos ha actualizado en el campo como simple constatación. Pero volvamos a traer un ejemplo, ya mencionado anteriormente en otro contexto, que nos ayude a esclarecer lo que estamos queriendo decir.

²⁴⁰ IRA p.105.

²⁴¹ IRA p.105.

"Así, por ejemplo, en la Física antigua las partículas elementales racionalmente inteligidas eran corpúsculos, esto es algo de naturaleza idéntica a los cuerpos campalmente inteligidos. Lo inteligido -cuerpo- era lo mismo, pero era distinta su función intelectual, esto es, el modo de intelección: el modo de intelección racional es justo el modo según el cual «la» realidad está fundamentando lo real. El modo de inteligir un cuerpo está dado. Si se entiende que lo mundanal es cuerpo, el contenido «cuerpo» es idéntico al contenido campal. Lo nuevo es que cuerpo campal a pesar de ser apoyo de lo inteligido racionalmente, podría no ser fundamento de lo inteligido. Las partículas (esto es lo inteligido racionalmente) no son cuerpos, pero es el cuerpo campal en lo que me he apoyado precisamente para inteligir algo que no es cuerpo".²⁴²

7.2. Momento de libertad y de creatividad de la razón: la esencia de la razón es libertad

Son las cosas reales las que nos dan que pensar. La fuerza coercitiva de las cosas nos impone el tener que inteligirlas en profundidad, el tener que inteligirlas en razón.

Ahora bien, si el tener que inteligir en razón es algo que se nos impone por la realidad misma de las cosas, su contenido racional concreto en cambio no nos está impuesto, ni está unívocamente determinado: es de creación libre. Pero esto no deja de ser paradójico. Por una parte la realidad se nos impone bajo tres aspectos. Primero, la realidad es algo que no sólo está puesta sino que está impuesta por las cosas mismas desde el primer momento de la impresión de realidad. Segundo, es la realidad la que nos impone el tener que inteligirla racionalmente, esto es, en profundidad. Tercero, es la realidad la que nos impone el tener que dotarla de un contenido racional. Y aquí está la paradoja: la realidad ella misma se

impone para que le dotemos de un contenido, pero el contenido mismo no está impuesto sino que es de creación libre. Y este momento de libertad afecta de tal forma a la razón que Zubiri no duda en afirmar que *la esencia de la razón es libertad*.

"Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura «fundamental» de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de que algo es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la *libertad*. La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda entender como se me antoje, pero sí de que la respuesta determinante de mi intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre".²⁴³

Una vez más constatamos que la libertad se hace presente e imprescindible en pleno acto intelectual. Ya nos encontramos con ella en la intelección del logos, y de alguna forma nos pareció verla también presente en la misma aprehensión primordial. Ahora vuelve a aparecer nada menos que identificándose con la esencia misma de la razón. Por el momento nos vemos obligados a posponer un análisis más minucioso del significado de esta libertad, ya que nos faltan los elementos estructurales de la volición en cuyo marco únicamente puede ser abordada adecuadamente. Cuando hayamos planteado la volición volveremos a retomar todos estos textos en que aparece la libertad como parte constitutiva de la intelección. Allí analizaremos con rigor el sentido de esta libertad y las relaciones que se establecen entre intelección y libertad. Por el momento nos basta con recoger esta presencia y levantar acta de los textos más significativos. Con todo, y a reserva de retomar este tema en su momento oportuno, tratemos de alcanzar ahora una comprensión al menos provisional del papel que desempeña la libertad en esta intelección racional.

243 IRA p.107-8. El subrayado es nuestro.

Tal vez esta expresión zubiriana de que «la esencia de la razón es libertad» pudiera despertar excesivas expectativas en los que simpatizan con posturas voluntaristas. Pero no perdamos de vista que lo que verdaderamente constituye la esencia de la razón es el «inteligir en profundidad». Ahora bien, como el contenido de la estructura de la realidad profunda no nos está impuesto la razón debe crearla, pero siempre dentro de ese margen que nos viene impuesto por el principio canónico de la realidad misma dada campalmente. A partir de un sistema de referencia la razón crea un esbozo de posibilidades para atribuirlo a la realidad profunda. Posteriormente este ensayo, como lo veremos más adelante, deberá pasar la prueba de la experiencia para ver si la realidad nos da razón o no. La razón no es, pues, pura libertad, así como no es pura espontaneidad. Por eso, dando vuelta a la expresión zubiriana y para sosegar posibles interpretaciones voluntaristas nos parece oportuno advertir que, a nuestro entender, lo que Zubiri nos quiere decir con esta expresión no es sino que es esencial a la razón el que ella cree libremente el contenido de la realidad profunda pero dentro de los límites que le imponen tanto el principio canónico de la realidad como la prueba de la «experiencia», que es donde se mostrará si el esbozo libremente creado y libremente atribuido a la realidad profunda es conforme o no con ésta.

Decíamos que la intelección de la realidad en profundidad se nos impone. Su contenido racional en cambio no. Por lo que concierne al contenido "la marcha de la razón tiene cierto carácter libre y creador"²⁴⁴, aunque nunca caprichoso, como quedó ya dicho. Este carácter de libertad es esencial a la intelección en razón y consiguientemente al hombre que de modo inexorable se encuentra racionalmente entrentado a la realidad.

244 IRA p.90.

Podré ciertamente renunciar a determinar intelectivamente lo real en profundidad, pero esta misma renuncia es ya un acto libre.

Podré no querer determinar intelectivamente lo real en profundidad. Sería un acto negativo de razón; pero desde luego un acto negativo que sólo es posible por el carácter libre del determinar. La determinación misma no es libre, no faltaba más; pero su determinar mismo lo es. La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarnos* en libertad, sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres".
245

Y es que, avanzando lo que desarrollaremos en la segunda parte, la libertad humana no es absoluta. La libertad humana encierra la paradoja de verse constreñida a ser libre, de verse forzada a tener que optar dentro de un determinado haz de posibilidades. La intelección conlleva esta condición: está forzada a tener que determinar libremente el contenido de la realidad en profundidad o a optar por renunciar a darle ningún contenido.

Obsérvese por otra parte que Zubiri no dice que la esencia de la razón es la libertad, sino que es *libertad*. Y es que como veremos en su momento la libertad, así como la conciencia, no tienen sustantividad propia para Zubiri. Lo único que existen son actos libres o actos de conciencia. La llamada libertad no es otra cosa que "el carácter de ciertos actos".

"No hay libertad, sino que libertad es el carácter de ciertos actos del hombre, el carácter modal de algunos actos; la libertad no es una cosa ni una facultad, es un carácter modal que tiene en ciertas dimensiones la actividad del hombre. No existen actos de libertad, sino actos libres".
246

No obstante Zubiri seguirá usando con frecuencia el término de libertad ya sea como sinónimo de volición, ya sea para referirse al segundo momento de la volición, esto es, a la determinación de la volición. Nosotros

haremos este mismo uso atendiendo al sentido más habitual del lenguaje. Por otra parte, como veremos, quedará salvada toda ambigüedad.

Pero dejemos esta cuestión para tratarla en su debido lugar. Atendamos ahora a los paralelismos y a las diferencias de esta presencia de la libertad en el logos y en la razón.

En el logos para poder inteligir lo que una cosa era en realidad se acudía al campo como medio de intelección. En el campo era donde libremente forjábamos y escogíamos las simples aprehensiones por desrealización del contenido de las cosas campales previamente aprehendidas para luego insertarlas o «realizarlas» en las cosas concretas que se pretendía inteligir según el logos. Esta intelección, nos decía Zubiri, era un movimiento de libertad porque dependía de nosotros tanto el que actualizáramos la cosa bajo un respecto u otro, como el que escogiéramos para ello una simple aprehensión u otra.²⁴⁷ La libertad del logos consistía, simplificando, en una libertad de ideas para poder definir una cosa desde otra. La simple aprehensión ejercía allí una función representativa.

Pero en la razón lo libremente inteligido no ejerce una función representativa sino una "función formalmente fundante".²⁴⁸ Y es que razón no es representación sino intelección fundamentadora.

"Razón no es representación. En la realidad en profundidad, se trata de una realización pero en el sentido de fundamentación. Por tanto, algo radicalmente libre"²⁴⁹
 el senti
 libre"²⁴⁹

Por otra parte se nos decía que este contenido racional libremente determinado es una creación. Ahora bien, creación no significa intelección arbitraria. Esta creación se mueve dentro de unos límites, dentro de un

247 Cfr. IL pp.98-107.

248 IRA p.108.

249 IRA p.108.

estricto marco de posibilidades impuesta por la realidad misma. La realidad impone su principio y canon.

"Creación no significa arbitraria intelección. Todo lo contrario. Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido, en una marcha desde lo real campal hacia la realidad en profundidad, hacia lo que la cosa es en realidad. Por tanto, es una creación dentro de límites muy estrictos. Es una creación que tiene principio y canon; y a su vez principio y canon no son sino principio y canon de creación racional. Las cosas campales se aprehenden como están; la realidad en profundidad se inventa principal y canónicamente".²⁵⁰

La razón es, pues, intelección según principio y canon pero *creadoramente*. Evidentemente cabe el error. Pero tanto si tiene error o verdad es en todo caso intelección creadora del contenido de la realidad profunda porque este contenido no está unívocamente determinado por la realidad.²⁵¹ La razón no crea la realidad, no tiene "pretensión de realidad", puesto que ya está en la realidad que se le ha impuesto. Lo que la razón pretende y busca es darle un contenido que sea fundamento de la realidad campal.

"Lo creado es pues no la realidad sino el contenido fundamental de la realidad en profundidad".²⁵²

Razón no es creación de realidad sino creación de contenido de «la» realidad fundante en que se mueve intelectivamente la razón. La creación consiste precisamente en la unidad en libertad de «la» realidad abierta como fundamento del campo y del contenido fundamentado. Es la realización de un contenido fundamental.²⁵³ Lo que se crea libremente es el contenido, el cual queda realizado en «la» realidad fundante como fundamento en profundidad de algo campal.

²⁵⁰ IRA p.109.

²⁵¹ Cfr. IRA p.110.

²⁵² IRA p.110.

²⁵³ Cfr. IRA p.109-111.

Y aquí aparece un segundo aspecto de la libertad racional paralela al del logos. Porque yo he podido crear libremente uno o varios contenidos como estructura fundamental de una determinada cosa campal. De entre estos varios contenidos fundamentales libremente creados puedo a su vez escoger libremente uno u otro contenido para atribuirlo a la realidad mundanal como fundamento de la cosa campal. Esta atribución es asimismo libre. Es el segundo momento de intelección racional libre porque he actualizado libremente la cosa campal en uno u otro contenido fundamental de entre los varios que libremente he creado. La unidad de estos dos momentos es lo que constituye la esencia de la razón como libre creación.

"La razón es primero una intelección del fundamento real, y segundo una intelección de que este fundamento es el de la cosa real que se trata de fundamentar, un fundamento realizado en ella. Y estos dos momentos tomados unitariamente en la realidad mundanal de esta cosa constituyen la creación libre de la razón. He aquí la esencia de la razón como creación libre"²⁵⁴

La razón tiene, pues, como el logos dos momentos de libertad pero cualitativamente distintos: uno, el de libre *creación* de los contenidos de «la» realidad fundamental y otro, el de atribuir libremente uno u otro de los contenidos libremente creados.

Finalmente esta libre creación de contenido ha de tener una *unidad propia* sea cual fuere su índole: teórica, poética, etc. Lo racional libremente creado deber ser creación de «unidad fundamental». Por ser creación intelectual esta unidad es una unidad coherencial meramente intelectual. Pero al actualizar la realidad profunda en esta unidad intelectual confiere a esa unidad el carácter de contenido de aquella realidad profunda. Y a su vez la unidad coherencial primaria se ha realizado en la realidad profunda. De esta forma la unidad coherencial intelectual libremente creada se ha

convertido en unidad coherencial primaria de la realidad profunda, esto es, se ha convertido en lo que Zubiri entiende por esencia.

"Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real. Sobre estas ideas me he explicado detenidamente en mi libro *Sobre la esencia*. La esencia es en este caso lo que ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente -en el sentido anteriormente explicado- la esencia. No es esencia de la realidad, sino la realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea, mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta".²⁵⁵

La intelección, pues, de lo real en profundidad es una intelección constitutivamente abierta. La razón sentiente tiene que crear el contenido de la realidad profunda para dotar a ésta de esencia, esto es, de unidad coherencial primaria. Las intelecciones racionales se caracterizan en que "dotan a la realidad de un contenido estructural libremente creado por la actualización de aquella en lo creado"²⁵⁶ y por realización de lo creado en aquella.

Pasemos a ver ahora cómo se lleva a cabo la intelección creadora de la realidad profunda.

²⁵⁵ IRA p.114. Sobre este punto nos ocuparemos más detenidamente en la tercera sección de esta primera parte.

²⁵⁶ IRA p.117.

7.3. Modos de libre creación racional

Para situarnos adecuadamente será conveniente recoger algunas conclusiones de lo anteriormente expuesto.

Razón, venimos diciendo, es intelección en profundidad de la realidad campal, es intelección allende lo campal. Para ello la razón se apoya en lo previamente inteligido que es donde encuentra el principio y canon con lo que la razón mensura la profundidad, el allende. Por tratarse de una razón sentiente queda garantizado que aquello que intelige es realidad. Pero por tratarse de intelección de una realidad situada en ámbito de profundidad "abre y constituye la libertad creadora de la razón"²⁵⁷ Esta libertad, ya lo vimos, no concierne a la realidad en la que ya estamos desde lo previamente aprehendido, sino al contenido de la realidad profunda. Al dotar de contenido a esta realidad profunda todo lo previamente aprehendido se constituye en principio y canon de este nuevo modo de intelección en profundidad. A todo lo previamente aprehendido Zubiri lo denomina aquí *representación* en cuanto que ha sido «re-presentado» en las simples aprehensiones y en las afirmaciones previas a la intelección racional.

"Lo representativo es base y apoyo necesario para la razón, aunque no sea ni remotamente suficiente en orden a su carácter fundamental.

Pues bien, partiendo de esta representación de lo efectivamente real en el campo, la creación racional trata de dotar libremente a la realidad profunda de un contenido fundamental propio. Modo de dotar es el modo de apoyarse en lo previamente inteligido para la creación libre del contenido de la realidad profunda, esto es, el modo como lo previamente inteligido da razón de lo real".²⁵⁸

Para Zubiri tres son los modos como la razón dota de contenido a la realidad profunda a partir de lo previamente inteligido.

257 IRA p.118.

258 IRA p.119.

7.3.1. Primer modo: la experiencia libre

Lo que Zubiri expresa con el concepto de experiencia dista mucho de lo que habitualmente se entiende por tal. Más adelante nos ocuparemos de ello con más detenimiento. Por ahora, para poder entender lo que significa la creación de *experiencia libre*, nos bastará con una explicación elemental de este concepto de experiencia. Experiencia es aquí esa especie de tanteo, de ensayo o de experimento para dotar de contenido a lo profundo de una realidad ya aprehendida campalmente.²⁵⁹ Como el contenido de esta realidad profunda no se nos da de un modo determinado, esa realidad a la que hay que dotar de contenido se constituye en ámbito de libre creación. Basándonos en los contenidos de las realidades campalmente inteligidas ensayamos, hacemos el experimento de diseñar un esbozo de contenido libremente elaborado como contenido de la realidad profunda. Para ello modificamos ciertos contenidos de las realidades previamente aprehendidas.

"Lo que se ensaya libremente sobre el contenido previamente inteligido «consiste» en una modificación suya; ensayamos o intentamos modificar libremente su contenido, ciertamente no en la línea de su realidad física, sino en la línea de su física actualidad intelectual".²⁶⁰

Así, por ejemplo, partiendo de la idea de «cuerpo» campalmente inteligido llegamos a la idea de «corpúsculo» por modificación de muchos caracteres de lo que entendemos por cuerpo: se prescinde del color, se modifica el tamaño, la forma, etc. La libertad en la creación del contenido no es arbitrariedad intelectual sino que, como ya dijimos, tiene principio y canon. Ahora bien, este principio y canon no preestablece un contenido

²⁵⁹ Cfr. IRA p.119.

²⁶⁰ IRA p.120.

unívocamente determinado sino que ejerce su función canónica dentro de un margen de creación libre.

Por otra parte, esta experiencia libre no recae sobre una realidad imaginaria, ficticia o fantástica, tal como podría pensar Stuart Mill o el mismo Husserl, sino sobre la realidad ya dada en aprehensión.

"La experiencia libre no es ni experiencia de libre ficción ni experiencia de libre ideación. La experiencia libre es una libre modificación del contenido de lo previamente inteligido, pero una modificación ensayada en el ámbito de la realidad física misma".²⁶¹

El contenido libremente creado nos da así un *modelo*, una imagen de la realidad profunda como actualización intelectual de ésta.²⁶² Pero hay otros dos modos de creación racional.

7.3.2. Segundo modo: sistematización libre.

La sistematización libre es el segundo modo de dotar de contenido a la realidad profunda. Este segundo modo no consiste en dotar a la realidad profunda de unas notas modelo, como en el caso anterior, sino de unas *notas-estructura*. Para dotar de contenido a la realidad profunda y poder dar razón de la realidad no nos apoyamos en las notas campales mismas, sino en su estructura formal. A este dotar a la realidad profunda de estructura es a lo que Zubiri llama *hipótesis*. Hipótesis (del griego *hypotithemi*) significa colocar, establecer algo debajo de algo. Pero hipótesis encierra un doble sentido. Uno, hipótesis-supuesto: aquel momento de lo real que está a la base de lo real, la estructura formal de algo, su estructura básica. El otro es hipótesis-suposición. Supuesto y suposición no

²⁶¹ IRA p.121.

²⁶² Cfr. IRA p.122.

es lo mismo. Suposición es un acto mío, supuesto es un momento de lo real. Lo primario es siempre el supuesto y es hacia donde se dirige la hipótesis. Pues bien, la hipótesis en cuanto supuesto es

"...la estructura básica como supuesto de lo real. El modo de estar «sistematizadas» las notas de lo real es justo estructura básica, a diferencia de la mera «diversidad» de notas.

(...) Hipótesis es en primera línea el supuesto de algo, su estructura radical. Es un momento de la realidad: es lo establecido como base de algo, es su estructura básica".
263

El supuesto es lo que funda la suposición o suposiciones que se pueden hacer de la realidad. La suposición es siempre suposición de un supuesto, de la estructura básica de una realidad. Lo que se hace con este modo de creación libre por hipótesis es dotar de estructura básica a la realidad. Se entiende los supuestos de lo real en cuestión independientemente de sus notas. Por suposición doto a estos supuestos de la realidad profunda de un contenido libre. En esto consiste justamente la hipótesis como suposición: "es la suposición de que el supuesto de lo real profundo consiste en tal o cual supuesto o estructura básica".²⁶⁴

No se trata de suponer que mi suposición es real sino de suponer que la realidad actualizada tiene una determinada estructura básica y no otra, un supuesto y no otro. Como en el caso anterior de construcción libre no se trata de crear arbitrariamente realidad, de suponer realidad sino de dotar a la realidad dada de una estructura básica por suposición.

"No se trata de suposición o hipótesis de realidad, sino de realidad en suposición o en hipótesis. No se trata de realidad hipotética sino de estructura hipotética de lo real en que ya realmente estoy. Y en esto estriba toda la gravedad de la hipótesis: en ser supuesto de estructura básica".²⁶⁵

263 IRA p.124.

264 IRA p.124.

265 IRA p.125.

Como en el modo anterior también aquí al crear la hipótesis del supuesto nos apoyamos en las realidades campalmente inteligidas. Pero la hipótesis se diferencia de la creación libre en que ahora dotar de contenido a la realidad profunda no consiste en dotarla de unas notas-modelo sino en dotarla de una estructura básica. La hipótesis consiste en *homologar* la estructura básica de la realidad profunda con la estructura oásica de tales o cuales cosas campales. Para ello se parte de que la estructura de lo real profundo y de lo real campal son homólogas.²⁶⁶

Así, por ejemplo, a primeros de siglo para llegar a comprender los elementos que conforman la sociedad se homologaron con el modo como están sistematizados los órganos de un animal superior: así se hablaba de «organización» social. Lo mismo ocurre con la teoría electromagnética de la luz. Campalmente ésta no se parece en nada a la electricidad ni al magnetismo. Pero se considera que las estructuras básicas de la electricidad son idénticas a las de la luz y basándose en esta hipótesis se le dota a la realidad de la luz de una estructura básica libremente creada por homologación con la estructura básica de la electricidad y del magnetismo campalmente actualizados.²⁶⁷

7.3.3. Tercer modo: construcción libre

El ámbito de lo campal se muestra como un ámbito de libertad desde el que la creación racional dota a la realidad profunda, ya sea de notas propias (modelo de la realidad profunda), ya sea de una estructura básica

²⁶⁶ IRA p.125.

²⁶⁷ Cfr.IRA p.127.

(hipótesis). La libre construcción es un modo más radical de dotar de contenido libremente creado a la realidad profunda. ¿En qué consiste?

"Consiste en que el ámbito es campo de libertad para construir completamente su contenido construyendo a la vez notas y estructura básica. Entonces la intelección racional puede dotar a la realidad profunda de este contenido libremente construido".²⁶⁸

La libre construcción es el grado máximo de libertad creadora.²⁶⁹ A base de perceptos, fictos, conceptos y afirmaciones construyo libremente el contenido de la realidad profunda. Pero esta libertad no concierne aquí solamente al acto constructor sino a la índole formal de lo construido mismo. No solamente es libre el acto de realizar un contenido, sino que la realización misma en cuanto realización es libre. Aquí

"Libertad no es tan sólo libertad de modificar notas ni de homologar estructuras; aquí libertad es *liberación* de todo lo campal para construir el contenido de la realidad profunda. Esta realización libre no es producción, sino que es una realización tan sólo en la línea de la actualidad. Realización independiente del campo y sin producción: he ahí la libre construcción".²⁷⁰

Ahora bien, de lo que se está libre no es, como en los otros casos, de ser real, pues ésta se nos impone desde la primera aprehensión. La libertad está en la realización de un contenido como contenido de lo real. La realidad a la que hemos dotado de un contenido libremente construido no es una cosa como las demás cosas campales, inmediatamente sentidas, pero tampoco es una mera cosa mental: es cosa libre. "La construcción no es libertad de realidad, sino realidad en libertad".²⁷¹

Aunque en esta libre construcción me estoy apoyando en el contenido de lo real campal previamente inteligido se trata de un apoyo radicalmente

²⁶⁸ IRA p.127.

²⁶⁹ Cfr. IRA p.128.

²⁷⁰ IRA p.128.

²⁷¹ IRA p.128.

libre: la libre construcción no está constituida por esto que adopta; si lo adopta, en todo caso lo adopta libremente.

"Toda libre construcción (...) consiste en construir en la realidad un contenido con plena libertad respecto del contenido entero de lo campal".²⁷²

Este nuevo modelo de dotar de contenido libre a lo profundo que no es ni *modelación* ni *homologación*, es *postulación*. "La realidad profunda se actualiza en lo libremente construido por postulación".²⁷³ No se trata, una vez más, de postulación de la realidad sino de realidad en postulación.

"Se postula lo que es «suyo» pero no se postula el «de suyo» mismo. Postulación es el modo como se dota a la realidad profunda de un contenido libremente construido. La realidad se actualiza en mi libre construcción, la cual se convierte así en contenido de lo real; contenido todo lo libre que se quiera, pero siempre contenido de lo real".²⁷⁴

Lo libremente construido puede quedar de formas distintas. Así en una novela lo libremente creado por postulación queda reposando sobre sí mismo: es la creación por la creación. Pero lo libremente construido puede referirse a la «realidad-fundamento» y entonces queda realizado como contenido del fundamento de la realidad campal. Entonces lo libremente construido es contenido «fundamental»: es la postulación teórica.²⁷⁵

Un ejemplo de esta postulación teórica es la geometría. Partiendo del campo espacial perceptivo (pre-geométrico) se construye libremente por postulación el contenido de la realidad profunda del espacio (geometría). El espacio euclidiano no es sino una construcción libre del espacio geométrico. Las geometrias son postulación, y la intelección de la realidad profunda del espacio son por tanto libre construcción.

²⁷² IRA p.129.

²⁷³ IRA p.129.

²⁷⁴ IRA p.130.

²⁷⁵ Cfr. IRA p.130.

En el campo de la física la interpretación matemática del universo de Galileo es otro ejemplo de libre creación por postulación del contenido de la realidad profunda.

Así, pues, para Zubiri los modos de libre creación son fundamentalmente tres: experiencia libre, sistematización libre y construcción libre. Por la experiencia libre se dota a la realidad profunda de un contenido *modélico*: es «modelizar». Por la sistematización libre se dota a la realidad profunda de *estructura básica*: es «homologar». Por la libre construcción se dota a la realidad profunda de un contenido completamente creado: es «postular». Modelizar, homologar y postular son los tres modos de creación libre racional.

Con esto damos por concluida la exposición del segundo punto de la razón zubiriana. Primero analizamos ese tipo de actividad que Zubiri llama pensar. Después hemos visto la estructura misma de la razón como un modo particular de la intelección. Al hilo de la exposición de este segundo punto hemos procurado recoger exhaustivamente todos aquellos modos en que la libertad se hacía presente en la intelección racional. De esta forma tenemos ya a mano todos aquellos elementos que necesitaremos más adelante para estudiar las relaciones entre inteligencia y libertad y que las abordaremos una vez hayamos situado el tema de la volición en la que se inscribe la libertad como importante momento estructural suyo. Demos un paso más en el estudio de la razón y tratemos de responder ahora a la pregunta de cuál es el *objeto formal* de la actividad racional.

CAPITULO 8. El objeto formal de la razón

Razón es una intelección en una de las direcciones del «hacia» que nos es dado como modo de realidad de las cosas sentidas. El objeto formal de la razón queda entonces definido por el término de este «hacia». Este término hacia donde se dirige la razón siguiendo el «hacia» que nos es dado en la realidad sentida es un término *hacia donde se va*, y este término pertenece a la realidad misma, aunque no sea por sí mismo real. Este término, nos dice Zubiri, es algo «formalmente posible».

Este término es término en la realidad, pero no es un contenido determinado suyo. Ser en la realidad sin ser formalmente contenido real es en lo que consiste justamente el ser algo posible. El término del «hacia» es algo formalmente posible. He aquí el carácter formal del objeto de la razón: la posibilidad.²⁷⁶

Desde un punto de vista negativo posible es aquello a lo que le falta algo para ser real. Pero este no ser real se inscribe dentro de la realidad. Posible es un modo de tener que ver con lo real. Posible no es lo mismo que arreal. Ya lo vimos en el logos cuando la intelección tomaba distancia de la cosa que quería inteligir y seleccionaba en retracción una simple aprehensión irreal para inteligir desde ella lo que una determinada cosa «sería» en realidad. Los perceptos, fictos y conceptos eran lo real en retracción de contenido. Eran irreales, lo cual no quiere decir que no tuvieran nada que ver con la realidad. Irreal es la realidad actualizada en simple aprehensión. Es la realidad liberando su contenido que pasa a ser irreal. Lo irreal es así realmente irreal.

Pero el ámbito de la razón no es lo irreal del logos sino el ámbito de la posibilidad, es el ámbito de lo que la realidad «podría ser» en profundidad. Lo que la razón pretende «realizar» no es lo irreal como nota, sino lo irreal, lo posible como fundamento. Esta es la diferencia con el logos. El término del «hacia» es por el momento un término posible. Lo irreal realizado como nota, como mero contenido era el «sería» del logos. Lo irreal realizado como fundamento es el «podría ser». Y este es el carácter formal del objeto de la razón. El pensar, como actividad intelectual, piensa siempre lo real, pero lo piensa sólo como posibilidades de lo real. "Se piensa siempre y sólo posibilidades"²⁷⁷ Así, cuando pienso en lo que voy a hacer, (darme un paseo, leer, etc.) mi pensar es siempre un pensar lo que lo real podría realmente ser. Lo irreal del «sería» del logos es la realidad actualizada en simple aprehensión, en contenido irreal. Lo irreal del «podría ser» de la razón es la realidad actualizada como posibilidad de fundamento.

Ahora bien, este abanico de posibilidades en que se mueve la razón no es ni infinito ni totalmente arbitrario. El «hacia» de lo campal que nos lanza hacia la intelección de lo real en profundidad es un «hacia» intrínsecamente cualificado porque tiene principio y canon y porque la misma realidad campal, con su «hacia» modal, apunta y sugiere en una determinada dirección, no unívoca ciertamente, y excluye otras direcciones. Por eso, pensar en la posibilidad de lo que lo real «podría ser» en profundidad es un pensar ya orientado por el «hacia» campal, es *posibilidad incoada*.

²⁷⁷ Posibilitación es *posibilidad incoada*. El «hacia» es incoativo. Incoación; he aquí el primer aspecto según el cual la posibilitación determina la intelección de la realidad en profundidad. Es determinación intelectual incoada. La razón no se mueve en el infinito de posibles sino en un elenco de posibilidades ya incoadas, es decir,

que van apuntando no sólo terminalmente sino intrínsecamente hacia lo que la posibilidad va a posibilitar".²⁷⁸

Se trata, pues, de posibilidades incoadas pero que no están unívocamente determinadas. Por eso "la Inteligencia tiene entonces que optar entre las diversas sugerencias y emprender una marcha intelectual".²⁷⁹ Y ello es debido a que el «hacia» tan sólo sugiere, y a la vez que sugiere diversas posibilidades. El que se adopte una u otra ruta de las sugeridas por la realidad campal viene determinado por el tipo de *mentalidad* que se tenga. Mentalidad tiene en Zubiri un significado mucho más radical de que lo que suele ser al uso. La mentalidad no depende tanto de los condicionamientos histórico culturales: griega, judía, etc. Mentalidad en su origen radical significa para Zubiri "el modo intrínseco y formal de hábitud de lanzamiento hacia las cosas reales", el modo como uno afronta la comprensión de la realidad en profundidad.²⁸⁰ Así podemos observar que existe, por ejemplo, una mentalidad poética o científica o metafísica, etc. Estas diversas mentalidades luego pueden adquirir determinadas modulaciones histórico- culturales: griega, semita, etc. Pero éstas pertenecen a la sociología del conocimiento. Aquellas, en cambio, a una filosofía de la inteligencia. La mentalidad en sí misma, por ejemplo, la poética o la teológica, es mentalidad en sí misma, es un modo de intelección sin más: es el modo de intelección que aparece cuando se va en profundidad allende el campo para saber cuál es el fundamento de una cosa campal. Los tipos de mentalidad desde los que se puede emprender la comprensión del fundamento de lo real pueden ser muy variados. Zubiri nos cita algunos.

²⁷⁸ IRA p.144.

²⁷⁹ IRA p.147.

²⁸⁰ IRA p.152.

"No es lo mismo la mentalidad del científico, que la del poeta, que la del político, que la del teólogo, que la del filósofo, etc.". 281

Mentalidad, pues, antes de ser un fenómeno cultural, es la forma de habérselas con la realidad profunda, es el modo como se concretiza el «hacia» como búsqueda racional, es la concreta habitud ante la realidad fundamento. Según sea el tipo de mentalidad que se adopte, se seguirá una ruta u otra de entre las señaladas por el «hacia» y se alcanzará uno u otro tipo de conocimiento de la realidad profunda. Pero esto nos lleva al siguiente punto.

8.1. El conocimiento

Para Zubiri *conocimiento* se da tan sólo cuando algo es inteligido en su realidad profunda. Las demás formas de intelección no serían propiamente conocimiento.

"Conocimiento es intelección en razón. Conocer lo que una cosa es, es inteligir su realidad profunda, es inteligir cómo está actualizada en su fundamento propio, cómo está constituida «en la realidad» como principio mensurante. Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en inteligir que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, inteligir, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia. Sólo al haberlo inteligido así conocemos realmente lo que es el verde real: tenemos intelección del verdor, pero en razón. La razón del verde es su fundamento real". 282

Sólo, pues, en la intelección en razón hay conocimiento propiamente hablando. Ahora bien, este conocimiento en razón debe inscribirse dentro de la intelección y no al revés. No puede darse conocimiento sin intelección,

281 IRA p.155.

282 IRA p.161-62.

sin actualización de lo real. Más aún, la actualización más rica de lo real se da en la actualización previa a la razón. El conocimiento no es sino un sucedáneo y una expansión de la primera actualización.²⁸³

"Sólo hay conocimiento cuando la insuficiencia de la intelección lo exige. Esta insuficiencia arranca del momento sentiente de la intelección. Sin intelección sentiente no hay ni puede haber conocimiento".²⁸⁴

En consecuencia toda teoría del conocimiento deberá fundarse en una previa conceptualización del acto de intellgir, ya que el conocer se basa en el intellgir y no al revés.

Por otra parte conocer una cosa en su realidad profunda no significa tampoco conocerla en su ultimidad.

"Todo lo último es naturalmente profundo, pero no todo lo profundo es último. La profundidad tiene grados; y esta gradación va hasta el infinito. La profundidad tiene hondura insondable. Conocer algo en profundidad no es conocerlo ya en su realidad última. Más aún, la intelección en profundidad es un hecho; pero el acceso a la ultimidad es constitutivamente un problema siempre abierto hasta el infinito".²⁸⁵

Conocer la realidad profunda no significa que se conozca ya la realidad última, tal como creía Hegel. La profundidad es el «allende» de la realidad-fundamento en todos modos y formas que este allende puede revestir. La realidad última-absoluta es un modo de este allende, el más problemático pero que queda siempre abierto y hacia el que se puede ir dando pasos.

Resumiendo, conocer ni es el modo primario de intelección, ni el más rico, ni es necesariamente una intelección sobre la ultimidad. Conocer no es sino una expansión de la aprensión primordial y del logos hacia el «allende»

283 Cfr. IRA p.162.

284 IRA p.163.

285 IRA p.168.

o la profundidad de la realidad previamente inteligida. Este conocimiento tiene una estructura propia.

8.2. Estructura del conocer

Conocer es inteligir en razón. Saliendo al paso de ciertos reduccionismos Zubiri advierte que, de la misma forma que conocimiento no se identifica con intelección, conocimiento no se identifica con el conocimiento científico.

"Ciencia no es sino un modo entre otros de conocimiento".
286

En la estructura del conocimiento Zubiri distingue tres momentos: *objetualidad, método, y verdad racional o encuentro verdadero.*

"Objetualidad, método y encuentro verdadero: he ahí los tres momentos cuya unidad constituye la estructura formal del conocer". 287

Ahora bien, de acuerdo con lo que acabamos de decir ninguno de estos tres momentos se reducen al objeto, al método o a la verdad científicos. La ciencia, repitámoslo, no es sino un modo entre otros de conocer, y es un conocer problemático como lo es todo conocimiento. Pero veamos ahora los dos primeros momentos estructurales del conocer. El «encuentro verdadero» lo analizaremos al tratar sobre la verdad de la intelección.

286 IRA p.171.

287 IRA p.172.

8.2.1. La objetualidad

Objetualidad no es para Zubiri objetividad. Es un concepto que, como tantos otros, es redefinido por nuestro filósofo desde contenidos nuevos. La objetividad concierne a la afirmación, la objetualidad concierne al *modo* como queda actualizada la cosa. No cualquier cosa actualizada queda sin más constituida en objeto sino sólo aquella que queda actualizada de un modo determinado: cuando queda actualizada no simplemente en el campo sino resaltando *sobre el fondo de la realidad profunda*.

"No toda cosa real inteligida como real tiene por qué ser objeto de un posible conocimiento. Objeto es la cosa real sólo cuando está actualizada «sobre el fondo» de la realidad fundamental. La cosa inteligida según ella es en realidad en el campo, es ciertamente cosa real, pero no es formalmente objeto. Lo es tan sólo cuando está actualizada sobre el fondo de la realidad fundamental".²⁸⁸

Objeto, pues, no es para Zubiri sinónimo de cosa real como lo era para la filosofía tradicional, ni es tampoco mero término de intelección como lo es para algunas formas de pensamiento moderno. Zubiri opera una profunda transformación en la semántica de este concepto. Solamente es objeto aquella realidad que queda resaltada sobre el fondo de la realidad profunda. Este quedar resaltando sobre el fondo es el *ob*. La cosa queda entonces opuesta como *ob-jeto*. Este quedar opuesto, este *ob* de la cosa objeto

"...consiste en un resalte tal, que por su propia indole nos está remitiendo a algo allende: a la realidad profunda. Es un *ob* formalmente remitente «hacia». La realidad profunda de la cosa es algo que está presente en cierto modo desafiando a la razón y remitiéndola «hacia»".²⁸⁹

²⁸⁸ IRA p.175. Objeto y objetualidad han solido ser usados por Zubiri en otros contextos con contenidos semánticos algo diversos relacionados con la constitución del objeto en el Idealismo trascendental. Cfr. SE 375-376.

²⁸⁹ IRA p.177.

La actualización de una cosa como objeto, la actualización en *ob* consiste en actualizar una cosa sobre el fondo de la realidad fundamento, de la realidad profunda. El objeto se convierte así paradójicamente en un *ob* que es por una parte dificultad que hay que superar para alcanzar la realidad fundamento (es como un puerto que hay que superar para ver lo que hay al otro lado de la montaña) y por otra es un *ob* que nos remite a la realidad profunda, a la realidad allende, por tratarse de un *ob* formalmente remitente «hacia».²⁹⁰

En este *ob* Zubiri distingue dos caracteres. En primer lugar, dice, *ob* es un *carácter categorial*, entendiendo por categoría no «clases» de cosas, sino *modo de actualización*. Objeto es una categoría de actualización: es el modo según el cual la realidad está actualizada como «ob» en el sentido que acabamos de indicar. Pero, en segundo lugar, «ob» tiene un carácter de *positividad*, de *positum* que consiste en que lo actualizado en intelección está meramente actualizado. En este *positum* se puede observar a su vez tres momentos.

“... el estar presente, al estar sólo presente, el estar presente en y por su presentarse mismo.”²⁹¹

Este *positum*, la positividad no se identifica con el *rectum* estático del segundo término del *ob-jectum*. Positividad no se identifica tampoco con facticidad. Para que un *positum* alcance la categoría de *hecho* no basta que sea observable, sino que tiene que ser observable por cualquiera.²⁹² Tal es el rango que Zubiri pretende dar, por ejemplo, a los análisis que nos viene haciendo de la intelección. A su vez, para que un hecho sea un *hecho científico* no basta que sea observable por cualquiera, sino hace falta

²⁹⁰ Cfr. IRA p.177.

²⁹¹ IRA p.180-81.

²⁹² Cfr. IRA p.182.

que además sea un *hecho fijado*, esto es, referido a un sistema de conceptos previamente establecido. De lo contrario se trataría de un *hecho bruto* y no de un *hecho científico*.²⁹³

Pero no nos perdamos en los inagotables análisis de nuestro filósofo. Decíamos que el «ob» tiene un carácter de *positum*. Pues bien, ser objetualidad es positividad y esto quiere decir que no es algo determinado por mí (contra Husserl), sino que es algo determinado por lo real mismo en su presentarse.

"No soy yo quien proyecto la cosa real campal sobre el fondo de la realidad, sino que es la realidad misma la que, cuando es sentientemente aprehendida, tiene el momento de un «hacia» lo profundo. Lo real está proyectado desde sí mismo en su propio presentarse; *está proyectado*, insisto, y no soy yo quien lo proyecto. Por esto «ob» es un *positum*. No se trata, repito una vez más, de que la objetualidad sea un hecho, y menos un hecho científico, sino que se trata de que en su carácter de real es la realidad misma la que remite hacia lo profundo, sea cualquiera la índole de su contenido".²⁹⁴

Es así como la realidad campal remite a la realidad mundanal. La cosa no está ya actualizada en el campo sino en el mundo. Esta transformación operada se debe a un cambio de *actitud* intelectual. Como actitud es menos que acto, pero es más que la mera capacidad.²⁹⁵ Lo nuevo de esta actitud es que ahora lo real campal queda proyectado sobre el fondo profundo, queda actualizado como realidad mundanal. Y esta actitud del «hacia» por la que lo real queda actualizado como «ob», como objeto es lo esencial del conocimiento radical. Este conocimiento no es sólo científico, ni es primariamente científico. Lo radical y específico de este conocimiento es su actitud en «hacia», su actitud en allende dando así origen a una gran

293 Cfr. IRA p.184.

294 IRA p.185.

295 Cfr. IRA p.200.

diversidad de conocimientos en «hacia» a los que hemos ya aludido: poético, religioso, científico, etc.

8.2.2. El método

La razón es una intelección inquiriente con la que se busca lo profundo de la realidad sentida campalmente. Se busca lo real mundanalmente considerado. No se busca el mundo como tal, pues éste no nos es dado sino como una realidad que está ahí «frente a mí», en ese modo de realidad en «hacia» como se me presentan las cosas sentidas. Lo que se busca no es el mundo sino el fundamento, lo profundo de lo sentido campalmente. Se busca el «por» de lo campal como parte del mundo, esto es, como parte de la respectividad de toda la realidad dentro de la cual se inscribe evidentemente lo campal.

*“No se busca el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo, transformando la realidad campal en realidad objetual. Tampoco se busca el objeto. Mundo y objeto no son lo problemático. Lo problemático es siempre y sólo la realidad objetual en cuanto realidad en el mundo. Esto problemático es lo que se busca: el fundamento de esta cosa campal determinada”.*²⁹⁶

El método consiste justamente en «cómo» se lleva a cabo esta búsqueda de fundamento del mundo. El método consiste en un abrirse paso, en encontrar una vía de acceso en el mundo que nos lleve al fundamento de lo campal.

“Método es una vía en la realidad(...). El método es un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad (...). El método es la vía desde una actualización de lo real (la actualización campal) a otra actualización

suya, la actualización mundanal, y consiste formalmente en ir actualizando lo real desde su primera actualización hacia la segunda".²⁹⁷

Pero el método es problemático porque la vía a seguir tal como vimos no está unívocamente determinada sino que esta vía se nos presenta entre y a través de diversas formas de realidad, entre diversas vías posibles. Lo problemático de la vía está en que, si bien la realidad campal nos lanza allende el campo hacia el mundo, no nos define el perfil mundanal del fundamento de lo campal. Lo campal sería algo así como la punta del iceberg que nos remite hacia su dimensión oculta pero que no nos describe su perfil exacto. Este método consta de tres pasos esenciales: el establecimiento de un sistema de referencia, el esbozo de un sistema de posibilidades y la experiencia.

8.2.2.1. El sistema de referencia

El primer paso del método consiste en establecer un sistema de referencia.

"Es absolutamente necesario que la intelección se lleve a cabo inteliendo el objeto real en función de otras cosas reales previamente inteligidas en el campo, esto es, refiriendo aquel objeto a estas cosas reales. Esto es inexorable y es necesario subrayarlo porque es un punto que suele pasarse por alto. Ningún conocimiento existe si no es inteligido previamente un sistema de referencia".²⁹⁸

De la misma forma que el logos se apoyaba en las cosas inteligidas ya en el campo para poder determinar lo que una cosa es en realidad, así la razón llega a conocer lo que la realidad profunda «podría ser» apoyándose en las cosas reales aprehendidas en el campo. La diferencia está en que el

²⁹⁷ IRA pp.205-6.

²⁹⁸ IRA p.210.

logos se apoya en el campo como en un elenco de «serías» constatables. En cambio en la intelección racional no se intelige lo que las cosas «serían» en realidad sino aquello *por lo que* algo es realmente en el mundo. Para ello la razón no se apoya en las cosas campales como elenco de «serías» sino como sistema de referencia desde el cual poder ir a lo que una cosa «podría ser» en la realidad del mundo.²⁹⁹ Pero ¿qué significa más exactamente este sistema de referencia? Lo previamente inteligido y constituido en principio de intelección racional: he ahí el sistema de referencia. Es el campo mismo en su totalidad campal ejerciendo de principio canónico de la intelección mundanal lo que constituye el sistema de referencia. Este principio canónico al no estar por sí mismo unívocamente determinado puede ser muy vario. Pero por ser campal este principio tiene un preciso carácter formal de referencia para la realidad mundanal: y es que la realidad campal es realidad. Por esto el campo, que es el mundo sentido, es sistema de referencia para la intelección del mundo. Pero sólo es sistema de referencia y no de identificación con el mundo. Aquí radican para Zubiri todas las ingenuidades de la razón.

“Por esto todas las «ingenuidades» de la razón se reducen siempre a una misma cosa: a pensar que el mundo es formalmente idéntico a lo sentido de él, al campo. El campo sería entonces la estructura formal del mundo. Y en esto es en lo que estriba la ingenuidad. El campo no es de por sí estructura del mundo sino mero sistema de referencia. Y lo es porque el campo es real. Lo que sucede es que lo es tan sólo campalmente real. Y por su momento de realidad es por lo que esta realidad campal constituye principio de intelección racional.”³⁰⁰

Es la realidad campal no como idea de realidad sino como física realidad la que constituye el sistema de referencia para la intelección de esa misma realidad mundanalmente inteligida. Campo y mundo, si bien son

²⁹⁹ Cfr. IRA p.211.

³⁰⁰ IRA p.212.

distintos, no son independientes sino que convergen en la física realidad. Por eso la intelección racional tiene justificado su apoyo en la intelección campal y no puede encontrar otro recurso más inmediato de apoyo.

Apoyado en este principio canónico la intelección racional activada por lo real se pone en marcha hacia lo profundo. El sistema de referencia señala y no hace sino señalar la dirección concreta de la actividad intelectual, señala la dirección de la vía que se ha de seguir. El sistema de referencia lo que hace es definir el trazado direccional concreto del «hacia».

“Direccionalidad es concreción del «hacia» de la actividad. Y esto es esencial. Conocimiento es ante todo precisión y exactitud, pero es una línea direccional. No se trata formalmente de precisión y exactitud en la línea de los conceptos y de las expresiones. Es muy posible que con conceptos y expresiones no unívocamente realizadas representativamente, marquemos sin embargo una dirección sumamente precisa. En todo caso, aquellos conceptos y expresiones son tan sólo indicaciones parcelarias de la realidad profunda, pero según una dirección muy precisa en sí misma”.³⁰¹

Los conceptos tomados del campo con los que opera la razón, por ejemplo, corpúsculo u onda, no son sino representaciones parciales de algún aspecto de lo real profundo. Esos conceptos campales se inscriben en una dirección precisa en el mundo, que hace que superen su propio contenido campal y lleguen a expresar la realidad profunda mundanal. El estatuto cognoscitivo de la intelección racional no consiste en concebir representaciones de la realidad profunda ni en constatar como en el logos que una simple aprehensión se realiza en una cosa concreta sino, como veremos enseguida, en experimentar, en comprobar en la realidad misma si la dirección emprendida está convenientemente orientada o no.

³⁰¹ IRA p.214.

"Lo que el sistema de referencia determina no es una constatación sino una experiencia. Si así no fuera, el contenido jamás tendría su más preclado carácter: ser descubridor, ser creador".³⁰²

El error del positivismo lógico radica precisamente en este reduccionismo de la intelección campal al lenguaje lo cual le hace quedar ciego e imposibilitado para la intelección mundanal cuyo lenguaje supone inexorablemente una asunción del lenguaje campal pero que se trasciende a sí mismo por superación. La marcha de la razón es esencialmente creadora. Pero el positivismo lógico (Wittgstein, Russel...) es ciego para esta dimensión creadora de la razón al reducir el mundo a la estructura lógica campal.

8.2.2.2. El esbozo de un sistema de posibilidades

El objeto formal de la actividad metódica es llegar a conocer lo que la cosa campal «podría ser» mundanalmnete o, dicho de otra forma, es llegar a conocer el fundamento de lo real como posibilidad.

"El mundo ciertamente es realidad, es la respectividad misma de lo real como real. Pero esta realidad, para los efectos del conocimiento es sólo ámbito de intelección del fundamento. Y como intelección es actualización, resulta que la actualidad del mundo en la intelección es actualización de todas las posibilidades del fundamento".³⁰³

Se trata de llegar a conocer lo que posibilita que lo real campal sea tal como es. "No se trata de un mero «sería» sino de un «podría ser», esto es, de un positivo modo de posibilitación de lo real".³⁰⁴ Se trata de posibilidades reales en el sentido que son aquello que lo real tal vez «podría ser» mundanalmente. Se trata de acceder desde lo campal a lo

³⁰² IRA p.215.

³⁰³ IRA p.217.

³⁰⁴ IRA p.218.

mundanal para actualizar el fundamento como ámbito de posibilidades reales.

Y todo ello porque

"Lo real no es sólo lo que es sino que es algo real modalmente constituido desde su propio fundamento, desde sus propias, intrínsecas y formales posibilidades reales. En cuanto posibilidades, son en sí mismas algo irreal; pero irreal, realizado como fundamento de la realidad, es la posibilidad misma de lo real, lo que intrínseca y formalmente lo está posibilitando. Lo real es algo esencialmente posibilitado. No es que la posibilidad sea algo anterior a la realidad, sino que el modo de realidad de lo mundanal es ser real posibilitado: posibilidad es tan sólo modo de realidad. ¿Por qué? Por su propia inserción mundanal. En este sentido posibilidad no es anterior a lo real, sino un momento modal de su respectividad mundanal. Por eso es por lo que más que de posibilidad hablo de posibilitación".³⁰⁵

Estas posibilidades del «podría ser» no se refieren sólo a las posibilidades de la cosa real que queremos conocer sino que son a una posibilidades de la actividad racional, son posibilidades del «podría ser» de la cosa real y a una posibilidades del «podría ser» de la intelección. En el curso de la historia el hombre va adquiriendo posibilidades intelectivas nuevas para llegar a conocer lo que las cosas son y «podrían ser» mundanalmente. En este segundo aspecto las posibilidades se refieren a las posibilidades de mi actividad intelectual en cuanto actividad.³⁰⁶ Pues bien, la intelección racional llega a inteligir las posibilidades en este doble aspecto (las posibilidades de lo real como las posibilidades intelectivas) a partir del sistema de referencia convertido en esbozo de posibilidades de lo que algo «podría ser» en su realidad profunda.

"La intelección racional inteligir lo que es posible(en sus dos aspectos) referido al sistema de referencia. Y esta referencia es la que constituye el esbozo. Dicho más radicalmente, esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento. La posibilidad sentida, en cuanto sentida, es,

305 IRA p.218.

306 Cfr.IRA p.219.

según vimos, sugerencia. La posibilidad sentida como sistema de referencia es esbozo".³⁰⁷

Esbozo no es lo mismo que sugerencia. El esbozo surge de la sugerencia ofrecida por lo campal, pero implica actividad intelectual. Este momento de actividad es lo que distingue el esbozo de la sugerencia: esbozar es un acto puramente intelectual. La inteligencia sentiente sólo puede conocer el fundamento de lo real esbozando posibilidades activada por lo real. Y el esbozar es una actividad porque no se trata simplemente de escoger una simple aprehensión del campo (logos) sino que se trata de un acto más complejo, se trata de una *construcción intelectual*. Así es como el esbozo se convierte en "la forma concreta de alumbramiento de posibilidades".³⁰⁸ Esbozar es construir un *sistema de posibilidades*. Esto quiere decir que "cada posibilidad es posibilitante en sistema con las demás".³⁰⁹ De tal forma que, tal como corresponde a toda unidad sistemática, una alteración de una posibilidad implica la reconsideración de todas las demás. A su vez esta construcción de posibilidades no está unívocamente determinada, sino que su construcción es *construcción libre*, tal como vimos. De ello se deriva una serie de limitaciones en orden a conducirnos al fundamento buscado, en orden lo que Zubiri llamará *fecundidad*, y en orden a darnos sólo un conocimiento relativo de la estructura de este fundamento, en orden a lo que Zubiri llama la *amplitud*. De todo ello se deriva su constitutiva apertura.

"Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, sociales, y históricas, sino que es abierto en cuanto conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por intelección en esbozo. Y éste es un momento

³⁰⁷ IRA p.219.

³⁰⁸ IRA p.220.

³⁰⁹ Cfr. IRA p.221.

formalmente constitutivo de la intelección racional en cuanto tal".³¹⁰

8.2.2.3 El método como experiencia

El conocer comenzaba con el establecimiento de un sistema de referencia, desde el que luego se esbozaba un sistema de posibilidades con el que se pretendía llegar al final del camino, de la vía, del método: la intelección del fundamento de lo real. El método pretende llegar a la intelección de este fundamento pero no sirve de nada si no conduce a su acceso real y efectivo. Pues bien, a este acceso real y efectivo es a lo que Zubiri llama *experiencia*: "el acceso es formalmente experiencia".³¹¹

¿Pero qué significa *experiencia* en Zubiri? Una vez más nos encontramos con un término de primer orden en filosofía al que Zubiri le dota de contenidos radicalmente diversos al uso. Ante todo *experiencia* no es reducible al sentir como percepción, como *aísthesis* de las cualidades sensibles del sensualismo, por cuanto que, tal como vimos, en el sentir humano a una con sus contenidos se siente que estos contenidos son «de suyos», reales. Pero, en segundo lugar, *experiencia* no es tampoco idéntico al sentir intelectual, al sentir lo real en aprehensión. Sin sentir intelectual no habría *experiencia*, pero ésta no se reduce al sentir aún cuando sea un sentir intelectual. Y la diferencia está en que

"En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado. Logrado ciertamente sintiendo, pero logrado. Lo sensible

310 IRA p.222.

311 IRA p.222.

no es sino experienciabile, pero no es formalmente experienciado. El momento de logro es esencial a la experiencia.³¹²

Es patente que este concepto zubiriano de experiencia no se identifica tampoco con la *empeiria* de Aristóteles, a la que nuestro filósofo la define como *fijación retentiva de mismidad* de las cualidades sensibles.³¹³ Aristóteles separa el momento sensible del momento de realidad. Pero es que además lo que para Zubiri constituye la experiencia no es sólo la realidad sino el logro de la intelección de lo real en profundidad.

"El logro que constituye la experiencia es un logro de profundización, no es el momento de mismidad retentiva. En esta profundización, la cosa queda actualizada como realidad mundanal".³¹⁴

No se trata, pues, de la experiencia como una actualización cualquiera, sino de una actualización de la realidad profunda cuyos rasgos han sido libremente perfilados a partir de un esbozo irreal inspirado en las cosas campales. Ya dijimos cómo las determinaciones campales se convierten en posibilidades de lo que una cosa «podría ser» en el mundo, en su realidad profunda. En cuanto posibilidades, nos decía Zubiri, son en sí mismas algo irreal, pero ya realizadas como fundamento son la posibilidad de todo lo real. Lo real es algo esencialmente posibilitado. Las determinaciones de las cosas campales reducidas a meras posibilidades de lo real profundo nos permiten trazar el perfil de lo que algo «podría ser» mundanalmente. Cuando este perfil irreal es insertado en la cosa real como su realidad profunda entonces tenemos *experiencia* porque entonces actualizamos lo que una cosa es en su realidad profunda.

312 IRA p.224.

313 IRA p.224.

314 IRA p.225.

En el logos vimos también cómo se daba una inserción, una realización de una simple aprehensión, de un «sería» irreal en una cosa concreta. Era la inserción o realización como *constatación* propia de la *Intelección* del logos. En la *Intelección* racional se trata de otro tipo de inserción o realización que consiste en *probar* si las posibilidades sistemáticamente esbozadas y en creación libre, se insertan o no en la realidad profunda que buscamos actualizar. Se trata de someter a prueba en la realidad campal que pretendemos conocer si el esbozo proyectado sobre su realidad profunda corresponde o no a las determinaciones de dicha realidad campal. No se trata de *constatación* sino de *probación*. Es *probación de realidad*, pero de realidad mundanal y no campal. Es *realización* de un esbozo de lo que la realidad profunda «podría ser» y que ahora, por esta realización, por esta inserción, se ha convertido en lo que la realidad profunda es. Es una *probación física* y no conceptiva. Es algo no pensado sino ejercitado, es «ejercitación discerniente».

Es *probación*: la cosa real se ha convertido en ob-jeto real, en algo alzado sobre el fondo del mundo, algo alzado que la razón ha logrado superar alcanzando a «ver» su realidad profunda a través de la aplicación de un esbozo de posibilidades y sometida a probación. En esto consiste la probación: en probar si el esbozo irreal de posibilidades se inserta o no en lo real mundanal de tal forma que las determinaciones del esbozo sean concordes con las determinaciones de la realidad campal. Experimentar es *probar* en este sentido.

«Experiencia es *probación física de realidad*. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera *empeiría*, ni es mera fijación retentiva de miseria, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda»³¹⁵

La experiencia como probación física de realidad así entendida es el objeto del encuentro metódico. Partimos del campo con el esbozo de posibilidades para llegar al ámbito de la realidad profunda y para insertar y realizar en él el esbozo, y finalmente volvemos de nuevo al campo para comprobar en él si el esbozo se inserta o no adecuadamente. No se trata de convertir el campo en estructura del mundo y caer una vez más en las endémicas "ingenuidades de la razón", tal como nos lo advertía Zubiri. Se trata por el contrario de fundamentar la estructura formal del campo inspirándonos para ello en ciertas determinaciones campales, pero sin identificar nunca el mundo con la estructura del campo. De esta forma

"...lo que hemos logrado ahora es lo sentido como mundo. En la marcha inicial hemos ido del campo al mundo. En la dirección final hemos venido del mundo nuevamente al campo. Para ello hemos dado el rodeo de lo irreal como esbozo. Inteligir lo sentido como momento del mundo a través del «podría ser» esbozado: he aquí la esencia de la experiencia".³¹⁶

En esta experiencia la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no con el esbozo de posibilidades. Es justo la probación.

"Probación es probar cómo se inserta el mundo en el campo. La probación es probación de la realidad campal desde la realidad profunda mundanal".³¹⁷

Con este encuentro metódico llegamos así a conocer la realidad profunda llegando a inteligir «por qué» lo campal es lo que es y cómo es. Inteligir el «por qué» de las cosas eso es conocer. Para Zubiri el por qué de algo no es necesariamente causalidad, tal como lo entendía Aristóteles. El «por qué» es *funcionalidad* y no causalidad. Causalidad hace relación a aquello que ejerce un influjo productor u originante del llamado efecto.

316 IRA p.228.

317 IRA p.228.

Funcionalidad en Zubiri tiene una relación más radical que la de causa-efecto: "no es dependencia de una cosa respecto de otra, sino que es la estructura del campo mismo de realidad".³¹⁸ Por eso el objeto formal del conocimiento no es la causalidad sino la funcionalidad.

"La causalidad no es el objeto formal del conocimiento, sólo es la funcionalidad. Y en cuanto tal, no es juicio sintético *a priori*, porque no es juicio (sino el «hacia» sentido), ni es sintético (el «hacia» no es síntesis sino «modo» de realidad, ni es *a priori* (sino «dado» en impresión de realidad). Es la funcionalidad de lo real, en cuanto real, dado en impresión de realidad".³¹⁹

Zubiri en diversos lugares de sus obras y desde su noción de *funcionalidad* desarrolla una crítica radical tanto a la idea de causalidad Aristotélica o kantiana como a las posturas adoptadas por Hume en su crítica al principio de causalidad. No podemos detenernos aquí en mayores explicaciones sobre la funcionalidad. Pero sin duda es un concepto que habrá que someterlo a prueba para ver hasta dónde llegan todas sus posibilidades. Zubiri al menos está convencido de su fecundidad.

"A mi modo de ver, hay que reemplazar en este problema la noción de causa por la noción más amplia de funcionalidad de lo real en tanto que real".³²⁰

Las formas de experimentar o comprobar si un esbozo de posibilidades se inserta o no en la realidad profunda de una cosa campal pueden ser varias. Para terminar este punto citemos brevemente estos modos diversos de experimentar.

El primer modo es la *obviedad*. Obvio significa que algo se nos presenta tan claro y rotundo que "nos sale al encuentro" en cuanto lo convertimos en objeto de conocimiento, en cuanto lo objetualizamos en «ob».

318 IRA p.137.

319 IRA p. 241.

320 IRA p. 238.

La realidad profunda "nos viene a las manos" sin dejarnos siquiera barruntar su propio carácter de obviedad.

Pero hay otros modos diferentes de experimentación que no son tan obvios como, por ejemplo, la *viabilidad*. Es cuando el «ob» se hace difícil de transitar y entonces ya no es obvio sino dificultoso. Por eso en estos casos, para mostrar la viabilidad se recurre a una experiencia o comprobación de realidad rica y compleja. Esta *viabilidad* hacia la realidad profunda puede adoptar, según Zubiri, cuatro formas distintas. Dejemos que sea el mismo Zubiri quien nos lo exponga.

"Hay cuatro modos fundamentales de experiencia (de lo viable): experimentación, compenetración, comprobación, conformación. No son métodos como pueden serlo «los métodos» físicos, psicológicos, sociológicos, históricos, etc., sino que son modos de intelección metódica, esto es los modos según los cuales inteligimos «vialmente» lo real, sean cualquiera los «métodos» en el sentido usual del vocablo. Todo «método» puede implicar varios de estos «modos». La unidad de estos modos no es pues la unidad de «un» método, sino algo más radical y fundamental: la unidad de la experiencia. En su virtud decimos que los hombres tienen mucha o poca experiencia, esto es, que han realizado en grados distintos la probación física de lo que la realidad es en el fondo".³²¹

Con esto concluimos la exposición de la tercera parte de la razón. Para completar la noología zubiriana no nos queda ya sino referirnos muy brevemente al tema de la verdad. Zubiri va desarrollando este tema al hilo de la exposición de su inteligencia sentiente. Pero nosotros hemos preferido tratarlo aparte para simplificar la exposición de su noología. De ello nos ocupamos en el siguiente apartado. Pero antes tratemos de recapitular aquellas conclusiones que atañen de modo más directo a nuestro estudio.

CONCLUSIONES

1. La razón no es el órgano de las evidencias conceptuales ni del rigor lógico tal como ha sido habitualmente entendida desde Parménides a Leibniz. No consiste tampoco en un despliegue de conceptos (Hegel) ni en una mera organización de la experiencia sensible (Kant). Todas estas concepciones no son sino formas diversas de logicar la razón. Razón no es sino intelección de realidad en profundidad.

2. Quedan descartados, por consiguiente, tanto los idealismos como los empirismos. Contra los primeros hay que decir que la razón no es espontánea, no piensa ni brota desde sí misma sino que son las cosas reales las que le "dan que pensar". La razón sentiente, como modulación de la intelección sentiente, es impelida físicamente por el modo en «hacia» en que se le actualiza la realidad a emprender una marcha del campo al mundo.

Contra los segundos hay que decir que la aprehensión de las cosas no se agota en los meros contenidos sensibles sino que, a una con ellos, se actualiza la formalidad de realidad que es justamente lo que "da que pensar".

3. Esta realidad se impone a la razón con un poder y con fuerza coercitiva bajo tres aspectos.

a) La realidad no está puesta por la razón sino que le viene impuesta a ésta.

b) La realidad nos impone el tener que responder intelectivamente a su forma en «hacia» desde la que nos lanza al mundo. Podemos renunciar a esta intelección pero ello no deja de ser una forma de respuesta a esta imposición.

c) La realidad nos impone el tener que dotar de un contenido libre a su estructura profunda.³²²

4. Ahora bien, si es cierto que la realidad se nos impone para dotarla de un contenido, el contenido mismo no nos es impuesto sino que es libremente creado por la razón. En este sentido *la esencia de la razón es libertad*.³²³ No se trata de crear la realidad, pues ésta nos viene impuesta desde el primer instante en la impresión de realidad. Se trata de crear libremente el contenido de esa realidad profunda que se desea inteligir. Este contenido tiene un carácter de libertad en un sentido doble.

a) Soy yo el que puede crear y crea los diversos contenidos que responden a los diversos aspectos de lo que la realidad «podría ser» en profundidad.

b) Y de entre esos diversos contenidos libremente creados escojo libremente aquel o aquellos que quiero atribuir a la realidad profunda. Estos contenidos libremente creados deberán pasar la prueba de la experiencia para que muestren su verdad.³²⁴

322 Cfr. IRA pp. 106-107.

323 IRA p. 107.

324 Cfr. IRA p. 112.

5. Conocer es, pues, sólo inteligir en razón, inteligir en profundidad. Ni en la aprehensión primordial de realidad ni en el logos hay propiamente conocimiento.

Las formas de conocimiento pueden ser varias dependiendo del tipo de *mentalidad* de la que se parta: poética, científica, metafísica, teológica, etc. Consiguientemente conocimiento no es igual a ciencia. Ciencia no es sino una de entre las diversas formas posibles de conocimiento, esto es, de racionalidad. En la razón el objeto está actualizado como un *positum* observable. La ciencia objetualiza únicamente los *positum* que son hechos, esto es, que son observables por cualquiera y que han de ser referidos a un sistema de conceptos previos.³²⁵ Pero tanto el conocimiento científico como el metafísico son conocimientos teóricos y como tales problemáticos. La diferencia entre ciencia y metafísica no radica en la verificabilidad o no de sus proposiciones (ambos por igual tienen que pasar la prueba de la experiencia), sino en que aquella se orienta al conocimiento talitativo y ésta al conocimiento del orden trascendental.

325 Cfr. IRA 182-184.

CAPITULO 9. La verdad

En todos los análisis anteriores sobre la Intelección ha estado asomando el tema de la verdad. Y es que realidad, Intelección y verdad son términos que se reclaman mutuamente constituyendo una única unidad temática estructural. La Intelección lo es de realidad, y la Intelección como mera actualización es justamente lo que constituye la verdad. No es posible hablar de ninguno de estos tres términos sino en estrecha referencia a los otros dos.

La verdad adquiere modulaciones diversas. Así como Zubiri distinguía en la Intelección tres modulaciones distintas (aprehensión primordial, logos y razón), así en la verdad distingue igualmente tres modos distintos de verdad correspondientes a las tres modulaciones intelectivas. Es lo que vamos a ver ahora.

9.1. La verdad real.

La Intelección, recordémoslo, consiste en un mero actualizar una cosa como real, en un «estar» la cosa como «de suyo» «en» la Inteligencia. Este estar presente lo real «en» la Inteligencia es lo que para Zubiri constituye la verdad.

"Verdad es el momento de actualización de lo real en Intelección sentiente en cuanto tal". 326

Pero decíamos que a los tres modos de Intelección le corresponden otros tres modos de verdad.

El primero y más radical modo de verdad es la *verdad real*, la cual corresponde a la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial consistía en actualizar algo "en y por sí mismo, «solamente» en y por sí mismo.³²⁷ En y por sí mismo significaba que se actualizaba «directamente, inmediatamente y unitariamente». Pues bien, a este modo primario y radical de actualización en que lo real está actualizado en y por sí mismo, y solamente actualizado, le corresponde la *verdad real* como modo también primario y radical de verdad. Es una verdad que consiste en ser mera *ratificación* de la realidad dada en aprehensión.

"Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección 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: 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 la *verdad real*".
328

La actualización no añade ninguna nota física a lo real. Lo único que le añade es que está actualizada en la inteligencia, le añade sólo la verdad. En este sentido, sólo las realidades actualizadas tienen verdad.

En la actualización sentiente lo aprehendido es el «de suyo». Y este «de suyo», este momento de formalidad de realidad, ya lo vimos,³²⁹ es un *prius*, es anterior al hecho de estar aprehendido. De tal forma que cuando lo real es aprehendido como real es aprehendido como algo anterior a la aprehensión misma. Aquí se articulan los dos elementos de la intelección. El «de suyo» como anterior a la aprehensión constituye la formalidad de realidad. Y este mismo «de suyo», esta realidad, en cuanto presente en la

327 IRE p.258.

328 IRE p.233;cfr.SE pp.116 ss.

329 Cfr.IRE p.62.

aprehensión es la verdad. La forma primaria de esta verdad es la *verdad real* como sola y mera actualización, como ratificación de la realidad «en» la Inteligencia. Es *verdad* porque lo real se hace *presente en la Inteligencia*. Y es *real* porque es la *realidad* misma la que *está presente en la Inteligencia* haciendo posible con su presencia la verdad. Es la realidad la que «da» la verdad a la Inteligencia o, como dice frecuentemente Zubiri, "es lo real mismo lo que verdadea".³³⁰

A partir de esta descripción de la verdad real correlativa a la aprehensión primordial Zubiri rechaza la vieja idea de que verdad es una cualidad de la afirmación. A esta idea clásica de verdad él la llamará *la verdad dual*, como más adelante veremos. Pero ésta no es la verdad radical y primaria. El que la verdad sea una cualidad del juicio es sólo concebible desde una Inteligencia concipiente pero no desde una Inteligencia sentiente. En la Inteligencia sentiente lo real se actualiza en y por sí mismo en la Inteligencia *verdadelindola* con su mera presencia sin necesidad de juicio alguno.

"Clásicamente la filosofía ha resbalado sobre este punto y ha pensado siempre que la verdad está constituida en la referencia a una cosa real desde lo que de ella se concibe o se afirma. Precisamente por esto es por lo que pienso que la idea clásica de verdad es siempre lo que llamo *verdad dual*. Pero en la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma; la Inteligencia de esta verdad no es concipiente sino sentiente. Y en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad. La verdad real es ratificación, y es por esto *verdad simple*".³³¹

Verdad simple no significa que sus contenidos sean simples, sino que su aprehensión es directa, inmediata y que su visión es visión unitaria del conjunto observado sin pararse a diferenciar notas o conjuntos parciales.

330 IRE p.234;cfr.SE p. 123.

331 IRE p.234-45.

Así, un complejo paisaje visto unitariamente constituye una verdad simple.
332

La forma primaria de verdad es, pues, la verdad real y no la dual, la cual en sus diversas formas se apoyará en la verdad real. La verdad real es tan simple y directa que no cabe el error. Ello se debe a que entre el «de suyo» de la realidad y la actualización de este «de suyo» se da una total coincidencia al tratarse de la actualización del «de suyo» dado en la aprehensión. En el momento de realidad dado en aprehensión primordial no es posible el error.

"Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real. No hay posibilidad ninguna de error. La verdad es ratificación de lo real en su actualidad". 333

La verdad real como ratificación es algo que le viene impuesto a la inteligencia en virtud de la fuerza de imposición de la realidad dada en impresión. 334 Esto es lo que hace que la realidad misma nos arrastre a nuevas intelecciones ulteriores y a nuevos modos ulteriores de verdad.

"Como esta intelección impresiva es mera actualización resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma. Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo; la determinación es entonces un arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones". 335

332 Cfr. IRE p.237;cfr. SE p.121.

333 IRE p.236;cfr. SE p. 119

334 Cfr. IRE p.63.

335 IRE p.242.

A estos modos ulteriores de Intección que ya conocemos corresponden sendos modos ulteriores de verdad dual.

9.2. Verdad dual; logos y verdad

La verdad dual ha sido ampliamente tratada por Zubiri en *Inteligencia y Logos*. Pero, dado que no podemos detenernos en ello, nos limitaremos a exponer sus caracteres más significativos.

Recordemos que para Zubiri verdad es la actualización intelectual de lo real en cuanto que actualizado.³³⁶ El modo primario de verdad era la verdad real que consistía en la actualización de lo real «en y por sí mismo». Era una *verdad simple*, no porque lo actualizado fuera algo simple (pudiera ser todo un paisaje), sino porque lo actualizado, por muy complejo que fuera en sus notas, constituía una sola realidad sin salirse de ella hacia el campo, por ejemplo, para actualizarla según su concepto. Ahora bien, como la realidad es constitutivamente abierta puede ser re-actualizada, como vimos, en referencia y en función de otras cosas reales campales. Se trata de una re-actualización porque se vuelve a actualizar «entre» otras cosas del campo la misma realidad que previamente había sido actualizada en y por sí misma en aprehensión primordial. Esta reactualización que se da en la aprehensión dual del logos tiene como tal actualización su propia verdad, pero ya no es la verdad real sino que Zubiri la llamará *verdad dual*. Es la verdad propia de la afirmación de logos.³³⁷

³³⁶ "La mera actualización intelectual de lo real en cuanto intelectual es justo lo que llamamos verdad: la cosa es realmente aquello según lo cual es actualizada" IL p.255, cfr. IL p.233.

³³⁷ Cfr. IL p.259.

9.2.1. Carácter coincidencial de la verdad dual

Vimos que la intelección del logos era una intelección en «distancia».

338 El momento individual y campal, dados de modo compacto en la aprehensión primordial, se autonomizaban distanciándose en el logos. La intelección del logos tenía entonces que colmar esta distancia (no espacial sino en la realidad campal) adquiriendo así un carácter dinámico por tratarse de una intelección en movimiento. Este movimiento intelectual debía colmar la distancia que mediaba entre el momento individual y el momento campal de la cosa, entre el «seria» de la simple aprehensión forjado en el campo y la cosa que se quería actualizar. Pues bien, este carácter «distancial» de la actualidad del logos determina el primer carácter específico de la verdad dual: la verdad dual es de carácter *coincidencial*.

"La verdad dual tiene pues carácter de coincidencia intelectual «entre» los fueros de la inteligencia (esto es, entre los fueros del movimiento intelectual) y los fueros de la realidad. El «entre» actualiza intelectivamente la cosa real (por lo que concierne a lo que ella es en realidad) como «coincidencia» de intelección y de realidad; es actualidad de lo real en coincidencia. Tal es el carácter de la verdad dual: la *coincidencialidad*, si se me permite la expresión. Es el «entre» lo que determina este carácter de coincidencialidad". 339

Coincidencia no significa aquí evidentemente casualidad sino que los fueros de la inteligencia y de la realidad «co-inciden». Por eso se trata de verdad dual coincidencial porque acontece dinámicamente la actualidad coincidencial de estos dos fueros. En la afirmación se expresa la coincidencia entre el «seria» de la simple aprehensión y la cosa real. Pero en este ámbito coincidencial del logos cabe el error. Cabe querer hacer

338 Cfr. IL p.82.

339 IL.p.261

coincidir un «sería» que no se realiza en verdad en una cosa real. Y esto por una razón muy palmaria: porque en la actualidad coincidencial lo real cobra el carácter de *parecer* y en esa actualización no está garantizada la coincidencia de estos dos fueros. La actualidad coincidencial no es formalmente verdad por sí misma sino que "es más bien ámbito de verdad dual".³⁴⁰

9.2.2. El carácter de parecer de la verdad dual

Lo real adquiere en el logos el carácter de *parecer*. La reactualización del logos no es una simple repetición de la aprehensión primordial. En el logos no sólo actualizamos lo real sino que lo actualizamos como lo que es en realidad

"Trátase, pues, no de una repetición, sino de un modo nuevo de estricta y rigurosa actualidad (...). La afirmación es afirmación de actualidad de coincidencia, y lo actual en esta coincidencia es el parecer. Es, a mi modo de ver, el concepto formal de parecer. El «re» de reactualización es, pues, actualización de lo real en parecer".³⁴¹
 "En esta actualidad coincidencial lo real cobra el carácter de parecer".³⁴²

Este carácter de parecer es lo que constituye la grandeza y a la vez la debilidad del logos frente a la aprehensión primordial.

"La aprehensión primordial de realidad no es ni puede ser parecer: es pura y simple realidad. Todos los idealismos, tanto empiristas como racionalistas, dan por inconcuso que lo aprehendido (esto es, lo que yo llamo aprehensión primordial de realidad), es un mero parecer, y que sólo a la razón incumbe determinar lo que es la realidad. Pero esto es absurdo, porque lo inmediato y directo de lo real, aprehendido primordialmente, excluye a límite la posibilidad misma de todo parecer. Todos los idealismos hablan de parecer, pero no se han cuidado de dar un

340 IL p.261.

341 IL p.278.

342 IL p.317.

concepto estricto de este modo de actualidad. Lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad tiene esta intrínseca compacción en virtud de la cual no es sino real. La compacción consiste en no tener, ni poder tener, el momento de parecer. Es real y sólo es real. En ello consiste, según vimos, toda su irreemplazable grandeza y su posible pobreza. En cambio, en lo real aprehendido no primordialmente sino diferencialmente, hay siempre una radical incompacción; incompacción es la diferencia entre realidad y parecer".³⁴³

Pero parecer no se opone a real, sino que es un modo de actualidad de lo real mismo. "No es parecer realidad, sino realidad en parecer".³⁴⁴ El juicio consiste precisamente en eso: "juzgar es siempre y sólo inteligir lo real en su parecer" ³⁴⁵, si se quiere, en su «aparecer». Y ello porque es lo real lo que fundamenta el parecer y no a la inversa. En la actualidad intelectual hay una "prioridad de lo real respecto del parecer".³⁴⁶ Cuando en un juicio actualizamos el parecer fundamentados en lo real, entonces se da en la actualidad coincidencial la verdad. Cuando en cambio lo que parece fundamenta lo que la cosa es en realidad tenemos el error. Y las dos posibilidades quedan abiertas en la actualidad coincidencial.

"Cada una de las dos posibilidades de actualidad coincidentales es lo que constituye eso que antes hemos llamado «vía». Vía es no sólo dirección emprendida, sino dirección emprendida en una u otra de las dos posibilidades. La primera es *vía de la verdad*. La segunda es *vía del error*. La vía de la verdad es la vía según la cual es lo real lo que fundamenta el parecer. La vía del error es la vía según la cual el parecer fundamenta la realidad: la realidad sería lo que nos parece".³⁴⁷

343 IL p.280.

344 IL p.279.

345 IL p.281.

346 IL p.311.

347 IL p.289.

He ahí, el fundamento último, de discernimiento entre la verdad y el error: "la actualidad coincidencial del *prius* en cuanto tal".³⁴⁸ Es lo real lo que «da verdad», lo que «verdadea».³⁴⁹

En la actualidad intelectual lo real puede verdadear de diversos modos. A estos diversos modos de verdadear les corresponde otros tantos tipos de verdad. Ateniéndonos a la verdad dual estos tipos de verdad son tres: la *autentificación* o *autenticación*, la *veridictancia* y la *verificación*. La verdad de *autentificación* se da cuando hay coincidencia entre lo real y la simple aprehensión que se afirma de aquella. Lo real da autenticidad a lo afirmado en la afirmación. Así, por ejemplo, cuando de un vino decimos «esto es auténticamente vino» porque es vino auténtico y no sólo en apariencias. La *veridictancia*, por su parte, consiste en que lo real «dicta la verdad» que hemos de afirmar; la afirmación es así un «veredicto», un «juicio». La *verificación* finalmente es el tipo de verdad propio de la razón. Pero de ella nos ocuparemos más adelante.

"En definitiva, *autentificación*, *veridictancia*, y *verificación*: he aquí los tres tipos de verdad en cuanto verdad, esto es, los tres modos según los cuales lo real es un *prius* en la actualidad coincidencial".³⁵⁰

Recojamos finalmente una nueva aportación de las muchas que Zubiri nos ofrece en el análisis de la verdad dual: la diferencia entre *conformidad* y *adecuación*.

348 IL p.310.

349 Cfr. IL p.315.

350 IL p.316.

9.2.3. Conformidad y adecuación de la verdad dual

Adelantando lo que explicaremos inmediatamente diremos que para Zubiri *conformidad* es el carácter dinámico de la actualidad coincidencial de la verdad dual. La verdad dual es, como lo era la intelección dual, es también dinámica, pero estos dinamismos no coinciden exactamente. Porque la actualidad coincidencial en que consiste la verdad dual se alcanza una vez recorrida la distancia que media entre el parecer y la realidad de la cosa, una distancia diversa de la que media entre el «sería» de la simple aprehensión y la cosa. A este aspecto dinámico de la actualidad coincidencial es a lo que Zubiri denomina «conformidad».

“Conformidad es una conformación dinámica de la intelección, por la misma razón por lo que es dinámica la actualidad coincidencial de lo real”,³⁵¹

Ateniéndose a la forma judicativa de afirmación “conformidad significa que aquello que en el juicio se afirma de la cosa real está realizado en ella”,³⁵² Ahora bien, la «conformidad» significaría una actualidad coincidencial parcial o limitada con la realidad, mientras que la «adecuación» expresaría una actualidad coincidencial plena y total. Las dos formas de coincidencialidad serían verdaderas. Una expresaría la realidad de modo parcial, la otra de modo plenario. Valgan estas expresiones que, si bien no son estrictamente zubirianas, creemos son acordes con su pensamiento.

Conformidad no es pues idéntico a adecuación. Una cosa es decir algo verdadero de algo real y otra muy distinta expresar todo lo que ese algo sea en realidad. Para una intelección sentiente, “para la intelección en

351 IL p.318.

352 IL p. 319.

movimiento, la adecuación será siempre una meta muy lejana".³⁵³ Y ello se debe al modo como opera la intelección del logos: forjándose libremente las simples aprehensiones y escogiendo libremente de entre ellas aquellas con las que va a llevar a cabo la actualidad coincidencial. Ahora bien, toda simple aprehensión es aspectual y como tal jamás podrá agotar la riqueza de cualquier realidad concreta. Por eso cualquier juicio o suma de juicios jamás podrán expresar «adecuadamente» el ser de una realidad. Será más bien «conformes» a la realidad. Las verdades conformes constituyen por eso un enfoque, porque aun siendo verdad "sin embargo la conformidad misma es como el índice de un camino, cuya verdad consiste en que, si lo recorriéramos totalmente, habríamos encontrado la adecuación que se busca".³⁵⁴ Por eso la verdad dual será siempre gradual y estará siempre caracterizada por ser indicadora de enfoques hacia la conquista de la realidad verdadera.

"Gradualidad y enfoque direccional son dos caracteres de la unidad dinámica de la verdad dual".³⁵⁵

Bástennos estas indicaciones para situarnos en la dirección por donde discurre la reflexión zubiriana sobre la verdad dual.

La verdad dual es coincidencial: es una coincidencia entre los fueros de la inteligencia y los fueros de la realidad. Ahora bien, esta actualidad coincidencial que no es formalmente verdad sino ámbito de verdad cobra el carácter del parecer. Un parecer que debe fundarse en la realidad como en un *príus* que «da verdad», que «verdadea» la actualidad coincidencial. Finalmente esta actualidad coincidencial se mueve en la gradualidad y en el enfoque de la verdad de «conformidad», quedando la «adecuación» más bien como una meta lejana.

³⁵³ IL p.324.

³⁵⁴ IL p.321.

³⁵⁵ IL p.321.

9.3. La verdad dual. La verdad racional

A la verdad propia de la aprehensión primordial Zubiri la denominaba *verdad real* y consistía en una *ratificación* del «de suyo» en la intelección sentiente.³⁵⁶ En el logos en cambio se daba la *verdad dual*, la cual no consistía en ratificación sino en una *coincidencia* "entre los fueros de la inteligencia y los fueros de la realidad".³⁵⁷ Pues bien, la verdad racional, que por ser re-actualización como el logos es también verdad dual, no consiste ni en ratificación ni en coincidencia sino en *encuentro* entre lo campal y el esbozo de posibilidades libremente construido: este encuentro se manifiesta a través de la verdad de *verificación*.

"No es lo mismo inteligir lo que algo es «en realidad» que lo que algo es «en la realidad». Es toda la diferencia entre conformidad y encuentro. Y como lo que se encuentra es c no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadear propio, un modo propio de actualización: es *verificación*. Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional".³⁵⁸

¿En qué consiste esta verificación, y qué es lo que se trata de verificar?

La marcha de la razón, decíamos, consiste en una búsqueda del fundamento de lo real campal. Esta búsqueda era una vía, un abrirse paso hacia el fundamento apoyándose para ello en la realidad campal convertido en sistema de referencia a partir del cual la inteligencia esboza libremente un sistema de posibilidades que debe ser sometido a probación física de realidad, esto es, a experiencia. En esta probación, en esta experiencia la

356 Cfr. IRE p.233.

357 Cfr. IL p.261.

358 IRA p.262.

Intelección racional encuentra que el esbozo de posibilidades se ajusta o no, coincide o no, se encuentra o no con la realidad. Este encuentro es lo que constituye la intelección racional. Lo contrario es el error. Este encuentro se lleva a cabo cuando lo real campal, contenido de la experiencia, «verdadea» y «confirma» el esbozo construido racionalmente de modo que las determinaciones del esbozo coinciden con las determinaciones de la realidad campal. Este confrontar en esbozo de posibilidades con las determinaciones de la realidad campal es lo que constituye la *verificación* como un «hacer verdadero» (*verum facere*) el esbozo.

"Verificar es el verdadear de lo real en una intelección inquiriente, esto es, en un esbozo. Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en este encuentro y en este cumplimiento se hace actual (*facere*) lo real en la intelección (*verum*). Y en ello consiste la «verificación». Y en este verdadear es en lo que consiste la verdad racional".³⁵⁹

Verificación, encuentro, cumplimiento son diversos modos de expresar que lo real «da verdad» o, más exactamente, «da razón» a la intelección. Esta verificación, esta confrontación entre el esbozo de posibilidades de la realidad fundamento y la realidad campal es posible gracias a que el momento de realidad del campo y del mundo es físicamente idéntico.

"Verificar es traer el mundo al campo. Y esto es posible gracias a que el momento de realidad es numéricamente y físicamente idéntico en el campo y en el mundo. Lo que hace necesaria la marcha del campo al mundo es, pues, lo que hace posible la vuelta del mundo al campo. Y en esto consiste la verificación. El mundo no es forzosamente una zona de cosas reales allende la zona de las cosas reales del campo, sino que es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad".³⁶⁰

La verificación, por otra parte, es un momento dinámico de la intelección racional. Es algo que pertenece a la marcha en cuanto marcha de la razón. En este sentido verificar es siempre *«ir verificando»*³⁶¹ en qué medida el esbozo se corresponde a la realidad y si caben otros esbozos que se ajustan mejor a la realidad. Verificar no es nunca la constatación de un hecho que por su propia índole "es observable por cualquiera"³⁶² sino que se trata de una adecuación progresiva y nunca completa con la realidad. Por eso no se da ninguna verificación, ninguna verdad absoluta sino que todas las verificaciones están marcadas por una inexorable provisionalidad. Verificación "no es una cualidad que se tiene o no se tiene, sino que es la cualidad que consiste en ir adecuándose a lo real. Es la dialéctica de la adecuación",³⁶³ La verificación es siempre verificación en «tanteo».

"La razón sentiente es en última instancia razón que se mueve en tanteo, y lo que tantea es formalmente la adecuación de la verificación. La dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación".³⁶⁴

Zubiri nos dirá que la mayoría de las intelecciones racionales no son absolutamente verificables. Esta falta de total adecuación no significa abolición completa de verificación sino tan sólo que caben diversos grados de adecuación, tal como ocurría a su modo en el logos. Puede darse una verificación total como cumplimiento pleno de lo esbozado en lo real: la experiencia es entonces estrictamente racional. La vía que nos ha hecho llegar a lo real es justamente la vía racional.³⁶⁵ Otras veces la verificación puede ser inadecuada, el esbozo no se ajusta plenamente con lo real, no se da el cumplimiento total. Se trata entonces de una

361 Cfr. IRA p.269.

362 Cfr. IRA p.182.

363 IRA p.271.

364 IRA p.272.

365 Cfr. IRA p.274.

verificación parcial, lo cual no deja de ser un modo de verificación. En ella el esbozo se muestra no como «vía» real, pero sí como «viable»: es lo *razonable* con su diversas valencias de más o menos razonabilidad.³⁶⁶

Finalmente puede haber esbozos no verificables en el sentido de que en la probación física de realidad lo real excluye lo esbozado: es lo *refutable*. Pero pueden darse esbozos que no son ni verificables ni refutables: es la *experiencia suspendida*.³⁶⁷ En cualquier caso, aún en estas situaciones de experiencia suspendida lo inverificable no nos cierra la posibilidad de acceder a nuevas intelecciones, sino que por el contrario nos lanza a la creación de nuevos esbozos de lo que lo real «podría ser». En ello se muestra la dialéctica de la razón en su marcha.

"La verificación es dialéctica no sólo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha de lo verificable y de lo inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica «sugerencia-esbozo». La intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia para nuevos esbozos. Es *dialéctica de la razón sentiente*".³⁶⁸

Todo lo que se va verificando en esta dialéctica de la razón es justamente lo que constituye el *progreso*.³⁶⁹ Este progreso en el conocimiento de las realidades profundas, vía los esbozos verificados, se constituye según un orden: el orden de la razón. Este orden de la razón no debe entenderse como un orden lógico contrapuesto al orden de la realidad, tal como se suele contraponer las «verdades de hecho» a las «verdades de razón». Se trata de verdades racionales que conciernen a la realidad

366 Cfr. IRA p.275.

367 Cfr. IRA p.276.

368 IRA p.277.

369 Cfr. IRA p.277.

profunda, a la realidad mundana. Para Zubiri toda verdad es siempre y sólo verdad de realidad.³⁷⁰

Finalmente este orden de verdades racionales tiene vocación de *sistema*. Toda realidad, recordemos una vez más, es constitutivamente respectiva. El mundo es la unidad de respectividad de todo lo real. Consiguientemente toda verdad sobre el mundo, es decir, toda verdad racional está remitiendo en cuanto verdad racional a otras verdades racionales. Es justamente lo que hace que todas las verdades racionales constituyan un orden. Ahora bien, este orden de verdades racionales no es un orden meramente aditivo sino *sistemático* por tratarse de un orden de verdades respectivas.

"No es que «una» razón nos lleve a «otras», sino que cada razón es razón sólo «en y por esto» que nos lleva a otras. Es decir, la razón por su excedencia constituye no un orden aditivo sino un orden formal y constitutivo: es *sistema*. La razón es formal y constitutivamente sistemática".³⁷¹

Hemos terminado con esto la exploración de la intelección humana en Zubiri según su triple modalidad de aprehensión primordial de realidad, logos y razón. Es lo que constituye el momento noético del entender. En el análisis de este momento noético hemos podido constatar que la intelección no es sino un momento del sentir humano, el cual está constituido no sólo por este momento de intelección sentiente sino también por los otros dos momentos de sentimiento afectante y de volición tendente inextricablemente unidos a aquél. Al objeto de situar el tema que nos proponemos investigar hemos puesto particular atención en destacar la presencia de la libertad en las diversas modulaciones de la intelección.

370 Cfr. IRA p.282-3.

371 IRA p.287.

Ahora bien, el análisis de la intelección humana nos ha instalado en la realidad como en esa roca firme en la que se apoya y sobre la que se alza la estructura de todo el pensamiento filosófico de Zubiri: es el «de suyo» como el momento noemático de la intelección que nos lanza al estudio de la estructura misma de la realidad. Este será precisamente el objeto de la siguiente sección.

SECCION SEGUNDA**PRESUPUESTOS METAFISICOS**

CAPITULO 10. La realidad y su estructura

Nos hemos extendido en la exposición de la noología. Era inevitable y ha sido fecundo. Y esto por tres motivos. En primer lugar, nos ha servido para introducirnos en el pensamiento más maduro de Zubiri en el que era conveniente situarnos de entrada: la inteligencia sentiente y la determinación de la realidad como «de suyo». Segundo, nos ha permitido recoger todos aquellos elementos más relevantes relacionados con la volición que han ido apareciendo en las diversas modulaciones de la intelección y que nos serán sumamente útiles en la segunda parte de este estudio. Y tercero, este análisis de la intelección nos ha puesto en franquía para poder abordar ahora la metafísica zubiriana a partir de la idea de realidad. En esta segunda sección seremos más breves. Vamos a limitarnos a presentar los elementos estructurales básicos de su metafísica. Con ello no sólo ampliaremos el marco conceptual que nos permitirá una mejor comprensión de Zubiri, sino que estableceremos los fundamentos metafísicos sobre los que adquiere consistencia su idea de volición. Nos limitaremos, por otra parte, a la exposición del pensamiento maduro de Zubiri al que pertenecen prácticamente todos los textos de que disponemos sobre la volición. Sin duda una exposición que mostrase el despliegue y evolución del pensamiento metafísico del filósofo sería del mayor interés, ya que está todavía por hacerse. Pero ni es ese nuestro objetivo, ni sería oportuno intentarlo dentro de lo que aquí nos proponemos. No obstante, tal como advertíamos en la introducción, reseñaremos aquellos hitos más significativos de su andadura intelectual que nos puedan ayudar a situar la génesis y la evolución de su pensamiento.

10.1. Algunas referencias históricas

Tal vez pueda sorprender el que esta biografía intelectual de Zubiri, que inmediatamente esbozaremos, la traigamos precisamente aquí y no al principio de este estudio, como hubiera sido más lógico en principio. Pero el enfoque metafísico que pretendemos dar a este esbozo justifica el que esté en este lugar.

En la introducción que Zubiri escribió para la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios* él mismo nos da algunas pistas de gran interés que nos ayudan a delimitar sus etapas intelectuales.¹ Aunque Zubiri habla tan sólo de dos etapas, ignorando los años anteriores a 1932, bien pueden considerarse estos años, tal como lo hace Diego Gracia,² como una verdadera etapa de su pensamiento: la etapa de formación inicial. Así pues, en su biografía intelectual distinguiremos las siguientes etapas:

- La anterior a 1932, o etapa de formación.
- La que va de 1932 a 1944, y cuya obra escrita fue recogida en *Naturaleza, Historia, Dios* y que corresponde a la etapa en que Zubiri empieza a tomar distancias de la fenomenología.
- Y la que va de 1944 a 1983, que señala la etapa en que alcanza su época de mayor originalidad y madurez desarrollando su filosofía de la realidad frente a la fenomenología y la ontología de sus fases anteriores.

1 NHD pp. 917.

2 Diego Gracia ofrece una excelente contextualización de las líneas de pensamiento que más influyeron en Zubiri durante estas épocas. DIEGO GRACIA, *Voluntad de verdad, Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986.

Destaquemos los rasgos más significativos de estas épocas.

En la primera etapa, a la que con razón se le suele llamar de formación, pueden distinguirse dos fases: una, la que corresponde a la de sus estudios eclesíasticos, marcada fundamentalmente por la escolástica y, otra (1921-1928) más fenomenológica, que se sitúa en el marco de su tesis de licenciatura en Lovaina (*Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure*, 1921), su tesis doctoral (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923) y su estancia de tres años en Alemania (1928-1931). Como el mismo Zubiri reconoce, la influencia de la fenomenología como método para aprehender el contenido de las cosas ejerció un notable impacto en él aunque barruntando siempre en ella alguna deficiencia importante. "Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente".³ En cualquier caso, en esta época la influencia de Husserl, Ortega y Heidegger dejaron huellas bien palpables tanto en la tesis de licenciatura como en la doctoral. Basta reparar en los títulos. Con Husserl al frente, toda esta época representaba, como se sabe, una vuelta «a las cosas mismas», *zu den Sachen selbst*. De esta fase nos dice el mismo Zubiri:

"La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esa fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La filosofía tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta función fue para mí decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no sólo en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha".⁴

En su segunda etapa (1932-1944) Zubiri empieza a marcar distancias respecto de la fenomenología, la cual, como él mismo dice, siempre le había

³ NHD p. 14.

⁴ NHD pp. 13-14.

parecido insuficiente. Esta insatisfacción le había llevado no sólo a adoptar posturas críticas con respecto a la fenomenología, sino también a ensayar una respuesta original inicialmente vislumbrada en 1935 en su estudio «*Qué es saber*» y que terminaría de perfilarse en 1962 en *Sobre la esencia*, en su época de madurez. Lo que nuestro filósofo perseguía era llegar a establecer "un ámbito ontológico o metafísico" que cubriera el vacío dejado por la fenomenología. Reproduzcamos un texto de Zubiri muy ilustrativo a este respecto.

"Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una influencia -por lo demás, inevitable- de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino superficial, de los estudios recogidos en el volumen *Naturaleza, Historia* Dios hará percibir al menos avisado que es ésta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por eso, según me expresaba en el estudio «*Qué es saber*», lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*.⁵

En esta época, pues, Zubiri ha encontrado ya su horizonte filosófico, el que le ofreció la fenomenología. Pero dentro de este horizonte intentará recalar en un terreno más consistente que la conciencia fenomenológica de Husserl y que la «comprensión del ser» de Heidegger: el terreno de la realidad. Zubiri va pasando de la ontología a una metafísica de la realidad.

Finalmente Zubiri inicia su fase de madurez a partir de 1944 para alcanzarla de forma definitiva en 1962 en *Sobre la esencia*. Lo que venía gestando en las épocas anteriores, sobre todo en sus reflexiones sobre «el sentir humano» (1935) y sobre el ser, iba finalmente a cuajar en la «inteligencia sentiente» y en la metafísica de la realidad. Es la época del vigor y de la creatividad filosófica.

"Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Madrid, 1980).⁶

Vimos ya cómo Zubiri entiende la intelección. Ahora nos toca ver la metafísica de la realidad de su época de madurez, metafísica sobre la que se levantará su idea de volición.

10.2. La realidad

El análisis de la intelección que acabamos de hacer nos hizo ya encontrarnos con la realidad, cuya primera determinación es el «de suyo». Y es que, como dice Zubiri, "el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres".⁷ Pero en ese análisis de la intelección nos centrábamos en la actualización de lo real y en lo que significa ese «actualizar». Era el momento noético de la intelección. Ahora en cambio nos toca atender al momento noemático de la intelección, esto es, a la realidad misma y al análisis de su estructura interna. Para mejor situarnos recojamos algunos datos anteriormente esclarecidos.

⁶ NHD p. 18.

⁷ IRE p. 10.

Decíamos que lo propio del sentir lo constituye la *impresión*. En la impresión distinguíamos tres momentos: el momento de afección, el momento de alteridad y el momento de fuerza de imposición. Justo en la unidad de estos tres momentos consistía la impresión.⁸ Por el momento de alteridad la *nota*, esto es, aquello que se hace «noto», aquello que notifica por oposición a «ignoto», queda como *otra*, queda como autonomizada respecto del receptor. Quedar, decíamos, es un "estar presente como autónomo".⁹ Pero a su vez en este quedar es preciso distinguir dos aspectos: el que se refiere al contenido de la cosa, lo que más adelante denominaremos *talidad*, y el que se refiere a la *formalidad de realidad*. Son dos aspectos que deben ser contemplados inseparablemente so pena de un irreparable empobrecimiento de la realidad misma y de la filosofía. El error tanto de la filosofía antigua como moderna, nos dirá Zubiri, y de modo particular el error de la fenomenología fue el de atender casi exclusivamente al momento del contenido (verde, caliente, redondo), olvidando el momento de formalidad, el cual, en el caso del *inteligir humano*, consiste en que lo otro queda como «de suyo», como *real*: es la *formalidad de realidad* o de *realidad*.¹⁰ El haber llegado a determinar el momento de formalidad es lo que le llevó a Zubiri a marcar distancias tanto respecto de Husserl como de Heidegger estableciendo una neta distinción entre «cosa real» y «cosa sentido».

"En una aprehensión impresiva yo no *inteli*jo jamás, no aprehendo *sentientemente* jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como una mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que en mi vida funciona como mesa. Al aprehender lo que llamamos «*mesa*», lo aprehendido como «de suyo» o «en propio» no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es «de suyo» mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas

8 IRE p. 32-34.

9 IRE p. 35.

10 IRE p. 57.

como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado «cosa-sentido». Pero nada es «de suyo» cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo «de suyo» no es una «cosa-sentido», sino lo que he llamado «cosa-realidad». Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee «de suyo».¹¹

Lo radical es, pues, la cosa real como «de suyo», lo que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud de las notas que posee. La cosa-sentido husserliana se monta sobre las propiedades de las cosas reales y es por ello algo derivado.¹² Esta formalidad, como ya vimos, no se refiere en primer lugar a la realidad allende la aprehensión. "Realidad no es estar «allende» la impresión, sino que realidad es mera formalidad", que en primera instancia se hace presente en la aprehensión¹³ y que en segunda instancia nos llevará ella misma a la realidad allende como objeto de la actividad específica de la razón.

"Esta formalidad de realidad es, pues, como veremos, lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión. Este «llevar» no es, como acabo de decir, un llevar de lo no real y puramente inmanente a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real.¹⁴

10.3. Acceso a la estructura de la realidad

Ahora bien, esta realidad que actualizamos en la aprehensión nos viene dada en las notas que se hacen impresivamente presentes en la intelección. Estas notas deben ser entendidas aquí no sólo desde un punto

11 IRE p. 59- 60; cfr. SE p. 104, 394; cfr. HD p. 19.

12 Cfr. EDR p. 227; cfr. SE pp. 104-9, 290-292.

13 IRE p. 152.

14 IRE p. 59.

de vista noológico, lo que mira a la intelección, sino también y sobre todo desde el punto de vista de la realidad misma, esto es, metafísico. Nota significa aquí "todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella «en propiedad», como algo suyo"¹⁵ Notas significa aquí las propiedades, en su sentido más amplio, de que están dotadas las cosas reales. En *Sobre la esencia* Zubiri busca justamente llegar a penetrar en la estructura de estas notas o propiedades que constituyen la realidad en cuanto realidad. Es el contrapunto del análisis de la estructura de la intelección que vimos anteriormente.

Pero llevados de una cierta inercia en la forma tradicional de plantear estas cuestiones, cabría preguntarse ¿cómo puede darse el salto del orden noológico al orden de la realidad? ¿Cómo puede accederse al conocimiento de la estructura de la realidad?. Recordemos que para Zubiri inteligir es actualizar, y actualizar es co-actualizar, es actualidad común de la cosa en la inteligencia y de ésta en la cosa real. Siendo esto así para acceder a la realidad no se precisan ni saltos ni echa: puentes: estamos en la realidad misma. En esta unidad numérica de la intelección mi propio acto intelectual se me actualiza siendo real, de tal forma que la inteligencia no necesita salir de sí misma para saber lo que es la realidad. Y es que la inteligencia está en la realidad y la realidad en la inteligencia: ésta era justamente la definición de la intelección como coactualización.¹⁶ El resultado de esta actualización es, como ya sabemos, la verdad real, la cual consiste en que la realidad misma «verdadea», «da verdad» a la inteligencia.¹⁷ Y es esta verdad real la que hace

15 SE p. 104.

16 Cfr. IRE pp. 155-169.

17 Cfr. SE p. 112.

"como de hilo conductor para entrar en la estructura de la realidad (...). La verdad real consiste en ser en y por sí misma reduplicativa y formalmente lo que ya ella es (...), consiste en una especie de ratificación formal de la realidad como tal, en actualización intelectual".¹⁸

Justificado así el acceso directo a la estructura interna de la realidad Zubiri emprende su investigación metafísica. Evidentemente se trata de una investigación que es tarea de la razón pero de la razón que se encuentra ya como sumergida en la misma realidad que quiere conocer. Como dice Antonio Ferraz

"La verdad real -aprehensión primordial- es el fundamento sólido de la tarea racional, y los caracteres de lo real aprehendido en aprehensión primordial y en el logos constituyen el sistema de referencia que nos permite configurar, construir racionalmente la estructura de «la» realidad como tal".¹⁹

10.4. Dimensiones de lo real

La actualización o intelección de una cosa se da en sus notas. Son las notas las que nos revelan la estructura interna de la realidad. Las notas, a partir de ahora, serán tomadas no en su respecto psicológico sino metafísico, esto es, como momentos estructurales de la realidad. Ahora bien, Zubiri observa que esta actualización de la realidad en sus notas puede verse de distintas formas. Una como yendo de fuera de la cosa hacia adentro: tal fue la manera aristotélica. Pero cabe otra forma de ver las cosas, y es yendo de dentro a fuera: ésta será su forma particular de ver la realidad.

¹⁸ SE p. 120.

¹⁹ ANTONIO FERRAZ: *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987, p. 119.

Aristóteles interpretó que las notas eran algo que afectan (accidentes) a la cosa real considerada como sujeto (sustancia) de ellas. La realidad de las notas está así fundada en su inhesión a la cosa-sujeto, una inhesión que pueda tener modos diversos: cualificar, cuantificar, localizar, etc. Cada uno de estos modos de inhesión es un «modo de ser» de los diversos accidentes y definen las diversas categorías del ente. Como se sabe, acusar se dice en griego *catagorein*. Los diversos modos de inhesión se «acusan» en un juicio por medio de la cópula «es».²⁰ De esta forma la atribución de las notas a la cosa-sujeto se hace a través de la predicación.

Pero las notas, dice Zubiri, pueden verse de otra forma: no como algo que el sujeto tiene, sino como notas en las que el sujeto se hace presente de tal forma que no hay un sujeto o algún otro tipo de realidad por debajo de las notas (sub-stancia) sino que todo lo que él es se expresa en éstas.

"Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que el sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de las notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección."²¹

En la visión aristotélica las notas aparecen como brotando de la sustancia. En cambio en Zubiri no se trata de brotar sino de «actualización» o proyección de la cosa real misma en la totalidad de las notas y no sólo en cada una de ellas separadamente como ocurre en Aristóteles en su forma predicativa. Esta proyección de la cosa en sus notas puede darse de modos diversos o según distintos respectos formales cada uno de los cuales constituye lo que Zubiri llama *dimensión*, en cuanto que "en cada uno de ellos se mide o mēsurea la cosa real entera".

20 Cfr. SE p. 125.

21 SE p. 125.

"La visión de fuera adentro es una visión de inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro a fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. Estas dos dimensiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad".²²

¿Cómo es posible acceder a estas dimensiones de la realidad? Por el mismo camino por el que accedimos a la realidad *simpliciter*, esto es, por la verdad real. La verdad real, como nos decía Zubiri, no es sino una ratificación de la misma realidad. Por consiguiente cada dimensión de la realidad se proyectará entonces en un determinado respecto de la verdad real. La verdad real se convierte de esta forma en el hilo conductor que nos lleva no solamente a la realidad sin más, sino también al descubrimiento de cada una de sus dimensiones. La coherencia zubiriana es aquí intachable.

Entender, decíamos, es actualizar lo real en intelección sentiente. La verdad real consiste en una actualización como *ratificación* de la realidad en la inteligencia como forma primaria y radical de la verdad de la inteligencia sentiente.²³ Aquello que se actualiza es la realidad misma a la que la verdad real no añade nada fuera de la actualización intelectual: su ratificación en la inteligencia. Al recordar estos extremos hemos trazado ya el camino que nos lleva al descubrimiento de las dimensiones formales de la realidad a través de la verdad real. Estas dimensiones de la realidad son,

22 SE p. 127. Zubiri en *Sobre la esencia*, a pesar de que con su idea de sustantividad plantea una crítica seria a la idea aristotélica de sustancia, adopta sin embargo posturas muy conciliadoras (cfr. SE pp. 158, 162, 163, 171, etc.) Como veremos más adelante Zubiri evolucionará en este punto llegando a afirmar que la idea de sustancia resulta innecesaria. "Es menester superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por debajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades" SH pp. 446-47.

23 Cfr. IRE p. 233.

según Zubiri, tres: *riqueza, solidez y «estar siendo»*.²⁴ Dimensiones que en *Inteligencia y realidad* las designaba de modo algo diverso pero con idénticos contenidos semánticos: *totalidad, coherencia, duratividad*.²⁵ Veamos esquemáticamente cómo accede Zubiri a estas tres dimensiones de la realidad a través de la verdad real.

10.4.1. Riqueza de la realidad

Las cosas actualizan en primer lugar la realidad según el respecto formal de *descubrirla* tal cual ella es en realidad. La verdad real como ratificación de la realidad descubierta en sus notas constituye la *patentización*. En esta patentización las notas revelan la realidad como dotada de *riqueza interna*.

La riqueza, como respecto físico de actualización de la cosa en sus notas es, por esto, una dimensión «física» de ella: su primera dimensión. Vista desde sí misma, por dentro, la cosa «es rica» en notas.²⁶

La actualización de la cosa entera en esta dimensión de riqueza es lo que Zubiri denomina *manifestación*.

10.4.2 Firmeza de la realidad.

Según un segundo respecto las notas actualizan la realidad como algo que merece confianza. A la verdad real como ratificación de la realidad en cuanto fiable la llama Zubiri *seguridad*. A esta seguridad que la realidad

24 Cfr. SE pp. 127-34.

25 Cfr. IRE pp. 206, 239-41.

26 SE p. 128.

ofrece en sus notas le corresponde una nueva dimensión de la realidad: *la solidez*.

"He aquí la otra dimensión real de la cosa vista desde dentro: la solidez".²⁷

La actualización de la cosa entera en sus notas en esta dimensión formal de solidez constituye la *firmeza*.

10.4.3. El «estar siendo» de la realidad.

Las notas finalmente actualizan la cosa real en su carácter de ser «real», como «de suyo». Su actualización en la Inteligencia constituye la *constatación*. Esta constatación de la realidad como real en sus notas revela la tercera dimensión de la realidad como un «estar siendo».

"En la actualidad de sus notas, toda cosa, además de riqueza y solidez, está dotada de esto que llamamos su «estar siendo» (...). He aquí la tercera dimensión de la cosa real vista como real desde dentro".²⁸

La actualización de la cosa entera en sus notas en esta dimensión formal y física de estar siendo es lo que Zubiri denomina *efectividad*.

Cada una de estas tres dimensiones nos da la medida de la realidad entera bajo un respecto diverso haciendo posible medir las diferencias entre unas realidades y otras según sus formas y modos de realidad.

"La verdad real, es decir, la ratificación de la realidad propia en la intelección tiene, pues, tres dimensiones: patentización, seguridad, constatación. Toda verdad las posee indefectible e indisolublemente. Ninguna de ellas tiene rango preferente, ni prerrogativa de ninguna clase sobre las otras dos. Las tres son congéneres como momentos estructurales de la primaria intelección

27 SE p. 129.

28 SE p. 130.

Intelectiva de una cosa real. Sin embargo, son formalmente distintas, tanto que su despliegue en *intelección ulterior* matiza fundamentalmente la actitud del hombre ante el problema de la realidad.²⁹

Por estas tres dimensiones de la verdad real, (patentización, seguridad, constatación), accedemos a las tres dimensiones físicas de la realidad: riqueza, solidez y «estar siendo», según tres modos de actualización; manifestación, firmeza y constatación.

CAPITULO 11. Realidad y sustantividad

Hemos visto cómo las notas ratifican la realidad en las tres dimensiones que la mensuran. Ahora nos preguntamos por la articulación que se da entre estas notas y la unidad de la realidad como realidad una. Para responder a esta grave cuestión Zubiri ofrece una de sus grandes aportaciones: su idea de *sustantividad*. Veámosla por partes.

11.1. La realidad como unidad de constitución

El tipo de realidad que Zubiri considera para determinar lo que sea la sustantividad es la realidad *simpliciter*, esto es, esa realidad constituida por las notas que le pertenecen formalmente, prescindiendo de las notas que se derivan de sus conexiones con otras cosas. Esto es, nos dirigimos hacia el análisis de un término que hasta ahora lo hemos usado profusamente pero que sólo a partir de este momento alcanzará todo su rigor filosófico: es el término *constitución*.

"A todas estas notas que forman parte de lo que vueltamente se llama la índole de una cosa, llamaré notas de tipo constitucional, a diferencia de otras que son de tipo adventicio. Pues bien, la estructura primaria de la cosa es la «constitución». Precisamente por esto es por lo que me decido a dar rango filosófico a este concepto. La constitución así entendida es de carácter «físico» y no lógico; es también rigurosamente individual.(...) La constitución es la *compago*, la *complexión* o estructura «física» primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones o pasiones. ~30

Físico, como ya sabemos, significa para Zubiri real por oposición a lógico o conceptivo. Esta constitución como complexión física de la realidad es además *individual*. Esta constitución por ser individual hace de cada cosa una unidad física irreductible, la hace ser «esta» cosa. Zubiri distingue dos tipos de individualidades: la individualidad *singular* y la individualidad *estricta*. La individualidad singular consiste en «sólo» no ser otro. Dos átomos de hidrógeno son idénticos entre sí. Su individualidad consiste en que el uno no es el otro. En cambio la individualidad estricta, por ejemplo el hombre, posee una interna determinación.

"Individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean estas diferentes de los otros individuos o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos. La determinación interna no desempeña primeramente una función diferencial, sino una función constitucional propia de la cosa".³¹

Esta unidad intrínseca que implica la constitución es la que hace que cada individuo no difiera tan sólo por su contenido sino por el modo de ser uno. Dado el carácter especial que ofrecen las individualidades singulares Zubiri se referirá en lo sucesivo, y nosotros con él, a la individualidades estrictas designándolas simplemente como individualidades.

Así pues, lo que determina la individualidad, el «modo» intrínseco y propio de ser física e irreductiblemente «uno» es justo la «constitución». ¿En qué consiste esta constitución?

11.2. Realidad como sustantividad

La unidad de la constitución no consiste en unificación aditiva de notas sino en una *unidad primaria*, que consiste en que "cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real".³² Las notas constituyen un sistema concluso, clausurado, cerrado. Esta conclusión significa que el "sistema constitucional es un sistema cíclico de notas".³³ Cíclico se opone aquí a sistema lineal, sistema en el que cada nota estaría unida tan sólo a la antecedente y a la consiguiente pero no a todas las demás. En cambio en esta unidad primaria que implica la constitución cíclica las notas forman un sistema tal que se cierran circularmente sobre sí mismas. Lo que hace que las notas constituyan un sistema es que cada nota es «nota-de» todas las demás. Y esto determina el «estado constructo» de la realidad. Este «de» no es algo conceptivo sino físico que pertenece a la cosa de cuyo y por lo tanto a la realidad.³⁴ A esta unidad primaria denominaré *Zubiri suficiencia constitucional* y en ella radica la razón formal de la sustantividad.³⁵

"La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es justo lo que llamamos sustantividad. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva".³⁶

32 SE p. 143.

33 SE p. 146.

34 Cfr. HD p. 20.

35 Cfr. IRE p. 202; cfr. HD p. 20; cfr. SH p. 46.

36 SE p. 146; cfr. IRE p. 201-202; cfr. HD p. 20-21.

La sustantividad consiste, pues, en el sistema mismo de notas y no en alguna otra cosa oculta por debajo de ellas. Las notas son los momentos del sistema constitutivo en que la cosa consiste como unidad primaria o sustantividad. Las dimensiones que vimos más arriba no son sino dimensiones o aspectos de la actualidad de la sustantividad en sus notas, esto es, de la realidad *simpliciter*.³⁷ He aquí uno de esos párrafos en los que Zubiri hace un alarde magistral de buena síntesis.

"En la sustantividad sistemática, la unidad del sistema constituye su *in*, su *intus*, su interioridad. Aquí, interioridad no significa algo oculto por bajo de las notas, sino que es tan sólo la unidad misma del sistema de ellas. La unidad es lo que hace de estas notas un *constructo*: ser «notas-de» el sistema. Las notas por sí mismas son la proyección de la unidad misma: son su «ex», su «extra», su exterioridad. Toda realidad es así un *in* y un *ex*, interioridad y exterioridad. Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas. Como sistema, toda realidad es interna; como proyección en notas, toda realidad es externa. No son dos momentos conceptivos, sino dos momentos físicos, aprehensiblemente descritos, del constructo sentido. La proyección de la unidad en sus notas tiene dos aspectos. Por un lado, es *plasmación* de la unidad en sus notas, una plasmación de interioridad: en este aspecto las notas son la *estructura* del constructo, son la estructura del *in*. Pero por otro lado, esta interioridad, este *in*, está *actualizado* en las notas en que se plasma. No es lo mismo plasmación y actualización. Pues bien, los respectos formales según los cuales el *in*, la unidad del sistema, está actualizado en todos o en algunos grupos de sus notas estructurales, es lo que justamente llamo *dimensión*: es la actualidad de la interioridad, del *in* del sistema, en la exterioridad de su estructura. Lo real es, pues, *sustantividad estructural y dimensional*." ³⁸

Un texto largo pero que recapitula con una densidad y una claridad difíciles de superar todo lo que llevamos dicho últimamente. Hemos llegado así a definir lo que Zubiri entiende por sustantividad, concepto que ha ido perfilándose cada vez con más precisión a partir de *Sobre la esencia*. Para

37 Cfr. SE p.147.

38 IRE p. 205.

poder comprender toda la originalidad y todo el alcance metafísico que encierra este término nada mejor tal vez que compararlo con el correspondiente término aristotélico de *sustancialidad*.

11.3. Sustantividad y sustancialidad

Tenemos ya definido lo que es la sustantividad. Tratemos ahora de hacer lo mismo con la sustancialidad. Para Aristóteles, según Zubiri, lo propio de la sustancia, su razón formal y su valor metafísico, consiste en ser *subjetualidad*, esto es, ser sujeto último de predicación de los accidentes. La sustancia no se identifica con las notas que intellgimos en la cosa sino que la sustancia estaría como por debajo de las notas (substancia), haciendo de soporte de éstas. Por otra parte en esta concepción sustancialista de la realidad las notas aparecen como brotando de la sustancia.³⁹

En la concepción Zubiriana en cambio la sustantividad no consiste en algo que está por debajo de las notas sino que se actualiza en las notas mismas, las cuales constituyen esa unidad primaria cíclica y clausurada en que justamente consiste la sustantividad. En segundo lugar, las notas no aparecen como brotando de ese sujeto (*sub-jectum*, *hypo-keimenon*) que estaría por debajo de ellas, sino que aparecen como una *proyección* de la cosa real en la totalidad de las notas. Así pues, a la idea de sustancia como *sub-jectum* Zubiri opone la idea de sustantividad como unidad primaria cíclica y clausurada de sistema. Y al brotar de las notas de la sustancia opone al proyectarse la sustantividad toda en cada una de las notas que la

³⁹ SE p. 125.

constituyen. A todas luces la diferencia entre sustancia y sustantividad es radical.

A lo largo de su andadura intelectual Zubiri ha ido evolucionado en la forma de valorar la idea de sustantividad y su relación con la sustancialidad. Antonio Ferraz ha hecho importantes observaciones a este respecto.⁴⁰ En *Sobre la esencia* el filósofo vasco compara ambos términos y afirma la prioridad de la sustantividad sobre la sustancialidad pero sin llegar a hacerlas incompatibles sino admitiendo como necesarias ambas. En cambio más tarde llegará a considerar superflua la idea de sustancialidad. Efectivamente si comparamos algunos textos de *Sobre la esencia* con otros posteriores aparecidos en *Sobre el hombre* percibimos esta evolución.

Leemos en *Sobre la esencia*:

"La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad".⁴¹

"Estas dos visiones (*sustancialidad y sustantividad*) no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad".⁴²

"Sustantividad y subjetualidad son, pues, tan sólo dos momentos de una misma y única realidad *simpliciter*".⁴³

"No que no sea verdad que esta cosa sea sujeto sustancial, sino que no es verdad que sea ésta su única dimensión real".⁴⁴

"Por donde quiera que se mire, pues, sustantividad es distinta de la subjetualidad y superior a ella".⁴⁵

40 ANTONIO FERRAZ: *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 134-135.

41 SE. p. 87.

42 SE p. 127.

43 SE p. 158.

44 SE p. 162.

45 SE p. 163. Este mismo ánimo conciliador se observa en algunos textos de algunos años posteriores. Cfr. ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal" *Revista de Occidente*, nº1, abril, 1963, pp. 22,29.

Como puede observarse en ninguno de estos lugares Zubiri niega su valor a la sustancialidad o subjetualidad aristotélica. Tan sólo la considera de rango secundario y como derivado de algo que es más radical: de la sustantividad. Confrontemos ahora estos textos con otros de épocas posteriores recogidos en *Sobre el hombre*.

"La sustantividad no es sustancialidad. Una misma e idéntica sustantividad podría tener muchísimas sustancias, las cuales, a pesar de ser sustanciales, serían entonces insustantivas".⁴⁶

"En primer lugar las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades".⁴⁷

Como advierte Antonio Ferraz es preciso tener en cuenta que, según el testimonio de I. Ellacuría,⁴⁸ estos textos han sido elaborados por Zubiri durante los años 70 el primero, y el segundo a finales de 1982 y corregido en 1983, año de su muerte. Claramente se puede observar en estos textos una postura mucho más crítica respecto de la sustancialidad, la cual ya no sólo es considerada como una visión insuficiente de la realidad sino hasta obsoleta y que debe dejar paso a la de sustantividad. Ya no se trata de conciliar sustantividad y sustancialidad sino de sustituir ésta por aquella.

En el hombre es donde, según Zubiri, se muestra con más claridad que la idea de sustancia (*hypo-keimenon*) es inviable. El hombre, además de las propiedades que le pertenecen por naturaleza, tiene otras que las adquiere por apropiación de posibilidades. Más adelante trataremos de ello. La volición consistirá precisamente en este apropiarse libremente de

⁴⁶ SH p. 48.

⁴⁷ SH pp. 446-47. El subrayado es nuestro.

⁴⁸ Cfr. I. ELLACURIA, Introducción a SH p. xxi.

determinadas posibilidades. Pues bien, si es el hombre el que decide sobre las propiedades reales que va a apropiarse quiere decir que el hombre no consiste en una sustancia (*sub-stans*, *hypo-keímenon*) sino un *supra-stans*, un *hiper-keímenon*.⁴⁹ Está «sobre sí» para decidir sobre la forma de realidad que se va a dar a sí mismo.

Pero aún en las realidades no humanas la idea de sustantividad hace ociosa la idea de sustancia para comprender la realidad. Y la prueba de ello está en que hay sustantividades insustantivas. Así en el organismo humano existen muchas sustancias, por ejemplo la glucosa. Esta sustancia constituye por sí sola una sustantividad, pero una vez ingerida por el organismo pierde su sustantividad sin perder por eso su sustancialidad. La glucosa tras la ingestión, pasa a ser «nota-de» el organismo, deja de ser sustantiva por sí sola para integrarse en otra sustantividad pero sin perder su sustancialidad: se convierte en una sustancia insustantiva.⁵⁰ Tal vez se pudiera objetar a Zubiri que la idea de sustancia que maneja en este ejemplo puede pecar de ambigüedad, pues oscila entre el sentido que pudiera tener en las ciencias positivas (sustancia química) y el sentido aristotélico de *sub-jectum*. En cualquier caso lo que Zubiri deja claro es que la razón de lo accidental no está en ser accidente sino en insuficiencia constitucional.⁵¹

Posiblemente el amplio conocimiento que Zubiri poseía de las modernas ciencias positivas, particularmente la física, le inspiraron esta idea de sustantividad como alternativa a la idea de sustancialidad que, desde un punto de vista científico, conducía a situaciones aporéticas insalvables.

49 Cfr. SE p. 159.

50 Cfr. HD p. 21; cfr. SH p. 46.

51 Cfr. SE p. 164.

Las consecuencias que se derivan de esta nueva concepción de la realidad como sustantividad constituyen un auténtico giro copernicano. Y esto podrá comprobarse más adelante tanto en la interpretación de la realidad en general como en la concepción del hombre, y más concretamente en la comprensión de la volición y sus relaciones con la Inteligencia y el sentimiento.

11.4. Sustantividad e Individualidad

Cada sustantividad, cada unidad primaria y clausurada de sistema de notas constituye una individualidad. Un individuo no viene determinado en primer lugar por los caracteres de especificación más los de individuación, sino por su suficiencia constitucional de notas que hace que sea «esta» sustantividad. El individuo no viene determinado a partir de la especie sino justamente al contrario: no hay individuación de la especie sino especificación del individuo. Lo primero en constituirse es el individuo según un determinado sistema constitutivo y después es incluido o no en una especie.

“Por tanto, la individualidad es un momento de la sustantividad en cuanto tal. Propiamente hablando, no existe un «principio» físico de individuación, sino que toda sustantividad es individual no sólo en sí misma, sino que lo es además por sí misma, esto es, por toda su realidad sustantiva: toda su realidad sustantiva es formalmente «esta». Ser «esta» significa que la autonomía y plenitud total de la sustantividad es una unidad suficiente e irreductible”.⁵²

El individuo no es, pues, una especie de contracción sino que cada sustantividad es algo individual por sí misma de modo primario y radical. No

hay «contracción» de la especie, sino «expansión» del individuo. El individuo no se da cuando, a base de acumular notas, conseguimos inscribirlo dentro de una especie, sino cuando queda constituido como un sistema clausurado de notas. Ya vimos cómo los individuos pueden ser de diversos tipos: individualidades singulares o individualidades estrictas. Ello dependía de si una realidad quedaba diversificada sólo numéricamente o además por sus caracteres internos. En el hombre la diversidad de sus caracteres sustantivos alcanza su máxima unicidad y autonomía y por tanto se constituye en una auténtica individualidad sustantiva. Mientras que las individualidades singulares no constituirían una verdadera sustantividad. No obstante, Zubiri afirma que de alguna forma el concepto de constitución individual es aplicable a las individualidades singulares.⁵³

Pero es aquí donde observamos que el pensamiento de Zubiri no acaba de desembarazarse de algunas ambigüedades. Por un lado reconoce el carácter de sustantividad a todas las individualidades, incluidas las individualidades singulares o infra-individuales. Pero por otra parte este mismo carácter de sustantividad queda reservado para tan sólo algunas realidades muy particulares. En el orden de las cosas materiales, por ejemplo, sólo la totalidad del mundo material constituiría una verdadera sustantividad.

"En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas «cosas» materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquellas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total".

54

53 Cfr. SE p. 166.

54 SE p. 171.

Lo propio ocurre en el orden de los seres vivos, si de ellos exceptuamos al hombre. Sólo la vida como tal adquiriría el rango de una verdadera sustantividad, y esto por dos razones:

"Primero, porque el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo, porque aún tomada la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, *a fortiori* cada ser vivo, no sea tal vez sino mera modulación de esta estructura básica que es «la» vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a lo que compete la sustantividad".⁵⁵

Gracias a su inteligencia sólo el hombre alcanzaría en cada individuo el rango de verdadera sustantividad.

"Sólo en el hombre -y eso por su inteligencia- asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la «*inteligización*» de la *animalidad*. Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como «realidades» -en esto consiste formalmente la inteligencia- y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente «propia»".⁵⁶

Pero incluso esta sustantividad de la individualidad humana es cuestionada en textos posteriores. En uno de sus últimos escritos, en el capítulo VIII de *Sobre el hombre*, capítulo que fue escrito en 1982 y revisado en 1983 según I. Ellacuría, Zubiri nos dice lo siguiente.

"El hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esta unidad primaria y radical que llamamos Cosmos (...). Toda cosa es «una» tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; son sólo fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un

55 SE p. 172-73.

56 SE p. 173.

agregado, ni tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos.⁵⁷

Tal vez esta ambigüedad de Zubiri en torno a la determinación de la sustantividad encontraría una solución si se distinguiera diversos niveles o graduaciones de sustantividades. Dentro de una metafísica intramundana cabría hablar por un lado de una sustantividad absoluta en la que quedarán implicadas todas las cosas reales: el Cosmos. Y por otro, de otros tipos de sustantividades relativas diversificadas en función de su mayor o menor suficiencia constitucional, que irían desde la materia más elemental hasta el hombre. Pero en segundo lugar, ¿esa sustantividad absoluta no parece debiera ser más bien el mundo, como respectividad de todo lo real, más que el Cosmos, entre otras cosas porque, según Zubiri, los Cosmos pudieran ser varios? Son éstos sin duda algunos aspectos que necesitan aclaraciones posteriores pero que no afectan al valor mismo de la idea de la sustantividad. Lo que parece innegable es que Zubiri, al situar la reflexión sobre la estructura de la realidad en la línea de la sustantividad y no de la sustancia, ha abierto fecundos caminos nuevos de reflexión metafísica. Tal vez este intento de integrar las cosas en el cosmos no requería negar un nivel de sustantividad a las individualidades que constituyen el Cosmos o el Mundo y que tienen una cierta estructura de notas y un cierto nivel de autonomía constitucional. Como dice Antonio Ferraz,

"Habría que señalar y desarrollar el carácter relativo y «fluido» de la idea de sustantividad. Pero las posibles ambigüedades -si lo son- en el uso de esta idea por Zubiri no le restan valor filosófico. Este no se tiene por ser una idea definitiva, sino por abrir un nuevo horizonte discursivo para la tarea de comprender la realidad".⁵⁸

57 SH p. 140.

58 ANTONIO FERRAZ: *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987, p. 14.

CAPITULO 12. La esencia de lo real

A pesar de que, como acabamos de ver, Zubiri concede tan sólo al Cosmos el rango de sustantividad no obstante sigue atribuyendo este término a cada una de las individualidades, sean singulares o estrictas. Siguiendo, pues, con esta atribución amplia de la idea de sustantividad tratemos de precisar ahora en qué consiste la esencia de cualquier realidad concreta.

Sustantividad, decíamos, es un sistema cíclico y clausurado de notas en unidad primaria. Todo el conjunto de notas que integran ese sistema se llaman *notas constitucionales* en cuanto que todas ellas estructuran la cosa como «una».⁵⁹ Notas constitucionales son, como ya sabemos, aquellas que no se deben a la conexión de la cosa con otras realidades (no son adventicias), sino que son tan sólo aquellas que le corresponden a la realidad *simpliciter*, a la realidad por sí misma. Entre las notas constitucionales hay algunas que se fundan en otras. Pero hay notas que no están fundadas en otras, sino que son infundadas y como tales reposan sobre sí mismas.⁶⁰ Pues bien, estas notas además de ser constitucionales son *constitutivas*. Estas notas constitutivas son las notas esenciales y como tales constituyen la esencia de la sustantividad.

"Las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la suatantividad: son su *esencia*. La *esencia* es el principio estructural de la sustantividad. No es el correlato de una definición. Es el sistema de notas

59 Cfr. SE pp. 140, 188.

60 Recuérdese que Zubiri está haciendo una metafísica intramundana y en primera instancia no se plantea de dónde proceden las cosas originariamente, si por creación o por otra forma de procedencia. En primera instancia Zubiri toma las cosas como realidades que están ahí de hecho y por eso a sus esencias, como veremos, las llamará *factuales*.

necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales y incluso las adventicias".⁶¹

Las notas esenciales forman un subsistema, el cual es el «momento último y fundante» de la sustantividad y, por tanto, de todas las demás notas constitucionales y adventicias. Decir que este subsistema esencial de notas es el momento último y fundante de la sustantividad no quiere decir que la esencia sea algo que está por debajo de la sustantividad (idea de sustancia aristotélica), sino que es un momento interno y formal del sistema mismo en cuanto tal. La esencia es un subsistema «primario», un núcleo dotado de unidad propia y de suficiencia plena que permite a las demás notas constitucionales integrarse en la sustantividad fundamentándose en ella.⁶² De lo dicho se desprende que la esencia no constituye por sí sola toda la sustantividad sino tan sólo el subsistema primario. La esencia no es tampoco separable de la sustantividad entera. "Lo constitutivo no puede escindirse del resto de la sustantividad, ni recíprocamente".⁶³ Ahora que estamos en condiciones de poderla comprender traigamos una definición de esencia que nos ofrece Zubiri y que nos pueda servir de resumen de todo lo anteriormente dicho. Esencia es

" el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres. La esencia no es, pues, sujeto o sustancia (*hypo-keimenon*) ni un momento de la sustancia, sino un momento interno de la sustantividad".⁶⁴

Llegar a determinar con exactitud cuáles sean estas notas esenciales de una cosa, como tarea racional que es, será siempre una labor

61 HD p. 22; cfr. SE pp. 188-194.

62 Cfr. SE p. 191-92.

63 SE p. 213.

64 SE p. 193.

problemática. Pero en todo caso, el enfrentarnos a las cosas reales como sustantividades y no como sustancias ofrece un profundo cambio de orientación en la búsqueda de la esencia de una realidad.

12.1. Condición metafísica factual de la esencia

Para Zubiri es absolutamente necesario el que antes de proponerse hacer una metafísica transmunda se haga una metafísica intramunda, esto es, una metafísica sobre la vinculación de cualquier realidad con su fundamento intramundano. Montada sobre esta metafísica intramundana se podrá después elaborar una metafísica transmunda y llegar a plantearse si el mundo es creado o no.⁶⁵ Sobre la esencia se mueve en este plano de una metafísica intramundana. Pues bien, a esta vinculación de una cosa con su fundamento intramundano es a lo que Zubiri denomina *condición metafísica* y la define como "el carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su manera de ser real respecto de eso que llamamos «fundamento»".⁶⁶

Planteadas así las cosas Zubiri se pregunta por la condición metafísica de la esencia, esto es, de las notas constitutivas. Al definir las notas constitutivas vimos que éstas no se apoyaban en ninguna otra nota de la sustantividad sino que reposan sobre sí misma, se bastan para ser lo que son y constituyen el fundamento de las demás notas constitucionales. En este sentido las notas constitutivas son ab-solutas en cuanto a su propio ser lo que son.

⁶⁵ Cfr. SE pp. 201-210.

⁶⁶ SE p. 205.

"Las notas constitutivas, en efecto, por ser infundadas, no se hallan formalmente vinculadas, ligadas o atadas a otras, sino que son notas «sueltas-de» todas las demás, esto es, «ab-solutas». He aquí positivamente la condición metafísica precisa que expresa el «solamente ser».⁶⁷

Las notas constitutivas son autosuficientes en orden a la constitución del sistema sustantivo. Y esta es justamente la razón formal de la esencia, que no coincide con la razón formal de la sustantividad. Si la razón formal de ésta consistía en suficiencia constitucional, la razón formal de la esencia es la suficiencia que «por sí misma» tiene para constituir sistema.⁶⁸ En esto consiste la condición de absoluto de que están dotadas las notas constitutivas. Es un absoluto que pertenece a la esencia de cualquier realidad mundanal sea contingente o necesaria. Es un absoluto que se refiere a la realidad mundanal en cuanto que es sencillamente real, en cuanto a su simple estar siendo. Para caracterizar de alguna forma esta condición metafísica ab-soluta de la esencia Zubiri la llamará *factual*, por oposición a lo *fáctico*, que puede referirse a cualquier realidad intramundana, sea absoluta o no. En cambio lo *factual* se refiere exclusivamente a la esencia como un absoluto intramundano de hecho.⁶⁹

Resumiendo, desde un punto de vista intramundano la esencia por su condición metafísica es absoluta en el sentido de ser autosuficiente para constituir por sí misma un sistema sustantivo.

67 SE pp. 206-207.

68 Cfr. SE p. 207.

69 Cfr. SE p. 208.

12.2. Individualidad de la esencia y su carácter inalterable

Pero la individualidad es un carácter que corresponde no sólo a la sustantividad toda, sino también al subsistema de las notas constitutivas como subsistema esencial. También aquí Zubiri, como ya lo hizo antes, se referirá fundamentalmente a las esencias de las individualidades estrictas, esto es, a las esencias dotadas de unidad estructural de «constitución».⁷⁰ El individuo es ciertamente el sistema sustantivo entero pero, como ya sabemos, su individualidad se funda en su momento constitutivo esencial como momento absoluto y fundante.

"En este sentido de «momento», y sólo en éste, es en el que decimos que la esencia no es sólo factual, sino individual. La esencia no es sólo «hecho absoluto», sino también «hecho absolutamente individual»".⁷¹

Obviamente esta forma de entender la esencia rompe con una larga tradición que comunmente solía identificar la esencia o bien con los universales o con un esquema eidético que se predica de muchas cosas. La esencia tradicionalmente ha sido entendida como lo común a muchas cosas en lo que éstas coinciden: es lo que Zubiri llamará *esencia quidditativa*. Frente a esta concepción Zubiri subraya que la individualidad afecta a la esencia. "Los individuos se diferencian esencialmente".⁷² La esencia en primera línea no es aquello en que coinciden diversos individuos sino que es "constitucionalidad individual".⁷³ Para comprender esta nueva concepción zubiriana de la esencia frente a la tradición será útil atenernos a la distinción que Zubiri establece entre *esencia constitutiva* y *esencia*

⁷⁰ Cfr. SE pp. 138-42, 211.

⁷¹ SE p. 213.

⁷² SE p. 215.

⁷³ SE p. 219.

quidditativa. Como ya conocemos en qué consiste la esencia constitutiva describamos tan sólo la *quidditativa*. Esencia quidditativa sería aquello que coloca al individuo dentro de una especie.⁷⁴ Lo primario y fundamental es la esencia constitutiva individual, el subsistema individual que funda cada sustantividad y la esencia quidditativa se inscribiría dentro de aquella como un momento físico suyo, aquel momento por el que la esencia constitutiva de un determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de otros individuos.

Según Zubiri la conceptualización de la esencia ha estado ligada a la predicación y a la definición de una especie, a lo quidditativo, y ello ha provocado el que la esencia se deslizara por la vía conceptiva. Pero la esencia no es algo conceptivo sino que es algo físico de los individuos concretos porque la esencia está constituida por determinadas notas constitutivas.

"Es que la esencia primariamente no es algo formalmente «definiente» sino algo formalmente «estructurante». Por consiguiente, lo «diferente» de su realidad es un momento intrínseco y formal de la esencia misma en cuanto realizada".⁷⁵

Las esencias constitutivas son pues individuales y diferentes. Y a partir de ahí es como luego habrá que ver si esa esencia individual es especiable o no. Porque puede darse, y se da de hecho, que muchas esencias constitutivas no pertenecen a ninguna especie, y por tanto no poseen esencia quidditativa. El problema está, por tanto, no en que la esencia sea individual, lo cual en un sentido lato se da en cada cosa concreta, sino en «especiar» o «quiddificar» a los individuos.

74 SE p. 221.

75 SE p. 225.

"No se trata de realizar diferentemente una misma quiddidad sino de elevar a unidad específica a los individuos sustantivos".⁷⁶

El problema está, pues, en ver si una esencia constitutiva se inscribe o no en una esencia quidditativa.

Recordemos que la esencia estricta y formal está constituida por ese mínimo de notas que no pueden faltar a una cosa para que sea todo y sólo lo que ella es. Pues bien, dentro de este concepto estricto de esencia es donde se deben articular la esencia constitutiva (esencia física) y la esencia quidditativa (esencia específica) como los dos momentos de la esencia estricta. Sólo se puede hablar de esencia quidditativa (específica) cuando la esencia constitutiva es susceptible de repetición.

"Sólo en cuanto término de multiplicación forman especie los múltiples individuos de una multitud. Esto es, sólo son especiables aquellas realidades individuales cuya esencia constitutiva sea susceptible no sólo de repetición sino de multiplicación. Sólo entonces hay esencia quidditativa".⁷⁷

Y esta multiplicación se da sólo cuando se cumplen determinadas condiciones. 1º Cuando la sustantividad es producida causalmente por otra determinada sustantividad. 2º Cuando esta producción es ejecutada «por» y «desde» esta sustantividad. 3º Cuando esta producción se da de modo intrínseco por esa sustantividad de tal forma que ella sea el modelo, la causa paradigmática de los caracteres constitutivos de los individuos producidos.⁷⁸ Esta multiplicación así entendida constituye un *phylum*, adquiriendo este vocablo todo su valor metafísico en el sentido de ser vía generadora de esencias reales. Este *phylum* es lo que constituye justamente la especie.

⁷⁶ SE p. 227.

⁷⁷ SE p. 233.

⁷⁸ Cfr. SE p. 235.

"Aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un *phylum* determinado, son justo los que constituyen la especie: la esencia individual ha quedado especificada".⁷⁹

La razón radical, pues, de la especificidad es la multiplicación filética. En rigor sólo el hombre es el único animal cuya unidad filética es estricta y rigurosa especificidad esencial porque sólo el hombre posee estricta sustantividad individual.⁸⁰ Algunos de los seres vivos cumplen con todos los requisitos para pertenecer a un *phylum* y en este sentido serían especiabiles, tendrían una esencia quidditativa. Pero tan sólo en un sentido lato, ya que los simples animales no poseen, para Zubiri, una estricta individualidad como la posee el hombre.

Resumiendo, la esencia es estrictamente individual. Algunas esencias además de individuales tienen como momento suyo una esencia específica por pertenecer a un *phylum*. Pero esta esencia quidditativa no es lo primario. Lo primario es la esencia como constitución básica de notas de la sustantividad individual. En consecuencia no sólo las sustantividades son individuales sino también las esencias.

"Las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero no son sólo algo factual, no son sólo un puro *factum*, sino que son un puro *factum* constitutivamente individual. Entitativa y formalmente, la esencia es ultimidad constitutiva individual".⁸¹

Se trata, pues, de una visión física-real y no conceptiva de la esencia a diferencia de lo que había sido habitual en una larga tradición filosófica.

Pero la esencia, además de ser individual, es, nos dice Zubiri, inalterable en la línea de la mismidad. La esencia para poder seguir siendo

79 SE p. 235.

80 SE p. 242.

81 SE p. 248.

la misma, ha de seguir inalterable. ¿Qué significa esto? Obviamente no existe ninguna esencia física intramundana que no sea alterable. Pero hay alteraciones que no afectan a la mismidad de lo real sino que tan sólo la modifican, y hay alteraciones que destruyen la mismidad.⁸² Sólo la modifican cuando las alteraciones no afectan al contenido esencial de la sustantividad. La esencia constitutiva es la que posee por razón de su contenido esa ultimidad de mismidad según la cual es inalterable. Mientras la alteración afecte tan sólo a lo inesencial no se da la alteración de la sustantividad sino tan sólo su modificación. En cambio la menor alteración en una sola de las notas constitutivas de una realidad haría de ésta inexorablemente «otra» realidad, daría lugar a otros sistemas igualmente infundados. Esta inalterabilidad de la esencia en su mismidad que puede sufrir alteraciones en sus notas no esenciales encuentra su expresión en lo que tantas veces repite Zubiri y que vale para cualquier realidad: "Lo real es siempre «el» mismo pero nunca «lo» mismo".⁸³ Alterar las notas constitutivas supondría la destrucción física de la sustantividad. En este sentido las notas esenciales son inalterables. En consecuencia la expresión de que la realidad es siempre «la» misma pero nunca «lo» mismo es algo que compete primaria y formalmente a las notas esenciales y sólo derivadamente a la sustantividad.⁸⁴ Ello se debe a que en última instancia la mismidad de una sustantividad radica y se funda en las notas esenciales. Por eso la alteración de una nota esencial originaría otra esencia y, consiguientemente, otra sustantividad. En esta inalterabilidad de las esencias radica, según Zubiri, la generación de nuevas esencias.

⁸² SE p. 249.

⁸³ SE p. 169.

⁸⁴ Cfr. SE p. 250.

"La inalterabilidad constitutiva del contenido de las esencias es así, paradójicamente, una génesis de las esencias. Las esencias físicas son originables y están originadas unas de otras en su propio y formal contenido esencial precisamente porque son inalterables en sí mismas".⁸⁵

No es este el lugar para desarrollar este tema que presenta toda una nube de problemas. Bástenos por el momento algunas precisiones. Más adelante, al tratar del dinamismo de la realidad, completaremos algunos aspectos.

Generación es la «producción» de una esencia constitutiva formalmente individual por determinación procesual. En esta generación el generado no es una mera repetición del generante, sino que, manteniendo el generante la propia mismidad determina causalmente la alteridad de una esencia estrictamente individual nueva, que se constituye en otra realidad con la misma esencia quidditativa y distinta esencia constitutiva que la del generante.

En general el mundo está constituido por unas esencias constitutivas básicas que por vía de génesis esencial van produciendo las demás esencias. Cada esencia básica tiene capacidad de «configurar» otras esencias. Esta capacidad configuradora de las esencias básicas hace que las esencias generadas tengan no una esencia cualquiera sino una esencia bien determinada. Esta «potencialidad» de producir nuevas esencias no es algo indiferenciado sino que está bien determinado. Pero todo esto se basa en la inalterabilidad de la mismidad de las esencias.

"Toda esencia física constitutiva es alterable en sí o en otra realidad que produce. La alteración en sí es su destrucción. La alteración en «otro», es génesis. Lo constituido es «otro» precisamente porque la esencia constituyente guarda su mismidad."⁸⁶

85 SE p. 251.

86 SE p. 259.

Dentro de esta génesis esencial de las esencias a partir de unas esencias básicas la evolución plantea unos problemas particulares que no procede tratarlos aquí. En cualquier caso la «evolución» es para Zubiri un concepto que trasciende el plano de lo científico y alcanza un rango metafísico estrechamente relacionado con la génesis esencial y la inalterabilidad de las esencias.

"Desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables(...). Cada esencia específica tiene una intrínseca «potencialidad evolutiva», muy variable según las especies y según los momentos de su historia natural. Es para mí un concepto metafísico y no meramente biológico".⁸⁷

Cada esencia específica surge no de otra cualquiera sino de una especie bien determinada y en un preciso momento del tiempo. En virtud de la «potencia evolutiva» propia de la esencia de la que procede la esencia específica originada guarda muchos caracteres filéticos de la especie de donde se origina. ⁸⁸ «Potencialidad evolutiva» y «capacidad configuradora» son para Zubiri los dos factores de determinación esencial de la génesis de las nuevas esencias. Por eso estos vocablos tienen alcance metafísico.

Tal es la estructura metafísica del mundo en lo que se refiere a sus esencias inalterables. Así pues, la notas esenciales por ser últimas son infundadas, son últimas y como tales son de carácter *factual*, son *individuales* y su contenido constitutivo es *inalterable*. Estas esencias se muestran como estructuras dinámicas que van generando nuevas formas de

87 SE pp. 256-57.

88 Cfr. SE p. 257.

realidad no de modo indiferenciado sino de modo bien determinado por las estructuras mismas de las esencias generantes.

12.3. Orden talitativo y orden trascendental

Estos dos términos son claves en la filosofía de la realidad en Zubiri. Los términos «talidad-trascendentalidad», como conceptos metafísicos que son, los encontramos por toda la obra de nuestro autor. Aunque no nos ha sido del todo posible, hemos procurado eludirlos hasta ahora para no complicar la exposición con el propósito de reservarlos para este momento. En *Sobre la esencia* «talidad» y «trascendentalidad» están tratados a partir de las notas constitutivas, mientras que en general en las demás obras son analizados a partir de la sustantividad. Nosotros seguiremos aquí a *Sobre la esencia*. Pero lo que se diga en este contexto es igualmente clarificador para la sustantividad, puesto que las determinaciones que se establezcan sobre estos dos órdenes para la esencia deciden lo que a este respecto ha de decirse de la sustantividad.

Al tratar sobre la razón decíamos que es objeto de la ciencia el determinar la talidad, esto es, los contenidos de las notas de la realidad. Sin embargo la conceptuación de la talidad misma no es objeto de la ciencia sino de la filosofía, de la metafísica. He ahí, pues, la razón de tratar aquí la talidad.

"La esencia es aquello que hace que lo real sea «tal» como es. Averiguar «cuál» sea esta esencia, es decir, cuál sea este «tal», es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptuación de la «talidad» misma. La esencia, pues, es esencia ante todo en el orden de la talidad".⁸⁹

12.3.1. El orden talitativo

La talidad hace referencia al contenido de las cosas reales pero no se identifica con el mero contenido. La formalidad de realidad envuelve siempre cualquier contenido haciendo de éste un contenido real. Pero el contenido a su vez hace que esa realidad sea «tal» realidad, entendiendo este «tal» por «tal como es».⁹⁰

"(La realidad) por estar respectivamente abierta a su contenido envuelve transcendentamente este contenido. Al envolverlo, queda éste determinado como talidad: es la talidad de lo real. Talidad es una determinación trascendental: es la función talificante.

Por otro lado, el contenido mismo es aquello que constituye el que la formalidad de realidad sea «realidad» en toda su concreción. Lo real no es «tal» realidad sino también «realidad» tal. El contenido es la determinación de la realidad misma. Es la función trascendental".⁹¹

Talidad y trascendentalidad son, pues, dos momentos o funciones de la cosa real que se recubren mutuamente. La formalidad de realidad envuelve el contenido de la cosa y éste determina que esa cosa real sea «tal» cosa. Estas dos funciones no son, por otra parte, algo conceptivo sino que nos son dados en la impresión misma de realidad.

"Talificación y trascendentalización son dos aspectos inseparables de lo real. Constituyen la unidad estructural de la impresión de realidad".⁹²

Pero ¿qué es en última instancia lo que decide que una realidad sea «tal» cosa? La talidad de una realidad no viene determinada tanto por el contenido de las notas en sí mismas sino sobre todo por su contenido

⁹⁰ Cfr. SE p. 357.

⁹¹ IRE p. 124.

⁹² IRE p. 125.

constructo, por su condición de ser «notas-de», o mejor, por ser «contenido-de». Así como la esencia viene determinada por el carácter constructo de notas, así la talidad viene determinada por el carácter constructo de notas como «contenido-de».

"Las notas esenciales no son formalmente esenciales por razón de su contenido, sino por razón de su contenido constructo, esto es, por razón del «de». Sólo por ser «notas-de» tienen realidad formalmente esencial. Pero esto no significa que su contenido sea ajeno o indiferente a la esencia. Todo lo contrario. Precisamente porque las notas esenciales son física, intrínseca y formalmente, «notas-de», su contenido mismo es «de» la unidad sistemática".⁹³

Es la función talificante de las notas. Pero esta función talificante pertenece tan sólo a las notas constitutivas no a las constitucionales o adventicias. Las demás notas constitucionales o adventicias codeterminan la realidad sustantiva pero no hacen de ella «tal» realidad, ya que sólo se integran en la sustantividad a partir de la talidad previamente determinada por las constitutivas. Con esto la definición de esencia adquiere una nueva precisión. Si decíamos que la esencia está constituida por un grupo de notas necesarias y suficientes para formar sistema por sí mismas ahora podemos añadir que estas notas constituyen una realidad «tal»: implican una suficiencia talificante.⁹⁴ Pero no olvidemos que no son tanto las notas las que talifican la realidad sino su unidad coherencial.

"Gracias a la primariedad de la unidad esencial y sólo gracias a ella es por lo que las notas, entran en la esencia talificando la unidad. De suerte que en última instancia, es la unidad misma la que en este respecto es la razón primaria de su propia talidad".⁹⁵

El contenido mismo pende de las notas pero el que este contenido sea «contenido-de», esto es, que el contenido lo sea de la esencia pende de la

93 SE pp. 358-59.

94 SE p. 360.

95 SE p. 360.

unidad misma. Esta unidad de la esencia que constituye en última instancia la talidad no se limita a estructurar un sistema de notas constitutivas, sino que es "un momento por el que la talidad física individual de cada nota está exigencialmente «reclamando» en cierto modo las demás"⁹⁶ Cada nota no es lo que es sino implicando la índole propia de las demás notas en su pleno y concreto contenido propio: la realidad y el contenido de cada nota implica la realidad y el contenido de todas las demás. Así, por ejemplo, el quimismo biológico del hombre está implicando la racionalidad y reciprocamente. Esto no quiere decir que la racionalidad se reduzca a quimismo biológico. Implicar significa aquí que la estructura del quimismo biológico está intrínsecamente constituida siendo exigencialmente «de» la racionalidad. Es lo mismo que decíamos al definir la inteligencia humana como inteligencia sentiente pero a lo que ahora habría que añadir que se trata de una inteligencia *exigencialmente* sentiente o de un sentir *exigencialmente* inteligente. La inteligencia y el sentir como mera adición no nos darían la verdadera talidad del hombre. El inteligir y el sentir sólo como exigencialmente implicados en unidad esencial nos dan la talidad del hombre.

La talidad, pues, de una esencia viene determinada por el contenido de las notas en unidad de sistema que hacen que sus contenidos particulares sean «contenidos-de».

"He ahí la realidad física de la esencia en el orden de la talidad: es aquello según lo cual la cosa es «esto» y no lo «otro», es decir, es la manera de estar «construida» la cosa como «tal»".⁹⁷

Como nos acaba de decir Zubiri la talidad constituye un orden. Y en efecto, las cosas se ordenan por su talidad según formas y modos de

⁹⁶ Cfr. SE p. 361.

⁹⁷ SE p. 371.

realidad. Esta clasificación de las cosas en formas y modos de realidad arrastra en Zubiri una cierta ambigüedad o al menos una falta de fijación conceptual. Pero sobre esto volveremos más adelante. No obstante es la talidad la que en cualquier caso establece un orden entre las cosas. En *Inteligencia y realidad*, por ejemplo, este orden es entendido de la siguiente forma;

"En primer lugar, por razón de la constitución, cada nota o cada sistema de notas constituye una *forma de realidad*. Verde, es la forma viridea de realidad. La constitución es así la forma concreta de la unidad de lo real; es decir, de lo «en propio».

Pero en segundo lugar, hay algo más. El contenido no constituye tan sólo forma de realidad, sino también *modo de realidad*. Astro, hierro, cobre, encina, perro, hombre, etc., como formas de realidad se distinguen entre sí tan sólo por su constitución propia; es decir, por la índole de sus notas, por su constitución. Pero hay entre estas realidades una diferencia mucho más honda (...), difieren por el modo de como estas notas son «suyas», son de la sustantividad; es decir, difieren por el modo de realidad, por el modo de sustantividad".⁹⁸

Las formas son innumerables. "Cada cosa real es una forma de ser real".⁹⁹ Cada nota o cada sistema de notas constituye una forma de realidad.¹⁰⁰ Los modos de realidad en cambio son tres: el mero tener en propio (las cosas materiales), el autoposeerse (los seres vivos) y el ser personal (el hombre como suidad).¹⁰¹ Talidad, en una palabra, es aquello según lo cual la realidad no es una cosa indefinida sino que es «esto» y no lo «otro». Como tal cada cosa tiene por la talidad una forma y un modo de ser real. Veamos ahora en qué consiste el orden trascendental.

98 IRE pp. 210-11.

99 IRE p. 125.

100 Cfr. IRE p. 210.

101 Cfr. IRE pp. 211-12.

12.3.2. El orden trascendental

La realidad, y consiguientemente la esencia, además de este orden talitativo tiene su orden trascendental: la cosa no es sólo «tal» cosa, sino que es al mismo tiempo cosa «real». Y si el orden talitativo lo constituía el contenido constructo de las notas el orden trascendental lo constituye la formalidad de realidad. Recojamos algunos aspectos ya conocidos para poder avanzar sobre ellos.

En *Inteligencia y realidad* nos decía Zubiri que las notas actualizadas nos dan contenidos cualitativos distintos (verde, caliente, pesado, etc.), pero a todos estos contenidos les acompaña siempre el momento *inespecífico* de la formalidad de realidad, el «de suyo». Este carácter de realidad es inespecífico porque trasciende todos los contenidos posibles actualizándose en la intelección en todos esos contenidos posibles. Es lo que constituye la *estructura trascendental de la realidad* como aspecto positivo de la negativa inespecificidad de lo real. El *trans* de lo trascendental no significa aquí algo que está allende. El *Trans* de trascendental significa que la realidad dada en aprehensión está rebasando su contenido concreto y que por tanto lo aprehendido, por ser real, es más que lo que es por ser coloreado, sonoro, etc.¹⁰² En *Sobre la esencia* Zubiri se extiende en describir y criticar las diversas concepciones que a lo largo de la historia se han dado de esta trascendentalidad. En la discusión con estas diversas interpretaciones Zubiri va perfilando su propia idea de trascendentalidad.¹⁰³ Tratemos de recoger aquí lo esencial.

En primer lugar trascendental no es para Zubiri como lo ha sido para la mayoría de los escolásticos el orden del ente real nominalmente

¹⁰² Cfr. IRE pp. 113-14.

¹⁰³ Cfr. SE pp. 372-508.

considerado,¹⁰⁴ el orden del ser. Entre otras cosas porque, como veremos después, el ser para Zubiri se funda en la realidad. Trascendentalidad no es tampoco la propiedad de algunos conceptos por su máxima extensión. *unum, verum, bonum...* Trascender no es tampoco un salir del yo hacia los objetos, no es el orden de la realidad en cuanto objetos conocidos del idealismo trascendental de Kant.¹⁰⁵ Ni tampoco se funda en el orden de la verdad (Descartes)¹⁰⁶ Lo trascendental es ante todo *la formalidad de realidad dada en impresión.*

"La impresión de realidad es constitutivamente trascendental. Al sentir intelectivamente cualquier realidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa".¹⁰⁷

Trascendentalidad es algo que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Trascendentalidad es por tanto *comunicación*.¹⁰⁸ Esta trascendentalidad constituye también un orden, entendiendo por tal la "estructura misma de la realidad en su trascendentalidad por razón de su carácter trascendental. Orden significa estructura interna".¹⁰⁹ La escolástica llamó a este orden «modos generales de ser», modos que pertenecen a todo ente por el mero hecho de ser ente. Son los trascendentales clásicos: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. Zubiri aceptará este orden como "una verdad fundamental"

104 Cfr. SE p. 387.

105 Cfr. SE pp. 374-74.

106 Cfr. SE p. 381.

107 SE p. 416; cfr. IRe pp. 113-123.

108 Cfr. IRE p. 118.

109 SE pp. 426-417.

110 pero le parecerá insuficiente y falto de radicalidad. Por eso ofrecerá él su propia interpretación.

Según nuestro filósofo toda cosa real puede ser considerada desde dos puntos de vista. Por un lado cada cosa es tal o cual cosa: es el orden talitativo. Por otro, cada cosa es una cosa «real», es algo «de suyo»: es el orden trascendental. Ambos órdenes, ya lo vimos, son distintos pero inseparables: todo contenido talitativo implica el carácter de realidad, y toda realidad a su vez está determinada en sus propiedades trascendentales por su talidad: es la función trascendental de la talidad.

"Función trascendental es la función por la que una talidad constituye las propiedades trascendentales de la realidad".¹¹¹

Ahora bien, dado que es la talidad en su función trascendental la que determina la estructura trascendental de una cosa tendremos que analizar aquella talidad si queremos descubrir esta estructura trascendental.

Las cosas, repitamos una vez más, son reales en y por sí mismas, pero al mismo tiempo están vinculadas a todas las demás cosas formando una totalidad: "cada cosa formalmente es lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas".¹¹² Este carácter no es consiguiente a cada cosa real sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal. Retomando el ejemplo de Zubiri, digamos que cada cosa real es a la totalidad de las cosas reales lo que cada pieza de un reloj es al sistema mecánico estructural de las piezas que lo constituyen. En esto consiste justamente la *respectividad* como momento estructural de la realidad, intrínseca a ella y fundamento de toda otra ulterior relación.

110 SE p. 412.

111 SE p. 425.

112 SE p. 426.

"Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es «función» de las demás, es lo que he solido llamar «respectividad». La respectividad no es, propiamente hablando, una «relación». Y esto por dos razones. Primero, porque toda relación se funda en lo que ya son los relatos; la respectividad, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación. Segundo, porque la respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje de ser por eso respectiva".¹¹³

Esta respectividad de las cosas reales se desdobra según los dos órdenes: el talitativo y el trascendental. La respectividad de las cosas reales en función de su orden talitativo, esto es, la respectividad de las cosas reales *en cuanto cosas «tales»* constituye el *Cosmos*. Y la respectividad de las cosas reales *en cuanto reales* constituye el *Mundo*. Cosmos y mundo aunque inseparables no se identifican.

"Mundo y cosmos no se identifican ni formal ni materialmente. No se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo, sin embargo, sería el mismo que es ahora. Y tampoco se identifican materialmente, porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí; pero todos ellos coincidirían en ser reales, y, por tanto, constituirían, en cierto modo, un sólo mundo".¹¹⁴

Pero si cosmos y mundo no se identifican ambos, sin embargo, son inseparables. El mundo es la unidad de respectividad de todo lo real y en este sentido es el primer trascendental complejo de la realidad en cuanto realidad. Pero es el cosmos el que hace que este mundo tenga un determinado contenido, hace que sea «este mundo».

¹¹³ SE p. 127.

¹¹⁴ SE pp. 427-28.

No estará de más si para terminar recordamos los caracteres de la trascendentalidad que vimos en *Inteligencia y realidad*, que, a juicio de Zubiri, no son teorías sino hechos dados en la impresión de realidad.

"La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente «ex-tensión». Por tanto no se trata de mera universalidad conceptiva, sino de comunicación ex-tensiva real. El trans de la trascendentalidad es un «ex», el «ex» de la formalidad de lo real" (...). En la impresión de realidad es donde inmediatamente descubrimos la trascendentalidad como un «ex». Esta trascendentalidad nos muestra que la trascendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos".¹¹⁵

Estos son los caracteres que se muestran en el «ex» de la trascendentalidad de la realidad:

1º Por su condición trascendental la realidad es *apertura* a su propio contenido al que reifica.

2º Es *respectividad*: cada cosa es lo que es como realidad en función de las demás cosas.

3º Es *suficiente*, esto es, es apertura a su propia realidad.

4º Es *mundificante*: por su condición de realidad cada cosa real es momento del mundo.

Finalmente recordemos que, según Zubiri, todas estas determinaciones no son teorías conceptivas sino que se derivan del simple análisis de los hechos que se dan en la impresión de realidad. No sólo sentimos el «de suyo», la realidad, sino que también "sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad. Es el completo sentir la cosa en formalidad de realidad. El sentir mismo es entonces trascendental".¹¹⁶

¹¹⁵ IRE p. 118.

¹¹⁶ IRE pp. 123.

Pero no se agota aquí el análisis de la estructura de la realidad. Por el momento de respectividad la realidad es constitutivamente dinámica. Esto nos sitúa ante un nuevo nivel de la estructura de la realidad: su estructura dinámica. Veamos en qué consiste este dinamismo de la realidad.

CAPITULO 13. Estructura dinámica de la realidad

En 1968 Zubiri dictaba un curso en Madrid sobre la *Estructura dinámica de la realidad* en respuesta a las críticas que se habían dirigido a su libro *Sobre la esencia* publicado en 1962. Este libro de su madurez había sido tildado de estático y esta crítica alcanzaba en cierta forma a todo su pensamiento que giraba en torno a la idea de realidad. El curso de 1968 al que hemos aludido, felizmente ya publicado en 1989, revela cuán precipitadas fueron aquellas críticas al acusar a Zubiri de ofrecer una concepción estática y quiescente de la realidad. Al final de *Estructura dinámica de la realidad* el autor se desquitaba de tales acusaciones en estos términos:

"La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente, es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro *Sobre la esencia*. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como lo he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*". 66

Dejando de lado la polémica de si el libro *Sobre la esencia* daba pie o no a tales interpretaciones, hay que decir que, después de *Estructura dinámica de la realidad*, ya no cabe la sospecha de una concepción estática de la realidad en Zubiri. Veámoslo.

13.1. Respectividad y dinamismo.

Para Zubiri el fundamento del dinamismo de la realidad radica en su respectividad constitutiva. Ya vimos cómo la realidad es constitutivamente respectiva. La sustantividad es un sistema, un constructo de notas en el que cada nota es «nota-de» todas las demás: es la respectividad interna de la sustantividad. Pero la sustantividad a su vez tiene una respectividad externa: es la respectividad de las sustantividades entre sí. Justamente la respectividad en el orden trascendental, esto es, la respectividad de todo lo real en cuanto real es lo que constituye el *munda*. Mientras que la respectividad en el orden de la talidad es lo que constituye el *cosmos*.

Pues bien, esta respectividad no es algo meramente conceptivo ni algo consecutivo a la constitución de la realidad sino que es algo interno e intrínseco a la constitución misma del «de suyo», es una dimensión física de las cosas reales.

"En sí misma, y por el mero hecho de ser real, toda cosa o momento de cosa es físicamente respectiva. En primer lugar, intrínsecamente, no por la interacción de otras notas o de otras sustancias; y además formalmente porque nada es realidad sino en su carácter constitutivamente respectivo a todas las demás realidades, a la realidad de las notas, y a las realidades que hay en el Universo. Intrínseca y formalmente respectiva es justamente la realidad algo *de suyo*, o si se prefiere puede decirse que *de suyo* es intrínseca y formalmente respectiva"¹¹⁸

Este constitutivo estar vertidas las notas unas a otras dentro de la sustantividad y de las sustantividades entre sí es lo que hace que la realidad en su respectividad tenga un carácter físicamente de «acción» y consiguientemente "ninguna sustantividad ni ninguna nota carece de este carácter de acción en su realidad".¹¹⁹ Es verdad que nos encontramos con

¹¹⁸ EDR p. 58.

¹¹⁹ EDR p. 59.

notas que aparentemente no son accionales. En otro lugar veremos que existen diversos tipos de accionalidad a veces paradójicas, como la *actividad pasiva*.¹²⁰ Pero en cualquier caso, aún las notas que nos pueden parecer más quiescentes, por ejemplo un color, tomadas en su realidad integral tienen todas un carácter accional.

"Si tomo la nota en su realidad integral, cada nota es ciertamente en su *quale* propio una acción absolutamente determinada, en virtud de la cual las notas son activas en primer lugar *en sí* mismas. No hay duda ninguna: son activas en sí mismas. Segundo, lo son *por sí* mismas. No están estimuladas, excitadas por otras sustancias o por otras notas. Y en tercer lugar, son activas *formalmente*. Es decir, que la respectividad es intrínseca y formalmente accional. Y como esta respectividad es aquello que constituye formalmente la realidad *simpliciter* de las notas y de los sistemas sustantivos, quiere decirse que integralmente esta realidad sustantiva, y las notas que la componen, son formalmente de carácter accional".¹²¹

La realidad por ser «de suyo» es algo «en sí». El «en sí» no reposa sobre sí mismo sino sobre el «de suyo». Estas expresiones de 1968 no deben ser interpretadas como una especie de vuelta al «en sí» de los realismos tradicionales, sino que en ellas Zubiri sigue siendo fiel a su realismo radical, al «de suyo» dado en aprehensión primordial de realidad y a partir del cual se podrá hablar ulteriormente del «en sí» como algo fundamentado en el «de suyo». Sólo a partir de esta fundamentación en el «de suyo» debe entenderse que las notas son *en sí* mismas y *por sí* mismas activas, o que la realidad es *en sí* formalmente activa. Por consiguiente una cosa no es tan sólo aquel conjunto de notas que la constituyen de un modo más o menos quiescente sino que toda sustantividad es constitutivamente activa por razón de su constitutiva respectividad. Este dinamismo no es sino un «dar de sí» de la realidad. La realidad es un «de suyo» que «da de sí».

¹²⁰ Cfr. SH p. 84.

¹²¹ EDR p. 60.

"El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas.

Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad".¹²²

Ahora bien, este dar de sí en que consiste la actividad de la realidad no es algo que *brota* de la realidad o algo que es distinto a ella, sino que es la constitución misma de la realidad en cuanto realidad, pertenece al «de suyo» mismo. Por ser real toda realidad es activa en y por sí misma, y a esta actividad constitutiva de lo real es a lo que Zubiri denomina *dinamismo*. De esta forma Zubiri deja en evidencia viejas concepciones no integradas de la metafísica clásica que aún hoy con tanta frecuencia se empeñan en seguir afirmando en el plano antropológico la «prioridad del ser sobre el hacer».

"Ese dar de sí no es algo distinto de la realidad misma en la cual las cosas son constitutivamente lo que son".¹²³

"El dinamismo no se comporta respecto de la esencia como una consecuencia respecto de su principio. El dinamismo no es sino la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es".¹²⁴

Diego Gracia, en expresión densa y feliz, define esta constitución dinámica de lo real diciendo que "la realidad *«de suyo da de sí»*".¹²⁵

Ahora bien, este dinamismo no se identifica sin más con el cambio. Puede ocurrir incluso que alguna vez se dé dinamismo sin cambio. Cosa que no puede ocurrir a la recíproca. Aún cuando en la mayoría de los casos el dinamismo comporta algún tipo de cambio no significa que el dinamismo consista en cambio..

"El cambio no es algo que constituye el dinamismo, sino que justamente es al revés: el cambio es aquello según lo

122 EDR p.61

123 EDR p.61.

124 EDR. p. 316.

125 DIEGO GRACIA, *Voluntad de verdad, Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, p. 183. Cfr. EDR, *Introducción*, p. v.

cual y en la forma en la cual acontece precisamente la realidad que está dando de sí, y el dar de sí de esa propia realidad(que son una sola y misma cosa)"¹²⁶

El cambio, pues, no es lo que constituye el dinamismo sino que es algo derivado de éste. De la misma forma que tan sólo se puede hablar de *proceso* en la medida en que se da cambio. Dinamismo, cambio, proceso : he ahí el orden genético y de fundamentación de estos conceptos que Zubiri recupera dotándoles de una nueva significación y jerarquización.

El mundo no *tiene* dinamismo, ni *está en* *dinamismo*, sino que "el mundo *es* dinamismo", y este dinamismo no consiste en tener un carácter procesual sino en un dar de sí, que no es sino un estar siendo lo que efectivamente ya se es: ser en sí y por sí mismo dinámico.

Este dinamismo, este dar de sí, admite diversas gradaciones que van desde la mera acción y reacción de la materia hasta la donación del amor, pasando por el dinamismo de los seres vivos, de la historia y de la sociedad humana. Todos estos distintos dinamismos se derivan en última instancia de las estructuras dinámicas que constituyen las esencias de las cosas reales. Zubiri nos habla de dos clases de esencias básicas. Unas, *las esencias cerradas*, y son aquellas que son de suyo y, por tanto, son en sí, pero nada más. Son en cuanto sustantividades respectivas únicamente a algo extrínseco a sí mismas. El otro tipo de esencias son las *esencias abiertas* que son respectivas no sólo a otras realidades, sino que ante todo son respectivas a su propio carácter de realidad

"Son aquellas esencias cuya estructura es tal que se comportan en su momento de actividad y de su dinamismo no solamente con la talidad de aquello que estas esencias son, y de lo que son las demás cosas con las cuales están en respectividad, sino que se comportan formalmente con el propio carácter de realidad que tiene la propia esencia. Esto es lo exclusivo de las esencias que son inteligentes y

volentes. La Inteligencia y la voluntad no están abiertas primariamente *porque* están referidas a cosas que no son ellas. A lo que primariamente están referidas, y en aquello en que consiste formalmente su apertura, es en estar referidas a su propio carácter de realidad.¹²⁷

En virtud de su inteligencia el hombre se enfrenta consigo mismo como realidad. Por eso es una esencia abierta: abierta ante todo, a sí mismo en su propio carácter de realidad.

Los dinamismos son, pues, diversos dependiendo de la estructura dinámica de las diversas esencias. Pero no sólo son diversos sino que están también organizados y fundamentados los unos en los otros. El dinamismo de una esencia abierta está montado sobre el dinamismo que a ella misma le compete en cuanto esencia cerrada y es una modificación de ésta. Y todas las diversas gradaciones de dinamismos derivados de los dos tipos de esencias a las que antes hemos hecho referencia están montados los unos sobre los otros, de tal suerte que los dinamismos más elementales son los dinamismos básicos de los que se derivan las estructuras dinámicas más complejas. Estas, sin embargo, no se reducen nunca a las primeras, toda vez que implican siempre una innovación respecto a las anteriores. Veamos cuáles son estos diversos grados de dinamismo.

13.2. Los diversos tipos de dinamismo

El dinamismo básico es el de la *variación* y está montado sobre la diferencia que se da en toda sustantividad entre sus notas constitucionales y las adventicias. Así, por ejemplo, el movimiento local que conlleva todo cambio de lugar y que se refiere a la respectividad espacial.¹²⁸

¹²⁷ EDR. p. 101.

¹²⁸ Cfr. EDR. pp. 105-128.

El segundo dinamismo es el de la *alteración*. Es un tipo de variación pero que afecta no a las notas adventicias sino a las estructuras esenciales de la realidad. En la variación la sustantividad permanecía siendo siempre la misma dentro de esta variación. La alteración, en cambio, incide sobre la sustantividad en cuanto tal y llega a producir un *alter*. Por eso es alteración. Este dinamismo de alteración admite tres variantes posibles: la *transformación*, la *repetición* y la *génesis*. La *transformación* "es el dinamismo de una estructura que da de sí otras estructuras"¹²⁹ Por ejemplo, cuando las estructuras del hidrógeno y el oxígeno se transforman en las nuevas estructuras del ácido clorhídrico. La *repetición* es un momento de la transformación que consiste en que una determinada estructura produce una *multiplicidad* de elementos que son iguales. Finalmente la *génesis* cuyo dinamismo consiste en que la sustantividad derivada, la sustantividad hija pertenece a un *phylum* o unidad paradigmática que se transmite por generación a todos los individuos de ese *phylum* o especie.¹³⁰

En tercer lugar tenemos el *dinamismo de la mismidad*, el cual se apoya en los dinamismos precedentes. Propiamente hablando es el dinamismo específico de los seres vivos y es lo que los define. Esta mismidad no consiste en una mera persistencia sino en ejecutar unas acciones para poder seguir siendo aquello que estructuralmente ya se era. En esto consiste justamente el dar de sí del viviente: en una accionalidad que le permite seguir siendo el mismo, en poseerse.

"Vivir es poseerse. Poseerse no significa tener una acción reflexiva; significa simplemente que la totalidad del ser de uno vaya normalmente envuelta en las actividades que desarrolla para ser el mismo que ya era. La mismidad es esencial y formalmente un acto de poseerse. Y por esto lo que desde el punto de vista del dinamismo es el dinamismo

¹²⁹ EDR, p. 140.

¹³⁰ Cfr. EDR pp. 142-157. Este tema lo desarrolla Zubiri en diversos pasajes de SE. Véase particularmente PP. 233-248, 303.

de la mismidad, desde el punto de vista radical, y como forma de realidad, *la vida es justamente un poseerse*.¹³¹

Podríamos decir que la esencia de la vida consiste en ser una actividad por sí misma en orden a darse a sí misma su propia mismidad. En este sentido es poseerse. El viviente responde al medio externo y al medio interno para mantener su equilibrio dinámico y reversible,¹³² para poder mantener sus estructuras propias, para poder seguir siendo el mismo. Lo que ocurre es que el viviente no se posee ni puede seguir siendo el mismo sino es en el cambio. En este sentido vivir es fluir para poder seguir siendo el mismo. "El viviente es aquella realidad que no puede ser el mismo más que no siendo jamás lo mismo".¹³³ Vivir no es exactamente cambiar sino *devenir*, dar de sí para darse su propia mismidad. En esto consiste el dinamismo de la mismidad.

Finalmente, el último y más creativo de los dinamismos es el *dinamismo de la suidad* propia del hombre y que se monta sobre el dinamismo de la mismidad. En el hombre la vida se hace hiper-misma en cuanto que la posesión de sí mismo alcanza ahora su plenitud con una autonomía total frente a toda otra realidad.¹³⁴ El hombre no sólo es un «de suyo» como cualquier realidad, sino que es un «de suyo» que es «suyo», está abierto a sí mismo en cuanto realidad. Por eso es persona. En qué consiste el dinamismo propio de la suidad y la ampliación del concepto mismo de persona lo veremos en otro momento. Aquí nos interesaba tan sólo destacar la estructura dinámica de la realidad en sus rasgos generales.

131 EDR pp. 185-186.

132 Cfr. EDR p. 199.

133 EDR p. 200.

134 Cfr. EDR p. 217.

Resumiendo, la realidad por ser respectiva es constitutivamente dinámica, da de sí. Este dar de sí no es algo distinto o añadido a la realidad sino que pertenece física e intrínsecamente a su propia esencia. El dinamismo no es sino la realidad misma en su dar de sí; el «de suyo», «por sí mismo da de sí».

Para terminar esta sección dedicada a la metafísica zubirlana nos queda un último punto por examinar: aquel que se refiere a la relación que Zubiri establece entre realidad y ser.

CAPITULO 14. Realidad y ser

Al describir la trascendentalidad decíamos que las cosas por ser reales están trascendentalmente abiertas a su propio contenido reificándolo. Pero al mismo tiempo cada cosa, por ser real, está vinculada a las demás cosas reales formando con éstas la totalidad mundanal: es la actualidad trascendental. Actualidad, recordemos, es un «estar presente», pero subrayando el «estar». Entre las muchas actualidades que lo real puede tener hay una que es la primera y radical: es la actualidad de la cosa real a todas las demás cosas reales. Es el mundo como unidad en respectividad de todo lo real en cuanto real. Decíamos más arriba que realidad y mundo constituyen los dos trascendentales primeros: la realidad como trascendentalidad simple y el mundo como trascendentalidad compleja.¹³⁵ Pues bien, dentro de esta respectividad mundanal de las cosas reales es donde se inscribe el ser. El «ser» es la mera actualidad de una cosa como momento del mundo.

"Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el «ser»".¹³⁶

Ser es, pues, actualidad mundanal. Ser no significa ni existencia ni esencia, sino actualidad de realidad, actualidad del «de suyo», que es indistintamente algo esencial o existencial y previo a esta distinción. Hierro existente o existencia férrea no consiste en «ser-hierro», sino simplemente en «hierro» real a secas, realidad-hierro. «Ser hierro», en cambio, es tan sólo una forma de actualidad.

¹³⁵ Cfr. SE p. 432.

¹³⁶ SE p. 433; cfr. IRE pp. 218-219.

"Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este «re» es la actualidad del hierro real como momento del mundo".¹³⁷

Toda realidad ya actual en y por sí misma tiene una ulterior actualidad respectiva a todas las demás cosas reales: es su actualidad mundanal, y en eso consiste formalmente el ser. En el caso del hombre el ser tendrá un modo particular de afirmación: es «ser yo». El «yo» no es la realidad de su persona, sino su ser. El «yo» es la instauración de la realidad personal en el mundo. El ser de una piedra o de un perro es un modo mucho más rudimentario de afirmar su realidad en el mundo, pero conlleva siempre este afirmarse como un estar presente, como un estar instaurado frente a las demás realidades mundanales.

El ser, por consiguiente, no reposa sobre sí mismo ni es lo primario. Lo primario y radical es la realidad y el ser es lo derivado. Una encina es encina por sus notas constitutivas. Por su instauración respectiva su «realidad encinile» se convierte en «ser encina». Y lo mismo ocurre con su forma y modo de realidad. El ser es una especie de acto segundo de la realidad en su estar presente en el mundo. Ahora bien, que el ser no sea lo primario, no debe inducir a pensar que se trate de algo conceptivo. Lo veremos enseguida. En cuanto algo derivado constituye la *ulterioridad del ser*.¹³⁸ En cuanto opuesto a lo conceptivo el ser es un físico «estar» presente en el mundo: es la reactualización de lo real en el mundo.

"Ser, pues, no es formalmente idéntico a realidad, pero presupone la realidad. Realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo".¹³⁹

¹³⁷ SE p. 433.

¹³⁸ Cfr. IRE p. 221.

¹³⁹ SE p. 434.

Ulterioridad significa que realidad no es formalmente ser. Es verdad que la ulterioridad del ser es algo que le pertenece a la realidad en cuanto que la mundanidad es una dimensión constitutiva suya dada en impresión de realidad. El ser no es algo adventicio a la realidad. La ulterioridad pertenece de «suyo» a la realidad. "Realidad no es formalmente ser, pero, sin embargo, realidad es «de suyo» ulterioridad", o, lo que es lo mismo, a la realidad le compete el ser.¹⁴⁰ Pero la realidad no consiste en ser sino en el «de suyo». Esta realidad, por ser respectiva, además de real, «es». Contra los escolásticos dirá Zubiri que lo radical y primario no es el *esse reale*, sino la *realitas in essenda*.¹⁴¹

Realidad, decíamos, es "todo aquello y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud, formalmente de las notas que posee".¹⁴² Por eso una cosa como real puede tener una conexión causal con otras cosas reales como expresión del dinamismo de sus notas reales. Por ejemplo, cuando decimos «el calor es calentante». El calor tomado como realidad significa que el calor es realidad calentante. Al actuar como realidad calienta efectivamente cosas. Ahora bien, este mismo calor como actual en el mundo, en cuanto su mero estar presente en el mundo, esto es, en cuanto «ser calor» a este «ser» no le corresponde una conexión causal calentante, sino que este «ser» está expresando tan sólo su manera de estar en el mundo: estar calentando. La realidad del calor es la que calienta. El «ser» tan sólo expresa esa su presencia calentante en el mundo. No se trata, pues, de una forma de realidad sino una forma de ser.¹⁴³

Una de las modalidades, entre otras, de este ser en el mundo es la temporeidad. El tiempo es pura y simplemente un «modo» de ser. Los modos

¹⁴⁰ IRE p. 222.

¹⁴¹ Cfr. SE pp. 411, 403-412; cfr. IRE 222.

¹⁴² SE p. 104.

¹⁴³ Cfr. IRE p. 222-223.

de esta actualidad respectiva que es el «ser» son tres: fue, es y será. Pasado, presente y futuro son los modos según los cuales la cosa real «es» respectivamente a las demás cosas reales. No se trata de tres fases cronológicas. Temporeidad no es cronología. Se trata de tres *facies* estructurales de la ulterioridad del ser que consiste en temporeidad. La unidad de estas tres facies es lo que expresa el gerundio «estar siendo».

144 Como consecuencia de esta ulterioridad del ser que queda reducida a mera actualidad en el mundo Zubiri descartará las ontologías tradicionales y modernas por haber sustantivado el ser.

"El ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón, con lo cual el orden trascendental sería el orden del ser. Esta es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. El ser, y correlativamente el no ser, tienen carácter meramente respectivo; las cosas reales «son», pero «el» ser no tiene sustantividad".¹⁴⁵

"No hay ser sustantivo porque el ser mismo carece de toda sustantividad. No se trata de lo que usualmente se ha llamado «ser sustantivo»(...). No hay «ser sustantivo», sino tan sólo «ser de lo sustantivo»: es la sustantividad *in essendo*, siendo. El «siendo» de la sustantividad es justo el ser de la sustantividad".¹⁴⁶

De esta forma a la desustantivación de la conciencia, del espacio, del tiempo y de la libertad añade Zubiri la desustantivación del ser.

Finalmente el ser no es algo conceptivo sino que es algo físico: el físico estar presente de la cosa en el mundo. El ser no es un concepto, el de máxima extensión y mínima comprensión, como decían lo escolásticos, sino que es algo que nos es dado en la impresión misma de realidad. Al sentir la realidad co-sentimos en ella su ser como actualidad mundanal.¹⁴⁷ La ulterioridad del ser está sentida de modo oblicuo, mientras que la realidad

144 Cfr. IRE p. 221.

145 SE p. 436.

146 IRE p. 222.

147 Cfr. IRE 218.

está sentida de modo directo, recto. Al sentir lo aprehendido como «de suyo» co-sentimos impresivamente su estar «siendo»: sentimos que lo real está siendo en el mundo.¹⁴⁸

Así pues, actualidad, ulterioridad y oblicuidad son los tres momentos estructurales del ser. Frente a una logificación de la intelección y una entificación de lo real Zubiri se propone instaurar una inteligización de la lógica y una reificación del ser. Lo primario no es el logos sino el entender las cosas como reales en impresión de realidad. Ni tampoco es lo primario el ser, sino la realidad como «de suyo».

¹⁴⁸ Cfr. IRE pp. 223-24.

CONCLUSIONES

Recojamos algunas conclusiones de esta metafísica Zubiriana.

1º En la impresión algo se nos hace presente como «otro». Es el momento de alteridad de la impresión. En la nota (lo noto) que se nos hace presente en impresión se pueden distinguir dos momentos: el momento de contenido (verde, caliente, etc.) y el momento de formalidad de realidad, el «de suyo». Ambos aspectos se implican mutuamente: todo contenido se presenta en la aprehensión como un «de suyo», y todo «de suyo» implica un contenido. De los dos momentos lo radical y decisivo es el momento de formalidad de realidad: es la primera determinación de la realidad como «de suyo» o «en propio».

2º A través de la verdad real descubrimos que la realidad tiene tres dimensiones cada una de las cuales nos da la medida de la realidad entera. Estas dimensiones son riqueza que se manifiesta, solidez firme y un efectivo «estar siendo».

3º Cuando una realidad tiene suficiencia constitucional tenemos entonces una sustantividad. Una sustantividad consiste en un constructo cíclico y clausurado de notas en unidad primaria de sistema: es unidad de constitución. Dentro de este constructo de notas en unidad de sistema cada nota es nota de todas las demás, de tal forma que cada una es lo que es tan sólo en función de todas las demás notas que constituyen la sustantividad.

42 La sustantividad zubiriana viene a sustituir a la sustancia aristotélica. La realidad no consiste, al menos primariamente, en un *subjectum* de atribución de notas sino en un sistema constructo de notas. Cada sustantividad, por otra parte, constituye una individualidad, sea singular o estricta.

52 Las notas que constituyen una sustantividad, excluidas las adventicias, son notas constitucionales en cuanto que pertenecen a su realidad en y por sí mismas y no por la relación con otras cosas. De entre estas notas constitucionales hay unas que se fundan en otras. Pero hay notas que no se fundan en ninguna otra sino que constituyen el momento último y fundante de la sustantividad: son las notas constitutivas que estructuran la esencia de la sustantividad. Esta esencia es a su vez individual.

62 En toda realidad podemos distinguir dos órdenes: el orden talitativo y el orden trascendental. El orden talitativo viene determinado por el contenido de las notas y, sobre todo, por la unidad de su contenido constructo. El orden trascendental, a su vez, está constituido por el momento inespecífico de la formalidad de realidad. Ambos momentos, si bien son distintos, son inseparables y están en función el uno del otro dando así origen a la función talitativa y la función trascendental. Por su orden talitativo las cosas se clasifican según formas y modos de realidad. Por su condición trascendental la realidad es abierta, respectiva, suificante y mundificante.

72 La respectividad de lo real en función talitativa constituye el cosmos. La respectividad de todo lo real en cuanto real constituye el mundo.

82 La realidad es además intrínseca y constitutivamente dinámica en cuanto da de sí: el «de suyo» «da de sí». Los tipos de dinamismo de la realidad son varios: variación, alteración, de mismidad y de suidad.

92 Finalmente, entre realidad y ser la realidad es lo primario y radical. El ser es lo derivado y consiste en la mera actualidad de una cosa como momento del mundo: es la ulterioridad del ser respecto de la realidad. Esta actualización del ser es «tempórea», consiste en «estar siendo».

Queda con esto trazado el estatuto metafísico. Sobre él y sobre el estatuto psicológico que vimos en la sección anterior articulará Zubiri su idea del hombre. Esto es lo que nos toca ver a continuación para completar el marco de los presupuestos dentro del que podremos luego plantear adecuadamente el tema de la volición.

SECCION TERCERA

**PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS DE LA
VOLICION**

CAPITULO 15. La sustantividad humana

En esta tercera sección trazaremos el perfil de la antropología zubiriana: el hombre como realidad personal. Con ello completaremos el marco dentro del cual podremos ya desarrollar adecuadamente el tema de la volición. Evidentemente no pretendemos agotar los grandes temas antropológicos que nos irán saliendo al paso. Necesariamente nos tendremos que limitar a trazar y situar con razonable proporción las grandes líneas de su antropología sin perdernos en agotadoras digresiones.

15.1. El hombre, animal de realidades

En los capítulos precedentes nos hemos encontrado ya con la definición del hombre tan querida por Zubiri como «animal de realidades». Y es que, como dice A. Ferraz, "esta expresión condensa la visión antropológica de Zubiri".¹ Tal vez pueda parecer una denominación algo tosca, pero es sin duda la forma más sintética de expresar su realidad esencial. Se trata a todas luces de una definición de ascendencia aristotélica: animal racional. Zubiri sustituye lo de racional por lo de "de realidades". Y el motivo es claro. Como ya sabemos, para Zubiri lo radical y primario del hombre no es la razón, sino el inteligir, del que la razón no es sino una modulación ulterior. La diferencia específica viene determinada por la intelección y no por la razón, y más exactamente por ser una realidad abierta a la realidad, lo cual como veremos trasciende la mera intelección.

¹ A. FERRAZ: *Zubiri y el problema radical*. Cincel, Madrid 1988, p. 164.

En cambio Zubiri no duda en aceptar la animalidad como género. Zubiri empleará profusamente esta expresión para referirse a las diversas dimensiones del hombre: «animal personal»², «animal histórico»³, «animal expresivo»⁴, «animal beatificable»⁵, «animal debitorio»⁶, «animal de ideales»⁷, «animal fuente»⁸, «animal de distanciamiento»⁹, etc. El hombre "es una realidad a cuyas dimensiones *todas* pertenece intrínseca y formalmente la animalidad".¹⁰ Si eso es así nada más indicado que partir, para nuestro estudio sobre el hombre en Zubiri, del análisis de su condición de viviente animal.

15.2. El hombre como viviente

De la misma forma que lo hicimos al tratar sobre la inteligencia sentiente también aquí, por razones metodológicas, cotejaremos al hombre con el animal. Empecemos por recordar algunos aspectos ya conocidos.

Al introducirnos Zubiri en este tema nos dice que el hombre es un sistema de notas que pueden ser reunidas en tres grupos: notas referentes a la vida, al sentir, y al inteligir.

2 SH p. 480.

3 SH p. 202.

4 SH p. 282.

5 SH p. 391.

6 SH p. 411.

7 SH p. 396.

8 SH p. 371.

9 IRE p. 70

10 SH p. 47.

15.2.1. Los vivientes

El hombre está dotado de una serie de notas que le incluyen entre los seres vivos: son las notas que constituyen la *vida*.

Como ser viviente el hombre tiene un *locus*, está colocado entre las cosas. Y tiene un *situs*, está situado de un modo determinado entre ellas.

11 El *situs* y el *locus* constituyen el *medio del ser vivo*.¹² El viviente así colocado y situado se encuentra en un determinado estado: es su *estado vital*. Su significado lo iremos precisando más adelante.

El ser viviente, al encontrarse con las cosas, es suscitado por estas, es modificado en su estado vital y responde a ellas con un determinado comportamiento.

"El momento según el cual las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción es lo que llamo *suscitación*: lo propio de las cosas para el viviente es suscitar una acción vital".¹³

A esta suscitación le sigue un segundo momento: el de *afección*. Afección es la modificación del estado, del tono vital que el viviente posee.

Por último esta afección provoca en el viviente una *respuesta* a la cosa que suscita y afecta y que le deja en un nuevo estado.

Suscitación-afección-respuesta son los tres momentos que inciden sobre el estado del viviente. Un estado que no es quietud sino equilibrio dinámico (quiescencia), ya que el viviente es constitutivamente activo. Equilibrio dinámico, quiescencia, significa aquí que el animal, gracias a la respuesta afectiva, recupera de nuevo el equilibrio, ese equilibrio que se

11 Cfr. SH p. 11, Cfr. IRE pp. 92-93, cfr. ZUBIRI, X., "El hombre realidad personal", *Revista de Occidente*, nº 1, abril, 1963, p. 8.

12 Cfr. EDR p. 168.

13 SH p. 11, cfr. ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, nº 1, abril 1963, pp. 9-110.

había visto alterado por la suscitación-afección.¹⁴ Así, por ejemplo, la respuesta que un animal da en un estado de enfermedad para recuperar su equilibrio biológico perdido. A ese momento de respuesta a las suscitaciones que le vienen del medio es a lo que Zubiri llama *tensión vital*.

En esta actividad del viviente podemos distinguir dos vertientes. Una del lado de las cosas entre las que el animal vive. Bajo este aspecto la unidad suscitación-afección-respuesta constituye su actividad como *comportamiento*. La otra, del lado del viviente. Al estar comportándose con las cosas, expresa que es sí mismo, ejerce una actividad que va dirigida a ser sí mismo: es el vivir como autoposesión.

"Vivir es poseerse. Poseerse no significa tener una acción reflexiva; significa simplemente que la totalidad del ser de uno vaya normalmente envuelta en las actividades que desarrolla para ser el mismo que ya era. La mismidad es esencial y formalmente un acto de poseerse. Y por esto lo que desde el punto de vista del dinamismo es el dinamismo de la mismidad, desde el punto de vista radical, y como forma de realidad, *la vida es justamente un poseerse*".¹⁵

Autoposeerse significa aquí disponer de ciertos niveles de independencia y de control en el comportamiento.

Este poseerse a sí mismo es el momento radical y formalmente exclusivo del viviente. Se vive por y para sí mismo. Es decir, el viviente es en cierto modo un «sí mismo», un «autós». Aunque, como veremos en su momento, sólo se puede hablar de verdadero autós en el caso de la sustantividad humana. Pero es que por debajo de la vida animal hay otras realidades, una piedra por ejemplo, que no tienen ninguna acción propia ordenada a la totalidad de su sistema sustantivo como tal. No tienen ningún esbozo de autós.¹⁶

¹⁴ SH p. 12.

¹⁵ EDR p. 185-86.

¹⁶ Cfr. HD p. 31.

Esta actividad autopositiva del viviente no hay que entenderla de modo puntual sino procesualmente: es un proceso de estados. La suscitación-afección-respuesta es justo el dinamismo procesual de un estado a otro en que consiste la actividad del viviente como autoposición.

"El viviente es aquella realidad que no puede ser *el mismo* más que no siendo jamás *lo mismo*. Y justamente en esa implicación es donde está el modo de realidad propio del ser viviente.¹⁷

15.2.2. La estimulidad

La actividad del viviente, tal como vimos al estudiar la inteligencia, se expresa en modos distintos en el animal y en el hombre. Recordemos primero en qué consiste la actividad del animal.

Lo que define al animal es el *sentir*.¹⁸ Y lo que constituye el sentir es tener *impresiones*, tener aprehensiones impresionables. La impresión tiene un momento de *afección* a través de la cual determina en el animal una *respuesta*; es el *estímulo*. El viviente animal aprehende estímulos. La estimulación es, como función propia, lo que constituye el sentir. Es lo formal del sentir animal: sentir es tener impresiones.

"La estimulación como función propia es lo que llamo *sentir*. Sentir es la liberación biológica de la estimulación. Sentir no es, pues, una creación del sistema nervioso. El sistema nervioso no crea la función de sentir, sino que la desgaja por diferenciación. Es una diferenciación de la estimulación".¹⁹

La impresión tiene otro momento que es el de *alteridad* y que consiste en que lo que se nos hace presente en la aprehensión se nos hace

17 EDR pp. 199-200.

18 Cfr. SH p. 276.

19 SH p. 13.

presente como algo «otro» «en tanto que otro». La alteridad de la impresión como «mero» estímulo es lo que constituye la *formalidad de estimulidad*. Esta consiste en que la nota misma queda aprehendida como «otra» pero en cuanto que su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta. A esta alteridad que suscita una determinada respuesta en el animal Zubiri llama *signa*²⁰

Esta liberación biológica de la estimulación puede tener formas y grados muy distintos que determinan los diversos grados del sentir.

En cualquier caso el estímulo deja al animal en una situación estímúlica y con su tono vital modificado. La aprehensión del estímulo (1^{er} momento) ha desencadenado la afección (2^o momento). Desde ella el animal responde con sus efectores (reflejos, etc.): es la respuesta (3^{er} momento). Pero la estimulación es una única acción que alcanza a los tres momentos y no solo a la aprehensión inicial.

"En el momento aprehensor, el estímulo es lo suscitante: es «estimulación». En el momento de afección tónica es, si se me permite el vocablo, «incitación». En el momento de respuesta, la estimulación es «afección estímúlica». Por tanto, aprehensión, afección y respuesta no son tres acciones sucesivas, sino tres momentos cualitativamente diversos de una *acción única* y indivisa: «comportarse estímúlicamente». Esta acción única es lo que llamo *sentir*."²¹

Sentir es, pues, una acción una y única con tres momentos procesuales. Y el sentir animal consiste en «mera» estimulidad: es formalidad de estimulidad o de «signitividad», esto es, formalidad de determinar una respuesta.

20 IRE pp. 48-49. En SH la conceptualización del «signo» es bastante diversa y queda implícitamente desechada a partir de IRE. Cfr. SH p. 14

21 SH p. 14; cfr. IRE p. 30.

Al final del proceso el animal queda en un estado de quiescencia estímúlica: es la «satisfacción» como autoposesión satisfactoria. Por todo ello el animal tiene un esbozo de «autós».

"No «se» siente satisfecho, pero siente satisfacción. Y este sentir es en lo que consiste lo que antropomórficamente llamaríamos «sí mismo». No lo es, pero lo esboza".²²

15.2.3. La intelección

El hombre en sus acciones comparte con el animal este carácter del sentir. Pero sus tres momentos se abren a una modalidad distinta. No se quedan en «mera» estimulación sino que se abren a otra formalidad, a otro modo de autonomlizar lo aprehendido en impresión: es la formalidad de realidad o de reidad.²³ Es el orto de la intelección que consiste en que las cosas en la aprehensión misma se nos presentan como «de suyo».

Por la intelección el hombre se abre a los estímulos como realidades pero desde la estimulación y en sus tres momentos. Este paso a la realidad se debe a que llega un momento en que el hombre no puede dar una reapuesta adecuada a los estímulos si no es haciéndose cargo de los estímulos en cuanto reales:

"Ya no es situación «estímúlica», sino situación «real». Es el orto de la intelección. En ella ha cambiado el modo de aprehender las cosas: el estímulo ya no es meramente estimulante, sino que es realidad estimulante, todo lo estimulante que se quiera, pero realidad".²⁴

22 SH p. 15.
23 IRE p. 57.
24 SH p. 15.

Intelligir, decíamos, consiste en aprehender las cosas como reales, como «de suyo»; consiste en aprehender que sus caracteres dados en la aprehensión le pertenecen a la cosa en propio.

Este carácter de realidad, aparentemente insignificante, es el que cambia esencialmente el carácter de estimulación para abrir el ámbito de la intelección, el inmenso y enigmático mundo de la realidad. Y este insignificante carácter de realidad es al mismo tiempo el que marca las diferencias entre el animal más desarrollado y el hombre más elemental.

Los tres momentos del sentir animal, suscitación-afección-respuesta, se convierten en el hombre en intelección sentiente (intelección), afección de realidad (sentimiento) y voluntad tendente (volición). Estos tres momentos del sentir la realidad proceden de una única acción y, aunque en distinta forma, los tres momentos se refieren y envuelven la formalidad de realidad indisolublemente. No sólo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínseca y formalmente el carácter de realidad. Inteligencia, sentimiento y voluntad son *momentos especificantes* del hacerse cargo de la realidad, pero en manera alguna tres acciones concurrentes. La *unidad primigenia* de la acción humana una y única es comportarse con la realidad. Y como, según decíamos, el comportamiento define al viviente la definición del viviente humano es justamente *animal de realidades*.²⁵

25 Cfr. SH p. 17.

15.3. Las habilidades

"Todo viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas: es lo que llamo *habitud*".²⁶

A toda acción de un ser vivo subyace un modo de habérselas con las cosas. Habilidad no es acción ni sistema de acciones sino algo subyacente a toda acción y de la que es su posibilidad. En su última época Zubiri precisa que la habilidad está determinada por el sistema de notas estructurales que constituyen al viviente.²⁷ Lo propio de toda acción es *comportamiento*: lo propio de la habilidad es *enfrentamiento*, el modo propio de enfrentarse un ser vivo con las cosas. Por la habilidad las cosas y el viviente mismo «quedan» ante éste según su carácter propio. Es un «quedar» que no es primariamente sino quedar en un cierto respecto para el viviente; ni actúan ni suscitan. Y, como sabemos, en el mero «quedar» consiste la «actualización» como mero estar presentes las cosas desde sí mismas.

15.3.1. La habilidad de estimulación propia del animal

El enfrentamiento del animal con las cosas, el modo en que éstas «quedan» ante él es un quedar en *impresión* diferenciada en dos momentos: impresión como «*pathos*» e impresión como *presentación de algo «otro»* como independiente del animal. Este algo «otro» que queda presente en impresión al animal es la impresión estimulante, es el estímulo. Ahora bien, el modo propio de habérselas del animal con el estímulo es el modo «*estimúlico*», esto es, se agota en estar estimulando, suscitando una respuesta. Lo estimúlico consiste no en ser estimulante, sino en *no ser más que estimulante*.

²⁶ SH p. 19, cfr. ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, nº 1, abril, 1963, p. 10.

²⁷ Cfr. IRE p. 95.

"La unidad intrínseca y formal de los tres momentos, a saber, de lo objetivo en impresión, de lo estimulante, y de lo estímulo constituye ese respecto formal, esa formalidad que llamo *estimulidad*. No es objeto sino formalidad. No significa que la cosa es estímulo, sino que la cosa consiste sólo en estimular. Las cosas todas «quedan», pues, para el animal en esa formalidad, en ese respecto formal que es *estimulidad*".²⁸

El modo propio, pues, de enfrentarse el animal a las cosas sensibles es la mera sensibilidad. Su habitud propia es la de enfrentarse a las cosas estímuloicamente.²⁹

A diferencia del animal que se enfrenta a las cosas como meros estímulos el hombre, ya lo vimos en la sección anterior, se enfrenta con las cosas como realidades, como «de suyo». Esta aparentemente trivial novedad representa sin embargo un salto cualitativo y una grandiosa novedad. Esta novedad es lo que hace que el hombre sea inteligente.

15.3.2. La intelección: el enfrentamiento humano con las cosas

Al tratar sobre la inteligencia desarrollamos ampliamente este tema. Ahora recogeremos aquí tan sólo lo esencial.

La habitud del hombre es diferente a la del animal. También el hombre se enfrenta animalmente con las cosas, esto es, sintiéndolas. Pero al enfrentarse con ellas se enfrenta no con meros estímulos sino con realidades: aprehende si sentientemente las cosas pero en formalidad de realidad, aprehende las cosas como «de-suyo».

²⁸ SH p. 21.

²⁹ SH pp. 21-22.

"La diferencia entre estimulidad y realidad, aparentemente sutil y casi evanescente, es toda la diferencia esencial y decisiva entre el animal y la vida humana".³⁰

Esta habilud o enfrentamiento con las cosas como realidades constituye justamente el orto de la inteligencia. Lo que la intelección suspende no es la estimulación, sino el modo estímulo de sentirse estimulado. En la inteligencia las cosas se actualizan no como estímulos sino como realidades. De ahí que la esencia de la intelección para Zubiri no es producir «representaciones» de una cosa anteriormente presentada por los sentidos(Kant). Ni es tampoco una presentación intencional, ni el correlato noemático de una *noesis* (Husserl), sino que es una presentación «física» de la formalidad de realidad, del «de suyo». Estamos ante el intento de todo un nuevo firmamento filosófico. El punto de partida como intuición primera e inmediata no es el "en sí" de los griegos al que Zubiri le denominará en todas sus variantes «realismo ingenuo»³¹, ni el subjetivismo de que adolecen tanto el cientismo como el llamado realismo crítico, a los que Zubiri calificará de *subjetivismo ingenuo*³², ni el «en mí» de los idealismos, ni el «para mí» kantiano, sino el «de suyo».

"La intelección no es un acto de *noesis*, sino una estricta *noergia*. Pero el *ergon* de este acto físico de intelección es «actualización». Es producir el mero «quedar» de las cosas como realidades, como algo «de suyo»".³³

Por otra parte el conocimiento, como vimos, no es lo primario y radical del intelligr. El acto radical de la intelección es la aprehensión inmediata y directa de algo como real. A este acto, como se sabe, es a lo

30 SH p. 28.

31 IRE p. 178.

32 IRE p. 178.

33 SH p. 29-30.

que Zubiri llama la aprehensión primordial de realidad. Conocer es un modo ulterior de intelección por el que, a través de una más compleja elaboración de lo actualizado por la intelección, se intenta llegar a una intelección en cierto sentido más perfecta. Por eso justamente el hombre para Zubiri no es animal racional sino «animal de realidades», animal inteligente.

Resumiendo, la habitud humana o modo propio de enfrentarse con las cosas no es *sensibilidad* sino *inteligencia*.

15.4. El Intelligir humano como inteligencia sentiente

En el hombre de hecho se dan las dos habitudes: la de sentir y la de inteligir. La mayoría de las acciones del hombre son acciones animales en las que no interviene la inteligencia. Todas las transmisiones sinápticas, reflejos, procesos biológicos etc. En este sentido el dominio del sentir es mucho más amplio que el del inteligir. El hombre no puede «hacerse cargo» de todas sus acciones sensibles. El hombre se hace cargo de la realidad cuando no le basta con el sentir para ajustarse a su situación, cuando las cosas requieren de él una respuesta que no puede dar desde el mero sentir.

Ahora bien, si es verdad que en muchas de las acciones humanas se da el sentir sin el inteligir la inversa no es verdad: no hay inteligir sin sentir. ¿En qué consiste esta unidad del sentir y del inteligir? Enunciémoslo primero en forma de tesis.

1º La inteligencia y la sensibilidad, siendo esencialmente irreductibles como principios se unen en una misma unidad modal.

22 Esta unidad no consiste a) ni en *superposición* parcial del Intelligir sobre el sentir b) ni en *mera sucesión* c) ni en *continuidad* como modo de sucesión entre *aprehensión sensible* e *Intelección* d) ni en *unidad objetiva*.

32 La unidad que se da entre sentir e Intelligir, en sí mismos irreductibles, es una *unidad en el modo de aprehensión* que consiste en que el momento de realidad está dado en la misma estimulación. La realidad está dada en la *aprehensión impresionante*. El sentir y el Intelligir se unen modalmente en la *impresión de realidad*. Consiguientemente la inteligencia humana es *inteligencia sentiente*.

"Por tanto, impresión de realidad es lo propio de una inteligencia en impresión. Y como la impresión es un momento formal de la sensibilidad resulta que impresión de realidad es el acto aprehensor de una *inteligencia sentiente*".³⁴

Repasemos estas tesis. Intelligir sentientemente no es el resultado de dos actos; uno de sentir y otro de Intelligir, sino de un solo acto: actualizar impresionante la realidad. La inteligencia, comenta Zubiri, no «ve» impresionante, como decían Platón y Aristóteles, sino impresionante. La inteligencia humana es inteligencia sentiente.

Pero Zubiri da un paso más para fundamentar esta unidad entre el sentir e Intelligir. Por un lado, como repite en muchos lugares de sus obras, sentir e Intelligir son irreductibles esencialmente. Toda la imaginable

complicación de estímulos estímulicamente aprehendidos, jamás daría el menor atisbo de realidad.³⁵

Por otro lado es evidente que la mayor parte de los actos del sentir son ajenos a la inteligencia. Pero la recíproca, decíamos, no es cierta. ¿Por qué? Para explicar esto Zubiri recurre a una conceptualización particular de acto y potencia, conceptualización algo diversa de lo que ha solido ser habitual en la tradición aristotélica. Tratemos de exponer sintéticamente lo que nos dice en diversos contextos de su obra.³⁶ Evidentemente aquí Zubiri ya no se mueve en la mera constatación de «hechos» observables por cualquiera sino que se mueve en un plano estrictamente metafísico. En cualquier caso nos servirá para una mejor comprensión.

Tomadas en su función talitativa las notas tienen una doble función. Por un lado cada una de las notas en su acción propia determina un acto. Las notas como actos constituyen la aportación específica a la acción compleja del sistema.³⁷ Es la función actuante de las notas de la sustantividad humana. Desde este punto de vista las notas son *potencias* como determinantes de los actos que intervienen en la acción humana. Son *potencias de actos*.³⁸ Pero una potencia no alcanza el rango de facultad más que cuando está facultada, capacitada real y físicamente para ejecutar un acto. Y es que hay potencias que por sí solas no están facultadas para ejecutar actos propios. Solamente están capacitadas para actuar como facultades si están intrínseca y formalmente unidas a otras potencias.

35 Cfr. SH pp. 27,36,37,57; Cfr. IRE p. 91.

36 Aquí seguimos la exposición que hace en SH. En IRE la habitud queda determinada por el sistema de notas estructurales. Este mismo sistema de notas estructurales es el que constituye las potencias y facultades pero en cuanto esas estructuras determinan la habitud. (Cfr. IRE 95). En nuestro caso no afecta a lo que nos ocupa el que las potencias y las facultades puedan ser consideradas en sí mismas independientemente de la habitud.

37 Las mismas notas pueden ser consideradas como principios estructurales del sistema sustantivo. De ello trataremos más adelante Cfr. SH p. 90-91.

38 Cfr. SH p. 90-91.

Entonces la unidad de dos potencias constituye la unidad de una determinada facultad, apta ahora para ejecutar sus propios actos. Este es el caso de la Inteligencia humana. La Inteligencia como potencia intelectual no es facultad. Tan sólo alcanza el rango de facultad unida intrínsecamente a la potencia sensitiva. Por eso la Inteligencia humana es Inteligencia sentiente, como unidad de dos potencias: la potencia de sentir y la de Intelligir. ³⁹

En cambio la potencia sensitiva puede ser y lo es facultad por sí sola (tanto en el animal como en el hombre). La mayor parte de los actos del sentir humano son, decíamos, ajenos a la Inteligencia. Pero veíamos que el mero sentir le es insuficiente al hombre cuando tiene que hacerse cargo de la realidad, cuando por la hiperformalización el animal humano tiene que enfrentarse a la realidad. Ahí interviene la Inteligencia sentiente como facultad, como sentir inteligente o Intelligir sentiente.

"De ahí que la constitución morfogenética de la Inteligencia sentiente sea una especie de modulación de la facultad del puro sentir en facultad de sentir «realmente», esto es, intelectivamente. No es una transformación de la sensibilidad, sino constitución metafísica de una facultad, a saber, de una Inteligencia sentiente. La morfogénesis bioquímica no constituye la potencia intelectual, pero constituye la facultad intelectual". ⁴⁰

De todo ello concluye Zubiri que la Inteligencia sentiente es la habitud radical propiamente humana con la que se enfrenta a las cosas como realidades. Las cosas quedan actualizadas en la Inteligencia en formalidad de realidad, como «de suyo». En esta aprehensión puede distinguirse el contenido específico (verde, caliente, etc) y un momento inespecífico, el de realidad. Por este segundo momento el hombre queda

³⁹ Cfr. SH p. 36.

⁴⁰ SH pp. 36-37.

Instalado inmediatamente en el campo trascendental de lo real en cuanto tal, en el ámbito de «la» realidad. Su *situs* ya no es el *medio* de las cosas estímúlicas como en el animal sino *el mundo* de la realidad. Al mismo tiempo hay que decir que la impresión se constituye en la forma primaria y primigenia de la apertura a la realidad y por tanto a la trascendentalidad. Esta no se reduce a mero momento conceptivo sino que es un momento físico de la impresión misma de realidad.⁴¹

15.5. Inteligencia sentiente, voluntad tendente, sentimiento afectante

Pero "esta unidad metafísica de realidad y animalidad no es exclusiva de la inteligencia . Es una *habitud* que subyace igualmente a la voluntad y al sentimiento".⁴²

El hombre está trascendentalmente abierto a la realidad no sólo desde la inteligencia sino también desde la voluntad y desde el sentimiento. Recordemos que el tercer momento del único acto del sentir era tendencia. Pero en el hombre, al enfrentarse con las cosas como realidades, esta tendencia se torna en facultad de *volición tendente*. Es decir, ocurre lo mismo que con la inteligencia. La potencia volitiva por sí sola no se constituye en facultad y necesita unirse a la sensibilidad para alcanzar el rango de facultad como *voluntad tendente*.⁴³ Cuando no hay sino estimulación el apetito apetece estímúlicamente. Lo propio del hombre es que manteniendo el momento tendente de estimulación se enfrenta a las cosas no como estímulos sino como realidades. No es tendencia estímúlica sino tendencia a la realidad: *es volición tendente de realidad*.

41 SH p. 37.

42 SH p. 37.

43 SH p. 38.

Pero además con la voluntad ocurre algo muy particular y decisivo para la realidad humana. Como veremos más adelante con más detenimiento, ocurre que, al querer algo, no sólo queremos esa cosa real en cuanto real a la que tiende la voluntad, sino que en el mismo acto de querer alguna cosa tendemos a aquello que queremos ser nosotros en realidad. Como en el caso de la inteligencia también la voluntad se enfrenta con un momento inespecífico de realidad: al querer algo en concreto estamos queriendo la realidad sin más. Con lo cual nos abrimos a una doble dimensión trascendental de la realidad: desde la realidad concreta tendemos al entero campo de la realidad.

"Por esto, en la volición no sólo trascendemos de lo tendible a la realidad, sino que trascendemos «a una» de la realidad apetecible al campo entero de lo real. La realidad es trascendentalmente no sólo el campo de lo aprehensible como real, sino también y *eo ipso*, el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción".⁴⁴

Lo propio tenemos que decir del sentimiento. También el sentimiento es la constitución de una facultad a partir de dos potencias: es la unión del momento afectante de la sensibilidad y la potencia del atemperamiento a lo real. La unión intrínseca de estas dos potencias constituye el *sentimiento afectante*. Y también aquí podemos distinguir dos momentos, el específico del contenido y el inespecífico de realidad atemperante en cuanto realidad. Y por tanto también aquí nos abrimos a dos formas de trascendentalidad: a la cosa concreta como real y al campo entero de realidad.⁴⁵

44 SH p. 38.

45 Cfr. SH p. 39.

Como el animal también el hombre, al enfrentarse con las cosas, queda al final del proceso en un determinado *estado*. El estado en que quedaba el animal era el de «quiescencia estímúlica de satisfacción». El estado en que queda el viviente humano es de *fruición satisfaciente*. En ella se enfrenta con su propia satisfacción como realidad: es la realidad de la satisfacción. Y aquí se da igualmente una doble dimensión trascendental: al enfrentarse consigo mismo como cosa real, el hombre se está enfrentado con el campo entero de realidad.⁴⁶

En definitiva, a la acción diferencialmente humana subyace siempre una *habitud propia*: la de enfrentarse a las cosas como realidades. Este enfrentamiento con las cosas como realidades no es algo privativo tan sólo de la intelección sino que se extiende también a la volición y al sentimiento, esto es, al entero proceso del sentir humano: la intelección constituye el momento *aprehensor* de realidad, la volición el momento de respuesta a lo real (volición de realidad) y el sentimiento el momento *tónico* de realidad (sentimiento de lo real).⁴⁷ Este enfrentamiento intelectual, volitivo y de sentimiento con la realidad se halla intrínsecamente unido a la sensibilidad. Y ello se debe a que este enfrentamiento del hombre con las cosas como reales no se da tras un proceso previo de sensibilidad, ni superpuesto a ésta sino dentro y en la misma sensibilidad.

"La inteligencia es sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante y la fruición es satisfaciente".⁴⁸

⁴⁶ Cfr. SH p. 39.

⁴⁷ Cfr. HD p. 45

⁴⁸ SH p. 40.

CAPITULO 16. Las notas constitutivas de la sustantividad humana

El hombre, como cualquier otra realidad, no es una sustancia, un *hypo-keimenon*, sino una sustantividad, esto es, una unidad clausurada de notas: un *sistema estructural de notas*. No es una síntesis de notas, sino que las notas son analizadoras de la unidad primaria en que el hombre consiste.⁴⁹ Veamos cómo las notas estructuran la sustantividad humana.

16.1. Constitución de la sustantividad humana

El hombre es una sustantividad, es un sistema constructo en el que se pueden distinguir diversos tipos de notas. Unas son las *adventicias*: son las que se deben a la actuación de unas sobre otras. Pero hay otras que le pertenecen intrínseca y formalmente como «de suyo», no por algún tipo de actuación de otras notas. Son las notas que constituyen de modo propio la cosa en su realidad propia y «una». Ya vimos cómo a este modo según el cual cada cosa es «una», es a lo que Zubiri llama *constitución*⁵⁰ y a todas las demás notas (no adventicias) que pertenecen intrínsecamente a la sustantividad las llamaba *notas constitucionales*. Pues bien, en virtud de este carácter constitucional de las notas, el sistema de notas posee *suficiencia constitucional* y por ello constituyen la sustantividad.

"El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo *sustantividad*. La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad."⁵¹

49 Cfr. SH p. 44.

50 Cfr. HD p. 20.

51 HD pp. 20-21.

No es necesario volver a insistir aquí sobre la radical novedad que supone esta idea zubiriana de la sustantividad frente a la sustancialidad aristotélica. No hay un *sub-jectum* por debajo o por detrás de las notas, sino que las notas constituyen por sí mismas, no una síntesis de notas sino una unidad clausurada en sistema en el que la unidad tiene una prioridad sobre el ser de cada nota y que hace que cada nota sea nota «de» y expresión de la unidad entera del sistema.

De entre estas notas *constitucionales* hay algunas que están fundadas en otras. Pero hay algunas que no se fundan en otras sino que se apoyan sobre sí mismas. Estas notas no sólo son constitucionales sino que son además constitutivas. Son las que constituyen lo que Zubiri llama el *subsistema radical o esencia*.⁵²

"las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su esencia. La esencia es el principio estructural de la sustantividad. No es el correlato de una definición. Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales y incluso adventicias".⁵³

Las notas constitutivas, son pues las que confieren a la sustantividad su básica realidad, su unidad coherencial primaria.

52 La denominación de subsistema puede parecer un tanto equívoco, ya que con el mismo nombre serán conceptuados otros dos subsistemas que veremos inmediatamente. Pero la denominación de este subsistema como *subsistema* disipa cualquier posibilidad de error.

53 HD p. 22.

16.2. Los dos subsistemas

Analicemos ahora la sustantividad humana a partir de sus notas. Volvamos a la definición del hombre como animal de realidades. Animal porque todas sus dimensiones están constituidas intrínsecamente por la dimensión de animalidad que es el sentir. Así, por ejemplo, veíamos que en la actividad intelectual la sensibilidad, propia de la animalidad, era un elemento estructural esencial. Pero veíamos igualmente que el hombre, al enfrentarse con las cosas trascendía la pura estimulidad animal para enfrentarse con las cosas en cuanto realidades. Era justo la entrada en escena de la hiperformalización, era el orto de la intelección, de la inteligencia sentiente. Esto es lo que le lleva a Zubiri a diferenciar dentro de la única sustantividad humana dos subsistemas parciales:

- a) el subsistema parcial cuerpo
- b) y el subsistema parque.⁵⁴

16.2.1. El subsistema cuerpo

Subsistema significa "cuasi sistema". El subsistema cuerpo aportaría a la sustantividad la vida orgánica y el sentir animal. Este subsistema está constituido por un complejo de notas físico-químicas.

Para Zubiri es claro que la vida proviene por evolución de algo que no es vida. Los seres vivos se caracterizan por una estructura particular,

⁵⁴ Cfr. HD p. 39; cfr. SH p. 40. Al subsistema cuerpo lo denomina en SH "subsistema organismo". En principio nosotros seguiremos la exposición y terminología de HD por ser la más tardía y mejor definida. Con todo recurriremos a SH cuando nos parezca que aporta algo de interés.

Su vida no consiste en la acción de un principio vital sino que su «único principio vital» es la *estructura del viviente* y esta estructura está constituida puramente por elementos fisicoquímicos.

"Las realidades vivas son constructos estructurales puramente fisico-químicos pero con una estructura tal que tiene esa propiedad sistemática que llamamos vida. La vida es una propiedad sistemática. Como tal es, por un lado, una propiedad de carácter meramente fisico-químico, pero por otro, por ser propiedad sistemática, es una novedad respecto de las propiedades aditivas, es una innovación".
55

Zubiri concede a la materia una gran riqueza de posibilidades y recuerda la gran revolución que se ha dado en la física moderna al desechar la idea de corpúsculos como elemento último de la materia para tomar otro más abierto: el de partículas elementales que, aún siendo materia, no son sin embargo cuerpos.

Apoyado en esta riqueza de la materia y en su dinamismo propio, en su «dar de sí», interpreta Zubiri que el ser vivo se constituye cuando un determinado acoplamiento de moléculas da lugar a un entero funcionamiento del sistema, que no puede reducirse a una combinación aditiva ni multiplicativa de las actividades de las moléculas que lo constituyen, sino que constituye un sistema funcional sustantivamente nuevo.⁵⁶ Estas estructuras compuestas de moléculas no pueden dejar de tener una actividad que consista en combinación funcional si esa estructura ha de seguir persistiendo como estructura, esto es, si ha de superar su desintegración como estructura.

"Esta estructura radical y fundamental es la que constituye la estructura sustantiva del ser vivo".⁵⁷

55 SH p. 52; cfr. EDR p. 176 ss.

56 Cfr. EDR p. 175.

57 EDR p. 176.

Abiertamente Zubiri se declara en este punto evolucionista como veremos más adelante. Pero el que la vida proceda por un progresivo enriquecimiento de algo que en sí mismo no es vida no quiere decir que la evolución consiste en simple complicación. Sobre la base de la evolución por cuya dinámica se van constituyendo estructuras sistemáticas cada vez más complejas de elementos físico-químicos, la aparición de la vida es una *innovación*. Sin embargo esta innovación que supone la vida y a la que se accede por evolución sigue siendo algo intramaterial.

"La materia viva procede, y no es más que un término de una evolución de la materia que no es viva".⁵⁸

Esta materia viva no es sino la base sobre la que se ha de constituir el subsistema del cuerpo humano, que como animal que es se establece no en la mera materia viva sino sobre un organismo. Por eso Zubiri distingue tres tipos de materia.

a) La *materia elemental*, son las partículas elementales que constituyen la estructura primera de la realidad elemental.

b) La *materia corporal*, es una estructuración de la materia elemental.

c) La *materia biológica*, es a su vez una nueva estructuración de la materia corporal constituyendo un nuevo tipo de unidad coherencial primaria dotada de una positiva actividad de conservación.

Esta materia tiene a su vez dos grandes subgrupos:

- *La materia viva*
- *La materia organizada u organismo.*⁵⁹

Era preciso llegar hasta aquí para poder comprender mejor el subsistema cuerpo de la sustantividad humana constituido por notas físico-químicas. Pasemos ahora al análisis de este subsistema.

En el cuerpo humano como subsistema se pueden distinguir tres momentos:

16.2.1.1. El momento orgánico que configura el *cuerpo*. Este momento consiste en la posición funcional propia que cada nota desempeña respecto de las funciones de las demás notas físico-químicas.⁶⁰

16.2.1.2. El momento de *solidaridad*. Según este momento las notas no están organizadas unas en función de otras sino que por ese momento estructural del *ide* forman una *compago*, una *compleción*, cohesión o solidaridad mutua que es lo que Zubiri quiere expresar con el término de *solidaridad*. Cada nota es solidaria e interdependiente de las demás.⁶¹

16.2.1.3. En tercer lugar el momento de *actualidad*. Zubiri insiste en diferenciar bien *soma* de *organismo*. *Soma* o *cuerpo* no es formalmente idéntico a ser organización físico-química. *Soma* es más que materia organizada, es materia organizada como principio de *actualidad*. *Soma* "conciérne al organismo como momento material de actualización".⁶² El cuerpo se convierte en principio de actualidad de la sustantividad humana

59 Cfr. SH pp. 55-45; cfr. EDR pp. 164-167.

60 Cfr. SH pp. 48; 54. No siempre en Zubiri organismo se identifica con organización. Organización se refiere a veces al conjunto psico-somático. Cfr. SH p. 61.

61 Cfr. HD p. 40; cfr. SH p. 61.

62 Cfr. SH p. 64. Esta distinción tiene su importancia para poder diferenciar con precisión los diversos contenidos que Zubiri da a las expresiones psico-orgánico y psico-somático.

en la realidad, por el que el hombre se hará presente en el cosmos y en el mundo.

Estos tres momentos son aspectos dimensionales del único subsistema físico-químico llamado cuerpo que dotará a toda la sustantividad de actualidad, esto es, de presencia física en la realidad.

"La unidad intrínseca de estos tres momentos: organismo,⁶³ solidaridad y actualidad es lo que constituye eso que llamamos cuerpo. Lo radical del cuerpo está en ser principio de actualidad. Cuerpo es por tanto algo más concreto que *materia*. Porque se trata de *materia corpórea*, y no de *materia* por oposición al espíritu".⁶⁴

En escritos anteriores a HD, por ejemplo en los recogidos en SH, varía algo la terminología pero esta variación no afecta a los contenidos. Así, por ejemplo, a lo que en HD denomina soma o cuerpo en SH lo llama con frecuencia organismo.⁶⁵ Y lo que en HD hemos visto que son tres momentos del subsistema cuerpo en SH son momentos de la sustantividad entera, tal como lo podemos comprobar en el siguiente texto:

"En resumen, el sistema psico-orgánico en que la realidad humana consiste tiene tres momentos estructurales: organización, solidaridad, corporeidad. Son tres momentos del «de» en que el sistema sustantivo consiste".⁶⁶

Este subsistema del cuerpo aportaría los aspectos más explícitos de la animalidad humana: los que se refieren al sentir, esto es, a los momentos receptor, tónico y efector.

63. A menudo Zubiri denominará al «organismo» con otras expresiones como las de «posición» o «posición funcional».

64. HD p. 40.

65. Cfr. SH pp. 57-58.

66. SH p. 63. En todo caso son cuestiones terminológicas muy comprensibles dentro de la evolución del pensamiento de Zubiri pero que no plantean normalmente dificultad alguna en cuanto a su interpretación.

16.2.2. El subsistema psique

Además de las notas físico-químicas o del subsistema cuerpo la sustantividad humana está dotada de otro tipo de notas que constituyen el subsistema psíquico o la *psique*. Zubiri prefiere no llamar a este subsistema «alma» por estar este vocablo tradicionalmente cargado de resonancias dualistas. Evitando este riesgo parece que no tendría inconveniente en denominarlo «alma». ⁶⁷

La psiqué tampoco es una sustantividad sino tan sólo un subsistema. La unidad estructural de cuerpo y psique constituye unida la única sustantividad humana. Ahora bien, no creo traicionar gravemente el pensamiento de Zubiri si provisionalmente decimos que la psique está constituida a su vez por tres tipos de notas. Zubiri al menos no lo suele presentar así al exponer el subsistema psiqué pero creo que es legítimo hacerlo para ganar en claridad. Estas tres notas serían las siguientes:

16.2.2.1 La inteligencia. De ella hemos tratado exhaustivamente en la primera sección. Es la nota que en cuanto potencia permite a la sustantividad humana abrirse a la realidad. Ahora bien, esta apertura sería inviable, como veremos, si la inteligencia no estuviera unida a la sensibilidad del cuerpo para constituirse en inteligencia sentiente.

16.2.2.2. La voluntad. No es fácil determinar con precisión lo que significa voluntad en Zubiri. Su esclarecimiento es el principal objetivo de

⁶⁷ Cfr. SH 48. En otras épocas no dudaba en denominar a este subsistema *alma*. Cfr. ZUBIRI, Z., "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, nº1, abril, 1963, p.24.

la segunda parte de este estudio. Provisionalmente digamos que es la nota que, unida a la sensibilidad permite responder adecuadamente a la situación en que se encuentra la sustantividad humana con las cosas en la realidad.

16.2.2.3. El sentimiento. Es la tercera nota constitutiva de la psique. Sería la que, unida a la sensibilidad, permite atemperarse a la realidad.⁶⁸

La Inteligencia, la voluntad y el sentimiento serían, pues, las tres notas del subsistema psique.

Esta forma de determinar las notas de la psique no deja de ser una permisividad un tanto atrevida, ya que como veremos más adelante, sólo pueden ser operativas unidas a sus correspondientes momentos de la sensibilidad que ya aquí la hemos sugerido de alguna forma.

16.3. Irreductibilidad y unidad de los dos subsistema cuerpo-psique.

16.3.1 Irreductibilidad de los dos subsistemas

Cuerpo y psique son esencialmente irreductibles. Esta irreductibilidad viene dictada por la diversidad de las estructuras de los dos subsistemas cada uno de los cuales manifiesta su diversidad en su tipo de actividad.⁶⁹

Lo propio de la actividad corporal animal es la estimulidad. En cambio la inteligencia, el sentimiento y la voluntad no se mueven estímulicamente sino en el ámbito de la realidad. Y vimos ya en la primera sección que estimulidad y realidad son dos formalidades esencialmente distintas.

68 Cfr. SH p. 16.

69 Cfr. SH p. 57.

"Toda la imaginable complicación de estímulos estímúlicamente aprehendidos, jamás daría el menor atisbo de realidad, del «de suyo». De ahí que las notas psíquicas de la estructura humana sean esencialmente irreducibles a las puramente orgánicas".⁷⁰

La psique para Zubiri es algo producido por evolución, pero por una evolución no de la especie animal misma inmediatamente anterior en la escala zoológica, sino por el dinamismo de lo que él llamará el *Todo*, que introduce por evolución la radical novedad de la intelección. Este *Todo* como *natura naturans* sería la causalidad intrínseca de la inteligencia, una causación efectora distinta de la causación productora de los seres vivos anteriores al hombre.⁷¹ Veámoslo con alguna detención.

16.3.2. Origen evolutivo de la sustantividad humana: el dinamismo del *Todo*

En *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri se pregunta por el dinamismo causal que hizo posible el advenimiento del hombre como animal inteligente.

Al hablar del dinamismo en general de la realidad decíamos que ésta es físicamente respectiva y que esta respectividad era la razón del dinamismo constitutivo de la realidad. Este dinamismo consiste en un dar de sí. Un dar de sí que no es un añadido ni algo consecutivo a la realidad sino que es intrisecamente constitutivo de la realidad misma. El dinamismo no es sino la realidad misma en su dar de sí. Sabemos también cómo Zubiri distinguía diversos grados de dinamismo, los cuales estaban ordenados entre sí de tal forma que los más complejos se fundamentaban sobre los más

70 SH p. 57; cfr. SH p. 27; cfr. HD pp. 36-37.

71 Cfr. EDR pp. 212-218.

elementales aunque sin reducirse a estos. Pues bien, ahora nos preguntamos por el dinamismo causal que dio origen a la sustantividad humana y la relación de ésta con el dinamismo inmediatamente anterior, esto es, con el dinamismo de la *mismidad* propia de los seres vivos, y más concretamente, con el dinamismo del puro animal.

Zubiri inicia su reflexión al respecto teniendo delante los resultados de la paleontología, la cual sitúa al hombre al final de la evolución de la escala zoológica de los antropomorfos. Como es ya comúnmente reconocido parece que los antropomorfos en un determinado momento de la evolución se desdoblaron en dos ramas: los póngidos, que dieron lugar a los grandes simios actuales, y los homínidos que, sin ser ellos mismos humanos, dieron paso a los seres humanos inteligentes. Ahora bien, estos primeros animales inteligentes no constituyen un tipo de hombre homogéneo, ni siquiera variedades distintas de un mismo tipo, sino que son tipos intrínsecos y cualitativamente distintos entre sí tanto por sus diferencias somáticas como por sus diferencias de psique. Estos diversos tipos además se suceden unos a otros por vía genética y estrictamente evolutiva.⁷² Todos los homínidos, desde el arcantropo al neantropo, pasando por el sinantropo y el paleantropo son animales inteligentes pero no necesariamente racionales o, al menos, no en la misma medida. Pero la gran cuestión que se plantea Zubiri es la de cómo se dio la primera hominización, cómo pasó el homínido a ser hombre?

El filósofo vasco no duda en afirmar que la aparición del primer hombre dentro de la serie zoológica es resultado de la evolución, con tal de que esta evolución se entienda de forma muy precisa.

"El hombre, el *phylum* humano, es una evolución rigurosa y formal del homínido, como el homínido es una rama

⁷² Cfr. EDR p. 211.

rigurosa y formalmente evolutiva de todos los antropomorfos. De esto no hay la menor duda, siempre que se entienda por evolución, justamente como aquí he entendido, la aparición de formas más específicamente nuevas, determinadas intrínsecamente por las transformaciones, precisamente intrínsecas y formales, de aquello desde lo que se produce la evolución.⁷³

Las estructuras somáticas del *phylum* humano fueron, pues, producidas por la estructuras somáticas inmediatamente anteriores en la escala evolutiva. Pero lo más problemático se presenta del lado del psiquismo: ¿de dónde procede el psiquismo humano? También el psiquismo humano, según Zubiri, es el resultado de la evolución del psiquismo de los homínidos. La evolución, que siempre conlleva un componente innovador, introduce en el caso del primer hombre la inteligencia como factor biológico estabilizador que garantice la supervivencia de la especie.

*"Toda evolución es innovación en algún sentido. Y la innovación (que innegablemente lo es) de la inteligencia en la escala zoológica está unívocamente determinada por las transformaciones de toda la serie. Porque, efectivamente, la inteligencia no sólo no entra en juego, sino que no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie. Una especie de idiotas sería inviable. La inteligencia es un factor biológico de estabilización de la especie, como es un factor biológico de respuesta adecuada en cada uno de los individuos".*⁷⁴

De que esta innovación se debe a la evolución, Zubiri no tiene la menor duda. Otra cosa muy distinta y más problemática es el fijar cuál fue el mecanismo de esta evolución, tarea que correspondería a las ciencias. Zubiri en su plano filosófico trata de responder tan sólo al hecho mismo de

73 EDR. p. 212.

74 EDR p. 213.

la aparición de la Intelligencia por evolución, la cual constituye para él "un carácter estructural estrictamente metafísico".⁷⁵

La Innovación que supone la Intelligencia no ha sido producida por la escala zoológica misma sino por algo distinto a ella pero que actúa en ella como causación directa desde lo que Zubiri llama el Todo de la respectividad mundanal.

"Cuando se habla de que es una Innovación la entrada de la Intelligencia en la escala zoológica, lo que se quiere decir, a mi modo de ver, es que esa Innovación requiere una causación distinta. ¿Por parte de qué? Por parte de aquellos elementos que constituyen la respectividad del mundo. A estos elementos, genéricamente, los podemos llamar Todo. Son un Todo, constituyen un todo. Y en tanto en cuanto que este Todo da lugar a cuanto en él acontece, en una forma o en otra hay que poner en este Todo ese dar de sí en virtud del cual decimos de él que es naturaleza, pero *natura naturans*".⁷⁶

Que la introducción de la inteligencia sea una novedad radical es algo evidente. La formalidad de realidad es irreductible a la formalidad de estimulidad y, por tanto, no puede proceder de ésta. Por eso dirá Zubiri que "la Intelligencia aparece como un *dinamismo nuevo del Todo*".⁷⁷ La verdadera razón de la aparición de la Intelligencia no estaría en primer lugar en lo que nuestro filósofo denomina «causalidad exigitiva», la cual procedería del mismo animal humano que exigiría el advenimiento en él de la Intelligencia, como única salida para poder sobrevivir haciéndose cargo de la realidad. Esta sería en todo caso una explicación penúltima.⁷⁸ La verdadera causación de la Intelligencia irreductible a la estimulidad estaría no en una causalidad exigitiva sino *efectora*, capaz de producir la novedad de la Intelligencia como realidad distinta del puro sentir.

⁷⁵ SE p. 256.

⁷⁶ EDR pp. 213-214.

⁷⁷ EDR p. 214.

⁷⁸ Cfr. EDR p. 214; cfr. SE pp. 362-65.

"El Todo precisamente ejercita una causalidad efectora de producción justamente de la inteligencia y del psiquismo humano. La innovación no consiste en que la aparición del psiquismo humano esté exenta de esta causalidad efectora, sino en que por parte de la *natura naturans* esta causalidad efectora no es la misma, o por lo menos no es una prolongación meramente transformante de la causalidad con que esa *natura naturans* ha producido los seres vivos anteriores al hombre".⁷⁹

El hombre sería el resultado de un momento específico del dinamismo del Todo y de la *natura naturans*, un momento distinto al de la causación de otros seres anteriores a él. Claro que esto no significa que la causación de la inteligencia sea una causación adicional como algo que se agrega a la evolución del animal. Al contrario, se trata de una continuación de la evolución del animal y, en este sentido, es el cumplimiento exigitivo de lo que reclamaba la hiperformalización del hombre para poder hacerse viable. Aún más, se trata de una *causalidad intrínseca* a la evolución misma en cuanto que es la realidad del Todo en su propia respectividad la que hace surgir ahora la inteligencia y la que en fases anteriores hizo emerger la vida o el puro sentir. Es un momento nuevo del dinamismo del Todo, pero es siempre el mismo Todo el que hace surgir tanto la inteligencia como las formas anteriores de realidad de la que el hombre procede y de la que es su cumplimiento.

"Porque efectivamente el origen de las esencias abiertas es justamente el cumplimiento de todo lo que ha sido la originación y el desarrollo de las esencias cerradas que componen el Universo. El dinamismo evolutivo concierne al Todo; es la respectividad activa por sí misma. El origen de las esencias abiertas⁸⁰ está en el Todo. Al fin y al cabo es un mismo Todo el que en primer lugar va cobrando justamente su interna mismidad en las esencias cerradas, y

79 EDR p. 215.

80 Recordemos cómo Zubiri distingue dos tipos de esencias fundamentales: las esencias abiertas y las cerradas. Las esencias abiertas son las inteligentes, las cerradas son todas aquellas que no están dotadas de inteligencia. Más adelante trataremos de ello con mayor rigor. Cfr. EDR p. 101.

el que / se va abriendo precisamente a una cosa distinta, a ser «*luyo*», en función trascendental. Por eso las esencias abiertas son modificación de las esencias cerradas»⁸¹

Es el Todo, como respectividad del mundo, el que actúa como *natura naturans* y el que introduce la novedad de la inteligencia. Pero se trata de una innovación intrínseca a la realidad misma desde la que evoluciona el animal de realidades. Es evolutivamente como aparece desde estructuras animales anteriores pero por un momento nuevo del dinamismo del Todo.

¿Qué decir de esta interpretación de la evolución como dinamismo del Todo? A todos nos hubiera gustado que Zubiri hubiera definido un poco más la estructura de ese Todo y de esa *natura naturans*. De modo particular nos hubiera interesado saber cómo entiende la articulación entre el psiquismo humano, irreductible a nada anterior, y ese Todo. Sin embargo hay que reconocer que la explicación, sin ser tan completa como hubiera sido deseable, hace por lo menos concillable la evolución con la irreductibilidad de la psique humana a la pura materia. El Todo trasciende la pura materia.

Finalmente no estará demás advertir que cuando Zubiri habla aquí de la aparición de la inteligencia se está refiriendo en realidad a la aparición del *sentir humano* del que la inteligencia es tan sólo su primer exponente estructural pero no el único. Aparejados a la inteligencia están siempre presentes los otros dos momentos constitutivos del *sentir humano*: el sentimiento y la volición.

16.3.3. Unidad de los dos subsistemas: constitución de la sustantividad

⁸¹ EDR p. 216.

Pero el hombre no es una síntesis de notas, ni tampoco la síntesis de dos subsistemas, sino que, como toda cosa real, es una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. El hombre, por eso, no «tiene» cuerpo «y» psique como si de una síntesis se tratara sino que el hombre es una estricta y rigurosa unidad estructural de sustantividad: es psico-somático.⁸² Al cuerpo y la psique, aunque cada uno tiene una cierta unidad estructural propia, les falta el momento de clausura cíclica para constituirse en sustantividad. Por eso cada uno de ellos son tan solo subsistemas y no constituyen sistemas sustantivos. Lo que hace posible el sistema es precisamente la respectividad de cada nota a todas las demás: el que cada nota sea nota «de» todas las demás. De tal forma que en rigor no se puede hablar de cuerpo, de inteligencia, de sentimiento o de voluntad ya que ninguno es tal al estado puro. El hombre es una sustantividad psico-somática. Y esto a pesar de que como subsistemas son irreductibles el uno al otro, como ha quedado dicho.

De todo ello se desprende que Zubiri se sitúa fuera de todo posible dualismo. Desde que Zubiri abandonó la idea de sustancia ha ido acentuando cada vez más la idea unitaria que subyace a la idea de sustantividad, una de las ideas claves de su filosofía. Sin embargo tampoco es la suya una concepción de tipo monista materialista.⁸³ Esa su idea de sustantividad le permite superar tanto las posturas monistas reduccionistas como las dualistas, tal como observa A. Ferraz.⁸⁴ Zubiri estaría dispuesto a denominar su posición con el término de *materismo* para expresar con ello la condición corpórea de lo psíquico y la condición psíquica de lo corpóreo.⁸⁵

⁸² Cfr. SH p. 59.

⁸³ Cfr. SH p. 475; cfr. EDR p. 213ss..

⁸⁴ A. Ferraz, *ibid.* p. 168.

⁸⁵ Cfr. SH p. 457.

Para destacar esta unidad psico-somática Zubiri vuelve a retomar los tres momentos del cuerpo para referirlos a la sustantividad entera.

"Por eso los caracteres que expuse a propósito del cuerpo, son en rigor caracteres del sistema psico-orgánico entero (organismo, solidaridad y actualidad)...El momento psíquico se trasfunde a toda nota corpórea, y recíprocamente la corporeidad, como principio del estar presente, como principio de actualidad, es un momento que concierne al propio psiquismo.⁸⁶

Resumiendo, el hombre es una sustantividad una y única, es un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas y constitucionales. En este sistema uno y único se pueden distinguir dos subsistemas irreducibles el uno al otro en cuanto principios. Estos subsistemas son tales porque tomados aisladamente les falta la suficiencia constitucional para llegar a ser sistemas sustantivos. El subsistema cuerpo aporta al sistema entero el sentir animal. El subsistema psique aporta al sistema la habitud de enfrentarse a las cosas como realidades. El sistema no es la resultante de una síntesis de ambos, sino de un *constructo en unidad de respectividad* de ambos. Por ello, en términos estrictamente metafísicos, la sustantividad constituida por el constructo de esos dos subsistemas de notas nos dará los tres tipo de facultades: una inteligencia sentiente, una voluntad tendente y un sentimiento afectante. Las tres facultades, en virtud de esa unidad coherencial, pueden ser denominadas a la inversa: sentir inteligente, tendencia volente, afección de sentimiento

Si ahora comparamos el sentir animal con el sentir humano tendremos el siguiente esquema:

a) Todo sentir, decíamos, está constituido por la unidad de tres momentos: receptor-tónico-efector.

b) El animal queda modificado en su «estado» por el estímulo en los tres momentos correspondientes: estimulación-afección-tendencia

c) Por la hiperformalización estos tres momentos se constituyen en momentos de apertura de la sustantividad humana a la realidad: Inteligencia sentiente, sentimiento afectante, volición tendente. Representado sinópticamente nos daría el siguiente esquema:

a) *Sentir.*

1º Mtº receptor	2º Mtº tónico	3º Mtº efector

b) *Respuesta animal.*

1º Mtº estimulación	2º Mtº afección	3º Mtº tendencia.

c) *Respuesta humana.*

1º Inteligencia	2º Sentimiento	3º Volición
sentiente	afectante	tendente.

Este es el resultado de la unión estructural de los dos subsistemas: la apertura desde el sentir a la realidad en cuanto realidad. Ambos subsistemas incapaces aisladamente de ser sustantivos se unen para constituir el único constructo humano que convierte las potencias en facultades y los principios en un sistema clausurado capaz de enfrentarse a

las cosas no sólo como estímulos sino como realidades: es la constitución del «animal de realidades».

Una potencia, recordemos, no es facultad más que cuando esta «facultada» físicamente para ejecutar un acto. Así ocurre que hay potencias que de hecho no están facultadas para ejercer sus actos a no ser que estén intrínseca y formalmente unidas a otra u otras potencias. La unidad de estas dos potencias es lo que constituye una facultad. Sólo la facultad está constituida para ejercer sus actos. Es lo que les ocurre a las notas de la psique:

"Tal es el caso de la inteligencia. La potencia intelectual no es facultad; no puede ejecutar su acto de inteligir más que en unidad intrínseca con la potencia sensitiva. Sólo en y por esta unidad la potencia intelectual es facultad. Esto es, sólo es facultad la inteligencia sentiente. Es una facultad compuesta por la unidad constitutiva, y no sólo convergente, de dos potencias: la potencia de sentir y la de inteligir".⁹⁷

Esto se hace extensivo al sentimiento y a la voluntad como es obvio.

Así como antes decíamos que un organismo humano era inviable sin psique y viceversa de la misma forma y por el mismo motivo una inteligencia humana es inviable sin sensibilidad.

Con el sentir no ocurre lo mismo. La potencia del sentir es capaz de actuar por sí sola como de hecho lo hace en la mayor parte de sus actividades biológicas. Es por sí sola facultad. En cambio, para que el mero sentir pase a constituirse en «sentir intelectual» necesita el concurso de la intelección.

Ahora bien, al margen de esta constitución de las facultades, la actividad toda de la sustantividad es una actividad sistemática. Cada nota actúa sistemáticamente, esto es, ninguna actúa por sí sola sino como «nota

de» todas las demás. Es lo que expresa Zubiri cuando dice que "la actividad humana es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos*, sus actos".⁸⁸ La actividad tiene, pues, siempre carácter sistemático, aunque con dominancia variable de unas notas sobre otras.

Esto que decimos de las notas en cuanto a su actividad, en cuanto a ser potencias o facultades que determinan la actividad de la sustantividad como tal eso mismo debe decirse de las mismas notas si las tomamos como principios constitutivos de la sustantividad humana.

Principio significa también para Zubiri, siguiendo en esto a los griegos, el «de dónde» o el «de qué» procede algo. Las notas constitutivas de la sustantividad humana, antes de ser potencias de esa sustantividad, son principios que la constituyen. Pues bien, a los principios les corresponde igualmente esos tres caracteres según los cuales se da de un modo preciso y concreto la unidad estructural de sistema clausurado, esto es, la manera concreta de ser principios «de»: *posición, solidaridad y actualidad*.⁸⁹ Dada la trascendencia que este punto concreto tiene en el tema que nos ocupa no estará demás recordar que los tres momentos del sentir no constituyen tres acciones sino tres momentos (tres actos si se quiere) de la única e indivisa acción del sentir humano. Lo que Zubiri nos dijo de la unidad del sentir animal debe ser aplicado rigurosamente al sentir humano.

"Por tanto, aprehensión, afección y respuesta no son tres acciones sucesivas, sino tres momentos cualitativamente diversos de una *acción única* y indivisa: «comportarse estímlicamente». Esta acción única es lo que llamo *sentir*".⁹⁰

⁸⁸ HD p. 43

⁸⁹ SH pp. 90-91. Esta forma de presentar las notas no aparece en SH pero lejos de contradecirse estos dos textos refuerzan la fidelidad de Zubiri a su propio pensamiento en el afirmar la unidad de la sustantividad.

⁹⁰ SH p. 14; cfr. IRE p. 30.

Concluyendo, Zubiri, con su idea de sustantividad aplicada a la realidad humana, abre todo un mundo de nuevas posibilidades para la antropología no siendo la menor el que nos aleja tanto de posturas materialistas reduccionistas de cualquier signo como de posturas dualistas, tanto de las de corte platónico como de las hilemórficas. Y en lo que se refiere a las relaciones entre intelección y volición abre nuevas perspectivas superando las viejas polémicas entre Intelectualistas y voluntaristas. Pero de ello nos ocuparemos en otro lugar.

CAPITULO 17. La realidad humana es realidad abierta

Venimos definiendo la sustantividad como sistema constructo cíclico y clausurado de notas. Veíamos que toda realidad tiene dos momentos: uno el momento del contenido según el cual una cosa es verde, caliente, sonora, etc., y otro el momento de realidad según el cual la cosa se nos presenta como «de suyo». Ambos momentos no son idénticos pero tampoco son independientes: las mismas notas que determinan el contenido son las que determinan el momento de realidad. Como repite a menudo Zubiri la realidad no es una magna cosa que envuelve las cosas reales sino que está en las cosas reales y nada más que en ellas y no fuera de ellas.

Así pues las notas tienen una doble función: la de determinar el contenido y la de constituir el «de suyo», esto es, su carácter de realidad.⁹¹ Pues bien, atendiendo a la función del «de suyo» las diferencias que se dan según este carácter de realidad determinan el tipo de sustantividad de una cosa real. Según Zubiri hay dos tipos de sustantividades: sustantividades cerradas y abiertas.

17.1. Sustantividades cerradas

Este tipo de sustantividades están constituidas por un sistema clausurado de notas según el cual son «en sí mismas» lo que son según sus notas. Sus notas no les permiten ejercer otro tipo de actuación que la de seguir siendo lo que son, sin poder, diríamos, autotranscenderse en lo que ya son. Este tipo de sustantividades está constituido por un sistema de notas

⁹¹ Cfr. SH p. 66.

no sólo «clausurado» sino «concluso». No es lo mismo clausurado que concluso. Clausura es suficiencia en orden a la constitución. Y esto es propio también de las realidades abiertas. Concluso se refiere al modo como queda el momento de realidad en cuanto tal, en cuanto al carácter mismo de realidad. En las realidades cerradas este modo de realidad está cerrado. No es posible cambiar su figura de realidad: ésta está ya fijada.

"La sustantividad cuya manera de ser «de suyo» es serlo conclusamente, es lo que llamo *tipo de sustantividad cerrada*. Es el caso de los minerales, de los astros, etc. Su actividad es «actuación de lo que talitativamente ya son; estas sustantividades actúan «por ser reales» y nada más".
92

17.2. Sustantividades abiertas

Sustantividades abiertas son aquellas que están enteras en un tipo de notas tales que su actividad no se cierra a lo que son, sino que están abiertas al carácter mismo de realidad de su propio sistema con posibilidad de variar o, digamos, de autotranscenderse en el orden de la realidad. Por ser abiertas estas sustantividades no sólo son lo que ya son «de suyo», sino que están abiertas a lo que pueden ser.⁹³ En este sentido usamos la expresión de autotranscenderse saliéndonos del lenguaje habitual zubiriano. Son ciertamente sustantividades clausuradas pero no «conclusas». Esta inconclusión tiene dos sentidos: inconclusa, primero, porque su manera de ser, su figura de realidad, no está fijada y, segundo, porque su manera de

92 SH p. 67.

93 Este tipo de apertura al que Zubiri se está refiriendo aquí es obviamente diversa de la apertura trascendental sobre la que tratamos al exponer *Inteligencia Sentiente*. Desde un punto de vista toda realidad es abierta por el hecho de ser real. En este sentido la apertura funda la «excedencia», la «respectividad» y la «trascendentalidad». Cfr. IRA p. 18.

ser de suyo no está unívocamente determinado por la talidad de sus notas⁹⁴ en orden a la respuesta adecuada al estímulo, sino que están abiertas a un propio ámbito de realidad como ámbito de su propia autorrealización. Es el *tipo de realidad abierta*. Este es el tipo de sustantividad que le corresponde al hombre, aunque habrá que mostrarlo aún con mayor rigor. Sólo el hombre es realidad abierta. Todas las demás realidades intramundanas son realidades cerradas, incluidos los animales.

Ahora bien, lo propio del ser abierto no es el estar abierto a otras cosas, pues este tipo de apertura también la tienen en su medida los animales con la estimulidad. Ser realidad abierta es estar abierto ante todo y en primer lugar a su *propia realidad* en cuanto realidad.⁹⁵ Este es justamente el tipo de apertura que caracteriza a la sustantividad humana.

17.2. El hombre sustantividad abierta

Que el hombre está abierto a otras realidades lo venimos diciendo a lo largo de todas estas páginas. Por la inteligencia, la voluntad y el sentimiento el hombre está enfrentado a la realidad, está abierto a otras realidades en cuanto otras. Pero, como decíamos, no es esto lo que define la sustantividad abierta. Lo que tenemos que hacer ver, para demostrar que el hombre sea realidad abierta, es que su apertura es una apertura a la propia realidad en cuanto realidad.

En todo lo que llevamos expuesto, allí donde con mayor claridad se nos muestra este tipo de apertura del hombre es en el análisis de la inteligencia sentiente. Recordemos lo esencial de lo que allí dijimos.

94 Cfr. SH p. 67.

95 Cfr. SH p. 68; cfr. EDR p. 220.

Intelligir es mera actualización de lo real en la inteligencia. Ahora bien esta actualización es una *comunidad de actualidad*. Al estarme presente(eso es actualidad) esa piedra en la inteligencia sentientemente no sólo estoy *viendo* la piedra, sino que en el mismo acto me estoy actualizando a mí mismo. Al actualizar la cosa en la inteligencia sentiente queda actualizada la realidad de mi intelección. Y en el mismo acto la intelección queda «co-atualizada» en la misma actualidad de la cosa.⁹⁶ Este es precisamente y no otro el concepto radical de conciencia como co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección.⁹⁷

Pero en el hacerse cargo de la realidad el hombre no se aprehende a sí mismo «objetualmente», sino que se co-aprehende realmente, de un modo real. No es que el hombre esté como dentro del objeto pudiendo por ello ser aprehendido como real. Es su «estar realmente» actualizado en la cosa en el mismo acto de aprehensión el que es real. En esto consistirá precisamente el hacerse cargo de la realidad.⁹⁸ Esta apertura que se muestra en el acto intelectual se muestra igualmente a su modo en el acto volitivo y de sentimiento. Veamos brevemente lo que más adelante expondremos con más amplitud.

La inteligencia aprehende lo real. Pero toda realidad aprehendida se me presenta como una posibilidad que exige de mí una respuesta adecuada a mi realidad en la que estoy instalado. Mi realidad «en» la que estoy no es un objeto sobre el que opto, sino que es la realidad misma «en» la que opto. De tal forma que así como en la intelección se daba una co-actualización, de la misma forma en la opción hay una co-opción de mi propia realidad: al

⁹⁶ Cfr. IRE p. 155 ss; cfr. SH pp. 69-70.

⁹⁷ Cfr. IRE p. 161; cfr. EDR pp. 101-102

⁹⁸ Cfr. SH p. 70.

optar por una realidad concreta estoy optando por mi propia realidad a la que la estoy determinando en aquella misma opción. Lo mismo ocurre con el sentimiento.

"En resumen, en este «en», el hombre se halla abierto a la propia realidad, pero abierto a la realidad no como un objeto real más, sino como aquello que le sitúa, si vale la expresión, en el campo entero de la realidad, y no al revés, como si la realidad fuera la situación. La apertura a las cosas reales está constitutivamente inscrita en la apertura a la propia realidad. Sólo en, por y para la situación real es por lo que el hombre se abre a la intelección de las cosas, a la opción entre ellas y se atempera a ellas." 99

Ser esencia abierta significa, pues, ante todo apertura a la propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas pero en cuanto reales. Esta apertura es, según hemos dicho, «inconclusa», clausurada pero inconclusa. Y es inconclusa porque el momento de respuesta al estímulo que procede de las cosas no está unívocamente determinado como en el animal, sino que, en el caso del hombre, tiene éste que responder desde sí mismo haciéndose cargo de la realidad. El animal recibe estímulos que desencadenan por sí mismos una respuesta predeterminada por las estructuras de su organismo al ser una sustantividad cerrada. La situación del hombre, por ser él realidad abierta en sus cuatro principios constitutivos, queda flotando sobre los estímulos y tendrá que dar una respuesta tomando una determinación que comprometerá su propia figura de realidad, como veremos más adelante. De esta forma la apertura en el hombre no es un apéndice problemático, no es un precipitado existencial de su vida, sino que lo constituye en la raíz misma de su estructura esencial.

99 SH p. 71; cfr. SE p. 500.

"La apertura es una modificación estructural de estructuras que en sí misma posee el ser humano, la realidad humana".¹⁰⁰

De esta apertura de la sustantividad humana se derivan importantes consecuencias. De los diversos análisis que Zubiri hace a este respecto a nosotros nos interesa destacar dos fundamentalmente:

- La unidad de esta apertura en la actividad humana.
- La estructura de esta apertura.

Veámoslo por separado.

17.3.1. Unidad de la apertura en la actividad humana.

A lo largo de su andadura antropológica Zubiri ha tratado de muy distinta forma la unidad de la sustantividad humana. Su trayectoria está marcada por una larga marcha hacia la unidad estructural y la mutua codeterminación de los dos subsistemas. Inicialmente concedió al alma una autonomía que posteriormente le pareció excesiva. Desde el curso "Cuerpo y alma" (1950-51) hasta el artículo "El hombre y su cuerpo" (1973), pasando por "El hombre realidad personal" (1963) y "El origen del hombre" (1964), hay un largo proceso en el que pueden apreciarse diversas fases y cuyo desarrollo genético no podemos detenernos a analizar aquí. Durante todo ese tiempo, como dice Ellacuría, parece como si no hubiera conseguido liberarse de ciertas presiones dogmáticas.¹⁰¹ En todo caso a partir de 1973 esta concepción unitaria del hombre ha ido haciéndose cada vez más sólida y coherente con su propia idea de sustantividad, manteniendo siempre, sin embargo, la irreductibilidad de la psique al cuerpo. Todo esto lo hemos

¹⁰⁰ EDR p. 207.

¹⁰¹ SH Introducción p. xvii.

podido ir ya comprobando al hilo de la nuestra exposición basada en los escritos de su última época.

En el análisis del sentir vimos cómo subrayaba la unidad de los tres momentos de estimulación-afección-tendencia. Esta misma unidad la afirmará para las acciones más propiamente humanas: intelección, volición, sentimiento. Más aún, la hará extensible a todos los múltiples aspectos que, sin ser notas constitutivas, forman parte de la sustantividad humana, tanto a los derivados de las notas fisicoquímicas del organismo, como de los derivados del subsistema psique. A esta unidad inquebrantable de la actividad de la sustantividad humana la llamará *unicidad*.

"Entonces, esta unicidad significa que los distintos aspectos de toda acción del hombre no son sino eso: aspectos de una acción una y única. Digerir, andar, pensar, decidir, etc., no son sino aspectos de una acción única: la de ejecutarse como hombre, como animal de realidades".¹⁰²

La idea de sustancia, contra la que tan decididamente ha luchado siempre Zubiri por inviable, se prestaba a la interpretación de que las diversas facultades brotaban de ella como las ramas de un tronco. "Unidad braquial" la llamaba él.¹⁰³ Desde esa categoría cada una de las facultades podía disponer de una cierta autonomía de acción respecto de las demás, sobre todo las llamadas «facultades superiores», aunque reconociendo que nunca se les negara una cierta influencia mutua. Esta fue evidentemente una de las causas que motivaron, por ejemplo, el enfrentamiento en la edad media entre posturas intelectualistas y voluntaristas. Conflicto que, como confiamos mostrar, queda resuelto desde la idea de sustantividad. Desde la noción de sustantividad la unidad del sistema, el carácter constructo de

102 SH p. 73.

103 SH p. 674

cada nota como nota «de» hace que la actividad del hombre sea siempre y solo «actividad-de» todas las demás, es decir, la actividad de cada nota es un momento de la actividad del sistema. Todos los actos constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad, fundamento de esta unidad de la actividad.¹⁰⁴ A esto llama Zubiri, como acabamos de ver, unicidad: unidad de acción en la que quedan implicados todas las notas y demás aspectos constitucionales de la sustantividad.

Consiguientemente para Zubiri no cabe la distinción entre facultades superiores e inferiores, ya que por razón del constructo no cabe la separación entre la psique y el organismo. La complejidad que conlleva la acción humana no supone composición de «actos» elementales, sino de «mera diversidad cualitativa de momentos especificantes».¹⁰⁵ Recojamos el ejemplo que propone el mismo Zubiri. Es claro que entender no es movilizar proteínas. Pero lo que al entender ocurre no es que se está entendiendo «y» movilizándose proteínas sino que se entiende «proteínicamente» o se moviliza proteínas «intelectivamente». El ejemplo se queda corto, ya que el entender implica no sólo proteínas sino todas las demás notas constitutivas de la sustantividad.

El hombre, pues, es una sustantividad abierta a su propia realidad. Pero esta apertura no es exclusiva de las llamadas «facultades superiores» sino de todas las notas de constructo humano incluidas las físicoquímicas. En esto consiste la unicidad de la sustantividad. De otra forma la sustantividad humana sería inviable.

"En virtud de la unicidad de la acción, esta apertura no pertenece al sistema en virtud tan sólo de las facultades superiores (inteligencia, sentimiento, voluntad) sino también

¹⁰⁴ Cfr. SH p. 73.

¹⁰⁵ Cfr. SH p. 74.

en virtud de las notas todas, inclusive de las fisicoquímicas(...).

La sustantividad humana es un sistema estructural tal que, por su propia estructuración (tanto psíquica como físico-química), está inconcluso en su manera de ser «de suyo», y lo está precisamente para poder ser viable incluso orgánicamente. En su estructuración misma, el hombre es una sustantividad que sólo es viable por ser abierta(...).

En definitiva, la sustantividad humana por ser un constructo estructural, funda estructuralmente primero la unicidad de la acción; segundo, la variedad de sus momentos especificantes; y tercero, el carácter abierto del sistema en cuanto tal." ¹⁰⁶

Naturalmente no todas las notas actúan por igual en cada una de las actividades y de los actos de la sustantividad. En cada actividad hay un tipo diverso de *dominancia* de unas notas sobre otras. Este tipo de dominancia lo analiza Zubiri a través de los conceptos de *accionalidad*, *disponibilidad*, y *pasividad*.¹⁰⁷ No es el momento de entrar en ello. Lo que sí nos interesa aquí es precisar con mayor rigor el carácter de la apertura de la sustantividad desde el punto de vista estructural.

17.3.2. Estructura de la apertura de la sustantividad humana.

Decíamos que la sustantividad humana es inconclusa por lo que está abierta a su propia realidad y en ella a la realidad de las demás cosas en tanto que reales. Por ser inconclusa su momento de respuesta no está unívocamente determinado sino que tiene que hacerse cargo de la realidad, de su propia realidad en medio de las demás cosas. Veamos ahora cómo se constituye esta apertura desde la estructura misma de la sustantividad. Para ello volvamos a las notas constitutivas del sistema humano.

¹⁰⁶ SH pp. 74-75.

¹⁰⁷ Cfr. SH pp. 76-87.

Tomadas las notas no en su función trascendental sino en función talitativa pueden ser consideradas bajo dos aspectos: como potencia y como principios. Como potencias, ya lo vimos más arriba, cada nota en su actividad propia determina su acto, está ordenada a la actuación. Quedó ya dicho que ninguna nota constituye por sí sola una facultad operativa sino unida estructuralmente al sistema entero, excepto el mero sentir.

Pero además de ser potencias las notas constitutivas pueden ser consideradas como *principios*. Como principios las notas ya no están ordenadas a la actuación sino a la *constitución*. Y bajo este respecto las notas alcanzan un nivel más radical. "En rigor formalmente la estructura no es un sistema de potencias, sino sistema de principios".¹⁰⁸ Los principios son principios del «de», de tal forma que los momentos estructurales de la sustantividad humana, a saber, posición, complexión y actualidad son caracteres fundados en las notas como principios, no como potencias.

Así pues, tomadas las notas no como potencias sino como principios nos preguntamos cuál es la estructura misma de la sustantividad a la luz de sus principios constitutivos. "Es la función principal de la talidad de las notas como determinante de su función trascendental".¹⁰⁹

Se trata de esclarecer dos cuestiones: primero, cuáles son estos principios de apertura y, segundo, cómo determinan la figura de la sustantividad en función trascendental.

108 SH p. 91.

109 SH p. 92.

17.3.3. Los principios de apertura.

Principio es para Zubiri aquello «de dónde» o «de qué» procede o viene algo. La notas de la sustantividad humana en tanto que principios están constituidos por los dos subsistemas: el cuerpo con sus notas fisicoquímicas y la psiqué con sus tres notas constitutivas. Nos preguntamos cómo estas notas en cuanto principios constituyen la apertura del sistema en orden a la inconclusión que exigítivamente le forzará a la sustantividad a adoptar una figura de realidad, esto es, a realizarse.

Veamos en primer lugar la manera como cada uno de estos principios constituye desde sí mismos la apertura del sistema.

17.3.3.1. El organismo como principio de inconclusión

El sistema psico-orgánico es un sistema inconcluso en orden a su manera de realidad. Su estructura es tal que por sí mismo tiene un principio de inconclusión: es el subsistema orgánico, el organismo. Además de su función actuante, de su función como potencia, como corresponde a toda nota talitativamente considerada, le corresponde un carácter de principialidad: hacer orgánicamente que la sustantividad exija hacerse cargo de la realidad de la situación para realizarse. El organismo lleva dentro de sí la exigencia de una inconclusión en orden a la realidad. ¿En qué consiste esta exigencialidad? En este caso significa, primero, que el organismo está exigiendo que entre en función algo, la inteligencia, distinto del organismo mismo para que éste pueda seguir siendo lo que es. Segundo, que en el organismo se da algo que positivamente determina la entrada en función de aquel algo. Finalmente que la entrada en función de este otro

algo, la inteligencia, determina el funcionamiento del organismo en su función propia. En una palabra, el organismo está exigiendo que algo otro a sí mismo, esto es, la psique, se haga cargo de la realidad para que este organismo pueda seguir siendo tal.¹⁰

Tratemos de aclarar este aparente galimatías con un ejemplo que el mismo Zubiri nos ofrece.

1^{er} momento: Se trata de dar una respuesta adecuada a un estímulo que nos viene de fuera. El sistema nervioso, parte relevante del organismo, no siempre es capaz por sí mismo de dar una respuesta adecuada, por ejemplo, en orden a la realidad.

2^o momento: Entonces la sustantividad queda exigencialmente determinada por el sistema nervioso para que se haga cargo de la situación ante la cual éste no encuentra en sí la respuesta conveniente. El que el sistema nervioso exija la intervención de la sustantividad no significa que él quede fuera cuando ésta entra en acción. El sistema nervioso sigue operativamente presente pero ahora de un modo adecuado al enfrentamiento con las cosas como realidades gracias a que todo el sistema sustantivo ha entrado en juego exigencialmente. Sin la intervención de la sustantividad como totalidad estructural el sistema nervioso por sí sólo no hubiera podido hacerse cargo de la realidad. La inconclusión del sistema nervioso obliga al sistema estructural a hacerse cargo de la situación.

3^{er} momento: Ahora el propio sistema nervioso puede funcionar en forma adecuada en sus propio carácter somático-nervioso. La viabilidad sería imposible por parte del organismo si no intervinieran las notas psíquicas.¹¹

¹⁰ Cfr. SH p. 96.

¹¹ Cfr. SH p. 96.

Por eso la sustantividad humana lleva dentro de sí un principio de inconclusión: el organismo.

"El organismo es, por esto, en función trascendental, el principio exigencial de la inconclusión, de la apertura. El organismo es en la sustantividad *principio de ser realizanda*."¹¹²

17.3.3.2. La Inteligencia como principio de inconclusión

Por la inteligencia la sustantividad se instala en el campo de realidad, en ese ámbito donde todo el sistema pueda encontrar su propia manera de realizarse. La inteligencia, además de ser una nota considerada en orden a la actuación, tiene como principio la función de instalar a la sustantividad en el ámbito de realidad en el que aquella pueda realizarse. La inconclusión de la inteligencia consiste ante todo en la exigencialidad impuesta a la sustantividad entera de instalarse en la realidad, en el ámbito de «posibles» maneras de realizarse.

"Es la función trascendental de la inteligencia como principio estructural: *ser principio de realizabilidad*. Hace que la sustantividad, ya realizada (por el organismo), sea algo realizable en el campo de realidad"¹¹³

El hombre, si ha de ser viable, ha de poder enfrentarse a las cosas como realidades.¹¹⁴

¹¹² SH p. 93.

¹¹³ SH p. 93.

¹¹⁴ Cfr. IRE p. 72.

17.3.3.3. La voluntad como principio de Inconclusión

La inteligencia presenta a la sustantividad las diversas maneras posibles de realizarse. Esta para poder resolver la situación tiene que optar entre las diversas posibilidades. Interviene la voluntad que opta prefiriendo unas posibilidades sobre otras. De esa forma la voluntad precisa el campo de posibilidades de realización de la sustantividad en una determinada dirección. La voluntad, como principio estructural talitativo, constituye así exigítivamente al sistema entero en una sustantividad que ha de optar entre distintas posibles respuestas. Como principio la voluntad hace de la sustantividad un tipo de realidad que se determina a sí misma su modo concreto de realidad.

"Es su función trascendental: *ser principio determinante de manera de realidad*. Abierta a las diversas maneras de realidad la sustantividad «podría» recibir de mil modos sus maneras de realidad. No es el caso: determina ella misma su manera de realidad: es la función trascendental de la realidad".¹¹⁵

17.3.3.4. El sentimiento como principio de Inconclusión

Cuando la sustantividad opta por un modo de realidad entre las diversas posibles se encuentra atemperada en cierta forma a la realidad. Es en lo que consiste el sentimiento. El sentimiento como principio de Inconclusión y de apertura hace que la sustantividad toda adquiera un tono atemperado a su realidad, que no se encuentre a la intemperie.

"La función trascendental del sentimiento es hacer de la realidad humana algo temperamental como realidad. El sentimiento es *principio temperamental* de inconclusión".¹¹⁶

Temperamento se refiere aquí, no a lo psicológico, sino a un carácter de realidad como «temperie», atemperado a la realidad. Este es el tipo de Inconclusión y de apertura propia del sentimiento como principio.

La sustantividad humana está, pues, abierta según la diversidad talidad de sus notas constitutivas en cuanto principios estructurales. Abierta a su propia realidad, abierta en función trascendental desde el organismo, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento.

Por último recordemos que por ser principios estructurales cada uno de estos principios son principios «de» todos los demás, es un constructo de principios que determinan, por tanto, la posición, complexión y actualidad del único sistema sustantivo. El sistema así estructurado y co-determinado por los cuatro principios es el que realiza la acción unitaria en la integridad de sus notas como potencias. La unidad de la acción está determinada en última instancia por ser la unidad de una estructura constituida por sus principios. Un sistema de potencias presupone siempre un sistema correspondiente de principios operativos.

"La unidad principal de los cuatro principios constituye la sustantividad abierta en cuanto tal. No es una unidad aditiva o compositiva de principios, sino una unidad principal intrínseca".¹¹⁷

La sustantividad humana es, pues, una realidad abierta no solamente considerada desde el punto de vista de la sustantividad como tal sino considerada desde el punto de vista de cada uno de los principios que la

¹¹⁶ SH p. 94.

¹¹⁷ SH pp. 97-98.

constituyen. Esta Inconclusión significa dos cosas: primero, que a los impulsos no le sigue una respuesta unívocamente determinada, sino que la sustantividad queda como suspensa en orden a la acción y, segundo, que en esa inconclusión queda abierta la sustantividad al mundo como ámbito de realidad en la que tiene que realizarse.¹¹⁸

En orden a la apertura desde los principios nos queda por ver la figura misma de apertura que estos mismos principios determinan.

17.4. La figura de apertura que determinan los principios

Decíamos que por constituir una estructura clausurada de principios cada uno de estos cuatro principios es principio «de» todos los demás. Como principios son, por tanto, sólo co-principios de apertura. Es verdad que Zubiri concede a la inteligencia un rango preponderante en orden a la apertura, sería su exponente radical.¹¹⁹ La inteligencia "es justo principio formal de apertura".¹²⁰ Pero no hay lugar a duda de que para Zubiri son los cuatro co-principios los que se hacen cargo de la realidad y los que hacen que sea la sustantividad la que esté estructuralmente abierta a su propia realidad y a la realidad. Más adelante veremos en qué consiste ese cierto privilegio que Zubiri concede a la inteligencia en orden a la apertura.

Lo que interesa destacar ahora es que esos principios son sumamente concretos. Se trata en cada caso de «este» organismo, de «esta» inteligencia, de «esta» voluntad, etc. De ahí que la unidad respectiva según la cual estos principios se codeterminan es también absolutamente concreta. De tal manera

¹¹⁸ Cfr. SH p. 519.

¹¹⁹ Cfr. EDR p. 208; Cfr. SH pp. 37, 141, 360, 371, 529.

¹²⁰ SH p. 98.

que la Inteligencia está moduladamente determinada por el organismo y a su vez la Inteligencia determina moduladamente el organismo entero.¹²¹

Pero además este codeterminación de principios tiene en cada hombre una forma concreta de codeterminación de tal forma que en cada caso se da una forma concreta de apertura. Por eso dice Zubiri que cada forma concreta de apertura tiene su propia *figura*. No todos los hombres están igualmente abiertos a su propia realidad, ni cada hombre lo está siempre de igual manera. Cada hombre tiene su propia figura como determinación derivada de los cuatro coprincipios en su precisa concretez, los cuales constituirán la estructura básica y propia de su realización.

"Por tanto, su realizarse no es «recibir» de fuera la figura de su realidad, sino que es un realizar-se, esto es, determinar *desde sí mismo* desde la estructura misma, la figura de realidad... Los cuatro principios constituyen a la estructura como estructura de un «se» a realizar. De aquí resulta que la apertura a la propia figura es *autoconfiguración* en toda su concreción. En esto es en lo que consiste la figura de la apertura: ser *autoconfiguración concreta*¹²²

Esta *autoconfiguración concreta* de la ^{ura}₁₂₂ propia realidad, esta apertura a la propia realidad, para darse una *figura* concreta, para realizarse, apunta a un «se», a un autós. Un autós que no es él mismo la figura de su realidad, sino que es el que, por ser inconcluso, está abierto a su «de suyo» y puede darse a sí mismo múltiples figuras. Este autós no es él mismo *figura*, sino el carácter mismo de realidad que hará posible las diversas figuras de realidad.

Las categorías con que Zubiri denomina los diversos niveles de la realidad personal varían de una obra a otra pero quedando siempre a salvo

121 Cfr. SH pp. 510-545 donde Zubiri estudia concretamente la modulación mutua cerebro-inteligencia y cerebro-voluntad.

122 SH pp. 100-101.

y muy claro lo que en cada caso quiere expresar manteniendo siempre sus contenidos esenciales. Así, este carácter de autós es lo que constituye en SH la *forma de realidad* propia del hombre.¹²³ En cambio en *Inteligencia sentiente* constituye el *modo de realidad* humana¹²⁴, mientras que en HD la *personidad* como *suidad* constituirá la *forma de realidad humana* y su *modo* específico de realidad vendrá dado por su condición de *absoluto-relativo*.¹²⁵

Con esto llegamos a un nuevo nivel en la determinación de la sustantividad humana que tendremos que precisar con rigor dada su trascendencia.

"Toda estructura determina trascendentalmente no sólo el carácter de realidad y su figura concreta, sino que determina también la forma de realidad."¹²⁶

Se trata de precisar en qué consiste eso de ser *persona*.

¹²³ Cfr. SH p. 102 ss.

¹²⁴ Cfr. IRE pp. 210-211.

¹²⁵ Cfr. HD pp. 46-52.

¹²⁶ SH p. 102.

CAPITULO 18. La sustantividad humana como forma y modo de realidad

El análisis y esclarecimiento de la sustantividad humana y de su condición abierta a su propia realidad nos ha conducido al centro nuclear y radical donde se articula la sustantividad como sistema estructurado: a ese «se», a ese «autós» al que se abre y desde el que se abre la sustantividad a la realidad. Este «se», este «autós» expresa de alguna forma el carácter mismo de clausura en que consiste la sustantividad humana como estructura en su esencia radical y última: su ser personal

El tema de la persona lo trata Zubiri fundamentalmente en SH, en *El hombre, realidad personal* y en HD. Como advierte I. Ellacuría, principal responsable de su edición, es en HD donde Zubiri da un cierto carácter definitivo al tratamiento del tema.¹²⁷ Por ello nos atendremos a este texto como base de nuestra exposición y, así mismo, adoptaremos su terminología. Con todo en ocasiones puede ser muy ilustrativo el recurrir a SH para completar ciertos aspectos que en esta obra se encuentran más desarrollados.

18.1. Forma de realidad humana

El sistema de notas de la sustantividad humana hace de ésta no sólo un animal de realidades, sino que por su función talitativa hace del animal de realidades una *forma* de realidad y un *modo* de realidad.

¹²⁷ Cfr.HD p. 110.

"No se identifica el sistema de notas del animal de realidades con la forma y el modo de realidad que en virtud de ellas tiene el animal humano".¹²⁸

El orden talitativo de las notas en función trascendental determina la forma y el modo de realidad. Para determinar los diversos caracteres de la realidad humana Zubiri crea todo un léxico: tipo, forma, modo, figura, etc. Alguno de estos conceptos, como el de *tipo* de realidad abierta o cerrada, lo hemos visto ya páginas antes. Veamos ahora concretamente qué entiende por *forma de realidad humana*.

Lo propio del hombre es aprehender las cosas como realidades a diferencia del animal que las aprehende como estímulos. Por eso el ámbito propio del hombre es el ámbito de la realidad. Al estar entre las cosas y consigo mismo el hombre no atiende sólo a las propiedades de las cosas, a sus contenidos talitativos, sino que se ocupa de las cosas y de sí mismo en cuanto reales. Una piedra cae de un quinto piso por la misma ley de la gravedad por la que cae un hombre. Sin embargo la forma de realidad que les corresponde a ambos es distinta. Del hombre nos preguntamos sobre cosas que se refieren a él, a su realidad y que no pueden referirse a la piedra. De un hombre que se cae de una terraza nos preguntamos: ¿se ha suicidado, se ha caído, le han tirado? Esto quiere decir que el hombre en su caída se comporta no sólo de acuerdo a las propiedades de sus notas talitativamente consideradas sino que, con todo ello se comporta según su propio carácter de realidad. A diferencia de una piedra que se cae en función de sus propiedades gravitatorias en el caso del hombre nos preguntamos: ¿se habrá suicidado...? Y es que en el caso del hombre no nos conformamos con saber lo que ha ocurrido con sus propiedades físico-químicas que lo constituyen sino que queremos saber cómo se ha comportado

con su propio carácter de realidad. En el caso del hombre su realidad ya no es tan sólo un «de suyo», carácter que también le corresponde a la piedra en tanto que real, sino que se trata de un «de suyo» que es además «suyo», un «de suyo» que se pertenece a sí mismo. La sustantividad humana es «de suyo» «suya». Es una realidad que se pertenece a sí misma, que le es *propia*. Esto es justamente lo que constituye lo que Zubiri llama *suidad*.

"Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a una piedra. El hombre tiene como forma de realidad esto que se llama *suidad*, el ser «suyo». Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen *de-suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad*. La *suidad* no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad."¹²⁹

La forma propia de la realidad humana consiste, pues, en ser *suidad*. *Suidad* es sólo la sustantividad humana. En *Sobre la esencia* Zubiri nos dice que, de alguna forma, todas las cosas son suyas en cuanto que como reales tienen ese momento de pertenencia a sí mismas. Pero no todas se pertenecen de la misma forma. "Cada realidad «de suyo» es «suya» pero «a su modo». A este pertenecerse a sí mismo de todas las realidades según un modo propio es a lo que Zubiri llamará «constitución trascendental».¹³⁰

Ahora bien, el modo propio de pertenecerse la sustantividad humana a sí misma es peculiar: consiste en estar abierta a su propia realidad y además en pertenecerse de un modo plenario.

"La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquier otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad... Se trata de una propiedad en sentido

129 HD p. 48. Como se recordará esta determinación de la forma de realidad no coincide con las determinaciones que Zubiri hacía en IRE pp. 211-212. Lo que en HD constituye la forma de realidad humana en IRE es su modo de realidad. No obstante este baile de términos, su contenido está perfectamente definido si se los mira con atención.

130 SE p. 486.

constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. Me pertenezco de un modo plenario, relativamente, si se quiere, pero de un modo plenario.¹³¹

"Suidad es, pues, tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad."¹³²

Esta forma de pertenecerse a sí misma la sustantividad humana, esta *suidad*, es la raíz de la *personalidad*. Ser persona no consiste en ser simplemente una realidad inteligente y volente, ni en ser sujeto de sus actos. La persona si es sujeto de sus actos es porque es persona y no al revés. Persona tampoco consiste en ser subsistente. Zubiri admite que la persona es subsistente y subjetual, pero lo es por ser suya en el sentido indicado. El carácter formal y la raíz última de la personalidad es la suidad. Queda pendiente determinar qué es lo que hace del hombre una realidad «suya».

Esta forma de realidad que consiste en ser una realidad «de suyo suya», esto es, suidad es justo la definición de *persona* o *personidad*.

"Pues bien, la suidad constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la *personidad*...Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre...La suidad es la raíz y el carácter formal de la personalidad en cuanto tal."¹³³

No debe confundirse *personidad* con *personalidad*, aunque estén íntimamente relacionadas. Sobre ello volveremos enseguida.

No hay por qué decir que este carácter de *propiedad* no debe entenderse en el sentido de «propiedades» de la cosa. El hierro también tiene propiedades pero no le pertenecen reduplicativamente a su realidad.

¹³¹ SH pp. 111-12.

¹³² SH p. 117.

¹³³ RD p. 49.

Pertenecerse no significa tampoco «conocerse a sí mismo». Esto sería reflexión. Ser *propiedad* significa que la sustantividad humana se posee a sí misma y que este poseerse constituye el carácter esencial y formal por el que es persona.

Poseerse no significa tampoco «ser para sí» a diferencia de un «ser en sí», en la línea sartriana de persona. Los caracteres constitutivos de la persona como reduplicativamente propios están más allá del «ser para sí» constituyendo la raíz de ese «ser para sí».¹³⁴

En otro contexto dice Zubiri que al hiperformalizarse el animal de realidades se hace *hipermismo*. Hiper significa en este caso hacerse suyo. Sería el paso de la mismidad meramente animal a la hipermismidad propia de la soidad en que la persona consiste.¹³⁵

Zubiri en SH descarta por insatisfactorias algunas nociones de persona procedentes de la tradición: Cicerón, S. Agustín, Boecio, Ricardo de S. Victor, Descartes, Kant, etc. No podemos entrar a analizar estas diversas concepciones de persona, pues nos llevaría muy lejos y ésta no es una investigación sobre el concepto de persona en Zubiri. Dejemos que sea nuestro autor quien concluya.

“He aquí el primer grado de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser realidad personal. La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y, además, reduplicativamente, por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad”.¹³⁶

Zubiri en SH profundiza en algunos aspectos que no los trata en HD, aspectos que nos interesa valorar aquí porque nos revelan por dónde ha

¹³⁴ Cfr. SH pp. 111-112.

¹³⁵ Cfr. EDR p. 222.

¹³⁶ SH p. 112.

llegado al concepto de *suidad*, al mismo tiempo que nos ofrecen una buena ocasión para esclarecer algunos extremos que juzgamos importantes.

18.2. Persona como consistencia y subsistencia: suidad

¿Qué significa más exactamente ser en *propiedad*? A ello responde Zubiri distinguiendo en la realidad personal que se pertenece a sí misma dos dimensiones: la *consistencia* y la *subsistencia*.

Si partimos de los actos que yo ejecuto como persona esos actos efectivamente me pertenecen. Pero es una propiedad que transcurre en el orden operativo y que por tanto remite a otro nivel más radical. Los actos remiten siempre constitutivamente a las estructuras esenciales de donde proceden. Diríamos, a las potencias, y éstas a las notas constitutivas de la sustantividad. Por eso al referirnos al ser en *propiedad* que define la persona nos orientamos, no a los actos sino a las estructuras " en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo y, por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios ¹³⁷ Por ello propiedad aquí no debe ser entendida en el orden operativo, sino en el orden constitutivo. En este sentido persona es:

"personidad como momento personal de las estructuras radicales del hombre" ¹³⁸

¿Qué es lo que hace del hombre un ser independiente en su realidad de todas las demás de modo que las pueda controlar de alguna forma y que le confiere una estructura por la que decimos que es su *propia realidad*? Veamos.

¹³⁷ SH pp. 112-113.

¹³⁸ SH p. 114.

En la sustantividad humana cabe distinguir dos vertientes que hacen de ella algo equívoco. Una vertiente en orden al *qué*, en orden a lo que el hombre consiste respecto a las cosas con las que entra en relación tanto desde el aspecto corporal como desde el psíquico. En este sentido la sustantividad humana es perfecta, no le falta nada para ser sustantiva. Pero se trata de una perfección en orden al *qué*.

Pero para Zubiri esto no es todo. La sustantividad humana tiene otra dimensión que va envuelta en la anterior y que consiste en que, "por ser sustantivo en esa forma y con ese *qué*, yo soy una realidad y tengo en cierto modo una existencia en mí."¹³⁹

"Ser realidad personal no consiste primariamente -o por lo menos formal y exclusivamente- en el *qué* de la realidad que es persona. Consiste por lo pronto en ser propiedad en el orden del subsistir. Si se pregunta precisa y temáticamente en *qué* consiste la realidad en propiedad, habrá que contestar: en ser una realidad subsistente. Frente a eso, el *qué* es aquello en que la realidad consiste".¹⁴⁰

Aquí ya la sustantividad no es considerada en orden al *qué* sino en orden a la subsistencia. Consistencia y subsistencia van unidos, son idénticos. Pero pueden ser distinguidos y aprehendidos como momentos distintos. De esos dos momentos el que constituye realmente la realidad personal es la subsistencia la cual, adelantando lo que diremos más adelante, para Zubiri está constituida por la inteligencia.

"Para la escolástica, la subsistencia es un modo terminativo de la sustancia que le hace *sui ipsius*. Pero para mí la subsistencia no es término, sino que es el carácter intrínseco de una nota talitativa, la inteligencia. El *sui ipsius* no es un efecto de la subsistencia, sino que

¹³⁹ SH p. 115.

¹⁴⁰ SH p. 115.

por el contrario el ser subsistente es un efecto de ser *sui ipsius*. Y se es *sui ipsius* por el mero hecho de ser inteligente".¹⁴¹

Realidad personal es, en definitiva, aquella que está dotada de inteligencia. Pero cabe preguntarse ¿es sola la inteligencia la que determina la subsistencia, esto es, la personabilidad? Al terciar en esta cuestión la idea de subsistencia entramos en un problema discutido a lo largo de toda la historia de la filosofía hasta nuestros días, sobre todo a partir de Boecio. No es fácil determinar dónde se sitúa Zubiri dentro de toda esta discusión. En cualquier caso no parece fácil de compaginar la idea de sustantividad con la idea de subsistencia reducida estrictamente a la inteligencia, a no ser que por inteligencia se entienda aquí el completo proceso del sentir humano: el habérselas con la realidad. Pero dejemos esta discusión para más adelante, una vez hayamos expuesto la idea de subsistencia de Zubiri.

18.2.1. Subsistencia formalmente es suidad

Pero todavía para Zubiri, exigente siempre hasta el límite en sus análisis, es posible precisar mejor el concepto de subsistencia. Para ello tratará de responder a tres preguntas. primera, qué es subsistir; segunda, por qué se subsiste; y tercera, cuál es la unidad de esos dos momentos de subsistencia y de consistencia en la realidad física de una persona.

18.2.2. Qué es subsistir

Subsistencia no es individuación. La individuación con todos sus principios individuales, pertenece al orden del qué. Y ya se dijo que el

¹⁴¹ SH p. 115.

orden del qué pertenece al orden de la consistencia. En cambio la subsistencia pertenece al orden del *quién*. Por vía de la individualidad no hay, pues, salida al problema de la persona.

Tomemos la idea clásica de subsistencia, dice Zubiri. Subsistente es *indivisum in se et divisum a quolibet alio*. En esta definición Zubiri encuentra algo válido en cuanto que *diviso ab alio* supone clausura respecto de lo que no es él. Pero esto no basta. Se requiere además que sea *indivisum in se*, indiviso en sí mismo. Ahora bien para que sea indiviso en sí mismo basta que lo sea en el orden de la sustantividad. Y aquí se muestra una vez más la inconsistencia del concepto de sustancia frente a la viabilidad del concepto de sustantividad. El carácter de *todo* que necesita el ser subsistente como indiviso, especialmente el ser vivo, para poder comportarse como irreductible frente a las demás realidades es lo que hace imprescindible el concepto de sustantividad frente al de sustancia.

Pero no basta tampoco con que la sustancia sea clausurada y totalizadora. Se requiere una tercera nota: se precisa que la realidad subsistente "se pertenezca a sí misma formalmente, que sea propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo".¹⁴² Solamente si es propiedad de sí misma se puede hablar de una subsistencia formal. Con lo que volvemos a la primera determinación de persona que nos ofrecía más arriba en SH:

"Ser realidad en propiedad, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona."¹⁴³

"Soidad es tener una estructura de clausura y de totalidad con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en orden a la realidad".¹⁴⁴

142 SH p. 117.

143 SH p. 111.

144 SH p. 117.

Subsistir es, pues, ser realidad en propiedad, ser realidad formalmente suya. Ser suidad. Se es subsistente por pertenecerse a sí mismo. No se pertenece a sí mismo por ser subsistente. Pasemos a la segunda cuestión.

18.2.3. ¿Qué es aquello en virtud de lo cual se subsiste?

¿Qué será lo que le dote al hombre de estas cualidades de ser indiviso en sí y separado de todo lo demás?

Zubiri sin vacilar responde:

"Aquello por lo que se subsiste es la inteligencia. La inteligencia, en efecto, es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta... con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad. Por ella el hombre es una realidad dividida de todo lo demás, indivisa en sí misma y perteneciente en propiedad a sí misma(...).

El hombre al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad. De ahí que el hombre por su inteligencia se encuentre con un cierto carácter de totalidad respecto de todo lo demás y respecto de sí mismo. Y, además, por cointeligirle, está en cierto modo revirtiendo sobre sí mismo como realidad, es decir, se posee a sí mismo como realidad(...).

Pero lo que constituye la propiedad del hombre no es ser para sí, sino ser la *esencia abierta* que no puede no ser para sí. Dividido de todo lo demás, precisamente por estar abierto a todo, y constituyendo una totalidad, por contar el hombre en su realidad con la inteligencia, el hombre se posee como realidad plenaria a sí mismo. Y precisamente por esto es por lo que el hombre es una realidad subsistente" 145

Una vez más la subsistencia aparece como consecuencia de la presencia de la inteligencia, más concretamente de la condición *abierta* de la realidad humana. Ser persona, por tanto, no es un «para sí». Es justo esa estructura previa que hace posible el ser para sí: la inteligencia. Por estar

dotado de Inteligencia el hombre puede ser para sí, por estar dotado de Inteligencia es *esencia abierta* y por ello no puede no ser para sí.

Ahora bien, una vez más nos preguntamos, ¿el hombre es realidad abierta por la sola Inteligencia? ¿No es el hombre una realidad abierta más bien, tal como vimos más arriba, en virtud no de una nota sino de las cuatro notas constitutivas de la sustantividad humana constituidas en principio de apertura?

Pero sigamos por el momento el discurso de Zubiri y recojamos para no perdernos lo que llevamos dicho hasta ahora.

1º Persona consiste en ser reduplicativamente suyo.

2º Persona es subsistencia; pero sólo se es subsistencia de modo formal si se pertenece a sí mismo, si se es suidad.

3º Aquello por lo que se subsiste es formalmente la Inteligencia como estructura radical del hombre.

18.2.4. ¿Cuál es la unidad de los dos momentos de subsistencia y de consistencia

Consistencia y subsistencia no son sino dos momentos de una estructura sustantiva única e indivisible. Son dos momentos que aunque no se identifican formalmente, se pertenecen mutuamente en la realidad. De ahí que persona en rigor es la realidad total de la sustantividad. La persona no puede consistir en ser *sujeto*, sino en ser subsistente en una sustantividad concreta. A este respecto trae nuestro autor a colación el famoso pasaje de S. Agustín: *"Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec Inteligencia, nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici*

*possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria.*¹⁴⁶

Comentando este texto dice Zubiri que la idea de persona que aquí se contiene, aunque tiene algo de verdad, es en el fondo insostenible por apoyarse en la idea de sustancia. En base a esta idea de sustancia S. Agustín distingue entre lo que yo tengo y lo que yo soy. Lo que yo tengo es el conjunto de propiedades, esto es, lo que se llama naturaleza; mientras que lo otro es la persona. Pero esta interpretación no puede superar un grave dilema. Si al yo se le quita todas sus propiedades queda en un yo vacío que se volatiliza. Como jocosamente dice Zubiri en otro lugar, es como si a una alcachofa la fuéramos deshojando; al final no nos quedaría nada de ella.¹⁴⁷ Pero por otro lado si la persona queda identificada con la naturaleza poseída pierde su carácter de persona, nos dice Zubiri. No cabe salida airosa a este dilema desde la idea de sustancia. La idea de persona como subsistencia apoyada en el sujeto de una sustancia o resultaría ser en definitiva un yo etéreo o se identifica con sus propiedades naturales y entonces nos quedamos sin sujeto. Una vez más la alternativa es partir de la idea de sustantividad para encontrar una salida coherente.

"La realidad personal consiste en ser realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva, y además reduplicativamente, por cuanto el ser propio pertenece personalmente a aquello que tengo en propiedad".¹⁴⁸

"Subsistir es tener toda y sola la sustantividad de una realidad clausurada, de una realidad total, de una realidad que se pertenece en propiedad. Y, en esta realidad, consistencia y subsistencia son dos momentos de una sola realidad. Sería absurdo pretender que hay distinciones reales entre estas dos dimensiones de la realidad".¹⁴⁹

"Toda realidad, además de tener el contenido que tiene, perfila en cierta forma el modo de realidad que posee como realidad".¹⁵⁰

¹⁴⁶ De Trin. XV,22. Citado por Zubiri SH p. 106.

¹⁴⁷ Cfr. EDR p. 32.

¹⁴⁸ SH p. 112.

¹⁴⁹ SH p. 122.

¹⁵⁰ SH p. 116.

La subsistencia vendría, pues, determinada por el *modo* como las estructuras esenciales de una sustantividad, esto es, la consistencia, modulan una realidad. Y este modo consiste en pertenecerse reduplicativamente en orden a la realidad. Por eso la sustantividad humana es *suidad*. Y la estructura radical que hace del hombre una realidad abierta y «suya» sería la inteligencia.

Ahora bien, en toda esta discusión sobre la subsistencia como fundamento de la personidad el pensamiento de Zubiri no está exento de una cierta ambigüedad prestándose, por ello, a interpretaciones equivocadas a nuestro entender.

Zubiri nos ha dicho en repetidas ocasiones y de formas diversas que «aquello por lo que se subsiste es la inteligencia».¹⁵¹ Subsistencia, por otra parte, es lo que hace que una realidad sea personal. Esta identificación entre personidad o subsistencia con inteligencia es algo que pertenecen a escritos más o menos lejanos, sino que es una idea que se repite en sus últimos escritos, como, por ejemplo, en el primer capítulo de *Hombre y Dios*.

"Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia".¹⁵²

Pero en todo esto caben al menos dos interpretaciones. Una, que Zubiri efectivamente privilegie de tal forma la inteligencia sobre las demás notas de la sustantividad humana que fuera ella una especie de último reducto constituyente de la subsistencia como *hypo-stasis* de toda la sustantividad. Si esto fuera así Zubiri no estaría exento de cierto aire intelectualista. Pero cabe otra interpretación según la cual la inteligencia

151 Cfr. SH pp. 117, 115, 50.

152 HD p. 50.

expresaría el conjunto de toda la realidad humana, de todas las notas constitutivas de la sustantividad humana: inteligencia sentiente, voluntad tendente, sentimiento afectante.

En principio pudieran encontrarse textos abundantes para justificar cualquiera de las dos interpretaciones. Hemos citado ya varios que pudieran respaldar la primera interpretación. A ellos se podrían añadir muchos más. En este sentido es verdad que Zubiri no está libre del todo de ciertos ribetes de intelectualismo. Pero es igualmente cierto que, desde un punto de vista meramente textual, se pueden encontrar numerosos textos que avalan la segunda interpretación. Citemos uno como muestra.

"Toda realidad, además de tener el contenido que tiene, perfila en cierta forma el modo de realidad que posee como realidad. Con las propiedades de la inteligencia y con otras que el hombre tiene, y que constituyen su esencia - en las cuales consiste y gracias a las cuales tiene independencia y control respecto de las demás cosas- el hombre perfila la línea de un cierto tipo de realidad que consiste en subsistir".¹⁵³

Según este texto las propiedades o notas que determinan ese *modo* de realidad en que consiste el subsistir no se reducen a la inteligencia, sino que se extienden a todas las demás notas esenciales: inteligencia-volición-sentimiento.

Pero esta discusión sobre textos concretos no nos conduciría posiblemente a ninguna parte. La discusión daría tal vez mejores resultados si la reconducimos al terreno de los conceptos claves que subyacen a toda la filosofía zubiriana: en los que se apoyan tanto la idea de subsistencia como la de personalidad; al concepto de realidad humana como sustantiva y abierta.

¹⁵³ SH p. 116.

La realidad humana es, decíamos, una estructura cíclica y clausurada de notas en unidad de sistema: organismo, inteligencia, sentimiento, volición. Todas estas notas forman un solo sistema constructo en cuanto que cada nota es «nota-de» todas las demás. Sabemos que la filosofía de Zubiri se monta sobre esta concepción estructural de la realidad, del «de suyo». Ahora bien, tratar de establecer esa especie de reducto, de *hypo-stasis* en sólo la inteligencia, dejando de lado las demás notas constitutivas nos parece no sólo una abstracción que recuerda viejas discusiones escolásticas, sino que, lo que es más grave, desintegraría la idea misma de sustantividad.

Por otra parte, el hombre, nos decía líneas más arriba, "por estar abierto a todo se posee como realidad plenaria".¹⁵⁴ Ahora bien, los principios de apertura, tal como vimos, no se reducen a la inteligencia sino que se extienden a las cuatro notas esenciales constituidas en principios de apertura.¹⁵⁵ En definitiva es la apertura a la propia realidad la que hace del hombre un ser personal, ya que al estar abierto a su propia realidad le posibilita el pertenecerse a sí mismo. Este estar abierto, este pertenecerse es lo determinante de la forma de realidad personal. Por eso, extremando la radicalidad de la autopertenencia, Zubiri llegará a decir que

"Ser persona evidentemente no es simplemente ser realidad inteligente y libre".¹⁵⁶

"La persona no está en poder ejecutar actos intelectivos o de voluntad, sino en que la inteligencia, la voluntad y la libertad sean «mías»".¹⁵⁷

Obviamente no habría autopertenencia en la sustantividad humana si no fuera inteligente-volente y si no tuviera sentimiento. Lo que Zubiri quiere subrayar es que lo que formalmente constituye la personalidad es la

¹⁵⁴ SH p. 118.

¹⁵⁵ Cfr. SH pp. 40, 46, 71, 74-75, 87-102.

¹⁵⁶ HD p. 49.

¹⁵⁷ SH p. 106.

pertenencia, la santidad. Ahora bien, el hombre, como vimos, se autopertenece en virtud de cuatro notas constitutivas constituidas en principios de apertura y no sólo por la inteligencia. Todo esto nos induce a pensar que la forma adecuada de interpretar estos textos en los que Zubiri alude a la inteligencia como referencia última de la subsistencia como determinación de la personalidad es la de ver la inteligencia como mero exponente de todas las notas constitutivas de la sustantividad humana. De la inteligencia se puede decir que constituye el momento primero y radical de apertura de la sustantividad pero no el único ni tal vez el más comprometido. La volición, por ejemplo, como veremos, es en última instancia la que decide sobre la figura de realidad que ha de adoptar la sustantividad humana. Por otra parte desgajar la intelección de las demás notas esenciales para constituir la en una realidad en sí misma como subsistencia no deja de ser una escandalosa abstracción dentro de una idea sustantiva de la realidad. Así como es impensable una realidad volente sin inteligencia, de la misma forma es inconcebible una realidad inteligente sin volición. La una está y sólo tiene razón de ser en función de la otra. La realidad para Zubiri, como veremos, está ante el hombre para convertirse en posibilidad de apropiación de cara a su propia realización. Si el hombre se abre a la realidad es para convertirla en realidad apropiable. Por todo esto nos parece más coherente con los conceptos claves en los que se sustenta todo el pensamiento de Zubiri el interpretar la apertura intelectual como apertura de todas sus notas constitutivas a la realidad. Al citar sólo la inteligencia en muchos pasajes esta inteligencia debe ser tomada como exponente o sinécdoque de todas las notas constitutivas. Por eso tal vez tiende a definir la sustantividad humana no tanto como animal inteligente sino como animal de

realidades en cuanto que es todo él quien se enfrenta a la realidad no sólo por la inteligencia sino también por la volición y el sentimiento.

Por otra parte es frecuente encontrar textos en los que Zubiri habla en términos intelectivos de notas que no son estrictamente intelectivas. Así, por ejemplo al hablar de la volición. Y esto tiene su razón de ser en cuanto que la volición conlleva su propio momento de apertura a la realidad y en ese sentido cabría decir que tiene una dimensión intelectual. Veamos un caso.

"La voluntad humana es una voluntad tendente, es un apetito o tendencia. Y siendo un apetito que se prolonga sin cesura en todas las estructuras animales, ¿es tan sencillo escindir tajantemente, dentro de un mismo acto volitivo, dónde termina lo sensitivo y comienza lo intelectual? En el hombre, los actos constituyen una unidad de acción que envuelve intrínsecamente tanto lo vegetativo y lo sensitivo como lo intelectual y lo volitivo". 158

Textos de esta índole se puede encontrar frecuentemente en la obra de Zubiri en los que trata en concreto la volición desde un punto de vista intelectual.

Al evocar la inteligencia, pues, Zubiri está refiriéndose en estas ocasiones a todas las notas esenciales del hombre, ya que todas ellas, cada una según su modo peculiar, se abren a la realidad. Lo contrario sería no sólo caer en un intelectualismo extremo que privilegiaría la inteligencia sobre las demás notas, sino desintegrar la idea misma de sustantividad. La *res cogitans* cartesiana encontraría una nueva formulación según la cual el hombre sería una *res intelligens*. Pero esto obviamente es impensable en Zubiri. A nuestro entender esta cuestión debiera ser interpretada de la siguiente forma.

158 SH p. 105. El subrayado es nuestro.

La sustantividad humana es una realidad abierta en sus notas constitutivas en las que se abre a la realidad de las cosas y a su propia realidad. Estas notas constitutivas, todas ellas en unidad de sistema, determinan en función trascendental una forma de realidad que consiste en poseerse a sí misma, en ser suidad, o lo que es lo mismo, en ser personalidad.

Por lo demás, la idea de subsistencia (*Hypo-stasis*), al estar tan emparejada con la idea de sustancia (*hypo-keímenon*), más que aclarar la idea de persona como modo de realidad de autopertenencia, tal vez la comprometa por hacerla un tanto difícil de compatibilizar con la idea de sustantividad. Por eso Zubiri, tras haber intentado establecer las distinciones entre *consistencia* y *subsistencia* se ve urgido a insistir que "sería absurdo pretender que hay distinciones entre estas dos dimensiones de la realidad".¹⁵⁹ ¿No le ocurrió esto mismo cuando intentó hacer compatibles la idea de sustancia y de sustantividad? Tal vez habría que preguntarse si no convendría prescindir del concepto de subsistencia por innecesario y por lo mismo por lo que Zubiri proponía prescindir de la sustancia en uno de sus últimos trabajos que traía entre manos pocos meses antes de morir.

"En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades".¹⁶⁰

¹⁵⁹ SH p. 122.

¹⁶⁰ SH 446-47. Según I. Ellacuría este texto fue escrito por Zubiri a finales de 1982, pocos meses antes de su muerte. I. ELLACURIA, Introducción a *Sobre el hombre*, p. xxi.

Estas mismas consideraciones que Zubiri hace sobre la sustancia ¿no habría que hacerlas respecto a la subsistencia, concepto sombra del de sustancia? Creemos que sí. Lo que se quiere expresar con la idea de subsistencia queda dicho en modo más transparente definiendo la persona como esa forma de realidad de autopertenencia que determinan las notas esenciales de la sustantividad humana. Si esto es así, consistencia y subsistencia no sólo son una misma cosa dentro de una concepción sustantiva de la realidad, sino que la idea de subsistencia no aporta nada a la concepción de la persona, nada que no pueda ser determinado desde las notas constitutivas mismas como forma de realidad.

Este riesgo de enclasar a Zubiri dentro de posiciones intelectualistas volverá a aparecer en la segunda parte al tratar de la volición. Y también allí veremos aún en forma más clara cómo no es posible clasificar a Zubiri entre los intelectualistas sin violentar radicalmente su propio pensamiento.

18.3. La personalidad

Este punto lo trataremos de modo muy sintético, ya que a lo largo de los próximos capítulos se irá completando con otros aspectos. Así evitaremos repeticiones innecesarias. Nos guiaremos para ello de HD.

Veamos que en última instancia el determinante último de la persona es la *suidad*, a lo que llamaba Zubiri *personalidad*. *Personalidad* era el carácter de una realidad subsistente en la medida que es una realidad reduplicativamente suya.

Pues bien, a las modulaciones o configuraciones concretas que a lo largo de la vida la sustantividad, por medio de sus acciones, va dando a

esa su *personelidad* es a lo que Zubiri llama *personalidad*. Si la *personelidad* es la *forma* de realidad, la *personalidad* es la *figura* de realidad.

Lejos de lo que este concepto puede sugerir lo que aquí *personalidad* indica no tiene nada que ver con la psicología o con la antropología positiva; se trata de un concepto netamente metafísico. Es la modulación en orden a la realidad que la persona va adquiriendo a través de todos sus actos y de todas sus opciones a lo largo de su vida desde el momento mismo que es persona.¹⁶¹ Se trata además no sólo de una modulación activa, sino también pasiva en el sentido de que está abierta a que otros intervengan en su modulación.¹⁶²

"En definitiva, desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la *personelidad*, esta *personelidad* se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humanamente constituida. La *personelidad* se es, y es siempre la misma; la *personalidad* se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por eso el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su *personelidad* es siempre el mismo, por razón de su *personalidad* nunca es lo mismo."

163

Persona y *personalidad* son dos momentos de la misma realidad. La *personalidad* es el momento de concreción de la *personelidad* que le corresponde por su dimensión dinámica operada a través de sus actos.

A la persona no le cabe más remedio que ir configurándose en una u otra determinada manera en su ser persona, no puede menos de ir adquiriendo una determinada *personalidad*. La persona no puede seguir siendo persona más que *personalizándose*, como realidad dinámica que es este dinamismo la lleva inesorablemente a dar de sí como persona y, por

161 Cfr. HD p. 50; SH p. 113; EDR p. 221.

162 Cfr. SH p. 127.

163 HD p. 51.

tanto, a darse una determinada personalidad. El dinamismo propio de la persona es justamente el dinamismo de la personalización.¹⁶⁴

Para concluir reproduzcamos la definición de personalidad que nos da el mismo Zubiri

"La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. Es una *figura animi* más que una *forma mentis*: Apropriados los actos por el hombre, realidad subsistente, la forma concreta de su apropiación la confiere precisamente una figura".¹⁶⁵

Este es el lugar más adecuado para entender en su justo valor lo que tantas veces nos ha repetido Zubiri.

"Por eso el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo, por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo".¹⁶⁶

Constitutivamente la suidad es inalterable en la línea de la mismaidad, de su personeidad. Pero hay notas que sin cambiar su personeidad la modulan. Estas modulaciones determinan la personalidad en su carácter no psicológico sino metafísico.¹⁶⁷

Bástenos por el momento estas especificaciones sobre la personalidad.

¹⁶⁴ Cfr. EDR p. 225.

¹⁶⁵ SH p. 128

¹⁶⁶ HD p. 51.

¹⁶⁷ Cfr. SE p 249.

18.4. La sustantividad humana como modo de realidad

Del léxico que Zubiri emplea para caracterizar al animal de realidades, *tipo, forma, figura y modo de realidad* nos queda por ver el último término.

Recordemos lo que decíamos a propósito del ser vivo. Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio, y por un control específico sobre él. El ser viviente es un «sí mismo», un *autós* que alcanza su máxima autonomía en el hombre.¹⁶⁸ En el hombre no sólo se da una cierta independencia del medio sino que, como hemos visto, es suidad, se pertenece a sí mismo, es su realidad «propiá» frente a toda realidad posible incluso, caso que se admita, frente a Dios. Por ello la realidad humana en cuanto es «de suyo» suya, tiene un modo particular de independencia: está suelta de las cosas reales en cuanto reales. El viviente está implantado en la realidad con un cierto nivel de independencia respecto del medio, pero su modo preciso de implantación es formar parte de ella. El modo propio de implantación del hombre en la realidad no es formar parte de ella como una cosa más sino ser suyo, ser autónomo como realidad frente a toda otra realidad. En este sentido la existencia humana es libertad como liberación.

"La existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas y modificarlas. Libertad significa entonces *liberación, existencia liberada*".
169

Su modo de realidad es ser realidad *ab-soluta*, suelta frente a toda realidad, si bien se trata de un absoluto relativo. Su modo de realidad...

"...es un modo de realidad *ab-soluta*. En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*. Es absoluto porque es

¹⁶⁸ Cfr. HD p. 31.

¹⁶⁹ NHD p. 445.

suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado".¹⁷⁰

El hombre va realizando y definiendo su *modo de realidad* en todos los actos de su vida como realidad relativamente absoluta. Todo acto que realiza alcanza por ello una especial gravedad porque en cada acto está decidiendo sobre su propia realidad relativamente absoluta. Es *la inquietud de la vida*, que consiste en no saber bien el modo concreto de cómo ser absoluto.

"El hombre no sólo va realizando una serie de actos por las propiedades que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto".¹⁷¹

Esta condición de ser absoluto relativo es lo que hace del hombre una realidad problemática. El ser un absoluto pero cobrado le llevará al hombre a enfrentarse al todo de la realidad como ultimidad, como posibilidad y como fundamentalidad, esto es, le llevará a plantearse el problema de la religación. La religación es la actitud radical que el hombre adopta ante el todo de la realidad como fundamentalidad de su propia realidad absoluta finita y de las demás cosas.¹⁷²

170 DH pp. 51-52; cfr. SH p. 123; cfr. NHD 447.

171 HD p. 52.

172 Cfr. SH pp. 151-52.

18.5. El ser del hombre

La relación entre realidad y ser en general quedó ya dilucidado en la sección anterior. Por eso no será difícil comprender ahora la relación que se establece entre la realidad y el ser del hombre.

Quedó claro que para Zubiri ser no es realidad. El ser es ulterior a la realidad y se funda en ésta. La realidad, como venimos repitiendo, es respectiva porque es en sí misma abierta. La unidad de respectividad según las notas de la cosa constituye la unidad que Zubiri denomina *cosmos*. Y la unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas talitativamente consideradas sino según su momento de realidad la llama *mundo*. En consecuencia toda cosa real por ser real es mundanal, está presente en el mundo. Y en este «estar» presente en el mundo en cuanto real es en lo que consiste para Zubiri el *ser*.

"Estar presente en cuanto es un «estar» es lo que constituye la actualidad a diferencia de actuidad.¹⁷³ La actualidad de lo real en el mundo es lo que a mi modo de ver constituye el ser".¹⁷⁴

En consecuencia el ser del hombre consistirá en la actualidad mundanal de la realidad humana sustantiva. Y decíamos que el hombre como forma y modo de realidad era un animal de realidades personal y absoluto relativo.¹⁷⁵ El ser del hombre consistirá, pues, en la actualización de esa su forma y modo de realidad, de la persona con su personalidad concreta: esto es el Yo.

173 Como ya quedó definido anteriormente, *actuidad* significa para Zubiri lo real en cuanto plenitud de aquello en que consiste algo y por lo que, consiguientemente, puede actuar. Cfr. IRE p. 137.

174 HD p. 53.

175 HD p. 55.

"La actualidad mundanal de esta realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo. El Yo no es la realidad humana. El Yo es la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta, esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta".¹⁷⁶

Yo no significa aquí el sujeto de unos determinados actos sino la actualidad de la sustantividad humana. El Yo, en este sentido, no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. El Yo es el ser de la persona, el ser de esa realidad que se enfrenta a las cosas como realidades con la independencia y capacidad de darse a sí misma una figura de realidad a través de sus actos. Por eso a la realidad relativamente absoluta le corresponde un Yo como un modo de ser relativamente absoluto.¹⁷⁷

Este Yo, que se da aún en las formas más modestas de enfrentarse con la realidad se va perfilando de modo gradual. Zubiri distingue tres fases progresivas en la explicitación de este Yo.

La primera aproximación consiste en la actualización de mi realidad como «me». El animal se come una manzana y en ese acto no hay otra actualización que la de una respuesta adecuada a un estímulo. En cambio el hombre come una manzana y experimenta el hambre y la manzana como realidades. Al comer una manzana «me» estoy comiendo una manzana. Este «me» es ya una actualización de mi realidad en el mundo, es la primera de las actualizaciones, una actualización «medial».

Una segunda aproximación al Yo más fuerte y precisa que el «me» es el «mí». Esto acontece cuando percibo las cosas como mías y digo: mi manzana, mi hambre, etc. La realidad sustantiva ya no se actualiza sólo como «me» sino como algo más preciso, como «mí».

176 HD p. 56.

177 HD pp. 55-56.

Por último este «mí» cobra un carácter más explícito: no soy tan sólo «mí» sino algo más preciso aún y más nuclear: soy Yo. Es la máxima explicitación de mi realidad relativamente absoluta y la máxima determinación de mi ser personal: Yo.

Ma, mí, Yo son las tres maneras de actualizar mundanalmente mi realidad personal y cada una de ellas se funda en la anterior. En el Yo queda recogida y actualizada tanto la personelidad como la personalidad de mi realidad personal. Por eso el Yo no será nunca ni sujeto lógico ni metafísico: será ni más ni menos que la actualización de mi realidad sustantiva. Contra todo idealismo la realidad no está puesta por el Yo, sino exactamente al contrario: el Yo está puesto por la realidad, por mi realidad. El Yo no es lo primario, porque el ser no es nunca lo primario; lo primario es siempre la realidad y el ser se funda en ella y es ulterior a ella. "Yo es mi realidad siendo."¹⁷⁸ El Yo como ser de mi realidad sustantiva no está independizado de ésta sino que consiste en revertir por identidad sobre la realidad de la que es acto segundo o actualización. A esta reversión en identidad Zubiri llamará *intimidad*.¹⁷⁹

Si el ma, el mí y el Yo son las distintas explicitaciones en orden a la actualización de mi realidad personal, esta misma realidad personal tiene a su vez tres funciones en orden a su actuación por las que el hombre es agente, autor y actor. La persona como subsistente está en una prioridad y dominio ontológico sobre los actos que ejecuta, si bien estos actos revierten sobre la personalidad modificándola.

La persona tiene unas dotes gracias a las cuales está capacitada para ejecutar una serie de actos que le corresponden por su propia naturaleza: es su función de agente.

¹⁷⁸ Cfr. MD pp. 58-59.

¹⁷⁹ Cfr. SM pp. 133-35; cfr. EDR p. 224.

El hombre tiene otra dimensión por la que es *autor* de sus actos. El es autor, a diferencia del animal que no puede serlo, cuando opta por unos actos en vez de otros, y sobre todo, cuando al actuar así opta por una u otra forma de ser. Es autor en cuanto decide.¹⁸⁰

Por último el hombre es *actor* en cuanto que no es dueño de darse a sí mismo una determinada situación sino que ésta le viene dada tanto en lo que se refiere a las circunstancias externas históricas, sociales etc., como a las internas, biológicas, biográficas. etc. Actor significa que le toca asumir el papel que le ha tocado en suerte.¹⁸¹

He aquí, pues, las tres funciones: agente como ejecutor, autor como decisión, y actor como aceptación de la situación que le ha tocado en suerte.¹⁸²

¹⁸⁰ Cfr. SH. p. 589.

¹⁸¹ Cfr. SH pp. 125-126.

¹⁸² Cfr. SH p. 589.

CONCLUSIONES

Con esto damos por terminada la primera parte de este estudio. En ella hemos analizado las tres áreas fundamentales del pensamiento de Zubiri. Al trazarlas en sus líneas esenciales hemos establecido el marco no sólo semántico sino también estructural dentro del cual podemos situar el tema de la volición. Era preciso establecer las bases del estatuto noológico ya que por él accedemos a la realidad como «de suyo». Por otra parte al analizar la noología hemos descubierto la estructura del sentir humano decisiva para la determinación de sus momentos especificantes. Considerada la sustantividad humana desde el punto de vista operativo hemos visto que la intelección, el sentimiento y la volición no son sino los momentos estructurales constitutivos y especificantes íntimamente imbricados del sentir humano. De modo particular la libertad ha dejado sentir su presencia en los diversos modos de actualizar la realidad.

Era preciso, en segundo lugar, establecer las bases metafísicas, ya que, como veremos, la volición consiste fundamentalmente en habérselas con la realidad, o lo que es lo mismo, en tener que optar por una forma de realidad. Finalmente era preciso establecer las bases antropológicas, puesto que la volición constituye una de las notas esenciales de la sustantividad humana y del despliegue dinámico de su ser personal. Por otra parte era preciso determinar la estructura de la realidad humana no sólo desde un punto de vista operativo, sino también desde un punto de vista constitutivo o metafísico, esto es, era preciso llegar a determinar sus notas esenciales como principios de su actividad operativa.

Una vez trazado el marco de los presupuestos estamos en franquía para abordar el tema de la volición. Este será justamente el objeto de la segunda parte que sigue a continuación.

SEGUNDA PARTE

EL ACTO DE VOLICION

CAPITULO 19. El querer humano

No es tarea fácil determinar lo que Zubiri entiende por voluntad. Y esto por tres razones principalmente: primero, porque no lo ha tratado *pro extenso* como lo ha hecho con el tema de la inteligencia. Las fuentes de que disponemos son más bien escasas y muy poco sistemáticas. Segundo, porque lo que nos ha dejado escrito no pertenece a su última época sino a los años anteriores a la trilogía. Y tercero, porque no siempre es fácil hacer encajar las piezas conceptuales con las que, en lugares tan diversos, trata de la volición de manera que se pueda diseñar de modo coherente y homogéneo su idea de volición.

Sin embargo, creemos que contamos con suficientes textos explícitos que, interpretados a la luz de otros temas paralelos y de los conceptos estructurales subyacentes a todo su sistema de pensamiento, nos permiten aproximarnos a una idea suficientemente exacta del acto de volición. Intentar reconstruir de un modo orgánico esta idea de volición ordenando los materiales dispersos que nos ha dejado, y siguiendo las líneas maestras de su pensamiento, es el objeto de este trabajo. Tendremos que evitar un peligro: no forzar ni desvirtuar el pensamiento mismo de Zubiri para hacerle coincidir con nuestras hipótesis de trabajo. Pero creemos que este riesgo quedará superado si conseguimos dos objetivos: primero, atenernos a los textos mismos del propio Zubiri, y, segundo, interpretar estos textos en coherencia y dentro del marco de pensamiento que el mismo Zubiri nos ha dejado en la época de su madurez filosófica. Nuestro intento deberá asemejarse al trabajo del arqueólogo que, en base a los planos generales de

la obra de que ya dispone, va ordenando las piezas que va encontrando aquí y allá hasta encontrar a cada una su lugar, atendiendo siempre a lo que cada pieza reclama y a lo que el plan de la obra exige. Para altuar al tema adecuadamente retomaremos algunos puntos ya conocidos.

19.1. La voluntad como nota de la sustantividad humana

El hombre es una unidad estructural cíclica y clausurada de elatema: es una sustantividad. En esta sustantividad una y única pueden distinguirse dos subeltemas: el cuerpo y la pelque. Por el cuerpo la sustantividad está dotada de la sensibilidad específica del animal. Por la pelque está dotada de Intelligancia, la cual le permite abrirse sentientemente a las cosas como realidades. Por la hiperformalización el hombre ya no se enfrenta a las cosas como meros estímulos, como lo hace el animal, sino que se enfrenta a ellas como realidades, como «de suyo». Es animal de realidades. Es, además, un animal cuya forme de realidad es «suidad», esto es, se perteneca a sí mismo, es «suyo». Y su modo de realidad es la de total autonomía respecto de cualquier estímulo: es un ab-soluto relativo.

Por ser sentiente, las cosas se actualizan impresionantemente en él en la pluralidad de los sentidos. Pero por ser inteligente las cosas se le actualizan como «da suyo», como realidades. El hombre está así enfrentado a las cosas como realidades. En la primera parte nos ocupamos ampliamente de ello.

Ahora bien, por la hiperformalización el hombre se encuentra no sólo enfrentado a las cosas como realidades sino que también tiene que *habérselas* con las cosas y consigo mismo como realidades. En este *habérselas* con las cosas como realidades consiste justamente la volición.

"Al enfrentarse con la realidad llamábamos inteligencia; al habérselas con las cosas en un mundo abierto llamaremos «volición»".¹

Remedando a Zubiri podríamos decir que la hiperformalización, como modo de *habérselas con la realidad*, es el orto de la voluntad, el orto del acto de la volición.

"La realidad es trascendentalmente no sólo el campo de lo aprehensible como real, sino también y *eo ipso*, el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción".²

Como quedó dicho más arriba el subsistema psique está constituido por las tres notas de inteligencia, sentimiento y voluntad que unidas al subsistema cuerpo constituirían las tres facultades del hombre: la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Pues bien, la hiperformalización constituye el orto de la psique y, por consiguiente, el orto de estas tres notas que la constituyen. De tal forma que inteligencia, voluntad y sentimiento aparecerán siempre inseparablemente unidos, tanto si se los considera desde el punto de vista constitutivo como operativo, aunque cada uno de ellos constituya un momento especificante inconfundible y con una cierta autonomía respecto de los otros dos.³

Sobre el *inteligir humano* nos ocupamos en la primera parte. Aquí trataremos ahora de discernir y elaborar una exposición de lo que Zubiri entiende por voluntad como acto. Como ya advertimos anteriormente, excluimos de nuestros propósitos el elaborar una idea de lo que Zubiri

¹ SH p. 572, cfr. SH pp. 568, 569, 692.

Zubiri no siempre será constante, como en tantas otras ocasiones, en mantener estas precisiones terminológicas de la volición y la definirá como un «enfrentarse con la realidad». Otras veces usará la expresión de «hacerse cargo de la realidad». Cfr. SH p. 516

² SH p. 38.

³ Cfr SH p. 17.

entiende por sentimiento. Su investigación está por hacerse y constituirá sin duda una valiosa aportación al desarrollo del pensamiento de Zubiri. Pero no es ese el objeto de nuestro trabajo.

19.2. La inconclusión de la sustantividad humana y la voluntad

Más arriba analizamos ya la inconclusión de la sustantividad humana desde un punto de vista preferentemente intelectual. Analizaremos ahora esta inconclusión en perspectiva volitiva.

La inconclusión desde un punto de vista volitivo consiste, como veíamos, en que el momento de respuesta del hombre a los estímulos, que le vienen de las cosas, no está unívocamente determinado, como en el simple animal, sino que su modo humano de respuesta a los estímulos conlleva el hacerse cargo de la realidad. La realidad humana queda como suspendida ante la realidad estimulante en espera de una determinación. En esto va a consistir precisamente, como veremos, la esencia de la libertad. Las tendencias y pulsiones del hombre, que las tiene como todo animal, no le obligan ni constriñen a dar una respuesta predeterminada, sino que la respuesta vendrá dada tras el hacerse cargo de la realidad. En esto consistía la inconclusión del momento volitivo de respuesta como resultado «aperturante» de la hiperformalización que se había operado en el animal humano.⁴

Veamos más exactamente cómo se llega a esa situación de inconclusión que hace del hombre una realidad abierta, una realidad que tiene que *habérselas* con las cosas.

⁴ Cfr. SH p. 518.

19.2.1. Génesis de la Inconclusión

La Inconclusión funda la apertura de la sustantividad humana obligándola a hacerse cargo de la realidad. En este tener que hacerse cargo de la realidad el hombre irá dando figura a su propia realidad, a su personalidad siendo él mismo el agente (ejecutor) y el autor, el que toma las decisiones.⁵

Como agente, el hombre vive como naturaleza: como autor el hombre vive como libertad. Con «naturaleza» Zubiri quiere expresar aquello que la sustantividad humana llega a ser por el despliegue de lo psico-orgánico antes de que la voluntad inicie la libre apropiación de posibilidades.⁶ En esta articulación de naturaleza y de libertad es donde discurre la génesis, la constitución y el ejercicio de la Inconclusión que hará del hombre una realidad abierta.

Por el momento «libertad», «querer» o «voluntad» tienen tan sólo un significado meramente aproximativo, esto es, el acto de volición en su sentido más amplio. Más adelante diseñaremos su preciso sentido zubiriano.

La Inconclusión de la sustantividad humana se da de modo procesual. Consiste en un proceso de elevación, de liberación: es el paso progresivo de la vida natural a la vida liberal.⁷ Provisionalmente, digamos que proceso de liberación significa el proceso de autonomización por el que el hombre va siendo cada vez más «suyo», y por el que se autoposee y se autodetermina cada vez más en orden a su propia figura de realidad. Pues bien, este

⁵ Cfr. SH p. 589.

⁶ Cfr. pp. 168; 481.

⁷ Cfr. p. SH 594.

proceso de liberación es lo que acontece en la génesis del ser humano desde el primer momento del plasma germinal hasta el último momento del ejercicio de su actividad como realidad abierta. Contra Hegel, Zubiri entiende que la liberación del hombre, en el sentido del ejercicio de sus actividades mentales, no conlleva el abandono de la naturaleza. Al contrario, es ésta la que las posibilita y la que constituye su supuesto.⁸ Naturaleza en este contexto significa, sin mayores pretensiones de rigor por parte de Zubiri, lo que se contrapone a la vida mental del hombre, y más exactamente lo que se contrapona al ejercicio de la libertad.

La vida psicósomática se va organizando a través de un plasma germinal relativamente indiferenciado. La vida como liberación progresiva se va haciendo posible gracias a la fijación igualmente progresiva de estructuras naturales que posibilitan la liberación. La estabilización de estas estructuras, lejos de ser un anquilosamiento, son las que conducen al hombre a su liberación. No hay liberación sin estabilización.⁹

Ya dijimos que para Zubiri la psique es irreductible al organismo. Ahora bien, la psique está incapacitada para actuar por sí sola. Para poder constituirse en facultades la inteligencia, la voluntad y el sentimiento tienen que estar unidos al cuerpo. En todo momento, por su condición estructural de sustantividad, el cuerpo está configurado por la psique y la psique lo está por el cuerpo. Es el *materismo* zubiriano.¹⁰

En el capítulo noveno de SH estudia Zubiri detenidamente cómo, desde el plasma germinal, estos dos subsistemas se van codeterminando mutuamente posibilitando la constitución de la sustantividad humana. La

8 Cfr.p. SH 594.

9 Cfr.p. SH 595.

10 Cfr.SH p. 457.

forma como estos dos subsistemas se codeterminan lo explica Zubiri a partir de tres tipos de actividad: *accionalidad, disponibilidad y pasividad*.¹¹

Situemos del modo más breve posible estos conceptos, ya que nos irán saliendo al paso a lo largo de estas páginas. Y como lo operativo se fundamenta en lo constitutivo tratamos de adentrarnos en la estructura misma de la sustantividad humana.

Al tratar en la primera parte de la estructura dinámica de la realidad vimos que toda realidad tiene capacidad de *dar de sí*, o dicho de otra forma, que toda realidad es dinámica o activa. Recordemos lo que nos decía Zubiri.

"El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas.

Las cosas, precisamente porque son *de suya*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad".¹²

Cifrándonos a la sustantividad humana ocurre que, en virtud de la respectividad de sus notas, la actividad que de ellas se deriva es una actividad una y única, es una actividad sistemática. Es lo que Zubiri llama la *unidad de la actividad*.

"Por ser «nota-de» ninguna nota actúa suelta y por su cuenta, por así decirlo, sino que a pesar de actuar según sus internas propiedades actúa siempre sistemáticamente, esto es, como siendo «nota-de». Por tanto, su actividad es siempre y sólo «actividad-de» todas las demás, es decir, un momento de la actividad del sistema. Todas las actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad. Su unidad no procede de la unidad de un sujeto subyacente, sino de la unidad intrínseca y formal del sistema. He aquí cómo y por qué el sistema estructural de la sustantividad humana es el fundamento de la unidad de su acción".¹³

11 Cfr. SH pp. 85; 521-532.

12 EDR p. 61.

13 SH pp. 73-74. Posteriormente en IRE el concepto de *unidad* es empleado no para determinar este carácter unitario de la acción sino para definir el

Ciertamente esta actividad única de la sustantividad humana es muy compleja. Pero esta complejidad no significa de ningún modo composición de actos elementales, sino "una diversidad cualitativa de momentos especificantes".¹⁴

Por otra parte, esta estructura respectiva de las notas, al que las notas sean «notas-de» hace que la sustantividad quede configurada internamente por tres caracteres. Las notas que, en cuanto principio¹⁵, constituyen el sistema tienen un carácter *posicional*, un carácter *solidario-complexivo* y un carácter *corpóreo* o de *actualidad*.

"Toda nota es «de», ante todo posicionalmente; en segundo lugar, es «de» solidariamente; y, en tercer lugar, es «de» corpóreamente. Los tres caracteres del sistema constituyen la concreción del «de» y son los que determinan el ámbito de la diversidad de las acciones del sistema".¹⁶

Por su carácter *posicional* cada nota no solo es distinta de las demás sino que tiene una función distinta de las demás en el conjunto del sistema. Por eso su aportación a la sustantividad no sólo constituye un momento especificante en la actividad de ésta, sino que configura la actividad de la sustantividad entera.

"Por razón de la función organizadora del sistema, cada nota constituye un fundamento de la diversidad de las acciones de aquél. Las acciones son diversas por sus notas, ante todo «posicionalmente»; el «de» es diversidad concreta por el carácter o función organizadora del constructo de la sustantividad humana".¹⁷

carácter constitutivo de la realidad misma en cuanto que cada realidad es «de suyo» única. IRE p. 184.

14 SH p. 74.

15 Cfr. SH p. 91.

16 SH p. 76.

17 SH p. 77.

En segundo lugar, cada nota por ser «nota-de» tiene un carácter *complexivo*. La aportación de cada nota al conjunto del sistema no sólo modifica la actividad de la sustantividad entera sino que la modifica según el orden de su *posición*, según el orden que ocupe en la organización del sistema. La modificación que la actividad de una nota genera en la sustantividad se va propagando por toda ella según el lugar que ésta y las demás notas ocupan en el conjunto del sistema.

Ahora bien, este carácter posicional de las notas hace que sus modificaciones repercutan *complexivamente* en el conjunto de la actividad del sistema sustantivo. Cada nota no repercute sobre las demás de un modo independiente, sino que su acción, por ser respectiva, actúa *complexivamente* sobre la totalidad de la sustantividad. El «de» tiene un carácter no sólo posicional, sino también *complexivo*.

"Por razón de su complejidad, las notas no son solamente momentos especificantes, sino también momentos configurantes de la actividad total del sistema. La actividad es una y indivisa con una unidad de compleción, de configuración, de solidaridad. La modificación de la actividad de cada nota lo que hace es cambiar (sea cualquiera el mecanismo de este cambio, que puede ser muy distinto según sus notas), por el mero hecho de su modificación, la configuración entera de la actividad del sistema en virtud del carácter *complexivo* de éste".¹⁸

Por último, por su carácter corpóreo cada nota de la sustantividad humana determina de modo diverso la *actualidad* o *presencialidad* del sistema. Se trata de una actualidad en la realidad. El hombre, cada hombre, "es algo así como el lugar geométrico de la realidad". Cada nota, según su índole *posicional* y *complexiva*, tiene una manera propia y concreta de determinar la actualidad de la sustantividad. Cada nota en su función

¹⁸ SH p. 78

actualizadora es no sólo diversa sino también variable a consecuencia de su configuración complexiva en el sistema. Así, por ejemplo, no es lo mismo la actualidad por razón de la actuación sensorial visual, olfativa, gustativa etc. Por otra parte estas actualizaciones no se dan siempre con la misma intensidad.

"Cada nota es una manera propia de determinar no sólo «la» actualidad, sino la manera concreta de ser actual. Las notas son momentos especificantes y no sólo complexivamente, sino que son también momentos especificantes presencionalmente, momentos especificantes de actualidad".¹⁹

Este triple carácter estructural de las notas en cuanto principios, por ser ellas respectivas, constituye la riqueza del «da» en que consiste el constructo de la sustantividad humana del que se deriva la riqueza y la diversidad de su actividad.

Ahora bien, debido a las posibles variaciones de las notas en su posición, complexión y actualidad la *dominancia* de unas sobre otras puede variar. Dominancia no es sino el dominio que unas notas pueden ejercer sobre otras. En esta dominancia cabe distinguir dos momentos:

"Uno, al estar estructuralmente determinada por la integridad de las notas. Otro, el que el predominio de unas notas califica la actuación de las demás".²⁰

Aquí las notas ya no son consideradas como principios sino como potencias evidentemente.²¹

¹⁹ SH p. 80.

²⁰ SH p. 81.

²¹ Zubiri atribuye a las notas dos funciones bien distintas que es fundamental no confundirlas: función de *potencias* y función de *principios*. "La nota es siempre talitativamente la misma; es esencial no perderlo de vista. Pero tiene dos funciones talitativas distintas: función de potencia y

Dominancia no significa que unas notas actúan haciendo desaparecer la actividad de las otras. Dominancia significa que, dentro de la actividad de todas las notas que constituyen el sistema, unas se dejan sentir de forma más acusada que las otras, ejercen un mayor protagonismo. Pero, en todo caso, la actividad es actividad de todo el sistema de notas.

Según sea mayor o menor el protagonismo de unas notas sobre otras Zubiri distingue tres modos de actividad: *actividad accional, actividad de disponibilidad, y actividad de pasividad.*

Actividad accional significa que, dentro de la actividad una y única de todo el sistema, hay unas notas que dirigen orientan y polarizan la actividad de todas las demás notas del sistema.

"Las notas todas tienen siempre (en distinta medida, según su índole) la posibilidad de «trabajar», de actuar, dentro del sistema en forma tal que sean algunas las que determinan el carácter total de la acción del sistema".²²

Al trabajar, al dormir o al comer no son siempre las mismas notas de la sustantividad las que orientan la actividad del sistema, las que ejercen la actividad accional. Unas veces son unas notas las que polarizan la actividad de las demás notas y otras veces son otras. El término de esta polarización es lo que califica o define la acción total ejecutada por el sistema entero.

Dominancia en este caso es, pues, polarización de las demás notas en la dirección de la accionalidad de las notas más activas.

función de principio... Como potencia, la nota está ordenada a la actuación; como principio, la nota está ordenada a la constitución. Los principios son principios de las notas de, su «de»; son principios del «de»." SH p. 91.
22 SH p. 82.

Actividad de disponibilidad. Es un modo de actividad no accional que consiste en ejecutar sus actos propios ordenados a la acción de las notas que actúan de modo accional. Dejemos al mismo Zubiri que nos lo explique.

"Disponibilidad no es un «manejo extrínseco» o «instrumental», sino una indeterminación intrínseca y estructuralmente determinada en orden a distintas acciones del sistema entero, esto es, en orden a distintas polarizaciones. Ciertamente no es una disponibilidad ilimitada, sino una disponibilidad intrínseca y formalmente limitada y modulada posicionalmente, complexivamente y actualizante. Disponibilidad es un modo de actividad de las notas en orden a su aportación al sistema entero: es actuar disponiblemente".²³

Actividad pasiva o de pasividad. La pasividad, aunque puede parecer paradójico, es otro modo de ejercitar la propia actividad. Esta actividad consiste en que las notas están polarizadas no en lo que ejecutan, pues no ejecutan nada por ser pasivas, sino en lo que reciben. Actúan receptivamente, y en esto consiste su modo de actividad.

"La pasividad es un momento de la actividad misma. Se pertenece a la onda, pero pasiva-mente. (Onda de agua en un estanque con sus crestas y baches, es la imagen que Zubiri utiliza aquí para expresar la unidad de acción de las diversas notas). Pasividad no es un «estar» pasivo, sino un «actuar» en pasividad, pasivamente: actividad pasiva, actividad receptiva. No se recibe por una especie de choque, sino en y por un modo de actividad propio. Entonces la nota no ejecuta nada, pero al pertenecer a la onda recibe activamente la determinación configuracional de ésta. La dominancia no se manifiesta entonces en disponibilidad, sino en pasividad".²⁴

Ahora estamos en disposición de poder seguir el desarrollo retomándolo en el punto que lo habíamos dejado: la inconclusión como liberación progresiva en las primeras fases del desarrollo de la sustantividad humana.

23 SH p. 83.

24 SH p. 84.

En toda acción humana, incluso en las de un recién nacido, y aún antes de nacer, actúa el sistema íntegro en todas y cada una de sus notas, tanto las físicoquímicas como las psíquicas. Lo que pasa es que en esas acciones unas notas actúan en actividad accional, otras en actividad de disponibilidad y otras en pasividad. En un recién nacido las notas dominantes, las que ejecutan la actividad accional son las notas físicoquímicas, mientras que las psíquicas actúan pasivamente: reciben la acción de las otras y de esta forma ellas, las psíquicas, «se van realizando». Y en base a la unidad de la actividad del sistema habría que decir, ya que Zubiri no lo explicita, que las notas psíquicas en este su actuar pasivo, en este no ejecutar nada, están modulando la actividad de todas las demás del sistema.

Retomando el tema de la Inconclusión, es evidente que un recién nacido no actúa como sustantividad abierta, ya que no se hace cargo de la realidad: no entiende, no toma decisiones, no tiene sentimientos. Pero esto no significa que no esté dotado de inteligencia, sentimiento y voluntad y que estas notas no actúen, sino que éstas actúan en *accionalidad pasiva*, y por eso no son accionalmente abiertas pero tampoco son cerradas:

"Son pasivamente abiertas, y por tanto, el sistema está pasivamente abierto a su propia realidad".²⁵

Pasividad es en este caso un modo de actividad: es actividad receptiva, es un actuar receptivamente y en este sentido actividad pasiva es también «ir realizándose».²⁶

²⁵ SH p. 86.

²⁶ Cfr. SH pp. 81-86.

En el niño las notas psíquicas van pasando de una actividad pasiva a una actividad accional y de esta forma se va configurando la necesidad de enfrentarse a las cosas como realidades y de hacerse cargo de ellas.

"De ahí que las acciones del recién nacido no sean ni cerradas ni abiertas: son acciones en las que se va configurando, por así decirlo, el acto de hacerse cargo de la realidad, es decir, la acción abierta. Si se me permite el vocablo, yo diría que aquellas acciones no son abiertas sino «aperturantes». La necesidad de hacerse cargo de la situación real se va abriendo paso a esas acciones. En su virtud, la sustantividad es «de suyo» de una manera tal que en su momento se verá inexorablemente forzada a no seguir manteniéndose en ella: será el acto formal de la Inconclusión.²⁷

El recién nacido se va abriendo, pues, desde todo su sistema estructural a la realidad. En todo momento el sistema estructural actúa íntegro de modo «aperturante» en cada acción suya, ya sea de modo accional o de modo pasivo.

En todo este proceso, desde el automorfismo inicial del niño, ya incluso antes de nacer, hasta el acto formal de Inconclusión, el proceso de liberación se va dando gracias a la estabilización de las estructuras orgánicas fijadas. Para Zubiri la psique humana, la hiperformalización está producida por la célula germinal misma y por sus propias estructuras, manteniendo, como siempre, la Irreductibilidad del Intelligir al puro sentir.

"Aunque las estructuras de la célula germinal hacen desde sí mismas la psique, no la hacen ni la pueden hacer por sí mismas".²⁸

La actividad psicoorgánica es una génesis gradual que va estructurando dinámicamente nuevos niveles apoyados en los niveles precedentes, en subtenelón dinámica. Es la realidad en su dinámico dar de

²⁷ SH pp. 86-87.

²⁸ SH p. 465.

sí. A veces el nivel superior puede estar producido por el nivel inferior pero no necesariamente."

El nivel de animalización está producido por el nivel de animación, pero el nivel de mentalización no está producido por el nivel de animalización. Pero siempre y sin excepción, el nuevo nivel está *abierto* desde y por el nivel anterior". 29

La actividad psicoorgánica se va abriendo progresivamente. Cada nivel nos va abriendo al siguiente, el cual completa lo que estaba exigido por el anterior. Este proceso es el que constituye y determina el ser del hombre en su respectividad a todo lo real. "El hombre es un ser determinado por la apertura de niveles".³⁰ Su situación dinámica determina la apertura del ser humano. La sustantividad humana es formalmente *apertural*.

A esta actividad psicoorgánica como génesis gradual y estructurante de niveles en subtensión dinámica, esto es, apoyada en los niveles inferiores, más que integración habría que llamarla, según propone Zubiri, *integrificación*. Porque es más que integración: es la constitución en integridad del ser humano.³¹ En su último nivel la actividad psicoorgánica es intelectual en actividad accional y como tal está abierta a la realidad en cuanto tal. Los niveles psicoorgánicos anteriores a la intelección y volición en actividad accional, a los que Zubiri denomina «lo natural», son los que nos abren por su inconclusión a los niveles superiores de la intelección y de la volición.

"El ser humano no está abierto sólo a algo superior, sino a lo absoluto del ser. Los niveles anteriores (a lo intelectual) determinan lo que he llamado «lo natural» de

29 SH p. 175.

30 Cfr. SH p. 175.

31 Cfr. SH p. 175.

mi ser, y nos abren al último nivel por Inconclusión aya. Esta Inconclusión de lo natural da mi ser es lo que formalmente constituya la apertura a «lo ab-soluto» de aqual. De aorta que esta apertura a lo ab-soluto es la paradógica conclusión de la Inconclusión de lo natural de mi ser. La apertura interna de lo natural da mi ser es «in-conclusión»; pero la apertura a lo ab-soluto del ser es apertura en «super-conclusión». Este «super» es justo al «pre» de la «pre-ferencia» de la opción... La personalidad «as» estando optativamente abierta a lo que quiero ser".

32

Para Zubiri, ya lo vimos, el ser no es lo primario. Lo primario es la realidad y el ser no es sino la actualización de la realidad en la respectividad mundanal. Pues bien, el ser del hombre como actualización de su realidad en la respectividad del mundo es un ser abierto que consiste en ir adoptando una determinada figura de realidad entre las diversas posibles que la situación le ofrece: es estar abierto a la determinación libre de su propia personalidad.

El nivel inferior, por su Inconclusión, es lo que desde él mismo, aunque no por él mismo, constituiría la apertura tanto al nivel intelectual como volitivo. Lo «natural», dice Zubiri, es "como el ojo de la cerradura de la llave de lo ab-soluto", ³³ de la auidad. Es el ojo de la cerradura que determina la forma de la llave, de la pelque como constitución del Yo como absoluto. Por eso este Yo es un absoluto doblemente relativo; por ser cobrado, y por ser «así», por ser cobrado de este modo concreto, con estos caracteres naturales.

Estos caracteres naturales seguirán determinando en adelante su modo propio de abrirse a la realidad y de hacerse cargo de ella en todo su ulterior proceso de liberación. Es lo que constituirá la tensión vital.

32 SH p. 176.

33 SH p. 177.

"Nadie se hace cargo de la situación ni se enfrenta con las cosas como realidad, sino es porque está llevado a las cosas por una tendencia. Ahora bien, todas las tendencias emergen de profundas tendencias psicobiológicas, que he englobado en la expresión *tensión vital*".³⁴

La Inconclusión que le lleva al hombre a enfrentarse con las cosas y a habérselas con ellas como realidades procede de la estabilización inconclusa de los niveles naturales precedentes y le dejan en *tensión vital* ante las cosas y ante sí mismo. *Tensión vital* que consiste en la unidad tensa entre " la independencia respecto del medio y el control específico sobre él".³⁵ La *tensión vital* consiste en ese estadio intermedio que se establece entre el juego de los estímulos y las tendencias más profundas. La complicación de la vida sensitiva no hace sino modular formalmente la *tensión vital*. Cada una de estas modulaciones constituye una *tendencia* de orden sensitivo. Es el paso de la *tensión* a la *tendencia*.³⁶

Ahora bien, las tendencias multiplicadas nos llevan a una situación en la que el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad. Al tener que hacerse cargo de la realidad las tendencias no desaparecen sino que quedan *inconclusas* y, por tanto, no arrastran inexorablemente a una respuesta unívocamente determinada como ocurre en el animal. Las tendencias se quedan en pre-tensiones posibilitando así un espacio de liberación. Por muy fuertes que sean las tendencias siempre se dejan gobernar al quedar en estado inconcluso en orden a la acción que desencadenan: es el estado de pre-tensión. Las tendencias le llevan al hombre a la cosa; las pre-tensiones le dejan simplemente ante ella. El poder ser gobernadas y el tener que serlo

34 SH p. 596.

35 SH p. 138.

36 Cfr. p. SH 596.

son las dos dimensiones de toda pre-tensión.³⁷ Las tendencias son a la volición lo que las impresiones son a la intelección.

En la situación de pre-tensión el hombre, como realidad abierta a sí misma, «está sobre sí», esto es, se encuentra antepuesto a la realidad de lo deseable y antepuesto a su propia realidad. En este momento de «estar sobre sí» en el que le sitúan las tendencias es el mismo hombre el que tiene que determinar cuál de ellas va a tener vigencia. El hombre está por encima de toda tendencia y de toda pre-tensión, las cuáles, por el hecho de ser ferentes, le fuerzan a adoptar una preferencia. Este es el tipo de Inconclusión en que el hombre queda en el orden de la volición.

“La liberación, por tanto, aunque sea apertura a mi realidad en tanto que realidad entre otras realidades, no es una despedida de los deseos sino que determina la situación preferencial en que yo coloco unos deseos respecto de otros. Son las tendencias en forma de pretensión inconclusa las que colocan al hombre en situación de libertad. Sin deseos no habría libertad.”³⁸

Los deseos, por consiguiente, posibilitan y definen el campo de libertad dentro del cual se va a mover el hombre. Las tendencias inconclusas y expectantes abren un ámbito de indeterminación en que consistirá precisamente la situación de libertad pero que todavía no es libertad propiamente dicha, tal como veremos más adelante. Tratemos ahora de precisar con más exactitud en qué consiste propiamente la Inconclusión como ámbito de indeterminación.

37 Cfr. SH p. 596.

38 SH p. 597.

19.2.2. ¿En qué consiste propiamente la Inconclusión?

En parte tenemos ya resuelta esta cuestión. Pero es conveniente delimitar todavía con más precisión este estado de Inconclusión en que queda la sustantividad humana desde el punto de vista de la volición a cuya determinación nos orientamos.

Al presentar la Inconclusión de la sustantividad humana desde sus principios de Inconclusión dijimos que la sustantividad humana era clausurada pero inconclusa. Inconcluso no significa incompleto, sino más bien que la manera de ser de suyo de la realidad inconclusa no quedaba determinada unívocamente por las cosas y que, por consiguiente, era una realidad abierta. En este sentido cabe distinguir en la Inconclusión dos aspectos:

a) En primer lugar Inconclusión significa que los estímulos *no predeterminan la respuesta*. Los impulsos, las tendencias nos dejan suspensos reclamando exigítivamente algo supra impulsivo: la opción volitiva. En el animal hiperformalizado los impulsos por sí solos no garantizan una respuesta adecuada, como ocurre por el contrario en el animal. Es la Inconclusión del juego de los impulsos insuficientes por sí solos en orden a la acción.³⁹ Para que se dé la acción se impone la intervención de la opción. Ahora bien, para Zubiri la necesidad de la opción no procede de la voluntad sino de los impulsos mismos que nos dejan suspensos, en situación de pre-tensión ferente.⁴⁰ Porque el hombre tiene impulsos se ve obligado a optar con lo que dará conclusión a la Inconclusión en que le dejan los impulsos. En coherencia con lo que nos decía Zubiri más arriba, son los niveles inferiores, los niveles «naturales»,

³⁹ Cfr. IRE p. 78.

⁴⁰ Cfr. SH p. 518.

los que nos abran a los niveles superiores. La opción viene provocada existivamente por la inconclusión de los impulsos. Así la unidad «hiperformalización-Inconclusión» es una unidad palcosomática.

"Entre los dos órdenes hay una unidad intrínseca: el hombre tiene voliciones precisamente impulsado por los impulsos, y esta «impulsión» consiste formalmente en la inconclusión. Impulsados a una acción que los impulsos no puedan determinar por sí mismos nos vemos forzados a una opción. La inconclusión es lo que constituye la unidad radical de los dos niveles".⁴¹

El primer aspecto negativo de la inconclusión consiste, pues, en que los impulsos «no» determinan por sí mismos la respuesta.

b) Segundo aspecto. Si la inconclusión se quedara en este «no» se acabaría el proceso. Pero esto no ocurre porque la inconclusión tiene su dimensión positiva que

"Consiste en que aquel «no» es la apertura al ámbito de hacerse cargo de la realidad para responder optativamente. En su inconclusión, los impulsos no sólo no interrumpen el proceso vital, sino que subtienden dinámicamente, esto es, abren la oscuridad del nivel superior, precisamente para asegurar el juego de los impulsos(...), los impulsos están en equilibrio dinámico, abriendo el campo del hacerse cargo de la situación".⁴²

Por este segundo aspecto la inconclusión encuentra su conclusión. En situación de inconclusión la inteligencia tiene que enfrentarse a las cosas no como meros estímulos sino como realidades. Por la misma situación de inconclusión la voluntad tiene ahora que habérselas con las cosas como realidades para responder optativamente a ellas. Es la respuesta que cierra el estado de inconclusión en que le habían dejado al hombre los impulsos y las tendencias.

⁴¹ SH pp. 518-19.

⁴² SH p. 519.

La Inconclusión la ha hecho pasar al hombre del ámbito de los meros estímulos al campo de la realidad inespecífica, al campo de la realidad. Y este campo es el nuevo ámbito de la actividad abierta del hombre en el que tiene que hacerse cargo de la realidad: de sí mismo como realidad y de toda otra realidad que se le pueda presentar.⁴³ Es un ámbito de estricta actividad en el que se ha de mover la sustantividad humana.

La Inconclusión de los impulsos genera un «equilibrio activo», un «equilibrio dinámico». Es activo porque los impulsos empujan a la sustantividad a habérselas con la realidad: dan que pensar y reclaman una respuesta en opción, reclaman algún tipo de acción. Y es equilibrio porque en esa misma alteración dinámica se recupera la estructura de la propia realidad.⁴⁴ Es un equilibrio dinámico porque la actividad de la sustantividad en su nuevo nivel se mantiene activamente abierta.⁴⁵ Es lo que en expresión kantiana repite tantas veces Zubiri: "el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo".⁴⁶ En esto consiste el equilibrio dinámico.

El campo en el que se da la conclusión da la Inconclusión en equilibrio dinámico, donde se da la *respuesta adecuada*⁴⁷, es el campo inespecífico de la realidad, el mismo campo en el que se mueve también la inteligencia. Ese ámbito de actividad que implica la Inconclusión es un ámbito de actividad abierta por sí misma. De tal forma que la actividad no se inscribe en la apertura, sino que la apertura se inscribe en el carácter de la actividad humana.⁴⁸

43 SH p. 532.

44 Cfr. EDR p. 166.

45 Cfr. SH p. 521.

46 HD p. 51.

47 Cfr. EDR p. 199.

48 Cfr. SH p. 521.

Pero esta inconclusión anclera otro nivel de inconclusión por el que la suatantividad humana, clauaurada pero no conclusa, se da a sí misma una determinada figura de realidad. Estos dos tipos de inconclusión determinan dos tipos de libertad: la *libertad de* y la *libertad para* de las que tratemos inmediatamente.

Todas las interpretaciones estáticas que se hicieron de la filosofía de la realidad zubiriana, después de publicarse *Sobre la esencia*, quedan desautorizadas no sólo a partir de *Estructura dinámica de la realidad* sino también, como puede verse, a partir de textos anteriores.

"La inespecificidad de lo real es apertura activa a lo que específicamente queremos ser. El campo de la realidad es así inexorablemente el campo de la opción. La *inconclusión* de los impulsos abre el área de la *inespecificidad* de lo real, la cual es ámbito de una *inexorable opción*".⁴⁹

Una opción que, como veremos, no consiste en una determinación de una indeterminación, en optar simplemente por una tendencia entre varias posibles, sino que consistirá en una determinación de una sobredeterminación, entendiéndose por sobredeterminación la realidad sin más y por determinación una realidad concreta en la que aquella se concretiza. Porque, para Zubiri, al estar con las cosas, allí donde se está es en la realidad y, al querer una cosa, lo que se quiere es la realidad. Por eso,

"porque el hombre está sobredeterminadamente determinado a querer lo real como real, se ve forzado a contraer su determinación a esta realidad".⁵⁰

En esto consiste la determinación de la sobredeterminación sobre la que volveremos más adelante.

49 SH pp. 532-33.

50 SH p. 603.

19.2.3. Carácter psico-orgánico de la Inconclusión

Para evitar posibles malentendidos convendrá que, antes de terminar este punto, hagamos algunas precisiones.

Al decir que los impulsos dejan al hombre en estado de Inconclusión exigiendo la intervención de la opción pudiera parecer que, para Zubiri, los impulsos son meramente orgánicos, meras pulsiones como en el animal. Pero esto no es así. Por un lado la Inconclusión no precede a la hiperformalización sino que ambas constituyen una unidad psicoorgánica⁵¹ Por otro lado, los impulsos y la Inconclusión misma son psico-orgánicos.

"Los impulsos son de índole psico-orgánica, y su Inconclusión es también psico-orgánica". 52

La opción interviene para hacer cambiar de signo el carácter del momento psíquico de la actividad. Cuando los impulsos se adueñan de mí la actividad de la opción es pasiva. Los impulsos y deseos son ferentes son accionalmente activos. Al intervenir la voluntad los impulsos son feridos, pasan a ser accionalmente pasivos, y aquella es la ferente, con actividad accional. ⁵³ Y esta misma intervención de la voluntad es también psicoorgánica.

51 SH p. 518.

52 SH p. 535.

53 Para una recta comprensión de este punto es preciso aplicar aquí los tres tipos de actividad que Zubiri distingue y a los que hicimos referencia: actividad de accionalidad, de disponibilidad y de pasividad. Cfr. SH pp. 82-87.

"La Inconclusión psicoorgánica de los impulsos nos lleve a una opción psicoorgánica, que es una determinación específica, psicoorgánica también".⁵⁴

Resumiendo, la Inconclusión procede de los niveles inferiores, de los niveles «naturales», los cuáles existivamente abren al hombre al campo de la realidad. Las pulsiones y las tendencias que son psicoorgánicas y que son las que le llevan al hombre a las cosas pasan a ser heridas cuando la opción interviene de modo activo adquiriendo una cierta dominancia sobre las pulsiones cuya forma de actividad pasa a ser «pasiva» o «disponible». Es el doble momento de la Inconclusión: como un «no» determinar la respuesta y como un positivo hacerse cargo de la realidad optativamente.

Así como la hiperformalización generaba la facultad del Intelligir con la que el hombre se enfrentaba a las cosas no como estímulos sino como realidades, así ahora la hiperformalización le dota al hombre de la facultad de la volición con la que tiene que *habérselas* tendencialmente con las cosas como realidades para optar en ellas por una forma de realidad. El hombre, como ya dijimos, se encuentra trascendentalmente abierto a la realidad no sólo desde la inteligencia sentiente sino también desde la voluntad tendente y desde el sentimiento afectante.⁵⁵

54 SH p. 536.

55 Cfr. pp. 37-38.

CAPITULO 20. En qué consiste la volición

Por la Inconclusión la respuesta a los estímulos queda a cargo de una decisión del hombre. Este, que por ser realidad abierta se enfrenta a las cosas y a sí mismo como realidades, tiene que habérselas con la realidad y tiene que responder a ella con una opción suya. Nos enfrentamos al problema de la voluntad y de la libertad en Zubiri.

La Inconclusión abre el ámbito de la voluntad para que ésta, con una determinación suya, dé conclusión a esa situación de Inconclusión en que las tendencias le habían dejado al hombre. La necesidad de optar, decíamos, no procede de la misma voluntad sino de los impulsos que dejan al hombre como en suspenso en un estado de Inconclusión en orden a la acción. Si el hombre tiene voliciones se debe a que tiene impulsos que le obligan a optar por la realidad en equilibrio dinámico. Todo esto ha quedado, creemos, suficientemente esclarecido.

Ahora quisiéramos avanzar precisando dos cosas. Primero: ver cómo se ordenan y qué entiende Zubiri por conceptos tales como voluntad, volición, opción, querer, libertad, determinación, decisión; conceptos que los usa con una cierta promiscuidad y que habrá que precisar sus contenidos semánticos.

Segundo: qué relación establece Zubiri entre inteligencia y libertad.

Responder a estas dos cuestiones es nuestro inmediato objetivo. A sabiendas de que se trata de una tarea nada fácil que nos obligará a operar con conceptos subyacentes a todo su pensamiento para cubrir lagunas no explicitadas por el mismo Zubiri tratemos de ensayar una conceptualización provisional de la volición.

20.1. Aproximación a la idea de voluntad en Zubiri.

En el punto anterior nos hemos referido varias veces a la voluntad como facultad. Ahora bien, la forma en que Zubiri trata el tema de la voluntad tiene una gran semejanza con la forma en que trata el tema de la Inteligencia. Lo cual nada tiene de extraño ya que es una estructura gemela a la Inteligencia, como iremos viendo. Tras haberla definido como voluntad tendente por la que el hombre se abre a la realidad para optar por una forma de realidad Zubiri se vuelve sobre ella para estudiarla, ya no nota constitutiva desde una perspectiva metafísica, esto es, como facultad, sino para analizarla como acto. Exactamente como operó con la Inteligencia en el conjunto de la trilogía.

En este sentido podemos establecer un primer paralelismo entre su estudio de la Inteligencia y de la voluntad. Si en el análisis de la Inteligencia los términos de *inteligir*, *Inteligencia* e *Intelección* eran tan sólo formas distintas de expresar el acto mismo de *inteligir*⁵⁶ y no teorías sobre la Inteligencia en cuanto facultad lo mismo ocurre, a nuestro entender, con los términos *querer*, *voluntad*, y *volición*. Lo que estos términos expresan habitualmente es el acto mismo de la opción como acto de la voluntad. Es verdad que aquí Zubiri no insiste tanto en afirmar que se trata de meros análisis de hechos y no de teorías, como lo hace

56 "En todo este libro me referiré a la «intelección» misma, y no a la facultad de *inteligir*, esto es, a la *Inteligencia*... Toda metafísica de la Inteligencia presupone un análisis de la *Intelección*... Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere" IRE 20.

machaconamente en la trilogía. Pero el análisis contextual nos permite extraer la misma conclusión.

Y lo mismo ocurre con otros conceptos como *frulción*, *optar*, *decidir*, *determinar* y con el mismo concepto de *libertad*: en principio con todos ellos Zubiri está refiriéndose normalmente al acto de volición en sus diversos momentos.⁵⁷ Como veremos inmediatamente, la libertad como tal no existe, ni existen actos de libertad; lo único que existe son actos libres. La libertad no es otra cosa que el *carácter modal* de ciertos actos del hombre. Hablar de la libertad como de algo que se sostiene sobre sí mismo es caer en el mismo error de sustantivizar la conciencia, el espacio o el ser. La libertad no existe como tal. No es más que "un modo de determinación de las pretensiones". Esto es, se trata de un acto.⁵⁸

Así pues, nos aproximaremos al estudio de la voluntad en Zubiri estudiándola como acto y ordenando los diversos conceptos que giran en torno a ella como modulaciones diversas del acto de querer. Esto no quiere decir que Zubiri trate de la voluntad sólo como acto. En ocasiones el tratamiento que Zubiri hace del tema es claramente de orden metafísico y por eso, llegado el caso, lo advertiremos expresamente.

20.1.1 Voluntad, volición, opción y querer como acto

En el comportamiento del hombre con las cosas reales distinguía Zubiri tres momentos especificantes: la intelección sentiente, la volición tendente y

⁵⁷ En las ocasiones en que Zubiri trata de forma más extensa el tema de la volición lo trata siempre como acto. Cfr. BH pp. 142-49; 369-80; 533-544; 593-607.

⁵⁸ Cfr. BH p. 602.

el sentimiento afectante. No son tres acciones sino tres momentos especificantes de una sola acción procesual ante la realidad.

"Por esto no se trata de una «síntesis» mental Indisoluble, sino de una unidad primaria, respecto de la cual la Intelcción, el sentimiento y la volición no son sino tres momentos *especificantes*, pero en manera alguna tres *acciones concurrentes* en una síntesis. Querer, desde luego, no es Intelgir, ni querer ni Intelgir son modos de atemperamiento a la realidad. Pero no son tres acciones, sino tres momentos especificantes de una sola acción una y indivisa: comportarse con la realidad".⁵⁹

No se debe identificar, como ya advertimos, acción y acto, aun cuando algunas veces Zubiri los emplea indiferenciadamente. Acto o función es lo que se deriva de una nota o de una estructura parcial del sistema.⁶⁰ Acción en cambio implica a la sustantividad entera. La acción implica siempre la actividad de todas las notas. Es lo que constituye la *unicidad* como carácter de la acción respectiva de todas las notas.⁶¹

Pues bien, entendida la voluntad como acto, decíamos que los conceptos zubirianos de querer, voluntad y volición se identifican. Veámoslo en uno de los textos donde esto se muestra de modo más explícito y en el que nos da Zubiri una de las claves más luminosas para esclarecer este tema.

"Pues bien, el apropiarse por elección las posibilidades es aquello en que consiste formalmente el acto de voluntad, la volición. De esta volición hemos de preguntarnos cuatro cosas.

1. En qué consiste el querer.

El español, a diferencia de otros idiomas, tiene afortunadamente un solo vocablo, *querer*, en el que van implicados los tres conceptos de voluntad que de una manera muy distinta han gravitado a lo largo de la historia de la filosofía.

⁵⁹ SH p. 17, cfr. pp. 72-74.

⁶⁰ Cfr. SH p. 88; MD p. 28; cfr. SH pp. 481-84.

⁶¹ Cfr. SH pp. 73-76.

En primer lugar, la voluntad como apetito superior. La voluntad humana no es nunca una voluntad pura, sino que es esencialmente apetente...Hay un segundo momento de la voluntad, que es la voluntad como determinación: entre las tendencias sobre las cuáles queda flotando el hombre, en virtud de su preferencia determina una. Y, en tercer lugar, la volición como complacencia y fruición con que el hombre se abre a aquello que elige: es la voluntad como amor".⁶²

En este texto nos interesa destacar los siguientes puntos.

Primero: Del contenido mismo del texto se desprende que volición y querer son asimilables al acto de voluntad.

Segundo: que Zubiri toma aquí la voluntad como acto, ya que al analizar los contenidos del *querer* atendiendo a los tres conceptos tradicionales de voluntad se está fijando en sus momentos operativos:

- a) Como acto tendente.
- b) Como acto de determinación.
- c) Como acto de complacencia y de fruición

La verdad es que Zubiri nos ha dejado muy pocos textos escritos en que poder basarnos para desarrollar su idea de voluntad de modo sistemático. Sin embargo los que nos ha legado parecen encaminarse en la dirección de tratar la voluntad como acto fundamentalmente.

La opción no es para él sino el acto de la voluntad.

"La volición es el acto de la voluntad".⁶³

Y en otro lugar:

"Si llamamos, como debe llamarse, a la opción voluntad...".⁶⁴

62 SH p. 142.

63 SH p. 533.

64 HD p. 244.

En uno de los pocos pasajes en que más extensamente nos habla de la volición nos dice:

"Hasta ahora he hablado de la opción más bien como acto. Para aprehender lo que es la opción es menester, pues, atender a otro aspecto del fenómeno: a la determinación de lo que queremos ser".⁶⁵

Ya hemos visto que la apetencia, la determinación y la fruición no son otra cosa que momentos del querer y que éste se reduce al acto de volición que quiere ser esclarecido por Zubiri a través del análisis del querer como acto.

Por otros textos podemos comprobar que la *decisión* no es otra cosa que la *determinación* misma.

"Porque el hombre está sobredeterminadamente determinado a querer lo real como real, se ve forzado a contraer su determinación a esta realidad. De ahí que la decisión consista en contraer la volición de lo real a esta realidad determinada que tengo ante mí".⁶⁶

La libertad, por su parte, tal como ya lo adelantamos y sobre lo que volveremos inmediatamente, es entendida por Zubiri como el *carácter modal* de ciertos actos del hombre.⁶⁷

Sirvannos estos análisis tan sólo como una primera aproximación y justificación de nuestro modo de proceder. El análisis se irá haciendo más riguroso a medida que vayamos avanzando en la exposición del tema.

Tratemos de precisar ahora la estructura del acto de volición.

65 SH p. 537.

66 SH p. 603.

67 SH p. 602.

20.1.2. Análisis del acto de voluntad

Muchos de los elementos que integran el acto volitivo han ido apareciendo ya en lo anteriormente expuesto. Ahora se trata de poner un poco de orden y de estructurarlos en una unidad coherente. Volvamos para ello al texto que nos sirvió de punto de partida y que consideramos uno de los textos clave.⁶⁸

A la pregunta de qué es querer como acto de la voluntad, Zubiri responde distinguiendo en ese acto tres momentos: la voluntad es *tendente*, es *determinante*, y es *fruenta*.

1Q La voluntad es esencialmente *apetente*, es *tendente*. Esto quiere decir que la voluntad no se da nunca al estado puro, así como no se da ningún acto intelectual al estado puro sino acompañado del sentir animal. La voluntad humana es una voluntad tendente como la inteligencia lo es sentiente. Las tendencias, que, como ya lo dijimos, son tendencias psico-orgánicas y no meramente orgánicas⁶⁹, son las que le lanzan al hombre hacia las cosas. Ahora bien, por ser las tendencias inconclusas le dejan al hombre como en suspenso, flotando sobre las cosas hacia las que le lleven las tendencias. Las tendencias por sí solas no son capaces de dar una respuesta y por ello el hombre debe tomar una determinación. Ante ese estado ferente de las tendencias deberá adoptar una decisión *pre-ferente*. La voluntad actúa dentro del marco de las tendencias y no fuera de ellas. Por eso se requiere un segundo momento de la voluntad.

2Q La voluntad es *determinación*. Las tendencias le habían dejado al hombre flotando sobre las cosas hacia las que le habían llevado. Esta

⁶⁸ SH p. 142.

⁶⁹ Cfr.SH p. 535.

situación de *tensión vital*⁷⁰ se hace insostenible por ser una situación de inconclusión. Consiguientemente el hombre se ve forzado por las tendencias a tener que optar. El hombre no puede menos de optar, aún cuando aquello por lo que opte será una opción libre, como veremos en su momento. Decidir en situación de libertad en eso consistirá precisamente un primer aspecto de la libertad: *libertad de*. En virtud de sus preferencias el hombre se decide por una de las tendencias de entre las varias posibles: es lo que constituirá la *libertad para*, libertad para adoptar una figura de realidad. Y de esta forma los impulsos o tendencias que hasta ahora eran ferentes pasan a ser feridos y la voluntad pasa a ser preferente.⁷¹ Este modo de ejercer la determinación constituye justamente la libertad

32 Por último la voluntad es *conplacencia y fruición*, con las que el hombre se abre a aquello que elige: es la voluntad como amor. Es el momento fuente de la voluntad. Ahora bien, para que haya fruición es preciso que se dé

la fruición de algo real en cuanto real.⁷² No basta la mera complacencia estímúlica, la cual la tienen también los animales. "En ese momento activo o positivo de realidad es donde está el carácter formal de la fruición".⁷³

Bástenos por ahora con lo señalado. Inmediatamente volveremos sobre este tema al comentar algunos textos. Pero antes recojamos lo dicho con un texto de Zubiri.

"La unidad de estos tres aspectos es lo que constituye la grandeza y la finitud de la voluntad humana. Ninguna volición hay en el hombre que no sea apetitiva; ninguna

70 Cfr. SH p. 138.

71 Cfr. SH p. 536.

72 Cfr. SH p. 369.

73 SH pp. 369-70.

determinación que no se apoye en apetitos y tendencias; ningún amor que para realizarse como pura fruición no necesite poner en juego tendencias y determinaciones.⁷⁴

Zubiri nos ofrece, pues, una idea procesual del acto de voluntad: tendencia-determinación-fruición. No serían tres actos sino tres momentos de un mismo y único acto. Y dentro de estos tres momentos el filósofo llega a diferenciar hasta ocho etapas distintas.

1Q *La patía*, en la que el hombre se ve movillizado a querer empujado por las tendencias.

2Q *La situación de alerta*, en la que el hombre se percata de si lo que le presentan las tendencias es bueno o malo.

3Q *La Disposición previa de optimismo o pesimismo.*

4Q *El momento de expectación* entre el sosiego y la ansiedad ante la accesibilidad o no de lo que pretende preferir.

5Q *El momento de urgencia vital* ante el tener que decidir sobre lo que se presenta como asequible.

6Q *Las distintas capacidades de decidir*, desde el arrojio hasta la decisión indolente.

7Q *El momento de firmeza* con los diversos niveles que pueden darse entre el volente y el voluble.

8Q *La complacencia o satisfacción* en lo que se ha optado.⁷⁵

Para lo que a nosotros nos interesa bastará con que nos atengamos a los tres momentos esenciales: tendencia-determinación-fruición.

74 SH p. 142.

75 Cfr. SH pp. 147-48.

20.1.3. Comprobación de la estructura del querer

Tratándose de un punto tan determinante para la fundamentación de nuestro trabajo sería del todo injustificado pretender definir la estructura de la volición en Zubiri a partir de un solo texto. Es verdad que nuestro pensador no sólo no ha elaborado una descripción sistemática del acto de volición como lo ha hecho con el acto de intelección, sino que tampoco nos ha dejado demasiados textos en los que poder rastrear con una cierta evidencia la estructura básica de la volición. No obstante creemos poder confirmar lo expuesto anteriormente desde otros textos. Estos textos los hemos tomado expresamente de aquellos pasajes de SH en que Zubiri se propone introducirnos en algún tema importante relacionado con la voluntad. Así el texto anteriormente analizado corresponde al apartado *En qué consiste el querer*, del capítulo IV, dedicado a la *personidad*. Y los textos que siguen corresponden, el primero, al apartado *Apertura al mundo*, del capítulo X: *El decurso vital*. Y el segundo al apartado *Estructura formal de la volición*, del capítulo VII: *El hombre, realidad moral*. Estos textos, por otra parte nos ayudarán de paso a profundizar en ciertos contenidos de la volición. Detengámonos, pues, a analizarlos.

Para facilitar el análisis numeraré las distintas partes del texto que sigue.

1. "El querer, decía, tiene dos sentidos. Querer es amar, y en este sentido la dimensión radical de la volición es querer en el sentido de amar. Para evitar falsas interpretaciones, digamos que querer es fruición de la realidad misma de las cosas. Mientras que el niño en toda su vida sensitiva anterior no vive más que de satisfacciones a partir de los estímulos, en la fruición se encuentra con la realidad. Hay una fruición de la realidad, y en cualquiera de sus voliciones el hombre en tanto tiene

un acto de querer en cuanto tiene la fruición de una realidad.

2. Esta fruición -segundo sentido del querer- no debe confundirse con una mera satisfacción, porque al ser fruición de la realidad, en la más modesta de las voliciones hay en la cosa querida una volición más profunda que aquello que en ella se quiere: se quiere no sólo esta cosa real, sino que se está co-queriendo la realidad en toda su plenitud.

3. Por eso en el querer una realidad concreta hay un poner mi preferencia en esa realidad.

4. La preferencia no es mera ferencia, es lo que escinde radicalmente el querer de la mera satisfacción.

Tomados estos dos sentidos a una, el de la fruición y el de la posición de una preferencia, tenemos el acto formal de la volición, que consiste en el querer así entendido: es la fruición de realidad en la que el hombre pone su preferencia.

5. Pero de la misma manera que la inteligencia es sentiente, la voluntad humana es tendente. Toda preferencia es ferente. El hombre pone su preferencia en las cosas movido por tendencias⁷⁶.

1.

A primera vista pudiera parecer que la descripción del querer que se nos da en este texto no coincide con la que vimos anteriormente. Entonces el querer estaba constituido por la articulación de los tres momentos: tendencia-determinación-fruición. Ahora parecería que la volición empieza por la fruición y que se identificaría fundamentalmente con ella. ¿Se trata de dos determinaciones distintas de la volición? Creemos que no. Tan sólo han variado los acentos y el orden de presentar los momentos de la volición. Pero su estructura permanece la misma.

Es evidente que Zubiri en este texto se detiene fundamentalmente en el momento frutivo como lo esencial de la volición. Como dirá en otro lugar: "La esencia de la volición es pura y simplemente fruición"⁷⁷. O como dice en esta primera parte del texto que estamos analizando: "...el hombre en tanto tiene un acto de querer en cuanto tiene fruición de la realidad".

⁷⁶ SH pp. 572-73.

⁷⁷ SH p. 370.

2.

Ahora bien, la frulción "no debe confundirse con una mera satisfacción". Frulción significa que yo depongo mi complacencia en una cosa real en cuanto real. Así como en el plano intelectual veíamos que toda cosa real es trascendental desde sí misma por su apertura respectiva a la sultad mundanal⁷⁸, de la misma forma dirá Zubiri que en cada cosa que se quiere "se quiere no sólo esta cosa real, sino que se está co-queriendo la realidad en toda su plenitud". Es la estructura trascendental de la realidad llevada al plano volitivo. Aún cuando Zubiri no lo ha explicitado, el proceso volitivo revela un paralelismo innegable con respecto al proceso intelectual. Lo iremos viendo a lo largo de este estudio. Lo que en el plano intelectual era objeto de una mera actualización trascendental en el plano de la voluntad es objeto de una volición trascendental. Una vez más nos encontramos con un paralelismo nada fortuito entre la inteligencia y la voluntad. En otro lugar recogeremos todos estos elementos que van apareciendo a lo largo de nuestro trabajo para tratar de recomponer con todos ellos la estructura completa de la volición y su articulación con el acto intelectual. En todo caso esto nos puede ayudar a comprender mejor aún por qué, según Zubiri, la libertad no consiste en "hacer de una indeterminación una determinación, sino en hacer de una sobre-terminación esta determinación".⁷⁹

Es evidente que la mayor parte del texto está centrado en precisar que la volición es frulción y en qué consiste esta frulción. Pero veamos cómo los demás elementos de la volición están igualmente presentes.

3. "Por eso en el querer una realidad concreta hay un poner mi preferencia en esa realidad".

⁷⁸ Cfr. IRE pp. 114-123.

⁷⁹ SH p. 604.

Dejando de lado otros posibles comentarios que el texto pudiera sugerir vayamos a lo esencial. «Preferir» era el modo de definir la «determinación» de la volición tal como vimos en el primer texto que analizamos: "Hay un segundo momento de la voluntad, que es la voluntad como determinación; entre las tendencias sobre las cuáles queda flotando el hombre en virtud de su *preferencia* determina una"⁸⁰

Como puede observarse la *preferencia* define la determinación, o lo que es lo mismo, el acto de libertad o, con más propiedad, el acto libre. La determinación, pues, queda señalada también en esta ocasión como un momento constitutivo de la volición. Vayamos al cuarto punto.

4. "La preferencia que no es mera ferencia, es lo que escinde radicalmente el querer de la mera satisfacción.

Tomados estos dos sentidos a una, el de la fruición y el de la posición de una preferencia, tenemos el acto formal de la volición, que consiste en el querer así entendido: es la fruición de la realidad en la que el hombre pone su preferencia.

En su sobriedad este texto nos viene a decir lo que ya hemos visto en otras ocasiones: las tendencias (que inmediatamente serán mencionadas en el texto) abren el proceso volitivo, pero no bastan para determinar una respuesta. Es preciso que la voluntad intervenga con una preferencia cambiando el signo de las tendencias ferentes haciendo que pasen a ser feridas.

5. "Pero de la misma manera que la inteligencia es sentiente, la voluntad humana es tendente. Toda preferencia es ferente. El hombre pone su preferencia en las cosas movido por las tendencias".

80 Cfr. SH p. 142.

Finalmente aparecen las tendencias como aquellas en cuyo marco se desarrolla el proceso volitivo.

Vemos, pues, que en este texto se ratifica la estructura básica de la volición que pretendíamos someter a prueba: tendencia-determinación-fruición. Ha cambiado el orden de exposición pero su estructura genética permanece la misma. Se ponen los acentos en algunos momentos sobre otros pero, como puede verse, los tres momentos están presentes.

Traigamos, finalmente, un último texto para ver que se repite, con pequeñas variantes, la misma estructura formal del acto de volición. En algunos aspectos nos recordará el primer texto que comentamos. Por no alargarnos lo comentaremos en un solo bloque.

"1. Estructura formal de la volición.

El acto de volición se expresa en español con el verbo «querer». Este verbo tiene dos dimensiones: querer en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad. Estos dos sentidos afortunadamente están dentro del mismo verbo, porque las dos dimensiones están en todo acto de voluntad en cuanto tal. Pero ¿en qué consiste el acto unitario del acto ese que es querer? La filosofía clásica no había eliminado esta cuestión; todo lo contrario, la resolvió con un vocablo y un concepto que son exactos: había dicho que el acto formal de la voluntad consiste en *fruir*, en fruición. La fruición no va pura y simplemente a la cualidad abstracta que posee la cosa querida, sino que va a la realidad de la cosa que tiene esas cualidades y, por tanto, a las cualidades mismas en tanto que pertenecientes a esa cosa. Hasta aquí la exposición de la filosofía clásica es intachable y es esencial sostenerla. Pero con ello no queda bien definido ni diferenciado lo que es la fruición. También los animales se complacen. Por eso hay que preguntarse en qué consiste la fruición en tanto que fruición.

En primer lugar, la fruición se encuentra caracterizada como complacencia, no solamente porque recae en algo real, a diferencia de algo que fuera una cualidad abstracta, sino que recae en algo real en tanto que real. Y esto es lo que no les acontece a los animales. Cuando el hombre tiene fruición de una realidad, la tiene en tanto que realidad. Más aún, la tiene en tanto que él mismo es real;

es decir, interviene mi propia realidad en tanto que realidad. En virtud de este segundo carácter, la fruición no es simplemente complacencia pasiva; es que el hombre depone su voluntad en aquella realidad que tiene delante, y en este momento activo o positivo de realidad es donde está, subjetivamente hablando, el carácter formal de la fruición. No basta para que haya fruición, que haya complacencia en una realidad, a diferencia de una cualidad abstracta, sino que es menester que esa realidad esté precisamente en tanto que realidad, y yo realmente con mis estados reales enfrentándome con ella en tanto que real. Entonces tengo formalmente hablando, una fruición, la complacencia en la realidad *qua real*.⁸¹

En atención a la brevedad señalemos esquemáticamente las siguientes observaciones.

1º Querer es fruición.

Es el momento que más desarrollado está en el texto. Sólo hay fruición si hay complacencia en la realidad: "sólo entonces, formalmente hablando, tengo una fruición". Es la fruición como tercer momento de la volición.

En toda fruición se trasciende el contenido de la cosa para querer la cosa como real. "En toda complacencia se complace uno en una cosa por aquello que en ella trasciende de ella misma". Vuelve a aparecer de nuevo la estructura trascendental de la realidad en el plano de la volición, en el mismo sentido que en el texto anterior.

2º Querer es "una determinación de la voluntad". La afirmación es suficientemente explícita aunque no lo desarrolla, ya que se centra más en la fruición. Es el segundo momento de la volición.

3º El momento tendente, aunque no está afirmado de modo explícito, está asomando constantemente en el texto cuando se intenta distinguir la complacencia frutiva del hombre de la coniplacencia de los animales. En

⁸¹ SH pp. 369-70.

todo caso, plano que es el menos problemático por cuanto que Zubiri ha sido siempre fiel a su propio pensamiento en este punto y eso se revela en la denominación constante de la volición como *voluntad tendente*.

49 Cuando Zubiri habla de la fruición habrá que entender que los otros dos momentos, el tendente y el determinante, van implícitos en el primero.

Si este esquema básico que proponemos de la volición zubiriana se ajusta o no a la verdad lo iremos comprobando en el transcurso de desarrollos posteriores.

50 Por último observemos una vez más, tanto en este texto como en los anteriores, que cuando Zubiri estudia la voluntad la estudia como acto.

Pudiera preguntarse uno por qué Zubiri privilegia en estos textos el momento de fruición. Adelantando lo que podremos ir viendo más adelante habrá que decir que lo que Zubiri privilegia en la volición, como en la intelección, es el *momento de realidad* en lo que intelección y volición convergen: en el caso de la inteligencia era la realidad actualizada, en el caso de la volición será la realidad en cuanto apropiada. La fruición expresa el momento en que queda la sustantividad humana tras la apropiación de la realidad. Ahora bien, no es el único momento de realidad. También en las tendencias y en la determinación el hombre se encuentra ante la realidad. La diferencia con la fruición es que en este momento la realidad ya no es algo hacia lo que se ve llevado el hombre por las tendencias, ni algo sobre lo que tiene que decidirse en función de una preferencia sino algo en lo que se complace porque de alguna forma se ha ya apropiado de ella y se ha dejado configurar por ella. La fruición presupone los dos momentos anteriores y en ese sentido los representa

Concluyendo, del análisis de estos textos entresacados de pasajes claves podemos dejar como algo definitivamente claro:

Primero, que la voluntad está constituida por tres momentos estructurales:

tendente-determinante-fruente.

Segundo, que cada vez que se nos hable de cada uno de ellos habrá que entenderlo en relación a los otros dos. Concretamente, cuando Zubiri nos hable de fruición habrá que sobreentender que los otros dos momentos van aparejados de una forma o de otra con aquella. Y viceversa.

"La unidad de estos tres momentos es lo que constituye la grandeza y la finitud de la voluntad humana. Ninguna volición hay en el hombre que no sea apetitiva; ninguna determinación que no se apoye en apetitos y tendencias; ningún amor que para realizarse como pura fruición no necesite poner en juego tendencias y determinaciones".⁸²

Una vez determinada y comprobada la estructura del querer como un acto tendente-determinante-fruente conviene volvamos la atención sobre cada uno de estos tres momentos por separado.

CAPITULO 21. Análisis de los momentos estructurales de la volición

21.1. Carácter tendente de la volición

Al exponer la Inconclusión de las tendencias apuntamos ya al carácter tendente de la volición. Consideremos ahora esas mismas tendencias desde el punto de vista de su origen.

Zubiri entiende por tendencia el apetito que conduce al hombre a dar una respuesta a los estímulos que proceden de las cosas. El filósofo usa indistintamente conceptos como tendencia, apetito, estímulo, impulso, deseo, ferencia y otros que iremos viendo.

Nos preguntamos, pues, qué significa y de dónde le viene a la voluntad el que sea tendente.

Se hace imprescindible una vez más partir de la definición tan querida de Zubiri: «el hombre es animal de realidades». Lo que caracteriza la actividad del viviente animal, decíamos, es el sentir. El sentir es un proceso constituido por tres momentos: momento de aprehensión o suscitante, momento tónico y momento de respuesta. Estos tres momentos del proceso sensitivo son comunes al simple animal y al hombre como animal de realidades.⁸³

Por otra parte, lo que dispara el proceso sensitivo es la aprehensión de lo suscitante: es la impresión como afección, como momento de alteridad y como fuerza de imposición. La diferencia entre el simple animal y el hombre está en la formalización, esto es, en la forma de modular esa independencia u autonomía en que quedan las impresiones en el sentiente.

⁸³ Cfr. IRE pp. 28-30

84 Lo propio del animal es la formalidad de estimulidad: las impresiones quedan autonomizadas como meros «signos objetivos» de respuesta.⁸⁵ En cambio en el hombre las impresiones quedan autonomizadas como realidades, como «de suyo», como «en propio». Es la formalidad de realidad o de *reidad*.⁸⁶

Lo que aquí nos interesa destacar es que el modo propio como el hombre aprehende la realidad sigue siendo sentiente. Cambia la formalidad, pero persisten los tres momentos del sentir: el momento de suscitación, el momento tónico y el de respuesta.

Estos tres momentos en la formalidad estímúlica del animal se traducían en estimulación, afección y tendencia. Pero en el hombre, cuya formalidad es de reidad, estos tres momentos se convierten en inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Esos son los tres momentos del sentir del animal de realidades. La inteligencia es el primer momento del sentir humano, es el momento de apertura a la realidad de la sustantividad humana. La voluntad es el momento de respuesta del sentir humano. Ambos constituyen, juntamente con el sentimiento, una misma y única acción de sentir.

"Pero de la misma manera que la inteligencia es sentiente, la voluntad es tendente. Toda preferencia es ferente. El hombre pone su preferencia en las cosas movido por las tendencias. La tendencia de una volición es como el sentir de una intelección. El querer se dispara por la intelección, y en el caso del hombre por una intelección sentiente".⁸⁷

Al carácter sentiente de la intelección le corresponde el carácter tendente de la volición.⁸⁸ Ambos son momentos del sentir humano. Y es

84 Cfr. IRE pp. 35 ss.

85 Cfr. IRE p. 52.

86 Cfr. IRE p. 56.

87 SH p. 573.

88 Cfr. SH p. 142.

que el sentir va siempre constitutivamente unido a la actividad intelectual y volitiva.

"En el hombre sentir e intellgir no son dos datos cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad".⁸⁹

Lo mismo hay que decir de la volición tendente.

Si el análisis lo llevamos al plano metafísico, al plano de las facultades obtendremos los mismos resultados.

El sentir es una potencia que por sí misma está facultada para producir sus actos. Es una potencia-facultad. Pero con la Inteligencia y la voluntad no ocurre lo mismo. Tanto la voluntad como la Inteligencia son potencias que tan sólo adquieren el rango de facultades para poder ejercer sus actos si van unidas estructuralmente a la potencia de sentir.

"La potencia volitiva se constituye en facultad volente sólo por su unidad intrínseca y constitutiva con otra potencia, con la potencia sensible. La voluntad es tendente, y sola ella es facultad".⁹⁰

"Las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad... Las dos potencias no actúan sino en unidad estructural; no actúan de por sí ni total ni parcialmente, sino que sólo actúan unitariamente. Las dos potencias se «co-determinan» como facultad".⁹¹

La potencia volitiva no es facultad y por lo tanto no puede ejecutar sus actos de querer más que estando unida intrínsecamente con la potencia sensitiva. Sólo la unidad de la potencia sensible con la potencia de la voluntad constituyen la *voluntad tendente*, correspondiente a la Inteligencia sentiente. La potencia de sentir aporta a la facultad volitiva la forma específica de habérselas con las cosas *tendiendo* hacia ella, aporta la

89 IRE p. 85.

90 SH p. 503.

91 IRE p. 90.

afección apetitiva sensible. Y la potencia volitiva aporta que aquello a lo que se tiende no sea un mero signo objetivo de respuesta sino una realidad apetecida. Se mantiene el momento tendente del sentir animal, pero aquello a lo que se tiende no es un mero estímulo sino una realidad.

De esta forma la potencia volitiva convertida en facultad de voluntad tendente opera una doble trascendencia: se trasciende de la mera apetencia estimulica al deseo de realidad y, en segundo lugar, se trasciende de la cosa real deseada al campo entero de lo real.⁹² Es la trascendentalidad de la volición correspondiente a la trascendentalidad de la Intelección que vimos en otro lugar.

Volvamos al análisis del proceso del sentir.

"Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en la suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir".⁹³

Por eso Zubiri no tendrá reparos en llamar a la volición «volición sentiente».

"La unidad intrínseca de tendencia y determinación real es, pues, una volición sentiente. A la Intelligencia sentiente corresponde un volición sentiente que consiste en determinación tendente de forma de realidad".⁹⁴

Los mismos estímulos que abrían a la Intelligencia a la realidad del mundo se convierten para la voluntad en realidades deseables de cara a la propia realización.

92 SH p. 38.

93 IRE p. 30.

94 HD p. 104.

Así pues, la Inteligencia, el sentimiento y la voluntad están anclados por igual en el sentir propio del animal. Tan sólo cada uno de ellos responde a momentos especificantes distintos dentro de una acción única e indivisa.

"La autonomía de estos tres momentos es tan sólo relativa: jamás rompe la unidad estructural del momento de sentir".
95

Inteligencia y voluntad tendrían ambos en común dos cosas: el estar constituidos por la sensibilidad y el hacerse cargo de las cosas como realidades. Cambiarían sus respecto formales. Bajo el aspecto sentiente la Inteligencia corresponde al momento suscitante de la impresión de realidad, al momento de apertura, mientras que la volición responde al momento de respuesta. Desde el punto de vista de la realidad lo propio de la Inteligencia sería la mera actualización de la realidad, mientras que la voluntad tendría como función específica la autorrealización por apropiación de posibilidades. Ambas constituyen las dos dimensiones fundamentales de la vida como autoposesión y como autodefinición de la sustantividad humana.
96

La Intelección es, pues, sentiente y la volición lo es también sentiente o tendente. Con la Inteligencia estamos atentos a la realidad intelectivamente, y con la voluntad lo estamos fruentemente.

"Sin estímulo(sin sensibilidad) no habría para el hombre realidad, aunque sin Inteligencia el estímulo no sería para el hombre realidad. Sin medio no habría mundo, pero sin Inteligencia el medio no sería mundo".
97

95 IRE 41.

96 Cfr.SH p.573.

97 SH p. 575.

Parafraseando a Zubiri diríamos que sin tendencias no habría para el hombre posibilidad de realizarse por apropiación de realidad, pero sin voluntad no podría encontrar en los estímulos realidades apropiadas.

Veamos ahora brevemente el modo genético como han ido apareciendo las tendencias y su relación con la potencia volitiva.

21.2. Hiperformalización y volición

Según Zubiri las tendencias tendrían su origen en el mismo plasma germinal. A medida que el plasma germinal se va desarrollando en su decurso vital su vida consiste en una independencia respecto del medio y ejerce un cierto control sobre él, es un *autós* como todo viviente. A la unidad entre esta independencia y este control del medio Zubiri la denomina «tensión vital».⁹⁸ Como se sabe, para Zubiri la sustantividad humana queda constituida como tal desde el primer momento de la constitución del plasma germinal. Por ello esa tensión vital es algo vivido idénticamente tanto desde la vertiente física o somática como desde la vertiente psíquica. Todas las tendencias emergen de ese primer nivel de «tensión vital», de esos impulsos psicobiológicos que se agitan ya en el plasma germinal.⁹⁹

"Desde el punto de vista físico, es el equilibrio dinámico y reversible en que consisten todos los fenómenos biológicos. Pero este equilibrio dinámico y reversible es psíquicamente vivido bajo una forma sumamente determinada, que es lo que se llama tendencia(...) La multiplicación de tendencias obedece primaria y radicalmente a una diferenciación del plasma germinal. Y ese tono vital, que genéricamente debe llamarse tensión, es lo que modificado en forma doble de formalización y de especificación constituye la formación de las tendencias plurales en el seno de la tensión vital".
100

98 SH p. 138.

99 Cfr. SH p. 596.

100 SH p. 138.

Estas tendencias se desarrollan a lo largo de toda la gestación y todavía en los primeros meses después del nacimiento.

Cuando el animal humano, que es psicoorgánico desde su primer origen, se hiperformaliza a través de un proceso de automorfismo¹⁰¹ se capacita no solo orgánicamente sino también a nivel de las llamadas facultades superiores y adquiere la habitud de enfrentarse a las cosas como realidades. Exigítivamente el desarrollo reclamaba este desgajamiento de la inteligencia por cuanto que el organismo no podía ya responder automáticamente de modo adecuado a los estímulos que le vienen de fuera. Ahora bien, la hiperformalización no supone un distanciamiento de la condición animal. La hiperformalización retiene toda la sensibilidad del animal, sólo que hace cambiar de signo. Siguen actuando los sentidos y las tendencias pero de forma nueva. El sentir ya no es pura estimulidad ni los impulsos son ya meras tendencias. Los estímulos son de realidad y las tendencias lo son de realidad. La hiperformalización le obliga al hombre a hacerse cargo de la realidad a la que se abre desde los sentidos.

"La forma más elemental de hacerse cargo de la cosa como realidad hace que el impulso no solamente impulse, sino que además ponga ante los ojos aquello hacia lo cual lleva, y hacia lo cual tiende. Y la unidad del impulso y de este momento distinto, del *hacia* lo cual el impulso va, y hacia

101 La hiperformalización no es algo que viene dado ya desde el principio ni se identifica sin más con la condición psicósomática de la sustantividad humana, sino que es algo que se gana en la morfogénesis psicósomática a partir del plasma germinal. "La psique no es un resultado de la actividad celular, sino un momento del plasma germinal, anterior, por tanto, a toda actividad. La psique es un momento constitutivo y no consecutivo del plasma germinal. Lo que sucede es que en el proceso morfogenético no sólo se va formando el organismo, sino que en esta formación se van formando «a una» en la psique unas capacidades de distinto carácter...La psique va adquiriendo en el proceso morfogenético lo que suele llamarse «facultades»...En este sentido hay una génesis de la psique". SH 496. "La morfogénesis es desgajamiento de formalidades". SH pp. 500. Cfr. SH 510-11, 574.

lo cual el impulso tiende, es lo que constituye la transformación de la *tensión en pretensión*. Los impulsos pretenden llevar al viviente humano a algo. Y el viviente humano, que ha realizado una primera suspensión, suspendiendo el carácter de estímulo inmediato para hacerse cargo de la realidad, hace en un segundo momento una especie de segunda suspensión: se suspende la realidad misma para que el hombre, inexorablemente, en lugar de dejarse llevar por la tendencia, sea él quien quiera tender".¹⁰²

El hombre se ve forzado a tener que preferir. La ferencia se ha convertido en preferencia. Con lo cual el hombre no anula las tendencias sino que decide cuál de ellas le va a llevar a su acción, cuál de ellas va a cobrar vigencia. Pero todo acontece dentro del juego de las tendencias. La volición, la libertad, como veremos inmediatamente, no acontece en un terreno neutro o impasible, sino dentro del juego de las mismas tendencias. La volición es tendente por estar vehiculada por un deseo que en sí mismo es estructuralmente, no cronológicamente, algo anterior a la determinación misma.¹⁰³

"En el caso del hombre no es una determinación de pura voluntad, porque toda determinación suya está vehiculada por un deseo, esto es, por algo anterior a la volición misma".¹⁰⁴

Tensión vital, tendencias, pretensión, ferencia, preferencia. Este es el único medio en el que el animal de realidades ejercita su volición.¹⁰⁵

"Las tendencias le llevan al hombre a la cosa; las pretensiones le dejan simplemente ante la cosa. Convierten el estímulo en una realidad deseable, y le dejan al hombre en situación de ser no sólo tendente sino antepuesto a la realidad deseable y antepuesto a la propia realidad".¹⁰⁶

102 SH p. 140.

103 Cfr. NHD p. 413.

104 NHD p. 413.

105 Cfr. SH pp. 138, 596, 606.

106 SH pp. 596-97.

Por la hiperformalización el momento de estimulación se convierte en aprehensión real, la afección tónica en sentimiento de lo real, la tendencia en volición tendente de lo real. Ahora bien, en ningún caso se trata de superposición de lo Intelectivo sobre lo sentiente sino de constitución integradora del sentir Intelectivo: el hombre es formal y constitutivamente animal.

"Pero hay que añadir que esta segunda unidad (la Intelectiva) no es, en rigor, «segunda», porque no está *superpuesta* a la primera ni meramente *apoyada* en ella, sino que en sus tres momentos lo meramente estímulo se conserva intrínseca y formalmente en la unidad humana llamada «superior» como algo constitutiva de esta: la Inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente *sentiente*, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente *afectante*, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente *tendente*. Ahora bien, la unidad biológica del sentir, de la afección y de la tendencia es la esencia misma de la animalidad. De aquí resulta que lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal... La concreción radical de lo humano consiste ante todo en este su intrínseco y formal carácter animal".¹⁰⁷

Por eso Zubiri dirá que la vida humana es *biozótica* y que por eso todo el *bios* es *zoe* y todo el *zoe* es *bios*. La *zoe* es la raíz y el fundamento de la apertura al mundo tanto en la intelección sentiente como en la voluntad tendente. Sin tendencias no habría volición. Pero sin volición las tendencias no serían tendencias de realidades con las que la sustantividad humana pudiera autodefinirse.

Analicemos ahora el segundo momento de la volición: la determinación libre.

¹⁰⁷ SH pp. 479-80.

21.3. Volición y determinación

21.3.1. ¿Es el hombre libre?

Al tratar sobre el proceso de liberación de la naturaleza decíamos que las tendencias dejan al hombre en situación de libertad. *Situación* tiene en Zubiri un significado muy preciso: es el estado abierto en que queda el hombre al estar entre las cosas y consigo mismo como realidades.¹⁰⁸ El hombre por la hiperformalización queda en situación abierta «hacia», queda en situación de libertad. ¿Pero en qué consiste esta libertad adquirida a través de la liberación de la naturaleza?

Como una primera aproximación a la justificación de la libertad Zubiri apela a la experiencia.

"La experiencia dice que entre las diversas pretensiones en que el hombre se halla distenso y inconcluso, es menester ejecutar un acto de decisión, en el que se prefiere por decisión una pretensión a otra. La liberación es aquí la elevación al orden de las decisiones. Mi experiencia me muestra que soy yo quien confiere preferencia a unas tendencias respecto de otras. No son las tendencias las que me llevan sino, dentro del restringidísimo orbe de mi libertad, soy yo quien lleva a las tendencias en cuanto a darles vigencia o preferencia".

109

Zubiri, aunque de modo muy puntual, quiere tomar en consideración algunas objeciones que se presentan a la libertad, sobre todo desde el ámbito de las ciencias que estudian el comportamiento humano. Obsérvese en todo ello, de paso, cómo la volición, una vez más, está tratada como acto. No se pierda de vista este aspecto en los textos sucesivos.

108 Cfr. SH pp. 578-79.

109 SH p. 598.

Desde posiciones deterministas se nos dice que todo lo que hay en el universo está determinado, ya sea por lo que anteriormente ha sucedido, ya sea por la misma naturaleza, ya sea por el entorno, etc. La indeterminación para poder ser tal tendría que surgir de la nada, lo cual es absurdo.

Por ello la llamada libertad habrá que entenderla como un aparente estado de indeterminación en el que se dan las acciones humanas. La libertad como indeterminación sería una quimera. Lo que llamamos libertad no consistiría sino en dejarse llevar por aquel o aquellos impulsos que más presión ejercen en el juego de las tendencias. Tendríamos un acto libre cuando el acto se identifica con mis tendencias y no se me impone desde fuera con violencia. Un acto sería libre cuando es mío, y es mío cuando responde a lo más íntimo de mis tendencias.

Zubiri responderá que es verdad que la libertad no es pura indeterminación porque no se da fuera de las tendencias, pero que tampoco se resuelve en el ámbito de las tendencias sino en el ámbito de la realidad. Lo determinante de la libertad para Zubiri será la decisión o la determinación, es decir, el que el hombre sea «autor» de sus propias determinaciones en orden al ser de su propia realidad.

"Estos caracteres naturales no bastan para explicar todo lo que hay en una acción. Se precisa una decisión en virtud de la cual no sólo soy agente sino que soy autor volente de mis acciones. Ser autor significa que las acciones salen de mí por mí, por lo que quiero ser. Las acciones realizadas por el hombre no vienen determinadas en todos sus caracteres sólo por la naturaleza; lo vienen también por ese momento en virtud del cual quiero que sea así; es decir, por una *libertad*".¹¹⁰

Consiguientemente Zubiri rechazará todo intento de reducir la libertad a la mera complicación progresiva de tendencias, aunque para ello se apele

¹¹⁰ SH p. 594.

al conflicto de motivos, a las tendencias profundas que juegan en el conflicto de motivos o a la no violencia como explicación del acto libre. Según estas interpretaciones deterministas del comportamiento humano la decisión que el hombre toma en una situación concreta sería la resultante de los motivos concurrentes dentro de los cuáles prevalecería uno sobre los demás por parecer el mejor. En consecuencia un acto libre sería un acto sin violencia por ser mío y por responder a lo más profundo de mis tendencias.

Pero Zubiri advierte que esta argumentación, aún cuando conlleva una buena parte de verdad, elude el punto preciso de la decisión, diluyéndolo entre sus análisis.¹¹¹

En primer lugar, nos dice, las tendencias no actúan por sí solas sino dentro de un área predefinida, dentro del área de la decisión que les da sentido: el deber, la satisfacción, etc.

En segundo lugar, las tendencias no son capaces de determinar por sí solas una acción por ser, como vimos, inconclusas. Lo que sí puede ocurrir es que el hombre se deje llevar por sus tendencias, pero esto es ya una decisión.

En tercer lugar, es falso, dice Zubiri, que siempre se acepte la tendencia en virtud de la cual uno estima que una acción es aquí y ahora la mejor.¹¹² "No es verdad que el hombre se decide por lo mejor, sino que decide qué es lo mejor".¹¹³

En cuanto a las tendencias más profundas Zubiri las incluye entre los mecanismos de los deseos. Pero los deseos lo que hacen es demarcar el área de la libertad y, como ya lo vimos, hacen posible la libertad. Ahora bien, no es lo mismo el mecanismo de los deseos y el mecanismo de las decisiones.

¹¹¹ Cfr. SH p. 599.

¹¹² Cfr. SH pp. 599-60.

¹¹³ SH p. 560.

Por otra parte muchos de los deseos brotan de las decisiones ejercidas en anteriores actos de libertad con los que la persona ha marcado una determinada dirección y ha potenciado determinados deseos.¹¹⁴

"El problema de la libertad está en quién y cómo pone los antecedentes(...). El acto libre está rigurosa y determinísticamente determinado por todos sus antecedentes. Lo que pasa es que no por eso deja ser libre, porque esos antecedentes en alguna medida están puestos por el propio sujeto. Es autoposición".¹¹⁵

"Esta libertad tiene su figura y su carácter concreto inscrito y perfilado en y por lo deseable. Sin deseo no habría para el hombre ni volición ni libertad. Recíprocamente, la decisión se incorpora físicamente al deseo, y de una mera decisión libre hace una tendencia vigente; es decir, se da carácter tendencial a la propia decisión. Es la naturalización de la libertad. La libertad naturalizada es el compromiso de la libertad consigo misma por sus decisiones anteriores, y con su propia naturaleza, que va convirtiendo sus decisiones en tendencias psicofísicas.

La vida, por eso, no es ni pura naturalidad ni pura liberalidad; es una especie de creación natural. De la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte toda decisión libre, y toda libertad, haciendo del hombre concreto aquello que él ha querido ser, o por lo menos aquello que de él ha sido".¹¹⁶

Tanto estas posiciones deterministas como las opuestas que identifican libertad con total indeterminación partirían de una falsa concepción de la libertad por entender que ésta debe ser ajena al mundo de los deseos, ya que éstos serían lo determinado mientras que la libertad sería lo indeterminado. El error estaría en concebir la decisión como el paso de la indeterminación a la determinación. Se parte del supuesto falso de que la libertad es indeterminación. Ahora bien, la indeterminación es la situación de la libertad, pero no la libertad misma. La libertad no consiste en indeterminación sino en la manera como yo me determino. Libertad es

¹¹⁴ Cfr. SH p. 600.

¹¹⁵ EDR p. 92.

¹¹⁶ SH p. 607.

determinación, es decisión por algo, pero una decisión libre ejercida dentro del limitado ámbito acotado por las tendencias.¹¹⁷

Otro error que observa Zubiri en algunas teorías sobre la libertad y que nos interesa mucho señalar aquí es el de sustantivar la libertad, al que aludimos antes. Así como no hay espacio sino cosas espaciales, ni hay conciencia sino actos conscientes, ni hay ser sino realidad, de la misma forma no hay libertad sino tan sólo actos libres.

"No hay libertad, sino que la libertad es el carácter de ciertos actos del hombre, el carácter modal de ciertos actos; la libertad no es una cosa ni una facultad, es un carácter modal que tienen ciertas dimensiones de la actividad del hombre. No existen actos de libertad, sino actos libres. La libertad es un modo de las tendencias y de los deseos, un modo de determinación de las pretensiones".¹¹⁸

La libertad no es una especie de facultad como a veces parece sugerirse cuando se escribe con mayúscula. La libertad no es sino el carácter de ciertos actos que se inscriben como un momento dentro de la volición: el momento de determinación entre las tendencias.

La libertad sería sustantiva, según Zubiri, tan sólo cuando se tratara de «libertad en», porque entonces se identificaría con la sultad, con la personalidad, la cual sí es, como ya vimos, verdadera sustantividad.¹¹⁹ Pero de ello nos ocuparemos en otro lugar. No obstante Zubiri, asintiendo el lenguaje común, seguirá usando con frecuencia, (y nosotros lo haremos con él), el término de libertad como sinónimo de volición.

¿En qué consiste este modo de determinar las pretensiones, en qué consiste este carácter modal de la actividad volitiva?

117 Cfr. SH p. 601.

118 SH p. 602.

119 Cfr. HD p. 330.

La libertad debe situarse, según Zubiri, en ese momento de las tendencias inconclusas en el que éstas por su inconclusión le llevan al hombre a abrirse desiderativamente a las cosas y así mismo como realidades. El hombre, además de esa independencia y control sobre el medio propia de todo viviente, goza de otro nivel de independencia: goza de libertad.¹²⁰ La libertad es la situación en que queda el hombre ante la realidad y sobre la que decide en la realidad. Esta decisión no es sólo la determinación positiva de lo que se quiere sino también de lo que no se quiere. El hombre ejecuta no sólo actos de *volición* sino también de *nolición*, que consisten, no en no querer, sino en *querer que no*.

"Entonces para dar sus respuestas adecuadas el animal humano no puede limitarse como los demás animales a «seleccionar» biológicamente respuestas, sino que tiene que «elegirlas», o incluso excogitarlas, en función de la realidad. Los signos animales signan la o las respuestas. Entonces en este elenco de respuestas signadas el animal *selecciona* biológicamente la respuesta que ha de dar. Pero el hombre carece de signos de selección. Entonces tiene que determinar su respuesta en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre *elige intelectivamente* su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad: es, si se quiere, selección no «signativa» sino real".¹²¹

Pero en lo que se refiere a la determinación de la libertad como acto de la voluntad hay algo más decisivo que nos abre a la realidad inespecífica como ámbito propio suyo. Cuando yo quiero, por ejemplo, un vaso de agua lo quiero como una realidad deseable. Ahora bien, como en toda realidad concreta su momento de realidad trasciende lo que ese vaso de agua tiene de realidad determinada. Al desear ese vaso de agua estoy queriendo al mismo tiempo realidad.

120 ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, nº1, abril, 1963, p.21.

121 IRE p. 72.

"En mi volición de ese vaso de agua estoy inserto entre dos polos: quiero efectivamente realidad, y deseo esto que es realidad. Desde el segundo punto de vista, las tendencias y los deseos son inconclusos: el hombre no tiene todavía volición. Pero desde el primer punto de vista, el hombre está teniendo una volición trascendente, está queriendo la realidad".¹²²

De ahí concluye Zubiri que el acto de querer, la libertad no consiste en pasar de una indeterminación a una determinación como pretenden algunas teorías de la libertad, sino en hacer de una sobredeterminación(quiero «la» realidad) una determinación(quiero «esta» realidad). ¿Qué significa esto? Veamos.

El hombre está forzado a querer lo real como real. Esa es la situación en que queda el hombre por su inconclusión en virtud de la hiperformalización. Su decisión consiste entonces en contraer ese querer la realidad (sobredeterminación) a querer concretamente esta realidad determinada, este vaso de agua (determinación). Por tanto no se trata de un pasar de una indeterminación a una determinación, porque la libertad no es ausencia de deseos, no es pura indeterminación. La libertad como acto de decisión entra en acción gracias a que los deseos nos ponen en contacto con las cosas como reales. La libertad es tendente. Los deseos hacen que el vaso de agua sea deseable como realidad y al abrirnos así a la realidad por las tendencias en sí mismas inconclusas exigen a la voluntad el tomar una decisión. En concretar ese deseo de realidad en general en esta realidad concreta, consiste justamente la libertad como determinación.

"La libertad no es ausencia de deseo, porque sin deseo no habría libertad, pero sin apertura a lo real lo que hay en el deseo no sería libertad. El acto libre no es una despedida de las tendencias y de los deseos, sino una modulación de los deseos en su realización. La libertad no

¹²² SH p. 603.

es indeterminación- , no es hacer de una indeterminación una determinación, sino hacer de una *sobre-determinación esta determinación*".¹²³

En toda esta concepción del acto de la voluntad *tendente* subyace todo lo que Zubiri desarrollaría más tarde en IRE sobre el *sentir* humano como *aprehensión de realidad* para explicar el acto de *inteligir*. Así como allí no se daba una *inteligencia pura* sino un *inteligir*, un actualizar la realidad «en» la *aprehensión*, así ahora el acto de la voluntad no se da sino dentro del juego de las *tendencias*. Por eso la *inteligencia* es *inteligencia sentiente* y la *voluntad* *tendente*. Releídos estos textos a la luz de la trilogía tendríamos que decir que, como ocurre con el *sentir* intelectual, las *tendencias* son *volitivas*, son *tendencias a la realidad*, o a la inversa, la *voluntad* es *tendente*. Las *tendencias* no tendrían sólo la función de ponernos frente a las cosas para que luego la *voluntad* las tome como *realidades*. Las *tendencias* nos llevan ellas mismas ante las cosas como *realidades*, son *tendencias a la realidad*, porque ellas mismas son algo *psicofísico* y no meramente *biológico*. Las *tendencias* hacen que el hombre tenga que habérselas con las cosas como *realidades*. Así como el *sentir* humano no es mera *estimulidad*, sino *sentir realidad*, así las *tendencias* no serían meras *tendencias a estímulos* sino a *realidades*. Es un *tender a la realidad* no a meros *estímulos*. Ahora bien las *tendencias humanas*, a diferencia de las *tendencias animales*, son *tendencias volentes*. De la misma forma que el *sentir* no nos situaba ante las cosas en mera *estimulidad* sino en *formalidad de realidad*.

Más adelante, a partir de los textos de Zubiri y teniendo delante los desarrollos que en la trilogía hace de la *aprehensión primordial de la realidad*, ensayaremos una descripción de las diversas modulaciones que se

¹²³ SH p. 603-04.

dan como desarrollos del primer acto elemental de volición. De momento tratemos de precisar con todo rigor el acto mismo de volición.

El acto libre, la decisión, antes de ser ejecutada, no está contenida indeterminadamente dentro de la potencia de la voluntad que se encargaría de ejecutarla en el momento oportuno. No, el acto de decisión libre no está contenido en la voluntad como un árbol lo está en una semilla. La precontención no es virtualidad sino posibilidad. Posibilidad en un doble sentido: primero, porque, aún no se ha realizado y, segundo, porque nunca se realizaría fuera de la decisión mía¹²⁴

La libertad, por eso, aún cuando siempre se mueve dentro del juego de los deseos, no se reduce a ser mero juego de los deseos sino que se resuelve en el ámbito del querer realidad. De la misma forma que el sentir humano no se reducía a la mera estimulidad sino que se abría trascendentalmente a la aprehensión de la realidad. En última instancia, como analizaremos con más detalle más adelante, la libertad no es sino la determinación de una sobredeterminación en base a un proyecto de posibilidades con vistas a alcanzar una forma de realidad personal por la que se ha optado.

La libertad tiene por eso para Zubiri un aspecto creador: es capaz de crear por propia decisión las posibilidades mismas del acto de decisión. Con las propias decisiones libres el hombre está modelando la propia estructura natural de sus tendencias dentro de cuyo juego se decide la libertad. Es la naturalización de la libertad.¹²⁵ Cuando yo tomo una decisión no sólo cuenta la situación presente sino que esta situación se ha hecho posible gracias a los anteriores actos de voluntad. Es la libertad que, por el hecho de encontrarse en realidad, se encuentra en situación de libertad

¹²⁴ Cfr.SH p. 604.

¹²⁵ Cfr.SH p. 605.

comprometida. Es la libertad que con sus decisiones es capaz de alimentar deseos en una u otra dirección, vicio o virtud, con vistas a una nueva forma de realidad. Para subrayar lo propio de este pensamiento puede observarse que la valoración que hace Zubiri del deseo dista tanto de las concepciones de tipo budista que entienden la perfección del hombre desde el nirvana como estado de total extinción del deseo, como de ciertas posturas hedonistas vigentes para quienes la perfección consiste en satisfacer el deseo sin más. Zubiri sitúa el deseo en función de la figura de realidad por la que uno haya querido optar. El deseo adquiere en Zubiri toda su dignidad y grandeza. Es la libertad comprometida consigo misma dentro del juego de los deseos. Por eso dirá Zubiri:

"Lo más profundo y real de la libertad está en ese compromiso consigo mismo, en el cual el hombre no sabe si con una decisión no habrá yugulado de raíz su propia libertad". 126

Es el doble sentido en que la libertad se encuentra comprometida. Esa realidad psicosomática que es el hombre establece en sus decisiones libres una dialéctica dinámica entre las dos dimensiones de su sustantividad: la psíquica y la somática. Si a la dimensión somática de donde parten los deseos llamamos naturaleza, diremos que esta dimensión es modelada en sus deseos por las decisiones de la libertad. Sería lo que Zubiri llama la naturalización de la libertad. Las decisiones de la libertad se incrustan en la naturaleza reconfigurando sus deseos. Y si a la parte psíquica, en este caso la voluntad, llamamos libertad creadora, en cuanto que con sus opciones decide sobre la forma de su mismidad, diremos que es la que va posibilitándose a sí misma las nuevas formas de autodeterminarse en la

realidad. Sin forzar el pensamiento de Zubiri, a esto podríamos denominar la liberación creativa de la naturaleza.¹²⁷

En ningún caso se trata de descoyuntar la sustantividad volviendo a un dualismo relacional, sino de subrayar cómo reobran las decisiones de la libertad en el área de los deseos y viceversa. Se trata, en otros términos, de ver cómo se articula la unidad sustantiva del hombre como ejecutor de sus actos(agente) y como autor de sus decisiones.

"El hombre, como agente de los actos que ejecuta, está dotado de una naturaleza, de la que emergen radical y básicamente esos actos. Pero como autor de decisiones que son suyas, el hombre es libertad. La vida es a la vez naturaleza y libertad; a la vez, he aquí la cuestión".¹²⁸

En conclusión, la libertad no puede ser entendida como el mero juego espontáneo de un conflicto de deseos, ni como un mero determinismo según el cual la libertad es una mera ilusión, por no conocerse los deseos profundos en base a los cuáles el hombre tiene predeterminadas sus decisiones, ni tampoco como la determinación de una pura indeterminación. Contra cualquier forma de determinismo que reduzca la libertad a mero juego de deseos habrá que decir con Zubiri que la voluntad es un habérselas con las cosas como realidades y no como meros impulsos, y que, por tanto, querer es *querer realidad*, lo cual está más allá de las tendencias y deseos. Las tendencias quedan inconclusas ante la realidad y para su conclusión se requiere la intervención de la decisión, es decir, de la volición.

A su vez, contra toda concepción idealista, *sit venia verbo*, que entienda la libertad como algo totalmente indeterminado, fuera del juego de

127 Se trata de una creación relativa de una «cuasi-creación» por oposición a una creación de la nada. En el contexto de la creación histórica Zubiri nos precisa el sentido de esta «cuasi-creación», término al que recurre con frecuencia. Cfr. NHD p. 380.

128 SH p. 606.

las tendencias, hay que decir: primero, que las tendencias son las que posibilitan la libertad, que son ellas las que nos llevan a la cosa deseada y la hacen deseable, sin las que la decisión sería imposible, de la misma forma que la intelección sería imposible si no fuera por el sentir. Y, segundo, que la libertad no consiste en la determinación de una indeterminación sino en la determinación de una sobredeterminación. Lo que el hombre quiere por la voluntad es realidad y este querer realidad se concretiza en querer «esta» realidad como medio para configurar mi propia figura de realidad.

21.3.2. Determinación de la volición y modo de querer; en qué consiste la libertad.

Como quedó ya dicho, la libertad para Zubiri no es más que un modo de querer. Es el modo de ejercer la determinación.

"El modo de querer debe llamarse libertad en el sentido de ser *libre de* algo que inexorablemente le impone una acción"¹²⁹

Por eso dirá que no existen actos de libertad propiamente hablando, sino sólo actos libres. Tratemos de explicar, a partir de la inconclusión de las tendencias, qué es lo que le ha podido llevar a Zubiri a decir esto.

Al ser llevado por las tendencias, el hombre se ve forzado a querer, ya que las tendencias le dejan como suspendido ante lo que tiene delante. A diferencia del animal, al que los estímulos provocan una respuesta exhaustiva y unívocamente determinada, el hombre queda como flotando ante las tendencias, queda en una situación de indeterminación, en el sentido de no estar forzado en una dirección determinada: queda en situación de

¹²⁹ SH p. 145, cfr. SH p. 602.

libertad. Ahora bien, esta indeterminación no es la libertad sino situación de libertad. La libertad consiste en la *manera* como el hombre se determina en la realidad. Es una determinación libre.¹³⁰

¿En qué consiste este modo de determinación?

Por la inconclusión de las tendencias el hombre queda abierto, en forma de tendencia, a la realidad. El hombre queda enfrentado y teniendo que habérselas con la realidad. De esta forma queda no sólo en situación de *libertad de* sino también en situación de *libertad para*.¹³¹

"El hombre quiere -y no tiene más remedio que querer- porque sus tendencias le llevan a dejarle flotando inconclusamente en cierto modo por encima de estas tendencias. Y en este sentido, el modo de querer debe llamarse libertad en el sentido de ser *libre de* algo que inexorablemente le impone una acción. Pero en la medida en que el hombre tiene que elegir un sistema de posibilidades, no solamente tiene *libertad de*, sino también una *libertad para*. De ahí que la interna articulación de la libertad en sentido negativo -libertad de- y la libertad en sentido positivo -libertad para- confiere una figura concreta en cada momento de su existencia".¹³²

Libertad de determinación significa no quedar unívocamente determinado por las tendencias de cara a la acción, sino quedar abierto a la realidad. *Libertad de* no es sólo el estado de inconclusión de las tendencias sino el modo en que queda sobre las tendencias como dominándolas para poder determinar sus preferencias y sus modos de ser, esto es, su *libertad para*. Aunque Zubiri no lo dice, este modo tendría mucho que ver con el *modo de realidad* que le corresponde al hombre descrito en HD: un ab-soluto relativo.¹³³ Por ser el hombre una realidad ab-soluta le correspondería esa especie de soberanía e independencia sobre todo lo que se le presente. Este

130 Cfr.SH pp. 601-02.

131 Cfr.SH p. 145.

132 SH p. 145.

133 Cfr.HD p. 51.

modo de realidad no sería sino la expresión de su forma de realidad como persona, como «suidad» que se pertenece a sí mismo y que, por tanto, es «dueño de sí mismo», es «suyo» y se comporta como tal frente a toda otra realidad, incluso frente a la realidad absolutamente absoluta de Dios.

La voluntad, por eso, supone ante todo, nos dirá Zubiri, un dominio mínimo pero radical sobre los impulsos. El viviente es independiente de su medio y tiene un cierto control sobre él. Pero aquello que se controla no son sólo los impulsos sino también lo que hemos logrado desde opciones anteriores y, sobre todo, las posibilidades de ser de un modo más bien que de otro. Lo que el hombre controla en último término es lo inespecífico de la realidad.

"Y justo esto es en lo que consiste el control humano: en ser mínima pero realmente dueños del modo de ser reales en el mundo. En la opción determinamos lo que queremos ser dentro de los límites que los impulsos y las cosas específicamente determinados nos permitan ser. Control humano es determinación optativa de los modos de ser".
134

Libertad de expresaría en este contexto ese dominio y ese control que tenemos sobre los impulsos para que el hombre pueda determinar libremente en la realidad su propia figura de realidad, la figura de sí mismo (*libertad para*).¹³⁵

La *libertad de* queda así íntimamente unida a la *libertad para*. La *libertad para* sería el momento mismo de la determinación o de decisión sobre una preferencia entre varias tendencias posibles de cara a la propia figura de realidad. La voluntad como momento de determinación no es un impulso ferente más sino más bien "es la organización «preferencial»

134 SH p. 539.

135 Cfr. HD p. 329.

(positiva y negativa) de los impulsos".¹³⁶ En este dar preferencia a unas cosas sobre otras, en este decir «sí» o decir «no» a unas tendencias sobre otras se juega la propia figura de la realidad. No queda en una mera aceptación o renuncia a una determinada satisfacción. En todo ello la volición lleva un componente de fuerza, es la «fuerza de voluntad» anterior a la opción misma en cuanto que procede de la naturaleza misma o de lo que ha sido naturalizado por anteriores actos de la voluntad.

"La fuerza de voluntad no es un momento de la opción, sino un momento previo a ella, un momento pre-optativo. Pero a la fuerza de voluntad pertenece intrínseca y formalmente la actividad cerebral inespecífica: no todos los hombres tienen la misma capacidad de querer, la misma fuerza de voluntad, como no todos tienen la misma capacidad de Intelligir".¹³⁷

La libertad para implica tanto los actos de volición como de noción en ese tener que definir su propia realidad entre las cosas. En esto consiste la grandeza y el drama de la libertad humana expresada en toda su crudeza en el pensamiento de Zubiri: en que al decidirme por una preferencia estoy decidiendo sobre mi propia realidad, sobre la figura que voy a dar a mi propia realidad por la apropiación de esa posibilidad por la que he optado en situación de libertad.

Pero ¿cómo se realiza esto?

Para poder comprender la articulación entre la posibilidad por la que opto y la configuración de mi propia realidad debemos situarnos en la perspectiva trascendental de la realidad.

Retomando el ejemplo ya citado, cuando yo quiero un vaso de agua porque es una realidad deseable lo que este vaso de agua es trasciende lo que tiene la concreta realidad del vaso de agua. Por eso en mi volición me

¹³⁶ SH p. 534.

¹³⁷ SH p. 534.

nuevo dialécticamente entre la realidad y «esta» realidad concreta del vaso de agua. En el estado de inconclusión en que me dejan las tendencias yo todavía no tengo determinada la volición sobre la realidad concreta del vaso de agua pero sí estoy en una especie de trance de volición de realidad. Es lo que dijimos más arriba: la libertad consiste en la determinación (opción por una realidad concreta) de una sobredeterminación en la que se mueven siempre mis opciones (cuando deseo algo estoy en trance de deseo de realidad). La decisión de la libertad consiste en contraer la volición de la realidad sin más a esta realidad concreta que está delante de mí como deseable para mi realización. No todas las posibilidades están en una misma condición posibilitante respecto de mi realización personal. Las cosas serán buenas o malas según su carácter de adecuación o no con mi proyecto de realización.¹³⁸

La libertad consistiría en esta apertura de la realidad y desde ella a la realidad concreta como modo de dar forma a mi propia realidad dentro de las tendencias y deseos. El hombre es *libre de-para* optar por una forma de realidad frente a toda otra realidad. Recordando a Leibniz nos dirá Zubiri que ser libre es la manera finita de ser Dios.¹³⁹ En este modo de determinar las tendencias, los deseos y las pre-tensiones consiste la libertad. Este es el carácter modal que tiene la actividad volitiva del hombre: ser libre para escoger frente a todo(ab-soluto relativo) su propia forma de realidad.

Con sus decisiones el hombre va configurando su propia realidad personal y al tiempo va creando las posibilidades de nuevas decisiones por la configuración de sus propias tendencias: es la naturalización de la libertad. La volición es fuerza de determinación dentro de las tendencias

¹³⁸ SH p. 408.

¹³⁹ Cfr. HD p. 300

naturales sin la cuáles sería inviable la volición. Pero a su vez el hombre con sus decisiones va creando sistemas de nuevas posibilidades, va configurando su propia naturaleza, sus propias tendencias y las va capacitando para nuevas decisiones. Es el carácter cuasi-creador de la libertad.¹⁴⁰

Esto quiere decir que a un nivel de *libertad de* le corresponde un nivel de posibilidad de *libertad para*, esto es, un nivel más o menos alto de autorrealización personal y de nivel ético y moral. Consiguientemente una moral normativa universal no se ajustaría a la verdadera estructura del ser del hombre. Cada persona estaría éticamente llamada a realizar un nivel de *libertad para* ajustado a su nivel de *libertad de*. Y a todos por igual alcanzaría la gravedad de cualquier acto libre, sobre todo los que pudieran suponer una mayor autoconfiguración de la *libertad de*, en cuanto que no existen actos que no marcan el futuro de mis propias posibilidades.

Finalmente, junto a esta *libertad de* y esta *libertad para* Zubiri habla de una *libertad en*, como de una libertad «en» la realidad. Esta libertad «en», a la que a penas le dedica una página en HD¹⁴¹, ya no es entendida como acto, sino que es expresión metafísica no sólo de la facultad de la voluntad sino de la persona misma. Confrontándola con la *libertad de* y la *libertad para* dice lo siguiente:

"Hay una cosa previa(a la libertad-de y a la libertad-para) que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de la libertad. Es justamente la libertad «en». El hombre es libre «en» la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad. La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros («libertad de» y «libertad para»),

140 Cfr.SH p. 603-04.

141 Cfr.HD p. 330.

pero sí lo es radical y y eminentemente en este tercero".
142

En este sentido la existencia humana es *libertad*, y es *liberación*, en cuanto que es un ab-soluto relativo que como tal puede enfrentarse a toda otra realidad. Esta misma idea se expresa con una formulación distinta en un texto más antiguo de NHD .

"La existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada(...). El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser *libre*(...). El hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre por religación(...). Como uso de la libertad , la libertad es algo interior a la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de trascendencia y de vida; como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad es sólo posible como libertad «para», no sólo como libertad «de», y en este sentido, y, en este sentido, solo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser".¹⁴³

Sustituidos el ser y el ente por la «realidad» del Zubiri posterior esta concepción de la existencia del hombre como libertad se identifica con la expresión posterior de «libertad en». Evidentemente esta «libertad en», o esta afirmación de que «la existencia humana es libertad» no se refiere ya al carácter modal de los actos de volición que hemos venido analizando sino que se identificaría con la forma y modo de realidad propios del hombre: la personalidad como realidad ab-soluta relativa, suelta e independiente de toda otra realidad, incluso la de Dios. Tomada la libertad en este sentido nos situaríamos en la metafísica de la voluntad y no en la voluntad como acto, que es lo que nosotros nos habíamos propuesto estudiar aquí.

142 HD p. 330.

143 NHD p. 445.

Para terminar, estos tres tipos de libertad que encontramos en Zubiri podríamos ordenarlos en función de tres niveles diferenciables en la realidad humana: en función operativa, en función de la *habitud* humana y en función de su constitución esencial.

- Existe un primer tipo de libertad como «libertad de» que consistiría en el carácter modal de ciertos actos por no estar unívocamente determinados o impuestos. Es el tipo más elemental de libertad que se refiere a la dimensión meramente operativa del hombre. Es el poder hacer algo sin verse coaccionado a ello.

"La libertad puede significar, en primer término, el *uso de la libertad* en la vida; hablamos así de un acto libre o no libre".¹⁴⁴

Es la «libertad de» como opuesta a la coacción externa o interna.

- Existe un segundo tipo de libertad como «libertad para» y que podríamos ponerla en referencia con la *habitud* específicamente humana: el enfrentarse a las cosas y a sí mismo como *realidades*. Ya no se trata de una mera libertad de acción, sino que se trata de una acción en orden a la propia realización. Es ese modo de enfrentarse con las cosas y consigo mismo como con aquellos recursos y posibilidades en orden a darse a sí mismo una determinada figura de realidad. La «libertad para», expresaría la *habitud* del hombre de enfrentarse con las cosas y consigo mismo en cuanto *realidades* en orden a darse libremente a sí mismo una determinada figura de realidad.

- Finalmente existe una «libertad en» que se identificaría con el orden constitutivo de la sustantividad humana. La existencia, en este sentido, sería ella misma libertad, esto es, realidad *ab-soluta* relativa, *sul*dad o *person*eidad. *Ab-soluta* por ser independiente y por enfrentarse

¹⁴⁴ NHD p. 445.

desde sí misma a toda otra realidad, incluso la de Dios. Relativa en cuanto que es realidad-libre pero «cobrada», relligada al poder de lo real en el que se fundamenta.

Pasemos ahora a analizar un poco más de cerca la estructura frutiva de la volición.

CAPITULO 22. Volición y fruición

La fruición es el tercer momento del querer: tendencia-determinación-fruición.

Ahora bien, precisar con rigor en qué consiste la fruición en Zubiri no es tan sencillo como pudiera parecer en un primer momento, ya que el pensamiento de nuestro filósofo no está exento de ciertas ambigüedades que pueden inducir a errores de interpretación.

Tratemos, pues, de diseñar con la mayor precisión posible su noción de fruición al tiempo que vamos despejando algunas dificultades.

Dos son, a nuestro entender, los puntos problemáticos que habría que aclarar:

1º ¿La fruición es tan sólo un momento de la volición o podemos considerarla como la esencia misma de la volición?

2º ¿La fruición es exclusiva de la volición o es algo que acontece ya en la mera intelección? ¿Cómo se articulan la intelección y la volición?

22.1. La fruición como esencia de la volición

En ciertos pasajes la fruición cobra en Zubiri un papel tan preponderante que viene a constituir la esencia de la volición.

"La esencia de la volición es pura y simplemente fruición". 145

Esta expresión tan rotunda exige alguna explicación.

145 SH p. 370.

Anteriormente pudimos ver que el querer estaba constituido por los tres momentos *tendente-determinante-fruente*. Si esencia es lo que constituye una realidad en sus contenidos estructurales básicos quiere decir que la fruición es «pura y simplemente» la nota esencial o constitutiva de la volición. Dicho de otra forma, allí donde hay fruición hay volición. ¿En virtud de qué se ha dado esa reducción de los tres momentos esenciales del querer a uno sólo: la fruición?

Para poder decir que "la esencia de la volición es pura y simplemente fruición" sería necesario que en la fruición estuvieran contenidos de alguna forma los otros dos momentos: la tendencia y la determinación. De otra forma Zubiri entraría en conflicto consigo mismo.

No cabe duda de que aun cuando esto fuera así, como lo veremos inmediatamente, el pensamiento de Zubiri puede desconcertar a veces. Hay textos en que se nos dice que la volición es el resultado de la fruición y de la determinación tomados a una.

"Tomados estos dos sentidos a una, el de la fruición y el de la posición de una preferencia, tenemos el acto formal de la volición, que consiste en el querer así entendido: es la fruición de la realidad en la que el hombre pone su preferencia".¹⁴⁶

La volición implicaría tanto la fruición como la determinación. En tal caso la esencia de la volición no sería sólo la fruición sino unida a la determinación, la cual, como vimos implicaría el juego de las tendencias. Ahora bien, cabría decir que la esencia de la volición es la fruición si ésta necesariamente implicara la determinación. Y este es el caso a nuestro entender. Ampliemos el texto citado anteriormente.

146 SH p. 372.

"Hay una fruición de la realidad, y en cualquiera de sus voliciones el hombre en tanto tiene un acto de querer en cuanto tiene la fruición de una realidad.

Esta fruición -segundo sentido del querer- no debe confundirse con una mera satisfacción, porque al ser fruición de la realidad, en la más modesta de las voliciones hay en la cosa querida una volición más profunda que aquello que en ella se quiere: se quiere no sólo esta cosa real, sino que se está co-queriendo la realidad en toda su plenitud.

Por eso en el querer una realidad concreta hay un poner mi preferencia en esa realidad.

La preferencia no es mera preferencia, es lo que escinde radicalmente el querer de la mera satisfacción".¹⁴⁷

Dentro del acto mismo de la volición podríamos hablar de tres momentos especificantes. Ahora bien, estos momentos se pueden distinguir conceptualmente pero no se pueden concebir separados en la realidad del acto volitivo. Fruición y determinación van necesariamente juntos de tal forma que no cabe hablar de fruición sino en relación a una determinación. No hay fruición sin determinación ni determinación sin fruición.

A las mismas conclusiones llegamos si retomamos el otro texto base que citamos anteriormente.

"Cuando el hombre tiene fruición de una realidad, la tiene en tanto que realidad. Más aún, la tiene en tanto que él mismo es real; es decir, interviene mi propia realidad en tanto que realidad. En virtud de este segundo carácter, la fruición no es simplemente complacencia pasiva; es que el hombre depone su voluntad en aquella realidad que tiene delante, y en este momento activo o positivo de realidad es donde está, subjetivamente hablando, el carácter formal de la fruición".¹⁴⁸

Voluntad es tendencia a lo real en tanto que real, y esa tendencia - posesión- es fruición. De forma aún más explícita se nos dice aquí que la fruición conlleva la determinación de la voluntad. "En virtud de este segundo carácter, la fruición no es simplemente complacencia pasiva, es que

147 SH p. 572.

148 SH p. 369.

el hombre *depone su voluntad* en aquella realidad que tiene delante, y en este momento activo o positivo de realidad es donde está, subjetivamente hablando, el carácter formal de la fruición".

La fruición es, pues, la complacencia que se deriva de deponer(determinación) la voluntad en una realidad. Los momentos de fruición y de determinación se reclaman y son inseparables.

Citemos finalmente otro texto particularmente explícito en definir la fruición como conjunción de complacencia y de determinación.

"Veámos que la fruición tiene dos momentos: el momento de mi complacencia en esta cosa determinada, y el momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada. Pues bien, la articulación de estos dos momentos está dada precisamente por el carácter unitario que en un acto elemental de fruición tiene la realidad que, por un lado, es realidad en tanto que realidad, pero que, por otro, tomo como única posibilidad mía en aquel momento. Justo ahí es donde está la fruición. La fruición está en una elección elemental, en el atenimiento a la realidad en forma de realización, tomada precisamente como positividad: «esto es lo que quiero, real y efectivamente»".¹⁴⁹

Entendida así la fruición, como expresión del momento de complacencia y de determinación, podemos identificarla aún más con la esencia de la volición. El momento tendencial iría implicado en la determinación, ya que la voluntad no se decide sino dentro del juego de las tendencias. La fruición implica el momento de determinación y ésta el momento tendente de la volición. De esta forma decir fruición es un modo sintético de decir volición o querer.

Ahora podemos comprender el porqué de la rotundidad de la expresión zubiriana: "La esencia de la volición es pura y simplemente fruición".¹⁵⁰

¹⁴⁹ SH p. 375.

¹⁵⁰ SH p. 370.

Con esto no quedan, sin embargo, resueltas todas nuestras interrogantes sobre el sentido que la fruición puede tener en Zubiri. Nos quedan por despejar otras dificultades.

22.2. Fruición Intelectiva, fruición volitiva

A pesar del esclarecimiento anterior seguimos encontrando otros textos que siguen haciendo del concepto de fruición un concepto escurridizo y difícil de precisar.

En la obra de Zubiri nos encontramos con pasajes en los que este concepto de fruición se presenta a primera vista como algo propio de la intelección misma y previo a todo acto de volición. Son dos tipos de textos que solamente pueden ser correctamente interpretados si se los considera dentro de contextos más amplios.

1º Para los primeros basta con que sean interpretados a la luz de sus contextos más inmediatos.

2º Los segundos exigen un marco más amplio de interpretación y deben ser leídos en coherencia con los conceptos fundamentales de Zubiri que subyacen a todo su pensamiento, particularmente en coherencia con la idea del sentir zubiriano.

22.2.1. Fruición de la Inteligencia posidente

Encontramos algunos pasajes que debidamente contextualizados no plantean mayor dificultad para descubrir en ellos la fruición propia de la volición, por más que a primera vista pudiera parecer se tratara de una fruición meramente intelectual.

"Ahora bien, esta Inteligencia es una Inteligencia sentiente. Inteligencia que está en unidad radical y primaria con la sensibilidad entera. No sólo el sentido de la vista que da paso a la Inteligencia vidente, sino todos los sentidos forman parte de lo que es unitariamente Inteligencia sentiente. Varios de estos sentidos hacen de esta Inteligencia una Inteligencia posidente, aunque también hay visión posidente. Es la dimensión posidente. Precisamente porque la Inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por eso nos encontramos con la frulción. La frulción no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la Inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad. De ahí es de donde hay que partir para poder radicalizar nuestro problema. En ese primario y elemental acto de frulción, que es de la Inteligencia sentiente, el hombre se encuentra con grandes dificultades. Las cosas que el hombre posee en esa primera frulción elemental se le van mientras vienen otras...Estamos, pues, en una posesión, en una frulción posidente, en una Intelección posidente y vidente de las cosas".¹⁵¹

Si textos como éste no son correctamente contextualizados fácilmente pueden desviarse hacia interpretaciones equivocadas. Una lectura desprevenida de este texto podría sacar la conclusión precipitada de que la frulción es propia de la Inteligencia sin más, como primer momento especificante del sentir humano sin relación alguna con la volición. Pero entendemos que esto sería un grave error de interpretación.

Atendiendo al contexto observamos que Zubiri está tratando de determinar el bien desde una concepción integradora de la razón.¹⁵² Tradicionalmente desgajada en dos, la razón teórica(Inteligencia) por un lado y la razón práctica(voluntad) por otro, Zubiri intenta restablecer su unidad primaria.

¹⁵¹ SH p. 405. El subrayado es nuestro.

¹⁵² El término razón es usado en este contexto no en un sentido estrictamente zubiriano, sino más bien en el sentido tradicional equivalente a entendimiento.

"El divorcio que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha habido entre razón teórica y la razón práctica, es testimonio más que suficiente para sospechar que hay algo que radicalmente no es toda la verdad en esta consideración de la razón. Efectivamente, esas dos razones convienen en ser razón. El hecho de haber analizado la determinación del bien con el órgano de la razón, como facultad del juicio, ha contribuido a una dialéctica de la que no es fácil salir entre razón teórica y razón práctica...Lo primario del hombre no es tener razón, sino es tener inteligencia".¹⁵³

Para resolver ese divorcio entre razón teórica y razón práctica Zubiri presenta una inteligencia unida intrínsecamente a la voluntad en cuanto que no cabe un acto intelectual que no conlleve un acto volitivo. Por eso se puede hablar de una "inteligencia que posee y tiende a poseer" por cuanto que la inteligencia está unida a la sensibilidad entera y a todo el proceso del sentir humano del que forma parte la volición tendente.

Por si esto no fuera suficiente pocas líneas después del texto citado Zubiri explicita el sentido que tiene esta inteligencia posidente y frutiva.

"La fugacidad y la multiplicidad hace ver que cuando *quiero* una cosa concreta hay la doble dimensión de la satisfacción y el bienestar... El problema consiste, pues, en averiguar cómo se determinan el bien y la felicidad en esto que llamamos bienestar".¹⁵⁴

Se trata de una intelección vidente y posidente y de una fruición posidente de las cosas en cuanto que en su fugacidad el hombre las posee para construir con ellas su felicidad. Zubiri recurre aquí a la expresión de la inteligencia posidente como un contrato radical y primario de la razón teórico-práctica tradicional. Es una inteligencia que está en las cosas no de un modo meramente teórico sino práctico: poseyéndolas. Intelección expresa aquí el «habérselas con las cosas», el comportamiento intelectual-volitivo

¹⁵³ SH p. 405.

¹⁵⁴ SH p. 406.

que el hombre tiene con las cosas. Lo que ocurre es que en Zubiri aparece una nueva manera de interpretar el *intelligir* en relación a la voluntad. Pero de ello trataremos más adelante .

Este sentido práctico de la Inteligencia puede verse en otros textos.

"El hombre encuentra normas de acción porque pone en marcha una Inteligencia posidente, y no porque le esté dictada desde fuera o porque esté esperando un juego de la conciencia para averiguar si entre la concepción de la esencia del hombre y unas determinaciones accidentales, hay o no una adecuación metafísica. Esto viene después. Cuando el hombre sabe lo que es el bien, entonces puede haber dialécticas. Y precisamente por eso, porque la razón práctica es la Inteligencia posidente puesta en marcha, esto es, un sentido moral, los deberes en plural que el hombre encuentra, son radicalmente independientes de su voluntad... Si los deberes son independientes es porque son deberes; no son deberes porque son independientes."¹⁵⁵

Este sentido frutivo de la Intelección aparece igualmente en otros contextos en que la Inteligencia es sinécdoque del sentir entero de la realidad. En cierta forma lo primero que el hombre hace con las cosas es disfrutarlas.

"Dando a los vocablos una significación que abarque a los opuestos, lo primero que hace el hombre con las cosas es *disfrutarlas*, lo cual no significa que el hombre esté disfrutando alegremente de la realidad, pues cabe una *frucción* positiva y una *frucción* negativa de la realidad. Por otro lado, el hombre *sabe* algo de ellas. Además, el hombre *modifica* con su vida las cosas... El hombre *posee* a las cosas y se *posee* a sí mismo en ellas en el acto de disfrutarlas...Estas tres dimensiones no están estratificadas. La *frucción* no se contrapone a las otras, sino que las engloba."¹⁵⁶

La aprehensión primordial de realidad conlleva una primera posesión y disfrute de realidad. El simple aprehender las cosas conlleva un deponer en

¹⁵⁵ SH pp. 413-14.

¹⁵⁶ SH p. 329.

ellas la propia voluntad, sea en un sentido positivo o negativo, con mayor o menor intensidad. Por eso se da una verdadera fruición.

"Es la realidad misma la que, como tal realidad tiene un momento formal de fruición".¹⁵⁷

Y es que la Inteligencia, al actualizar la realidad de las cosas y al actualizarse ella misma en la cosa actualizada en comunión de actualidad, es entonces probación física de realidad, es experiencia de realidad, queda henchida de realidad.

"La hiperformalización da paso al enfrentarse con las cosas y al habérselas con ellas. El enfrentamiento tiene un doble momento: el estar en la realidad de las cosas y el expresarlas por una acción intelectual: su unidad expresa el carácter noérgico y no meramente noético o intencional del intuir. La actualización del carácter de realidad de las cosas en la Inteligencia es probación física de realidad, es experiencia; implica el dato y la vivencia".¹⁵⁸

Esta experiencia como probación física de realidad en que consiste la aprehensión primordial de realidad conlleva esa primera comunicación posesiva y esa primera fruición de realidad. O como dice A. Ferraz, "La intelección, experiencialmente fundada, se revela como un acto comunicativo".¹⁵⁹

En la aprehensión primordial de realidad la formalidad de realidad está aprehendida *directa, inmediata y unitariamente*, está aprehendida *en y por sí misma*.¹⁶⁰ Esta actualización implica para Zubiri tres conceptos

¹⁵⁷ IRE p. 101.

¹⁵⁸ SH p. 576. En IRA Zubiri nos hablaba de experiencia como probación física de realidad pero alcanzada sólo como *logro* a través del «podría ser» de la razón. Cfr. IRA p. 228.

¹⁵⁹ Antonio Ferraz: *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1987, p.32.

¹⁶⁰ Cfr. IRE p. 65.

fundamentales que serían una justificación más de que la intelección conlleva una cierta fruición.

12 Como acabamos de decir la actualización es una *experiencia* como probación física de realidad.

22 El carácter de realidad es un *dato* dado por las cosas mismas. A ellas se debe la experiencia de la realidad.

"La experiencia se da por razón de las cosas que están sometidas a la probación intelectual de la realidad...nos dan su carácter de realidad. Es el dato. Dato no es lo que se encuentra, sino que es lo dado por la realidad en la experiencia en forma de encuentro".¹⁶¹

32 El carácter de realidad es una *vivencia* de que las cosas son actualizadas como independientes «de mí» y de que son actualizadas «por mí»

Entendida así la actualización de la realidad en la Inteligencia ya no nos sorprenderá que Zubiri nos diga que la Inteligencia sentiente es posidente y que tiende (noergia) a poseer y que "por eso nos encontramos con la fruición".¹⁶²

"La Inteligencia sentiente es estrictamente Inteligencia, y estrictamente posidente, y precisamente la dimensión posidente da a la Inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectual que es en muchas dimensiones(...). más acertado que todos los razonamientos".¹⁶³

Al actualizar la realidad en la Inteligencia el hombre la posee y la sabe, y por eso la disfruta.

161 SH p. 370.

162 SH p. 406.

163 SH p. 413.

Esta dimensión posidente de la Intelección encubre en cierta forma una presencia de la volición. La posesión de la realidad compromete siempre de alguna forma a la voluntad.

"La unidad de Intelección y volición lleva a la posesión de sí mismo como realidad en la realidad; *posesión a la vez sensorio- tendente o intelectiva volente*".¹⁶⁴

Posesión puede ser considerado como equivalente o al menos muy próximo al término *apropiación*. Y apropiación, como veremos más adelante, es lo que constituye el objeto formal de la volición. Por eso «Inteligencia posidente» no es sino una sinécdoque, un modo de expresar el todo por la parte, esa parte que constituye la brecha por donde el hombre accede a las cosas como realidades.

"Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, porque hay impresión de realidad hay sentimiento y hay volición. La Intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas".¹⁶⁵

Zubiri nos habla, pues, de una fruición de la Intelección. Pero esta Intelección no es una mera Intelección que actúa como un espejo que refleja la realidad de un modo neutro, sino que se trata de una Inteligencia que se compromete necesariamente con la realidad actualizada y que, por lo tanto, implica a la voluntad en ello. Por eso se da la fruición, la cual, tal como vimos, implica deponer la propia complacencia en una realidad en cuanto realidad. Este momento de deponer la propia complacencia puede ser un acto muy elemental de determinación que no exige niveles de responsabilidad. Hay decisiones elementales que, como veremos, no requieren niveles de responsabilidad y que sin embargo son auténticos actos libres de

164 SH p. 577.

165 IRE p. 283.

volición. Tal es el caso, por ejemplo, de un niño de pocas semanas. Sobre ello volveremos inmediatamente.

Antes de terminar de definir qué sea la frucción tenemos que esclarecer una última dificultad que procede de aquellos textos en que su propio contexto nos parece estar asegurando que se trata de una frucción meramente intelectual.

22.2.2. ¿Hay una frucción meramente intelectual?

Es el modo de frucción más difícil de integrar en el esquema que venimos utilizando.

En *Inteligencia y Realidad* nos encontramos con algunos textos en los que parece que la frucción no tendría nada que ver con el momento volitivo. Tanto por su contexto como por su contenido explícito parece como si se tratara de una frucción meramente intelectual. Veamos.

El contexto de la primera parte de la *Inteligencia sentiente* se mueve en la mera intelección, tal como se nos dice al final de la obra.

"La conceptualización del acto de intelección sentiente es lo único que interviene en la respuesta a la pregunta «qué es inteligir». Esta estructura la he expuesto en los capítulos anteriores".¹⁶⁶

Por otra parte se nos advierte ya desde el principio de la obra que este estudio del momento intelectual en y por sí mismo es posible gracias a una cierta autonomización que se da en los diversos momentos del sentir, si bien se trata siempre de una autonomización relativa.

"Esto significa que el efecto radical de la formalización procesualmente considerada consiste en autonomizar

¹⁶⁶ IRE p.285.

relativamente entre sí cada uno de los tres momentos del proceso sentiente, el momento aprehensor, el momento tónico y el momento de respuesta. Es lo que da lugar a hablar de cada uno de estos tres momentos por sí mismos. Pero esta autonomización es tan sólo relativa: jamás rompe la unidad estructural del proceso del sentir(...). Si me he limitado al aspecto formalizador de la aprehensión, ha sido por razones del tema propio de este libro¹⁶⁷.

Lo mismo se nos decía en *Sobre el Hombre*: cada momento del sentir humano es un momento especificante perfectamente diferenciado de los otros dos aunque en ningún caso separables entre sí.

"Por esto no se trata de una «síntesis» mental indisoluble, sino de una unidad primaria, respecto de la cual la intelección, el sentimiento y la volición no son sino tres momentos especificantes, pero en manera alguna tres acciones concurrentes en una síntesis. Querer, desde luego, no es intellgir, ni querer ni intellgir son dos modos de atemperamiento a la realidad. Pero no son tres acciones, sino tres momentos especificantes de una sola acción una y indivisa: comportarse con la realidad"¹⁶⁸.

Pues bien, este es el contexto en que Zubiri nos hablará de una fruición "como modo de aprehensión". De una fruición no consecutiva a la intelección sino constitutiva de ella como modo de aprehensión.

"En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor"¹⁶⁹.

Pocas páginas antes nos decía Zubiri de dónde le viene a la Intelligencia este carácter fruyente.

"En el gusto, por el contrario, la cosa está presente pero como realidad poseída, «de-gustada». El sabor es más que

167 IRE p. 41.

168 SH p. 17.

169 IRE p. 105.

noticia, o rastro: es la realidad misma como fruibla. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición".¹⁷⁰

Y pocas líneas más adelante añade.

"La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad, sino algo también en principio «fruibla» como realidad y por ser realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto".¹⁷¹

Cada uno de los diversos sentires nos presentan la realidad según su modo particular. No es que nos presenten solamente contenidos distintos sino que actualizan lo inespecífico de la realidad de modo distinto. Cada sentido nos da de un modo distinto la realidad. Y en este darnos la realidad uno de los modos de actualizarse la realidad es la fruición, no como algo "consecutivo a la intelección, sino que es el fruir mismo de la aprehensión de realidad".

Por otra parte, debido a que todos los sentidos se recubren unos a otros, esta fruición no se experimenta sólo cuando actualizamos la realidad en el sentido del gusto sino que la fruición se da al actualizar la realidad en cualquiera de los sentidos. Por eso el hombre puede tener una intelección fruenta, por ejemplo, de la estrella polar.

"Todos los modos pueden también recubrirse con el modo de presentación del gusto. La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nuda realidad,

¹⁷⁰ IRE p. 101.

¹⁷¹ IRE p. 107. No deja de ser chocante el que Zubiri condicione los modos de presentarse la realidad a los diversos sentires. Esto le lleva a decir incluso que si a uno le falta, por ejemplo, el sentido de la vista no puede tener la presentación de lo real como algo que está «ante él». (Cfr. IRE p. 109) Esto equivaldría a decir que aquel que no tuviere el sentido del gusto no podría tener fruición de la realidad, o que aquel que no tuviere el sentido kinestésico no podría percibir la realidad en «hacia». No parece que estas percepciones de la realidad estén tan rigurosamente determinadas por sentidos tan concretos.

sino algo también en principio «fruible» como realidad. Esta fruibilidad se funda en el modo según el cual la realidad me está presente en el gusto.¹⁷²

Todos estos textos dan pie para pensar que Zubiri está manejando aquí un concepto de fruición previo a todo acto volitivo y que por lo tanto se trataría de una «fruición intelectual» por contraposición a la «fruición volitiva». Nosotros, sin embargo, creemos que esto no es del todo exacto, aunque no puede negarse que haya un cierto fundamento para polemizar sobre ello y que el pensamiento de Zubiri no está aquí exento de alguna ambigüedad. Tratemus de resolver esta aparente diversidad de fruición entre la fruición intelectual y la fruición volitiva.

En un cierto sentido no se puede negar que la fruición de la que nos habla Zubiri como modo de actualización gustativa es distinta a la fruición volitiva como complacencia. Lo que acontece en la actualización de una cosa real en el sentido del gusto es un mero estar presente.¹⁷³ Inteligir es actualizar. En cambio la fruición de la volición no consiste tan sólo en un mero estar presente, sino también en optar por ella y en atenerse fruitivamente a ella apropiativamente. Lo propio de la intelección es actualizar. Lo propio de la volición es apropiarse complacientemente de esas posibilidades que la realidad le ofrece al ser actualizadas por la inteligencia. Querer es, entonces, complacencia, fruición, amor. En este sentido parece que se debiera hablar de dos tipos de fruición distintas: fruición como actualización y fruición como complacencia. Pero si estas diferencias las situamos en un marco más amplio y más radical del pensamiento zubiriano vemos que la fruición intelectual y la fruición volitiva se funden en una misma y única fruición.

¹⁷² IRE p. 107.

¹⁷³ Fruitivo podría traducirse aquí por gustativo.

"La opción, en efecto, es opción de algo inteligido, y la Intelección es Intelección de algo optando".¹⁷⁴

Tratemos de mostrarlo. Para ello todos estos textos deben ser interpretados, a nuestro entender, desde los conceptos básicos de la filosofía de Zubiri: la idea de sustantividad y la unidad operativa primaria de los momentos especificantes del acto único del sentir humano. A la luz de estos conceptos subyacentes a toda su filosofía se comprende que la Intelección, el sentimiento y la volición son inseparables el uno del otro y sólo por una abstracción se puedan estudiar cada uno por separado. Por tratarse de una abstracción metodológica se llega a situaciones límite como ésta en la que, al querer describir el acto intelectual en su pureza, no se puede menos de hablar de la fruición al tiempo que esta fruición no puede ser correctamente conceptuada sino es en respectividad al momento de volición. Ya lo vimos al presentar la inteligencia sentiente que ésta estaba intrínsecamente entrelazada con la volición y que en determinados momentos era ésta la que decidía la dirección en que aquella debiera orientarse. Eso era lo que le llevaba a decir a Zubiri que "la esencia de la razón es libertad". Aquí ocurre lo mismo. Aún siendo verdad que Zubiri está tratando del momento específico de la Intelección como mera actualización esta Intelección no puede prescindir del momento de volición. La volición no es consecutivo al inteligir, de la misma forma que en el mero sentir la modificación tónica y la respuesta no eran consecutivos al momento de suscitación. La idea tradicional de que la inteligencia y la voluntad son dos facultades autónomas deja paso en Zubiri a una nueva concepción en la que inteligencia y voluntad no son sino dos momentos de una única acción del

¹⁷⁴ HD p. 243.

sentir humano que determina un modo específico de habérselas con las cosas.

"Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en la suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir".¹⁷⁵

Esta misma unidad no consecutiva sino *constitutiva* les corresponde a los tres momentos del sentir humano: a la inteligencia sentiente, a la voluntad tendente y al sentimiento afectante. Este carácter sistemático y respectivo de las notas constitutivas de la sustantividad humana hace que cada una de ellas, en este caso la intelección, no se pertenezca a sí misma sino que sea «de» las demás notas, «de» la volición y «del» sentimiento. Aunque la intelección tiene una cierta preponderancia en el momento de apertura esto no debe llevar a pensar que Zubiri hace de ella una superfacultad frente a la volición y al sentimiento, que serían una especie de facultades secundarias. También la volición tiene en Zubiri su momento de preponderancia, como más adelante podremos comprobar.

Si la unidad de los dos subsistemas humanos, el orgánico y el psíquico, eran indisolubles de tal forma que no podían darse el uno sin el otro, de modo semejante, aunque no idéntico, hay que entender la unidad de las notas constitutivas.¹⁷⁶ De alguna forma, forzando un poco el lenguaje, podríamos decir que así como la inteligencia es sentiente es también volente

¹⁷⁵ IRE p. 30.

¹⁷⁶ La unidad de la sensibilidad con la psique es mucho más estrecha que la de las facultades entre sí. Las facultades constituyen momentos especificantes de la unidad del sentir humano y gozan por ello de una relativa autonomía. Por eso podemos estudiar de alguna forma sus actos por separado. El sentir y el inteligir en cambio no pueden ser considerados en sus actos por separado: sentir en el hombre es sentir realidad.

y la volición Inteligente. Lo mismo habría que decir del sentimiento que es Inteligente-volente. Y no faltan expresiones en Zubiri que legitimarían esta interpretación, tales como, por ejemplo, cuando habla de un «elegir Intelectivamente». ¹⁷⁷ O cuando nos dice que "La unidad de Intelección y volición lleva a la posesión de sí mismo como realidad en la realidad: posesión a la vez sensorio-tendente o Intelectiva-volitiva". ¹⁷⁸ En cualquier caso la unicidad de acción de la sustantividad hace que a una con la actualización de la realidad por la Inteligencia se dispare necesariamente la volición. Por la Inteligencia el hombre se encuentra atendido a la realidad, henchido de realidad y abierto al mundo. Y al quedar así enfrentado a la realidad y henchido de realidad el hombre no puede menos de atemperarse a ella por el sentimiento y de afirmarse fruentemente a sí mismo en ella por la volición. No es concebible un acto Intelectivo puro que no arrastre consigo al sentimiento y a la volición. No es concebible un acto de actualización que no implique alguna forma de volición y, por tanto, de fruición.

"El querer se dispara por la Intelección, y en el caso del hombre por la Intelección sentiente...

La Inteligencia en su enfrentarse con las cosas como realidad y la voluntad en cuanto a habérselas con las cosas como realidad, tienen en consecuencia algo en común: La realidad se actualiza en la Inteligencia, que consiste en estar en realidad; de ahí que la Intelección implique una autoposesión de mí mismo en mí estar en la realidad. Por su parte la volición le da al hombre la posesión de su realidad fruenta. En ambos casos estamos ante la posesión real y efectiva de la sustantividad en la realidad y como forma de realidad". ¹⁷⁹

No debe olvidarse que, en rigor, no es la Inteligencia la que Intelige ni la voluntad la que quiere. Estas no son más que formas impropias de

¹⁷⁷ IRE p. 72.

¹⁷⁸ SH p. 577.

¹⁷⁹ SH pp. 573-74.

hablar a las que tenemos que recurrir cada vez que queremos hablar de cada uno de los momentos de la actividad humana por separado. Es una de las inevitables consecuencias de hacer abstracciones metodológicas. En rigor el sujeto de todos los actos es siempre la sustantividad y sola la sustantividad, la única que es a la vez inteligente, volente y tiene sentimientos. Su actividad es la resultante de las aportaciones de todas y de cada una de sus notas en dominancia variante.

"Es la sustantividad sistemática la que siente, impulsa, entiende, opta y ejecuta".¹⁸⁰

Y lo mismo se debe decir de cada uno de los diversos momentos procesuales del sentir humano.

"Al tratar del sentir, insistía en que sus tres momentos (estimulación, tono, efección) no son independientes, sino que son tan sólo tres momentos de la inquebrantable unidad de la acción del sentir... La aprehensión de intelección sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante, no son sino tres momentos de una acción única. La acción de comportarse con las cosas como reales. Pues bien, esta unicidad se extiende a todos los aspectos constitutivos de la sustantividad humana".¹⁸¹

Por eso en la más elemental aprehensión primordial de realidad, la sustantividad humana posee y está poseída noérgicamente por la realidad y en esa misma medida se encuentra frutivamente en ella y se está definiendo en ese modo frutivo (positivo, negativo o indiferente) de estar en ella. En realidad no hay intelección sin volición, como no hay volición sin intelección.

¹⁸⁰ SH p. 537.

¹⁸¹ SH pp. 72-73.

"La unidad de intelección y volición lleva a la posesión de sí mismo como realidad en la realidad; posesión a la vez sensorio-tendente o intelectual-volitiva".¹⁸²

"Lo fundamental es que el hombre tiene una inteligencia sentiente y una voluntad tendente. Con la inteligencia estamos atentos a la realidad intelectivamente, y con la voluntad lo estamos fruentemente. Son dos dimensiones de la actividad humana en virtud de la cual el hombre, por estar en realidad, se está proyectando en cada instante como realidad en realidad. Son dos dimensiones entrelazadas, porque es imposible una fruición de la realidad sin un estar intelectual en la realidad, y es también imposible una inteligencia montada sobre sí misma, porque en la más desinteresada de las inteligencias hay un *agathon*, un interés profundo que es poseer las cosas como son".¹⁸³

"La opción, en efecto, es opción de algo inteligido, y la intelección es intelección de algo optando".¹⁸⁴

Concluyendo, no tiene, pues, sentido para nosotros hablar de una «fruición puramente intelectual». Toda fruición implica de alguna forma un posicionamiento de la voluntad por muy elemental que sea. La intelección es siempre, como nos decía Zubiri líneas más arriba, sensorio-tendente o intelectual-volitiva. Esto nos llevará a situar el pensamiento de Zubiri fuera del tradicional antagonismo entre intelectualistas y voluntaristas.

Cuando Zubiri habla de la fruición como modo de aprehensión de la realidad habrá que tener muy en cuenta que en el más elemental acto de intelección se da una verdadera posesión de realidad por muy fugaz y efímera que sea, y que en ese momento de posesión de realidad está inexorablemente implicada la volición. Por eso la fruición sigue siendo la esencia de la volición en cuanto que implica una complacencia de la realidad en cuanto realidad y un deponer la voluntad en ella de modo inmediato y elemental.

No pretendemos cerrar la discusión en este punto. Tan sólo exponemos nuestra forma de interpretarlo en coherencia con la noción de sustantividad

¹⁸² SH p. 577.

¹⁸³ SH p. 653.

¹⁸⁴ HD p. 243.

y de *unicidad* de la actividad humana. Por otra parte hay que reconocer que el pensamiento de Zubiri no está exento de una cierta ambigüedad en este punto que se presta a ser polémico. Sea lo que fuera, se acepte o no una «fruición puramente intelectual» junto a la fruición de la volición esto no plantea, en todo caso, problemas especiales para lo que a la definición del acto de volición se refiere y que es lo que a nosotros nos ocupa en este momento.

Llegados al final de esta discusión resumamos lo que llevamos dicho sobre la fruición.

La fruición

1º No consiste en una mera complacencia. Es sí complacencia pero en algo real en cuanto real y en tanto que el hombre que se complace él mismo es real.

“La fruición se encuentra caracterizada como complacencia no solamente porque recae en algo real, a diferencia de algo que fuera una realidad abstracta, sino que recae en algo real en cuanto real...”

Cuando el hombre tiene fruición de una realidad, la tiene en tanto que realidad. Más aún, la tiene en tanto que él mismo es real; es decir, interviene mi propia realidad en tanto que realidad”.¹⁸⁵

2º Conlleva alguna forma de determinación o de elección, por muy elemental que sea, por la que el hombre depone su voluntad en aquello que tiene delante.

“La fruición está en una elección elemental, en el ateniimiento a la realidad en forma de realización”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ SH p. 369.

¹⁸⁶ SH p. 375.

32 Esa complacencia es a un tiempo complacencia en la cosa real que tengo delante y en mi propia realidad personal que queda configurada al deponer yo mi voluntad en esa cosa real concreta.

"Es decir, (la fruición está en) el tomar la realidad no solamente como realidad en acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad".¹⁸⁷

42 En toda fruición derivada de querer una cosa concreta se da un querer trascendental de realidad. En la más modesta de las voliciones se está co-queriendo la realidad en toda su plenitud.

"En toda complacencia se complace uno en una cosa por algo que en ella misma trasciende de ella misma. Y solamente entonces es cuando rigurosamente hablando hay fruición".¹⁸⁸

52 La fruición acompaña a todo acto de apertura del hombre al mundo. Allí donde el hombre aprehende intelectivamente alguna forma de realidad allí se da alguna forma de fruición.

"La volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino una fruición -lo cual tiene ya indudablemente el niño- que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo".¹⁸⁹

62 En toda fruición se da alguna forma de apropiación.

"En la fruición elemental yo me apropio de la realidad que tengo delante, aquello en que estoy complacientemente realizado. En esto consiste la fruición".¹⁹⁰

187 SH p. 375.

188 SH p. 370, cfr. SH p. 573.

189 SH p. 371.

190 SH p. 376.

Hemos definido la estructura de la volición. Veamos ahora los diversos modos en que puede darse el ejercicio de esta volición.

22.3. Volición primordial de realidad o volición simple

En el acto de volición distinguíamos los tres momentos: tendente-determinante-fruente. Al analizar el momento frutivo de la volición decíamos que en todo acto de volición deben estar presentes los tres momentos.

Por otra parte veíamos que el momento de fruición no implica necesariamente una decisión reflexiva o un determinado nivel de responsabilidad. Para que haya fruición, para que haya volición, es suficiente una elemental capacidad de enfrentarse con las cosas como realidades, es suficiente una inteligencia elemental.

Ahora bien, así como en el proceso intelectual los modos superiores de la Intelección, logos y razón, no eran sino la modulación de un elemental atencimiento intelectual, esto es, de la aprehensión primordial de realidad, de la misma forma todos los modos complejos de volición no son sino modulaciones superiores de un elemental atencimiento volitivo al que podríamos denominar «Volición primordial de realidad» en paralelismo con el primario acto intelectual. Este acto intelectual o volitivo primario no debe ser entendido como un acto completo y clausurado en sí mismo al que ocasionalmente le podrían seguir otros actos también completos como modulaciones superiores suyas. No es eso. Tanto el acto primario de Intelección como el de volición no son sino momentos genética y dinámicamente abiertos del único proceso intelectual o volitivo del que el modo primario y los modos superiores constituyen el único acto completo de

volición o de intelección. Zubiri no llegó a hacer estas matizaciones sobre la volición, pero las referencias que él mismo hace al proceso intelectual y el conocimiento que ya tenemos de este proceso nos permite ampliar ciertas determinaciones que Zubiri no alcanzó a desarrollar. La intelección y la volición corren suertes paralelas en su habérselas con la realidad. Ahora es cuando se irá revelando cuán útil fue el haber iniciado este estudio con la exposición previa y de modo exhaustivo de la noología zubiriana.

"La aprehensión primordial está formalmente presente y incluida en el logos, y ambas intelecciones están formalmente presentes y incluidas en la razón. No son tres unidades sino una sola unidad."¹⁹¹

Inmediatamente veremos que lo mismo ocurre con la volición. Zubiri habla de actos de «volición compleja»¹⁹² Por oposición a los actos de volición compleja podríamos hablar de actos de «volición simple» como equivalente a la volición primordial de realidad. A pesar de que esto nos recuerda términos gemelos del ámbito intelectual que fueron expresamente rechazados por Zubiri, la «aprehensión simple»¹⁹³, nosotros usaremos aquí ambas expresiones, ya que en la volición no se da la equivocidad que se daba en la intelección entre «simple aprehensión» y «aprehensión simple» y que Zubiri quiso eludir expresamente.

Nos preguntamos, pues: ¿en qué consiste este primer acto volitivo elemental, esta volición primordial de realidad?

Es obvio que determinar este primer momento de volición tiene su importancia de cara a los ulteriores actos volitivos, del mismo modo que fue importante determinar la aprehensión primordial de realidad en vistas a los ulteriores actos intelectivos.

¹⁹¹ IRA p. 322, cfr. IRA pp. 322-25.

¹⁹² SH p. 372.

¹⁹³ IRE p. 67.

Zubiri no ha desarrollado los diversos modos de volición como lo hiciera con la Inteligencia. Sin embargo nos ha dejado trazados algunos rasgos fundamentales que nos pueden orientar en este intento de reconstrucción de los diversos modos de volición. Para ello, como ya advertíamos, lo que sabemos de los modos ulteriores de intelección nos prestará una inestimable ayuda. Como los textos son más bien escasos, para apoyar lo que queremos mostrar recurriremos ocasionalmente a algunos fragmentos ya citados en otros lugares con fines algo diversos.

Tanto la volición simple como la volición compleja, que analizaremos seguidamente, Zubiri las trata no directamente sino al hilo de la exposición de su idea de lo moral. Por el momento no es necesario que nos detengamos a presentar lo que Zubiri entiende por lo moral. Lo haremos más adelante, aunque sin entrar en demasiados detalles, ya que no es ese nuestro tema.

Como la determinación que hace Zubiri del acto elemental de volición al que hemos decidido llamarlo «volición simple» la hace por contraposición a la «volición compleja», preciso será que fijemos antes, aunque sea de modo provisional, lo que Zubiri pudiera entender con estos términos. Apoyándonos en la concepción que hace de la aprehensión primordial de realidad podríamos decir que la volición simple o la volición primordial de realidad consistiría en una fruición directa, inmediata y unitaria de una cosa en cuanto real. Mientras que la volición compleja consistiría en un *intentum* de apropiación de esa cosa a través de un despliegue de fines y medios. A partir de esta primera aproximación tratemos de alcanzar ahora una más rigurosa comprensión de estas dos formas de volición para establecer después el tipo de relación que se da entre ellas.

Al analizar las formas complejas de volición Zubiri discute con la tradición filosófica y establece que, por debajo de los fines y medios que se

propone la razón práctica da cara a conseguir unos determinados objetivos, subyace un acto de volición elemental del que se derivan todos los actos complejos de volición.

"Esta conjunto de preguntas surge de una observación inicial que ha de hacerse a la tesis clásica, a saber, que en el análisis de todos estos matices, por el modo mismo de enfocar el problema, se ha perdido la unidad radical y primaria del acto moral; la voluntad es un acto primario de libertad electiva, reflexiva y propositiva. Esta es la tesis que habría que haber examinado previamente. Y para hacerlo hay que preguntarse, en primer lugar, cuál es el carácter y la estructura formal y radical de la volición; en segundo lugar, cuál es la estructura formal de fines y medios; finalmente, qué es la volición misma".¹⁹⁴

Así como en la intelección la aprehensión primordial, el logos y la razón no eran tres acciones sino una sola acción cuyo momento radical lo constituía la aprehensión primordial, lo mismo acontece en la volición de la que su momento radical es la volición simple.

De todas estas cuestiones la que a nosotros nos interesa ahora es la primera: cuál es la estructura formal y radical de la volición.

Se trata de precisar cuál es la forma o el modo más elemental de ejercitarse esa estructura tendente-determinante-fruente de la volición. Recordemos un texto que ya conocemos.

"La esencia de la volición es pura y simplemente fruición. La esencia de la volición no está en ese despliegue de fines y medios. Todo esto es real, pero montado sobre la estructura primaria de la fruición. De la misma manera que el razonamiento más complejo no es sino el despliegue de una estructura elemental, el mero ateniimiento intelectual a la realidad, así el hombre, atenido primariamente a la realidad concreta que se le presenta en forma de fruición, es como se encuentra constitutivamente volcado a tener que ejecutar actos de voluntad reflexiva, a poco que se complazca en la realidad presente".¹⁹⁵

194 SH p. 368.

195 SH p. 370.

La volición compleja no es, pues, sino la modulación de un acto de volición elemental que consiste en el mero ateniimiento frutivo a la realidad que acontece en toda apertura intelectual o, si se quiere, que acompaña a toda aprehensión primordial de realidad. Contemplar un paisaje, mirar un rostro humano, escuchar una noticia desagradable, etc. Toda forma de fruición producida por un ateniimiento a una realidad por más elemental que sea constituye una básica volición.

Al hablar de la fruición, decíamos que no existe momento intelectual sin su correspondiente momento frutivo-volitivo, de la misma forma que es impensable un momento frutivo sin su correspondiente momento intelectual. Por la inteligencia la sustantividad humana se abre a la realidad y en ese mismo instante el hombre se atempera y se posiciona volitivamente ante la realidad que tiene delante. Es la dimensión posidente de la intelección en la que se da la fruición nada más abrirse a la realidad del mundo. La prioridad de la inteligencia no es cronológica ¹⁹⁶, sino meramente estructural: abre a la sustantividad entera a la realidad para que ella, la sustantividad, decida el modo de habérselas con la realidad. Y no puede ser de otra forma, pues desde el primer momento de la constitución de la sustantividad humana la inteligencia no anda por su lado y la volición y el sentimiento por otro. En el proceso del desarrollo morfogenético, ya lo vimos, es toda la sustantividad la que se desarrolla a una, y más concretamente, es la psique la que se despliega a una con el organismo, sin poder establecer distinciones entre el desarrollo de la inteligencia, de la voluntad o del sentimiento. Los niveles de la libertad se desarrollan parejos con los niveles de la inteligencia. Por eso no nos debe sorprender que Zubiri nos hable de fruición de la inteligencia.

¹⁹⁶ Cfr. IRE p. 283; cfr. SH pp. 37, 98, 141, 371; cfr. EDR p. 208.

" En ese primario y elemental acto de fruición, que es la inteligencia sentiente, el hombre se encuentra con grandes dificultades. Las cosas que el hombre posee en esa primera fruición elemental se le van mientras vienen otras".¹⁹⁷

En eso consiste el primer acto elemental de volición: en un ateniimiento fruento a la realidad. Por eso la aprehensión primordial de realidad y la volición primordial de realidad no son sino dos momentos que a una con el sentimiento forman el entramado de la única acción indivisa del sentir humano: una primera acción intelectual-volitiva-y de sentimiento de realidad. No es viable el uno sin el otro. Pueden ser estudiados como actos gracias a esa relativa autonomía que les corresponde por ser momentos especificantes dentro de la única acción humana. Pero no se da el uno sin el otro. Es la misma realidad aprehendida intelectivamente la que se constituye en "objeto" de la fruición volitiva. Dejemos que nos lo diga el mismo Zubiri en un texto denso.

"Es decir, desde el punto de vista del acto humano, no es un acto que pende primariamente de una razón y de una elección(*reflexión*), ¹⁹⁸ sino de un ateniimiento fruento a la realidad. Y como el habérselas con la realidad es el acto primario y formal de la inteligencia, el hombre, un animal que tiene que enfrentarse con las cosas en tanto que realidad, es constitutivamente un animal fruento. La fruición pende de la autoposesión de la realidad en cuanto realidad misma, de una realización actuada por la inteligencia. Por consiguiente, primero, la volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino de una fruición -lo cual tiene ya indudablemente el niño- que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo. Y en segundo lugar, todo lo demás es modificación de esta estructura única y primaria".¹⁹⁹

197 SH p. 405.

198 Sin duda se trata de una errata. Donde dice elección debiera decir reflexión. El ateniimiento fruento a la realidad no se opone a la elección sino a la reflexión, tal como se dice unas líneas más adelante en el mismo texto y tal como se desarrolla en la páginas que siguen inmediatamente, particularmente en la página 375 de SH.

199 SH pp. 370-71.

Lo determinante del acto elemental de volición es el mero *atenimiento*(Intelección) *fruenta*(volición) a la realidad. Como no podía ser de otra forma, el acto formal de fruición es un acto intelectual-volitivo, es un "atenimiento *fruenta* a la realidad". El acto elemental y primario de Intelección consistía en una aprehensión directa, inmediata y unitaria de la formalidad de realidad. Consistía en una mera actualización por la que el sujeto quedaba en una situación *atentiva* y de *retenimiento* respecto de la cosa aprehendida. La cosa aprehendida nos retiene, estamos atentos a ella como real. Este retenimiento puede ser de indiferencia, de detenimiento o de absorción. Son las diversas formas de *atenimiento* intelectual a lo real a las que corresponderían diversas formas de fruición con que uno pudiera complacerse en la realidad a la que se encuentra *atenido*.²⁰⁰ Este acto elemental de fruición lo puede ejercer todo ser humano que tenga esa capacidad elemental de abrirse a las cosas en cuanto realidades. Por eso lo puede ejercer un niño de pocas semanas y hasta un demente, cada uno a su medida.

"Cuando se habla de moral y de libertad se piensa en la responsabilidad y en el bien. Esto es falso. A las pocas semanas de su existencia el niño tiene un *mínimum* de propiedades apropiadas y tiene un *mínimum* de libertad. Lo que no tiene es responsabilidad. No son lo mismo responsabilidad y libertad. El demente -como no sea en un acceso de furor, o sea un *oligofrénico* total- tiene también su modos de libertad. Elige unas cosas a diferencia de otras. No es un *autómata* inconsciente. Sin embargo no tiene plena responsabilidad, aunque sea difícil determinar cuánta le cabe... Hay diversos niveles en el uso de la inteligencia hasta llegar a lo que se suele llamar el uso de razón. El que el niño no alcance el uso de razón no significa que no haya alcanzado el uso de la inteligencia".²⁰¹

200 Cfr. IRE pp. 260-262.

201 SH pp. 146-47.

La volición simple consiste, pues, en el mero ateniimiento fruento a una realidad en la que uno depone su complacencia. Este atenerse frutivamente a una realidad implica siempre una forma de elección por muy elemental que sea, es la libertad propia de la volición primordial de realidad. Este elemental ateniimiento fruento a la realidad conlleva, como veremos más adelante, una forma de realización personal. Al deponer mi complacencia en una cosa y no en otra estoy definiendo mi propia realidad personal, mi propia personalidad. Aquí vuelve a darse una vez más un cierto paralelismo entre intelección y volición. La actualización intelectual consistía en una co-actualización por la que la cosa estaba presente en la inteligencia y ésta en la cosa. El tipo de co-actualización de la volición es de complacencia y de realización. Al complacerme (o displacerme) en una cosa a la que estoy atenido no sólo se da ese momento de complacencia en esa cosa sino también una complacencia en la forma en que yo quedo realizado al complacerme en esa cosa concreta. Esa complacencia define así mi propia realidad personal.

"Veamos que la fruición tiene dos momentos: el momento de mi complacencia en esa cosa determinada, y el momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada. Pues, bien, la articulación de estos dos momentos está dada precisamente por el carácter unitario que en un acto elemental de fruición tiene la realidad que, por un lado, es realidad en tanto que realidad, pero que, por otro, tomo como única posibilidad mía en aquel momento. Justo ahí es donde está la fruición. La fruición está en una elección elemental, en el ateniimiento a la realidad en forma de realización, tomada precisamente como positividad: «esto es lo que quiero, real y efectivamente». Es decir, el tomar la realidad no sólo como realidad en acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad". 202

Definida así la volición simple podemos pasar ahora a definir la volición compleja, la cual no será sino una modulación de la volición simple, de ese acto de elemental atenimiento frutivo a la realidad.

22.4. Volición compleja

Como decíamos, Zubiri no se ha detenido a definir temáticamente lo que entiende por volición compleja a pesar de la profusión con que usa esta expresión. Sin embargo podemos hacernos una idea bastante exacta de ella por caminos indirectos. En todo lo que sigue es inevitable el que tengamos que añadir aspectos que no están expresamente dichos por Zubiri. En cualquier caso, como en toda obra honesta de restauración, advertiremos oportunamente de los elementos nuevos que introducimos.

Zubiri no trata de modo directo este punto de la volición compleja sino que lo hace al exponer su idea de lo moral. Veámoslo.

Polemizando con la forma tradicional de entender la moral nos dice Zubiri:

"Se ha perdido la unidad radical y primaria del acto moral; la voluntad es un acto primario de libertad electiva, reflexiva y propositiva".²⁰³

La voluntad electiva no consiste sino en lo que venimos llamando la volición simple entendida como ese elemental atenimiento frutivo a la realidad.²⁰⁴

Tratemos de ver ahora en qué podría consistir la voluntad reflexiva y la propositiva. Empecemos por ésta última, que es a la que con más

²⁰³ SH p. 368.

²⁰⁴ Cfr. SH pp. 371-76.

frecuencia se refiere Zubiri. En este mismo contexto de la determinación de la moral leemos lo siguiente.

"Consideremos un acto de voluntad complejo en el que el hombre elige unos medios con vistas a un fin, o elige unos fines a diferencia de otros"²⁰⁵

La volición compleja propositiva consistiría, pues, en un acto en el que la voluntad se propone hacer suyo algo, apropiarse de algo con un determinado fin y empleando una serie de medios que posibiliten el logro de ese fin. La complejidad de este tipo de volición estaría en que aquello por lo que se ha optado se sitúa en el horizonte de determinados fines y exige el discernimiento y la incorporación de determinados medios. En la volición simple no había ni fines ni medios. Uno quedaba fruentemente atendido a la realidad que tenía delante sin más, o en la realidad que estaba poseyendo. Así, por ejemplo, en el acto de beber un vaso de agua, o en el de contemplar un paisaje, o de rechazar un acto de violencia injusta. En cambio en el escoger unos determinados medios en vez de otros para lograr un determinado fin tendríamos una volición compleja. Apoyados en Zubiri, a esta volición compleja podríamos llamar *volición propositiva*, en cuanto que uno se propone alcanzar una determinada realidad.

En el mismo contexto de discusión sobre la moral encontramos otro texto que es particularmente iluminador y que nos permite determinar la *volición reflexiva*. Cuando el niño desarrolla su inteligencia ya no sólo se hace cargo de la realidad por un atencimiento elemental sino por un atencimiento consciente y reflexivo, siendo capaz de distinguir por sí mismo si una cosa es buena o mala, si es apropiada (apropianda) o no a la propia realidad personal.

²⁰⁵ SH p. 372.

"El Individuo, dentro de una idea determinada de la moral y de su perfección, realiza una acción. Esto no comienza con el uso de la razón. La moral empieza desde el momento en que interviene la inteligencia haciéndose cargo de la realidad. En este momento ya el niño se ha apropiado alguna posibilidad, y en esta apropiación estriba el carácter moral. Lo que ocurre es que la inteligencia en su desarrollo va exigiendo saber no solamente lo que el niño se apropia porque la inteligencia le dice debe apropiárselo, o lo que le evita que se apropie, sino que el niño empieza a entender que aquello es o no es apropiando. Es precisamente el orto de la conciencia moral.

La misma conciencia moral es muy anterior al uso de razón. Porque si las palabras no pierden su sentido, el uso de la razón envuelve todavía un tercer momento. No envuelve solamente el momento de darse cuenta de que una cosa está bien o mal, y el de entender que aquello está bien o mal, sino el de entenderlo por sí mismo, es decir, cuando puede mensurar el grado de adecuación entre aquello que se dice que es malo y la idea determinada del hombre que de forma más o menos vaga se ha insuflado en la mente del niño. Cuando el hombre puede caer en cuenta de esta apropiación o conformidad, es decir, de la verdad moral, entonces es cuando tiene uso de razón. Entonces el hombre no tiene solamente moralidad y conciencia; tiene algo más: responsabilidad. Moralidad, conciencia, responsabilidad no son términos convertibles. Toda responsabilidad supone conciencia y toda conciencia supone moralidad. Lo recíproco, sin embargo, no es cierto. Ni todo lo moral es esencialmente consciente, ni toda conciencia moral es responsable".²⁰⁶

La volición compleja, por tanto, no sólo se daría cuando existe la capacidad de articular fines y medios sino también antes, cuando se es capaz de darse cuenta de que una cosa está bien o mal hecha en función de lo que otros le han dicho y sobre todo cuando se es capaz de ver por sí mismo si una realidad es apropiada o no. Tal vez convenga añadir algunas precisiones por nuestra parte. No se trata de una mera reflexión sino de una reflexión volitiva en cuanto que la acción se orienta a discernir si una cosa es apropiada o no. Su complejidad radicaría en que ya no se trata de un mero ateniimiento a una cosa real, sino de un discernimiento consciente y

razonado de si esa cosa es apropiando o no de cara a la propia realización. Esta capacidad de ver si una cosa es apropianda o no y de articular fines y medios constituirían la voluntad reflexiva y la voluntad propositiva respectivamente²⁰⁷. La *conciencia moral* sería una forma intermedia entre la volición simple y la volición reflexiva y consistiría en que uno se da cuenta de si algo es apropiando o no pero no por sí mismo, sino por lo que le dictan otros que son significativos para él. En una palabra, y aunque Zubiri no llega a establecer con todo rigor estas determinaciones, podríamos decir que los actos ulteriores de volición compleja son fundamentalmente dos: primero el acto de *volición reflexiva* por la que uno se da cuenta por sí mismo de si una realidad es apropianda o no y, segundo, la *volición propositiva* por la que uno llega a articular una serie de fines y medios de cara a apropiarse una determinada realidad. La conciencia moral sería una especie de volición reflexiva incoativa.

Ahora bien, lo mismo que los actos ulteriores de intelección también los actos ulteriores de volición, en este caso la volición compleja, no son sino una modulación ulterior del acto primordial de volición. Así como el logos consistía en un aprehender en distancia lo aprehendido ya en aprehensión primordial de realidad para saber lo que aquello es «en realidad», así la volición compleja supone un cierto distanciamiento de aquella realidad en la que uno se ha complacido para ocuparse en discernir la condición de apropianda o no y de los fines y medios que le conduzcan a su apropiación. Por eso, como el logos, también la volición compleja tendrá un carácter intencional.

22.5. Intencionalidad de la volición compleja

²⁰⁷ SH pp. 368 ss.

La volición simple consistía en un mero atencimiento fructuoso directo, inmediato y unitario a una cosa e implicaba una elección elemental determinado por la forma en que uno queda atencido fructuosamente a esa realidad.

"Por consiguiente, primero, la volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino una fruición -la cual tiene ya indudablemente el niño- que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo. Y en segundo lugar, todo lo demás es modificación de esta estructura única y primaria".²⁰⁸

El niño tiene, pues, un nivel de libertad. Lo que no tiene es responsabilidad, ni conciencia de lo que hace porque aún no ha desarrollado la inteligencia a estos niveles como para poder discernir si una cosa es buena o mala y por qué. Sobre esto volveremos más adelante. La diferencia entre la volición simple y la volición compleja radica en que en ésta última interviene la *voluntad reflexiva* y/o la *volición propositiva* como modulación ulterior del *frui* de la volición simple.

Pongamos un ejemplo común: el caso de un enamoramiento. En un determinado momento uno ha quedado subyugado por una mujer que se le ha cruzado en la vida. En ese encuentro queda atencido fructuosamente a esa realidad personal. A partir de este encuentro empieza a articular medios con el fin de que esa mujer llegue a ser la mujer de su vida. En una primera elección elemental y primaria ha quedado atencido y retenido por esa mujer: volición simple. En un segundo dinamismo volitivo empieza a proyectar una serie de medios para alcanzar el fin de que esa mujer sea la mujer de su vida: volición compleja. El primer atencimiento es irreflexivo, es simple atencimiento fructuoso en el que va implicada ya una elección básica. Esa

²⁰⁸ SH p. 371.

elección posteriormente puede hacerse consciente. Y finalmente esa volición puede hacerse reflexiva y propositiva articulando una serie de fines y medios para apropiarse de esa realidad en la que ha quedado atenido y retenido.

Como en el caso de la Intelección también aquí se puede hablar de una Intencionalidad, pero con tal de que ésta sea entendida al modo zubiriano. Por eso será oportuno una vez más referirnos a la Intelección del logos. En el logos la cosa que habíamos actualizado en aprehensión primordial nos lanzaba hacia el campo en un movimiento de impelencia al tiempo que nos retenía en su misma realidad. En ese momento de impelencia la cosa nos lanzaba hacia el campo para encontrar en él el principio de Intelligibilidad y nos hacía volver desde el campo a la realidad aprehendida en un momento de reversión. Retenidos por la cosa real ésta nos lanzaba al campo y nos hacía volver de éste a la cosa en virtud de su momento de retinencia. A este momento de reversión es, como sabemos, a lo que Zubiri llama *intentum*, Intencionalidad.²⁰⁹ Pero se trataba de una Intencionalidad muy distinta a la de la fenomenología o a la de la escolástica en cuanto que se trataba de volver hacia la cosa misma en la que estamos ya retenidos y de la que nos hemos distanciado para encontrar ese principio de Intelligibilidad que nos permita saber lo que la cosa «sería en realidad». Pues bien, esto mismo acontece en el acto de volición compleja con respecto a la volición simple cuando la voluntad reflexiva y propositiva trata de articular razones, fines y medios para discernir la bondad o maldad de una cosa y para transformar en realidad apropiable aquella realidad por la que estoy retenido fruitivamente en una volición simple y en cuya apropiación veo mi propia realización.

²⁰⁹ Cfr. IL p. 68.

"La dimensión intencional esté fundada forzosamente sobre la dimensión física del intento en el sentido no intencional sino físico de la palabra, de un primario ateniimiento a la realidad" (...). Antes de que la voluntad tenga dimensiones intencionales de proponerse algo, de querer los medios en orden a un fin, etc., tiene una estructura primaria y más elemental: es el ateniimiento real y físico de la fruición a la realidad que es aquello en que consiste formalmente la fruición. Este ateniimiento no es la mera inclinación hacia un bien, sino que es la inclinación a la realidad en cuanto que se está definiendo en la cosa real concreta".²¹⁰

Atenido a esa mujer ese hombre se distancia de ella para encontrar los fines y los medios que conduzcan a hacer de ella la mujer de su vida como fin último. Toda esa articulación de fines y medios hace que la volición sea reflexiva y propositiva, cosa que no puede hacer el niño que no tiene uso de razón. Pero lo que, en cambio, sí puede tener el niño es un ateniimiento fruento a la realidad.

Lo que aquí nos interesa destacar en esta volición compleja es cómo una vez más la volición y la intelección, sin ser exactamente lo mismo, son momentos inseparables de la actividad humana y guardan un estrecho paralelismo..

La volición simple consistía en un ateniimiento fruento de la realidad, en la complacencia en una realidad y en mi propia realidad tal como quedaba en esa complacencia. Era una complacencia actuada por la inteligencia en cuanto que ella nos abre a la realidad en la que quedamos frutivamente atenidos. De esta forma a toda aprehensión primordial corresponde una volición primordial de realidad. No es concebible una volición simple sin su correspondiente aprehensión primordial de realidad y viceversa. Pero de la misma forma en que no es concebible que la sensibilidad preceda a la intelección como si ésta fuera un procesamiento

Intelectivo de lo dado previamente por los sentidos, de la misma forma hay que decir que no es concebible el que la Intelección preceda a la volición como si ésta fuera consecutiva a la Intelección. Hay que decir que, como indicábamos más arriba, así como la Inteligencia es sentiente la Inteligencia es también volente y la volición inteligente. Y lo propio habría que decir del sentimiento: el sentimiento es inteligente y volente.

Vimos igualmente cómo tanto el logos como la razón no podían llevar a cabo su actividad intelectual si no era gracias al concurso de la volición, de la libertad, que decidía sobre las diversas posibilidades que se le ofrecían al logos y a la razón y que no estaban unívocamente determinadas. El logos escogía el respecto bajo el cual algo iba a ser inteligido como lo que era «en realidad». Mientras que la razón, al tratar de conocer algo en profundidad, dotaba a este algo de un contenido libremente creado.

En definitiva, no hay volición sin Intelección ni Intelección sin volición. La Inteligencia es posidente (volitiva) y la volición (posesión) es vidente (intelectiva), en todo atenimiento elemental a la realidad²¹¹.

Ahora bien, de la misma forma que el logos y la razón no eran sino modulaciones de la Intelección primordial, de la aprehensión primordial de realidad, así la voluntad reflexiva y propositiva, esto es, los actos de volición compleja no son sino modulaciones de un acto elemental de volición simple. Y así como el logos y la razón no eran sino sucedáneos de la primera aprehensión de realidad en cuanto que no eran sino actualizaciones complementarias ulteriores de la riqueza alcanzada en la primera actualización, así los actos volitivos posteriores no son sino sucedáneos de la riqueza primordial del primer atenimiento fruento a la realidad.

"Ahora bien, la Inteligencia sentiente es Inteligencia posidente. En este caso no hay escisión entre eso que de

²¹¹ Cfr. SH pp 405-06, 413.

manera derivada se llama sentimiento moral, y lo que llamamos inteligencia. La inteligencia sentiente es estrictamente inteligencia, y es estrictamente posidente, y precisamente la dimensión de posidente da a la inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectual que es en muchas dimensiones -y este es el caso de la moral- más acertado que todos los razonamientos".²¹²

Los modos ulteriores de la volición, con el concurso de la razón, no harán sino ampliar dimensiones que estaban ya contenidas incoativamente en la volición simple. Y aquí podemos establecer otro paralelismo entre intelección y volición. De la misma forma que en los modos ulteriores de la intelección la inteligencia requería la presencia de la libertad electiva para que el proceso intelectual no quedara bloqueado, igualmente la volición reclama el concurso de la intelección racional para que el proceso volitivo pueda alcanzar sus determinaciones ulteriores: la volición reflexiva y propositiva. No sólo no hay volición simple sin aprehensión de realidad sino que tampoco es posible la volición compleja sin el concurso del logos y de la razón. Intelección y volición son también inseparables en sus respectivos modos ulteriores. Si bien es verdad que Zubiri no ha desarrollado estos extremos, no faltan textos que vienen a apoyar esta interpretación.

"¿Es que una cosa es moral pura y simplemente porque depende de una cosa que se llama razón, y de otra que se llama voluntad, que por añadidura son dos; es decir, una mera habitud extrínseca de un acto respecto de dos facultades que intervienen en ella? ¿Se puede dislocar sin más por un lado la volición en cuanto tal, en una inclinación natural que fuera puramente psíquica, de la voluntad y de un término intencional al cual la voluntad va dirigida?"²¹³

La volición y la intelección se reclaman no solamente en sus modos primarios sino en sus modos ulteriores y avanzan juntos sin poder afirmarse

²¹² SH p.413.

²¹³ SH p. 368.

la prioridad de la una sobre la otra. Aunque el lenguaje zubiriano pueda inducir a veces a pensar que concede una cierta primacía a la inteligencia sobre la voluntad en la línea de un cierto intelectualismo, su concepción del sentir humano como unidad estructural de estos dos momentos invalida todo intento de dar preferencia a un momento sobre el otro. Pero de esto trataremos en otro lugar.

Aun cuando Zubiri no se lo plantea, cabría preguntarse sobre el paralelismo que se puede establecer entre los modos ulteriores de la intelección, esto es, entre logos y razón, y los modos ulteriores de volición, esto es, volición reflexiva y volición propositiva. El logos no correspondería simétricamente a la voluntad reflexiva, ya que para que ésta pudiera darse no serían suficientes los juicios, sino que se requerirían también razonamientos. Reflexión supone el uso de razón. Por otra parte, la voluntad propositiva, a la hora de determinar medios y fines, tiene que apelar continuamente a las determinaciones del logos. Uso de razón no se identifica aquí, sin más, con la razón de la trilogía, en donde, como ya sabemos, significa «conocimiento en profundidad». Razón y uso de razón son tomados aquí en su sentido más amplio, el cual, aunque no se opone ni es del todo distinto al sentido de la trilogía, no pretende asimilarse con el sentido rigurosamente técnico de ésta. Tal vez cabría decir aquí que, así como la esencia de la razón era libertad, la esencia de la volición compleja es razón, en cuanto que la volición compleja es un atenerse a la realidad en discernimiento de su condición apropiada o no, para lo cual se requieren diversos razonamientos sobre la condición profunda de la realidad de las cosas y del hombre mismo en función de lo que se determina si una cosa es apropiada o no. Tampoco de esto nos habla Zubiri pero el desarrollo de su pensamiento parece exigirlo.

Todo esto nos está obligando a dar un paso más en nuestra investigación. Los conceptos de apropiación y de moralidad que han ido apareciendo requieren ser tratados con mayor rigor y detenimiento. Lo haremos al hilo de la exposición de dinamismo de la santidad.

CAPITULO 23. La volición como dinamismo de apropiación

Lo verdaderamente comprometido y grave de la volición, tanto de la volición simple como de la compleja, radica en que el hombre, al atenerse a una realidad concreta, al optar por una realidad y desechar otras, opta al mismo tiempo y en la misma opción por una figura de realidad personal, opta por un tipo de personalidad desechando otras posibles. Ya vimos como en todo momento de volición cabe distinguir el momento de complacencia en una cosa concreta y el momento en que me complazco en mi propia realidad tal como queda al complacerme en esa cosa.²¹⁴ Por eso el tema de la volición aboca directamente al tema de la moral zubiriana que inmediatamente tendremos que abordar. Ahora bien, a nosotros no nos corresponde ni es necesario el que entremos a desarrollar este tema. Tan sólo nos referiremos a él en la medida en que sea imprescindible para esclarecer algunas determinaciones importantes sobre la volición. Junto a la caracterización de lo que Zubiri entiende por lo moral se impone el precisar otro concepto básico dentro de lo moral: el concepto de posibilidad. Vayamos por partes.

23.1. Significado de lo moral en Zubiri

El hombre, según Zubiri, tiene dos clases de propiedades: unas, las propiedades naturales que le competen por su estructura psicofísica y otras, que le pertenecen por haberlas hecho propias mediante un acto de voluntad.²¹⁵ El que el hombre pueda y tenga inexorablemente que hacer suyas

²¹⁴ Cfr. SH pp.375-376.

²¹⁵ Cfr. SH p. 143.

algunas propiedades por apropiación mediante un acto de elección es lo que hace de él un animal moral.

"La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de moral (...). La moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre"²¹⁶

"La propiedad por apropiación eso es la moral. Lo que constituye la moral no es el contenido de las propiedades como valores etc., sino el que esa propiedad sea mía por apropiación"²¹⁷

Para Zubiri, pues, el hombre es una realidad moral y este carácter moral del hombre es anterior a la determinación del bien o del mal, del deber o de la felicidad. Para poder seguir viviendo, el hombre tiene que apropiarse inexorablemente algunas propiedades. Y él decide cuáles, dentro de un limitado marco de posibilidades. Como el hombre no puede no querer, por eso mismo el hombre se ve obligado a escoger algunas posibilidades desechando otras. Pero ¿en qué consiste esta apropiación de posibilidades y en qué consisten estas posibilidades?

23.2. La apropiación de posibilidades

La apropiación de posibilidades es lo que constituye formalmente el acto de volición. Nos dice Zubiri que lo que efectivamente quiere el hombre en todo acto de querer no es sino apropiarse determinadas posibilidades. Ese sería el objeto formal de la volición.

"Lo que el hombre hace al querer, en la triple forma de apetecer, decidir y complacerse en ello, es justamente apropiarse una posibilidad. Excluir unas y aceptar otras".
218

216 SH p. 144.

217 SH p. 374.

218 SH p. 143; Cfr. EDR p. 235.

¿Pero qué significa en Zubiri *posibilidad*? Veamos. Nuestro autor, polemizando con la fenomenología, distingue entre *nuda realidad* y *cosa sentido*. La nuda realidad es la realidad de una cosa concreta en virtud únicamente de las notas que la constituyen. Las cosas, en cambio, en cuanto momentos o partes de la vida humana son cosas-sentido²¹⁹. Así, por ejemplo, cuando yo percibo una mesa, esa mesa encierra ciertos caracteres: sirve para trabajar o para comer sobre ella, etc. Pero eso no es lo primario. Lo primario es la percepción de su nuda realidad: tiene una forma, un color, es de madera... Esto es lo primario. La cosa-sentido es lo derivado y se monta sobre las propiedades reales de la nuda realidad.²²⁰

Pues bien, aquello con lo que el hombre hace su vida y con lo que ejecuta el dinamismo de su sultad tiene una estructura de *sentido* respecto de la persona y de su vida toda.²²¹ Por esta su estructura de sentido las cosas adquieren para el hombre un carácter peculiar: son *instancias*, le urgen al hombre de modo inexorable a ejecutar con ellas un acto vital dando así figura a su propia realidad, a su sultad. Subrayamos adrede este *con* porque es constitutivo del hombre, que ejecute su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Este *con* pertenece a la estructura misma de la persona y de su vida.

"El «con» es un momento formal estructural de la vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital. De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades,

219 Cfr. IRE p. 59; cfr. SE pp. 104-109, 290-92; cfr. HD p. 19

220 Podría discutirse hasta qué punto es válida esta distinción que hace Zubiri entre cosa-real y cosa-sentido. El que una cosa tenga determinadas posibilidades para el hombre ¿no formaría parte de la realidad misma de la cosa como respectiva al hombre?

221 Cfr. EDR p. 226; cfr. SE p. 105.

análogamente el momento del «con» es un momento intrínseco y formal de la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal.²²²

El hombre ejecuta su vida *con* las cosas pero a la vez *desde sí mismo*, por ser «suidad». Por eso en el dinamismo de la suidad habrá que atender siempre a estas dos dimensiones.²²³

El hombre, pues, hace su vida esencial y constitutivamente con las cosas (en adelante entiéndase por cosas tanto cosas, como personas, como el sí mismo), las cuáles adquieren un sentido para la vida del hombre. Las cosas son sentido *de-la-vida* del hombre y por eso, como todo lo que constituye estructura por ser «de-algo», tienen un carácter *constructo*: son «nota-de» la vida del hombre, y por tanto del hombre mismo.

“El sentido es el constructo de la realidad con la vida humana”.²²⁴

Ahora bien, no todas las cosas tienen la misma capacidad de constituirse en una determinada cosa-sentido. Una piedra mal puede constituirse en material para hacer fuego y sí, en cambio, para sentarme en ella o para hacer un muro. El que una cosa pueda adquirir mayor o menor sentido reposa en definitiva sobre su nuda realidad. A esta capacidad que una cosa tiene de adquirir sentido es a lo que llama Zubiri *condición*.

“Es esto justamente lo que llamo *condición*: la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido. Y, naturalmente, la condición en una forma constructa pertenece a las cosas es de ellas; son las cosas las que *quedan* en una condición determinada, *cuando* el hombre quiere ejecutar determinadas acciones en la vida. El sentido se funda constitutivamente en la condición”.²²⁵

222 EDR p. 226.

223 Para lo que aquí tratamos de ver no es imprescindible atender a su tercera dimensión: la histórica.

224 EDR p. 228.

225 EDR p. 228.

Nos preguntábamos qué entendía Zubiri por posibilidad. Ya tenemos la respuesta: posibilidades son las cosas-sentido en cuanto que nos instan a ejercer distintas acciones vitales con ellas.

"Las distintas acciones que se podría ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación es, por lo pronto, lo que llamamos *posibilidad*".²²⁶

"Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por eso «cosa sentido»".²²⁷

Las posibilidades están en la base de la vida, antes incluso de establecer cualquier tipo de relación entre fines y medios. Posibilidad es para Zubiri una categoría metafísica que está en la base de todos los fines y medios que puedan conducirnos a cualquier meta²²⁸, y en la base de toda opción. La «situación» en la que se encuentra la persona viene determinada por las diversas posibilidades que las cosas le ofrecen y ante las que inexorablemente se ve instado a optar.²²⁹ Estas posibilidades en buena parte han sido creadas por el pasado histórico de los que nos legaron unas determinadas posibilidades y que sobreviven en nosotros posibilitando el presente.²³⁰ Pero, a su vez, estas posibilidades han sido creadas o cerradas por nuestras propias decisiones anteriores. Nuestras decisiones determinan lo que podrá ser o no ser nuestro futuro.

"Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente, bajo forma de posibilidad(...). Con las posibilidades que ahora cuento actuaré dentro de dos horas: entonces, a resultas de mi acción, el cuadro de posibilidades de que disponga será distinto. Habré de

²²⁶ EDR p. 229.

²²⁷ SE p. 105.

²²⁸ Cfr. SH pp. 144, 373; Cfr. EDR p. 229.

²²⁹ Cfr. NHD 375.

²³⁰ Cfr. NHD p. 378.

elegir entre ellas, y esta elección determinará el cuadro de posibilidades de las horas ulteriores²³¹.

"La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero «estar pudiendo»: es, en rigor, «hacer un poder». La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, *un petit Dieu*".²³²

Aún en el caso en que no tuviera más que una sola posibilidad, la opción se hace inevitable al tener que decidir si aceptarla o desecharla.

Por otra parte, posibilidades las tiene únicamente el hombre. El animal puede tener un elenco más o menos rico para orientar sus respuestas. Pero sólo el hombre tiene posibilidades, en cuanto que se presentan sólo "en vistas a la realidad en cuanto tal en que el hombre consiste, y que va a realizar en los actos de la vida".²³³ Las posibilidades son únicamente «posibilidades de realidad».

Pero ¿cómo se inscriben estas posibilidades en la vida del hombre? Ante todo estas posibilidades lo son para las acciones humanas.²³⁴

"Las posibilidades son posibilidades para unas acciones propias y enteras de la sustantividad en cuanto tal. Las acciones son sistemas dinámicos".²³⁵

Al ser estas posibilidades objeto de las acciones humanas se constituyen en recursos para éstas, recursos que serán distintos según le

231 NHD pp. 378-79.

232 NHD p. 380.

233 Cfr. EDR p. 230.

234 Convendrá tal vez recordar la diferencia, ya anteriormente indicada, que Zubiri establecía entre acto y acción. Acto no es sino la función de un determinado órgano, por ejemplo, de una fibra muscular. Acción en cambio es un sistema funcional en el que intervienen muchos actos. En la acción es el animal entero el que queda implicado estructural y sistemáticamente. Cfr. EDR p. 232.

235 EDR p. 232. Para explicar Zubiri el sentido que quiere dar a estas posibilidades rechaza ciertos conceptos metafísicos tradicionales, tales como *potencia*, la cual le parece problemática e insuficiente, y prefiere atenerse en lo posible, siguiendo un cierto método fenomenológico, al plano descriptivo de los hechos constatables.

situación en que se encuentre la sustantividad humana. Estos recursos proceden o de las cosas mismas (cosas y personas) o de la propia naturaleza personal enriquecida con determinadas dotes. Este conjunto de recursos que le ofrecen las cosas con que convive es lo que constituye la razón formal de las posibilidades con vistas a la acción de la suidad. La volición, decíamos, consiste justamente en apropiarse de unas posibilidades desechando otras y todo ello mediante un acto de libertad. Esta apropiación de posibilidades es una apropiación de posibilidades de realidad: La hiperformalización no sólo le abre al hombre a la realidad sino que también le pone en situación de tener que optar en la realidad. El hombre no se mueve, como le ocurre al animal, entre meras tendencias estímúlicas sino entre tendencias de realidades. Lo que el hombre efectivamente quiere es realidad.

Expresamente hemos reservado para este lugar el análisis de la estructura dinámica de la suidad por el particular protagonismo que la volición asume en este dinamismo. Anteriormente vimos ya la estructura dinámica de la realidad con sus diversos grados o niveles de dinamismo, así como el dinamismo que, según Zubiri, dio origen por evolución al animal de realidades. Ahora nos toca ver el dinamismo propio de la suidad en cuanto determinante de su propia figura de realidad, su personalidad, por apropiación de posibilidades.

23.3. Dinamismo de la suidad abierta a su propia realidad

Pero las posibilidades o recursos de que dispone el hombre son limitados y por consiguiente acotan el campo de las acciones que el hombre puede ejecutar con ellas. Y al mismo tiempo estas posibilidades tan plurales

y a veces tan contrarias son las que fuerzan al hombre a tener que optar por una de ellas.

Ahora bien, los recursos de estas posibilidades con las que el hombre no sólo puede contar sino con las que tiene que contar necesariamente en sus opciones tienen, como dice Zubiri, un *poder*, *Macht*.²³⁶

Este poder no es tan sólo una causa eficiente, sino que es una causalidad de un orden completamente distinto que afecta a la posibilidad misma: es el *poder* de lo real en tanto que real. Es el poder que se inscribe en la realidad considerada como poder: es la causalidad como dominancia del poder de lo real. El poder de lo real está en la base del sentido de los sentidos, es la condición de todas las condiciones, es la posibilidad de todas las posibilidades y el poder de todos los poderes: es el poder de lo real como último, posibilitante e impelente. Y este poder de la realidad es el que «insta» al hombre a ejecutar unas acciones, a tener que elegir dentro del elenco de posibilidades que el poder de lo real le ofrece.²³⁷ Las cosas están ahí ofreciéndonos sus posibilidades con todo el poder que lo real tiene para el hombre como realidad abierta. Pero ¿Cómo responde el hombre a esas instancias? Veamos lo que el dinamismo de la soidad hace con esos recursos.

Aquí nos sale al paso otro concepto clave en el que, como veremos inmediatamente, el dinamismo de la soidad y la volición se encuentran: es el concepto de *apropiación*. Esas posibilidades en cuanto recursos que las cosas nos ofrecen son objeto de una apropiación libre por parte de la sustantividad humana. El hombre no puede menos de apropiarse algunas posibilidades y con ello ejerce sobre sí mismo un tipo de causalidad estrictamente dinámica.

²³⁶ Cfr. EDR p. 234.

²³⁷ Cfr. EDR pp. 234-35.

"El dinamismo por parte del hombre, es una causalidad estrictamente dinámica, que tiene una estructura propia: es lo que llamo apropiación. La causalidad en orden a la posibilidad, por parte del hombre, es apropiación. El hombre se apropia de unas posibilidades y desecha otras. Realiza una apropiación. Y por esto no empleo la palabra volición, porque si tratase aquí de voluntad, como lo he hecho en alguna otra ocasión, tendría que decir que lo que constituye formalmente el término de una volición es el apropiarse o no apropiarse de posibilidades".²³⁸

Hemos subrayado estas líneas para destacar el protagonismo que la volición asume en este dinamismo de la suidad. Ya lo había dicho anteriormente Zubiri con las mismas palabras en *Sobre el hombre*: "Lo que constituye formalmente el acto de voluntad no es la ordenación de que se quieran unos medios respecto de un fin, (...) sino en que es término formal de una apropiación. (...) Toda libertad es un acto de apropiación".²³⁹ Si bien la apropiación no se identifica exactamente con la volición ésta, sin embargo, es la puerta de la apropiación y la que decide apropiarse de una posibilidad o de otra. En esto va a consistir precisamente lo moral. "Lo moral está constituido por el sistema de propiedades que tiene el hombre por apropiación".²⁴⁰ Pero dejemos este tema que no es el nuestro. Lo que nos interesa destacar aquí es que la apropiación de posibilidades es algo que está actuada directamente por la volición constituida en estricta causalidad que actúa sobre las demás cosas y personas y sobre la propia sustantividad personal creativamente. La expresión suprema de esta forma de causalidad es el amor como éxtasis, como un salir de sí, como ágape a diferencia del eros.²⁴¹ La voluntad se constituye así en la esencia misma del dinamismo de la suidad. Como veremos a su debido tiempo, es un protagonismo compartido con la intelección y con el sentimiento como

²³⁸ EDR pp. 235-236. El subrayado es nuestro; cfr. NHD p195.

²³⁹ SH pp. 374.

²⁴⁰ SH p. 374.

²⁴¹ Cfr. NHD pp.413-14.

momentos estructurales que son de la única actividad del sentir humano. Veamos ahora cómo la sustantividad humana hace suyas estas posibilidades por apropiación y cómo quedan incorporadas a ella.

23.4. La incorporación de lo querido en el dinamismo de la soidad

La volición como acto, decíamos, se articula a través de los tres momentos de tendencia-determinación-fruición. «Momentos» no significa aquí, como ya sabemos, tiempos sucesivos o distintos, sino elementos diferenciables integrados en una unidad de acción.

En la volición lo que efectivamente se quiere es la apropiación de posibilidades con vistas a la propia realización. Esta apropiación se hace efectiva mediante la determinación o decisión libre: en *libertad de* se opta *libremente* para ser sí mismo frente a toda otra realidad mediante la apropiación de unas determinadas posibilidades. La apropiación es, pues, en última instancia el objeto formal de la volición.

Pero ¿qué es lo que orienta al hombre en esa apropiación de posibilidades en orden a darse a sí mismo una determinada figura de realidad? La apropiación, de una u otra forma, siempre va precedida de un *proyecto*.

23.4.1. Apropiación de posibilidades y proyecto

El *proyecto* es lo que va a orientar la apropiación de posibilidades con vistas a la propia realización. El proyecto es aquel esbozo irreal, aquel ideal de autorealización en función del cual el hombre va a preferir lo que

se le presenta como una posibilidad entre otras para ser sí mismo de una manera determinada.

"El hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de Ideal".²⁴²

"El hombre necesita tener una idea de lo que va a hacer, y esto para no perderse a sí mismo entre las cosas, para encontrarse a sí mismo entre ellas".²⁴³

Ya de por sí "toda posibilidad es un proyecto incoado"²⁴⁴ en cuanto que, antes de ser realidad en mí, veo en ella lo que yo podría ser. Antes de llegar a configurar mi propia realidad por la apropiación de determinadas posibilidades que me ofrece el poder de lo real (ser arquitecto, zapatero, etc.), el poder de lo real se apodera de mí de modo irreal. Yo todavía no soy arquitecto realmente, pero una vez que asumo ese proyecto para mí, el proyecto, en su irrealidad, se apodera de mí de modo real.

"En el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad. (Cosa que he dicho muchas veces a lo largo de muchos años). Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad".²⁴⁵

"La irrealidad le es necesaria al hombre para poder vivir en la realidad".²⁴⁶

Al hombre le pertenece constitutivamente el proyecto como esbozo de posibilidades de autorrealización. El hombre no tiene más remedio que proyectar porque es sensitivo y decurrente.²⁴⁷ Por eso el hombre tiene

²⁴² SH p. 393.

²⁴³ SH p. 581.

²⁴⁴ EDR p. 238.

²⁴⁵ EDR p. 238; cfr. SE p. 108.

²⁴⁶ SH p. 647.

²⁴⁷ Zubiri cuando habla de inteligencia sentiente la opone en este sentido a otra posible inteligencia que no fuera sensitiva, por ejemplo una inteligencia intuitiva. Este tipo de inteligencia no necesitaría dar el rodeo de la irrealidad sino que actualizaría de modo directo la realidad en lo que ella es en sí misma sí misma allende la aprehensión.

que anticipar esa duración en forma de proyecto. El proyecto guardaría un cierto paralelismo con el esbozo de posibilidades construido por la razón para llegar a conocer lo que la realidad en profundidad «podría ser». El proyecto sería también una construcción para ver lo que uno «podría llegar a ser» dentro de lo que uno «quisiera ser». El proyecto en cuanto todavía no realizado es pura posibilidad y por ello es irreal, porque no se ha convertido aún en realidad en él. De momento su modo de realidad es irreal, que no es lo mismo que arreal. Y es que el hombre, "...por ser sentiente no puede subsistir en la realidad más que pasando por el rodeo de la irrealidad" 248

En definitiva, el hombre subsiste en base a un proyecto como posibilidad suya. Lo que el hombre ejecuta no es simplemente una serie de acciones. Lo que el hombre hace, por ser voluntad tendente, es lo que quiere hacer. Y querer hacer es poner en juego una serie de posibilidades básicas para polarizarlas y orientarlas hacia algo que el hombre ha decidido hacer: he ahí el proyecto.

"De ahí la singular condición en que se encuentra el hombre para realizar la vida. No responde directamente a las cosas sino salvando la distancia que le separa de ellas, yendo del «ser» de la cosa a las «cosas» que son. Esta respuesta ya no es una reacción: es una marcha, la realización de un proyecto. En él decide el hombre lo que hay que hacer y cómo hay que hacerlo(...). Con ello, los actos humanos son, rigurosamente hablando, «sucesos»: realización o malogro de proyectos". 249

El hombre antes de poner en acto unas posibilidades empieza por determinar él mismo las posibilidades que va a poner en acto. En esto consiste el aspecto cuasi-creativo de la vida de la ciudad: produce la posibilidad de la realidad antes que producir la realidad. Así como antes de

248 SH pp. 41-42; cfr. EDR p. 238.

249 NHD pp. 372-74.

hacer una casa se hace un proyecto de lo que se quiere hacer y con qué medios hacerla, así el dinamismo de la soidad se adelanta con la irrealdad del proyecto a su propia autorrealización. El proyecto como posibilidad es lo que el hombre interpone entre la situación en que se encuentra y el ejercicio de las posibilidades que emergen de su sustantividad.²⁵⁰ El proyecto de esta forma determina la dirección que van a tomar sus decisiones a la hora de apropiarse las posibilidades. De ahí la trascendencia que encierra la determinación y opción del proyecto. Ampliemos algunos aspectos que nos sugiere el pensamiento de Zubiri y que pudieran contribuir a completarlo en su misma línea de pensamiento.

Al hombre no le basta con diseñar un proyecto sino que tiene que realizarlo como agente (ejecutor), como autor (decidiéndolo) y como actor (asumiendo la suerte que le ha tocado). Desde la realidad que soy y que me ha tocado en suerte yo proyecto para el futuro la *figura de realidad* por la que he optado realizarme. Yo, estando en situación con las cosas y conmigo mismo, me pregunto «qué va a ser de mí». De la respuesta a esta pregunta surge el proyecto como opción por una determinada figura de mí mismo que, en perspectiva temporea de futuro, voy a tratar de realizar en mí. Es la condición de tener que «estar sobre sí» y de la inquietud de la vida como constitutivos del hombre que desencadenan el dinamismo de la soidad.²⁵¹

Ahora bien, ¿cómo se realiza el proyecto? La adopción de un proyecto es ya de una gran trascendencia. Pero a esta opción del proyecto le deben seguir otras muchas opciones particulares en coherencia con ese proyecto para poder llevarlo a cabo. Es así como se realiza el proyecto, actualizando, incorporando por apropiación lo proyectado y querido en el proyecto.

²⁵⁰ Cfr. SH p. 580; cfr. NHD pp. 34, 41.

²⁵¹ Cfr. SH p. 629.

Decíamos que lo grave de la volición es que al querer una cosa, una posibilidad estoy coqueriendo para mí una determinada figura de realidad. Lo que el hombre quiere es la realidad que se actualiza en cada posibilidad concreta que es apropiada y con la que opto por una forma de ser yo mismo. De ahí la estrecha relación que se da entre volición y apropiación: la apropiación es el acto formal de la volición.²⁵² Recordemos que Zubiri nos decía que, en definitiva, "toda libertad es un acto de apropiación"²⁵³ Esta apropiación de posibilidades es un momento real, no simplemente intencional, de la opción por el que incorporamos a nuestra realidad personal aquellas posibilidades de realizarnos en la dirección del proyecto por el que hemos optado: es la *naturalización de las posibilidades*.

"La opción no es sólo una determinación de lo que queremos ser controlando impulsos, sino que es en sí misma apropiación de una posibilidad. Y la apropiación, ya lo decía, no es sólo un momento intencional, sino un momento físico: la apropiación es una «naturalización» de la posibilidad apropiada: la naturalizamos, la incorporamos a nosotros mismos haciéndonos ser como hemos querido ser."²⁵⁴

Recurriendo a la expresión tantas veces traída por Zubiri, diríase que la suidad, al ejercitar su dinamismo, actúa sobre sí misma como una especie de *Natura naturans* generadora de sí misma. Es un *hyper-kelmenon*, un supra-estante, está sobre sí mismo como sujeto que escoge las posibilidades que, una vez apropiadas libremente, formarán parte de su estructura sustantiva.²⁵⁵ En el hombre podemos distinguir entonces dos tipos de posibilidades o recursos: los que le corresponde por naturaleza como dotes naturales, y las adquiridas por apropiación libre, y que se integran en su

²⁵² Cfr. SH pp.373-74; EDR pp.235-36.

²⁵³ SH p. 374.

²⁵⁴ SH p. 540.

²⁵⁵ Cfr. SE pp. 159-60.

misma naturaleza por su propio dinamismo. Estas últimas, como decíamos antes, constituyen el orden de lo moral.

Ahora bien, lo que hemos incorporado en esa apropiación no es una adquisición de notas o propiedades que se añaden a las naturales, no. Se trata de una verdadera *integración*.²⁵⁶ Por eso, más que de una adquisición de una propiedad habría que hablar de la configuración nueva de las propiedades naturales. Y por eso no se trata tanto de la integración de una propiedad sino de una *integración personal*.

"La integración personal no es mera apropiación, sino apropiación naturalizante en y por una actividad psico-orgánica superior. Por esto es por lo que la apropiación es concretamente integración en una persona concreta, en esa persona que es animal personal".²⁵⁷

Bien es verdad que la incorporación de una posibilidad no conduce a la realización de esa posibilidad apropiada más que incoativamente, ya que con esa apropiación no alcanzamos la plenitud de ese modo de ser que pretendemos. En todo caso la apropiación es siempre una *integración* que configura la sustantividad entera del hombre.²⁵⁸ Con las cosas y con las tendencias optamos por un modo de estar en la realidad, por un modo de ser. Esta es la esencia de la opción y del dinamismo de la soidad.²⁵⁹ De esta forma es como el hombre en el transcurso de la vida, va llevando a cabo en sí mismo esa doble tarea de una liberación de la naturaleza y una naturalización de las posibilidades. Una liberación de la naturaleza que no se queda en la inconclusión de las tendencias para dar paso a la libertad,

²⁵⁶ Cfr. SH p. 504. Como es frecuente en Zubiri con otros conceptos este término no siempre tiene el mismo contenido semántico en toda su obra. Así, por ejemplo, en IRE *integración* significa la instauración de cada realidad concreta en la totalidad de lo real, es decir, su instauración en el mundo. Cfr. IRE p. 212.

²⁵⁷ SH p. 541.

²⁵⁸ Cfr. SH p. 542.

²⁵⁹ Cfr. SH p. 540.

sino que se prolonga en una forma de creatividad de la propia libertad por la que en virtud de sus propias decisiones puede el hombre alcanzar nuevas cotas de libertad.

"La libertad en cada uno de sus actos compromete la libertad futura, es libertad comprometida".²⁶⁰

Lo propio de la libertad está no sólo en poder optar entre diversas posibilidades sino en ir creando por propia decisión nuevas posibilidades de opción en el futuro.²⁶¹ Lo que hoy decida apropiarme condicionará las futuras opciones. Las futuras posibilidades de opción vienen determinadas en buena parte por las decisiones precedentes. Alberto del Campo, recogiendo el curso dado por Zubiri sobre la voluntad en 1961, lo expresa de esta forma:

"La realización física de mi querer modifica esencialmente mi naturaleza, incorporando tendencias y forjando hábitos que a veces tiene la noble influencia de la virtud y otra la trágica fuerza de los vicios. Ahora bien, si al ejercicio físico de mi voluntad va poco a poco modulando mi propia realidad personal, entonces ya no es obvio, ni mucho menos, que siempre y en cualquier momento pueda realizar lo que quiero; esto dependerá muy directamente de cómo haya modelado mi «poder» o mi capacidad de querer, durante mi vida anterior. Esta capacidad de querer puede cultivarse y de esta forma alcanzará muy diversos grados; se puede potenciar hasta llegar a un pleno «dominio de sí mismo» y puede depotenciar hasta su trágico angostamiento y anulación".²⁶²

En las mismas decisiones por las que se van apropiando posibilidades se da una naturalización de las posibilidades en cuanto que las posibilidades preferidas por las decisiones de la libertad se van integrando en la propia estructura de la naturaleza, configurando de una forma nueva mis propiedades naturales y generando nuevas tendencias, nuevos deseos,

260 SH p. 150.

261 Cfr. SH p. 604.

262 DEL CAMPO, a.: "La voluntad y libertad, según X. Zubiri", *Papeles de Son Ardemans*, nº56, Mallorca, 1961, p. 285.

nuevas posibilidades y mi propia realidad con ellas. Es la suidad ejerciendo sobre sí misma el propio dinamismo como una *Natura naturans*. La libertad no es una magnitud fija, sino que va adquiriendo dimensiones variables en función de las decisiones tomadas.

"La decisión consiste en dar vigencia al deseo previo con vistas a una nueva forma de mismidad. De ahí que cuando el hombre ha tomado una decisión, sobre todo una decisión prolongada en la vida, lo que de ahí resulta es una realización como reajuste real de las propias tendencias y deseos...Es la naturalización de la libertad".²⁶³

Decimos que el hombre va perfilando su propia figura personal por la libre apropiación de posibilidades siguiendo el trazado de un proyecto con el que se adelanta a lo que quiera llegar a ser. Pero cabe todavía una pregunta: ¿este proyecto, en función de qué objetivo último se traza? ¿Cuál es el criterio último en función del cual se establece un determinado proyecto que nos orienta en la apropiación de unas posibilidades y en el desechar otras? Una vez más nos vemos abocados a entrar en el terreno de lo moral, congénere con la volición. Pero como ya advertimos anteriormente, nos adentramos en la moral tan sólo en la medida en que nos lo exija el desarrollo de la volición y no más.

23.4.2. La felicidad, raíz de todo proyecto.

Lo moral quedó definido como las propiedades adquiridas por libre apropiación. Dando un paso más Zubiri nos dirá que el bien está constituido por la realidad en cuanto apropiable en las posibilidades que ella nos

²⁶³ SH p. 605.

ofrece. Lo que constituye formalmente el bien no son tanto las propiedades físicas que una cosa tiene sino estas propiedades en cuanto *apropiables*.

"La realidad misma, como realidad apropiable en las posibilidades que ofrece, eso es lo que formalmente constituye el bien".²⁶⁴

Si no es por referencia a la apropiación por parte del hombre una cosa no es buena ni mala, no es moral. El bien en su dimensión radical es la realidad en cuanto que ofrece ciertas posibilidades en orden a la apropiación. Y esta determinación de bien es anterior a cualquier otra determinación de bien o de mal.

Ahora bien, según Zubiri, la tendencia al bien no es algo innato como se ha solido decir desde ciertas filosofías de lo moral, sino que es algo adquirido, es algo empírico.

"La tendencia al bien en general que es absolutamente real no es una tendencia cuya actividad en la voluntad fuera innata, sino que como tendencia tendente en acto es algo que adquiere el hombre en la primera fruición que tiene en la vida".²⁶⁵

El hombre, pues, se encuentra entre las cosas y consigo mismo en tanto que realidades y tiene que habérselas con ellas en cuanto tales realidades. El hombre se encuentra así en *situación* y tiene que resolver esa su situación por la apropiación de determinadas posibilidades para darse a sí mismo una determinada figura de realidad. El hombre «está sobre sí» para poder resolver cada situación. El hombre por ser realidad abierta «está sobre sí» y no puede menos de estarlo al tener que apropiarse algunas posibilidades para hacer la vida, para autoposeerse y autodefinirse. Y este carácter de «estar sobre sí», de estar lanzado y proyectado sobre sí mismo

264 SH p. 381.

265 SH p. 385.

es lo que hace que la realidad tenga carácter de bien como apropiable en sus posibilidades.

"Lo que se encuentra proyectado es la realidad concreta entera del hombre, que se halla incurso en su situación con todos sus deseos inconclusos, porque si fueran conclusos no habría lugar a hacerse cargo de la situación".
266

Lo que el hombre lleva a cabo en sus apropiaciones es su propia *realización*: darse a sí mismo una determinada figura de realidad. La sed que lleva a desear un vaso de agua y complacerme en ella es la expresión de este «estar sobre mí», de ese modo proyectivo que yo tengo sobre mí mismo en cada cosa que yo quiero. Cuando yo quiero una realidad concreta lo que yo quiero es «realizar-me» en ella. Esas realidades queridas, esas posibilidades apropiadas son siempre posibilidades de autorealización. Al querer algo concreto estoy co-queriéndome a mí mismo en ello por estar inexorablemente proyectado sobre mí mismo y por verme lanzado a realizarme en ello.

"Esa figura del hombre proyectado sobre sí mismo es precisamente la posibilidad primaria y radical que tiene el hombre de poseerse a sí mismo. Ahora bien, en cuanto esto acontece es un bien, y en cuanto es la posibilidad radical es el bien radical del hombre. En última instancia, el bien radical del hombre -quizá no el más perfecto- es justamente «yo mismo»".²⁶⁷

Cuando busco la plena realización de mi vida lo que en realidad estoy buscando es mi Bien plenarlo. El hombre está proyectado sobre sí mismo en forma de una plenitud de sí mismo. Y esta plenitud que proyecta no es otra que la propia felicidad.

"La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de

266 SH p. 387.

267 SH p. 388.

posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud".²⁶⁸

Vistas las cosas desde la perspectiva de la felicidad o plenitud es como las posibilidades apropiables adquieren su carácter de bien. Las cosas son buenas o malas en orden a la felicidad o plenitud.

"El carácter de bien está fundado en el carácter de moral, y el carácter de mortal pende, primaria y constitutivamente, de que el hombre está proyectado ante sí mismo en forma de felicidad. Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse «realmente bien»; es decir, tener buena figura y estar bien hecho. De ahí que la felicidad, precisamente porque es la fuente de todo bien, es constitutivamente problemática".²⁶⁹

La felicidad es la posibilidad de todas las posibilidades porque es la realización plenaria del hombre. Por eso la felicidad está en la base e inspirando todo proyecto ulterior: la felicidad es el *ideal del hombre*.²⁷⁰ Y es ideal porque en la felicidad el hombre está antepuesto a sí mismo como aquello que desearía llegar a ser, antepuesto como posibilidad de sí mismo. Como posibilidad es todavía algo no realizado, por eso es irreal. Pero como apropiada es real: el hombre aspira a su plenitud de realización por la felicidad. Esta paradoja de la felicidad como ideal es lo que le hace decir a Zubiri que "el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal".²⁷¹ Este ideal, esta posibilidad de aspirar a la felicidad plena es algo que el hombre lo tiene apropiado y por tanto actúa en él como un proyecto básico.

"La felicidad es en este orden la posibilidad de las posibilidades, y el que el hombre tenga que ser feliz, si bien emerge de una condición física suya que es el estar sobre sí, la manera como el hombre se apropia de sí mismo,

268 SH pp. 390-91.

269 SH p. 391.

270 Cfr. SH p. 393.

271 SH p. 393.

proyectado en su misma realidad, es una rigurosa apropiación, y en esto consiste la felicidad".²⁷²

Como la felicidad es la posibilidad de todas las posibilidades, el bien de todos los bienes quiere decirse que las demás posibilidades y los demás bienes reciben su signo por referencia a esta posibilidad radical que es la felicidad. Cuando quiero algo en concreto lo que estoy queriendo es mi propia plenitud, mi propia felicidad. Ahora bien como esta felicidad no se puede alcanzar de modo definitivo en un sólo acto sino procesualmente, en secuencia, me veo obligado a elegir uno de tantos bienes posibles desechando otros. Por eso nada en concreto otorga la plena felicidad al hombre, ya que este ideal de felicidad apropiado trasciende todos los bienes particulares que el hombre puede apropiarse en secuencia. Siempre se da una inadecuación entre lo que el hombre posee y lo que está queriendo poseer en cada una de las cosas que posee. Lo que antes nos dijo Zubiri en orden a la volición de una realidad concreta se debe repetir ahora en orden a las posibilidades de felicidad que ofrece de la realidad. Porque el hombre está sobredeterminado a aspirar a la plena felicidad debe contraer ese deseo a esta realidad determinada que le ofrece esa cosa concreta que tiene ahora delante. No se trata de hacer de una indeterminación una determinación, sino de hacer de una sobre-determinación esta determinación.²⁷³ Ello se debe a que la felicidad es la forma como el hombre está proyectado plenariamente sobre y ante sí mismo. La felicidad, en este sentido, es en sí misma moral. No cabe disyunción entre ser feliz y ser moral. El deber mismo está montado sobre la felicidad. Felicidad y moral no son para Zubiri incompatibles como lo eran para Kant. Una posibilidad puede o debe ser apropiada o rechazada en la medida en que aporte felicidad o plenitud al

²⁷² SH p. 395.

²⁷³ Cfr. SH pp. 603-604.

hombre. Por eso, para Zubiri, una moral completamente ajena a todo bienestar es una moral quimérica.²⁷⁴ El carácter de bien de una cosa está en que ofrece posibilidades apropiables. Y el carácter de deber está en que esas posibilidades son apropiadas o no en orden a la felicidad. La felicidad no es el deber sino lo que hace que haya deberes.

Concluyendo, vemos que el dinamismo de la sultad tal como nos la presenta Zubiri tiene una precisa estructura. El hombre es realidad abierta. Por ser realidad abierta está sobre sí mismo. Este estar sobre sí mismo consiste en un proyectarse sobre sí mismo como bien radical en forma de felicidad. Esta felicidad es criterio de discernimiento de las posibilidades que deben ser apropiadas o rechazadas. Con la apropiación de estas posibilidades a lo largo de la vida, el hombre va ejerciendo su autoposesión y su autodefinición de la propia figura de su realidad personal. Obviamente, aquello en que consista el bien plenario, la felicidad, puede tener y tiene formas muy distintas. Entre otras cosas porque siempre se trata de la felicidad del hombre concreto, dotado de inteligencia sentiente, que hace problemática la apropiación de lo que va a ser su propia felicidad: la figura de la felicidad es siempre problemática. Pero sobre todo porque la realidad moral se encuentra dotada de una multiformidad y de gran variabilidad que hacen que haya formas tan variadas de moralidad sobre la tierra y a lo largo de la historia. En definitiva las distintas formas de moralidad concretas, las distintas formas de entender la felicidad penden de las distintas ideas o concepciones que se tenga de lo que es y deber ser el hombre.

"Esto supone que, en el fondo de todos los sistemas de deberes de cualquier sociedad sobre la tierra, hay algo más grave que este sistema mismo de deberes, a saber, lo que hay subyacente a todos esos deberes, una idea del

274 Cfr. SH p. 403.

hombre, respecto de la cual esos deberes tienen forma de deberes, y esas posibilidades tienen forma de apropiables y apropiandas. En el fondo lo que late no es una multiplicidad de deberes, sino una cosa más grave y radical: una multiplicidad pavorosa de ideas precisamente acerca de lo que es el hombre. En el fondo de toda moral lo importante no es el sistema de deberes que la sociedad determina; lo que importa es la idea que se tenga del hombre. Y aquí es donde el problema de la apertura de la felicidad en el sentido individual, y el problema del relativismo social, convergen fundamentalmente. Ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista a una cierta idea de hombre".

275

Esto hace que esta felicidad no pueda ser entendida de un modo meramente egoísta. Se trata de una felicidad en orden a darse a sí mismo una determinada figura de realidad. Es una felicidad responsable en cuanto que el hombre se hace responsable de la figura de realidad que se da a sí mismo en cada una de sus apropiaciones. Las posibilidades apropiadas adquieren sobre mí un poder de configurar mi propia realidad y de llegar a ser aquello que yo he escogido querer ser.

"Y es que una posibilidad apropiada es una posibilidad a la que se le da un poder real y efectivo de ser mi propia figura; es decir, de apoderarse de mí. La figura que el hombre cobra y su atribución al hombre, es lo que llamábamos carácter. Pues bien, la fuerza que tiene la posibilidad para caracterizar al hombre es lo que formalmente llamamos «poder»". 276

Pero esto nos lleva a otro aspecto del dinamismo de la realidad que se merece párrafo aparte. Por la apropiación no sólo se da una determinada configuración del ser sustantivo sino que el hombre queda apoderado por el poder de la realidad de la posibilidad apropiada. ¿En qué consiste este apoderamiento?

275 SH p. 425.

276 SH pp. 397-98.

23.5. El dinamismo de la personalización como apoderamiento

Lo que ocurre en el acto de apropiación es algo verdaderamente paradójico y decisivo para el hombre. Mi apropiación confiere poder sobre mí a la posibilidad por la que yo he optado y de la que me he apropiado. En la apropiación libre se da la paradoja de que el poder de esa posibilidad apropiada se apodera de mí: es el apoderamiento sobre mí del poder de esa posibilidad que yo libremente he apropiado y a la que le he permitido que ejerza poder sobre mí.

"Mi apropiación confiere poder a una posibilidad, y anula (o deja entre paréntesis por lo menos) el poder que tienen las posibilidades que no han sido apropiadas sino que han sido rechazadas. Por consiguiente hay un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: y este es el apoderamiento.²⁷⁷

El hombre tiene poder para apropiarse posibilidades y éstas se actualizan apoderándose de él y ejerciendo un poder, *Macht*. El dinamismo de la sultad es el dinamismo de la personalización por apoderamiento. Yo tengo poder de decidir y de apropiarme de aquellas posibilidades que al apoderarse de mí tendrán poder sobre mí y darán una nueva figura a mi personalidad, configurando incluso mis propios deseos futuros.²⁷⁸ La droga es, en nuestro tiempo, la demostración más patética de este hecho o, mejor, suceso.²⁷⁹

²⁷⁷ EDR p. 236.

²⁷⁸ Cfr. EDR p. 237. Un primordio de este apoderamiento se daba ya en la intelección de la realidad por la fuerza de imposición de lo real sobre la inteligencia. Esta no era tanto la poseedora de la verdad cuanto la poseída por ésta: "No poseemos la verdad real, sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad". IRE p.242

²⁷⁹ Zubiri suele distinguir entre *hecho* y *suceso* o *evento*. Hecho es la actualidad que compete a la realidad del hombre. Evento implica, en cambio, la actualidad o la incorporación de una posibilidad. Cfr. EDR p. 236; cfr. SE pp. 204, 515-16.

En contra de lo que pudiera parecer y de ciertas interpretaciones, el proceso de realización del hombre en Zubiri no consiste en un replegamiento narcisista de la sultad sobre sí misma o en una mera afirmación del yo sustantivo (personalidad), sino que implica un libre descentramiento del yo, una entrega a la posibilidad que se tiene delante. Yo doy libremente cabida en mi propio centro personal a aquella posibilidad (persona o cosa) que se apoderará de mí y con la que yo seré cada vez más yo mismo siendo yo cada vez más lo «otro» de mí mismo. Es la paradoja del dinamismo de la sultad como personalización por apoderamiento de mí de lo «otro» distinto a mí, esto es, por apropiación de una posibilidad a la que yo le concedo poder en mí. Los casos límite pueden ser los del amor o los de la fe. En el caso del amor yo le concedo a un tú poder sobre mí. En el caso de la apropiación de Dios por la fe esta apropiación se convierte en entrega.²⁸⁰

“La esencia misma de la entrega es apropiación, y recíprocamente la apropiación es la entrega de la realidad personal a una determinada posibilidad, por tanto, a una manera de ser”.²⁸¹

¿Cómo se lleva a cabo este dinamismo de la personalización por apoderamiento?

Recordemos la relación que se establecía entre personelidad y personalidad, ya que es en esa interacción donde se ejecuta el dinamismo de la sustantividad humana. “El dinamismo de la sultad (personelidad) no es sino el dinamismo de la personalización por apoderamiento”.²⁸² Una cosa es la persona como realidad suya, la personelidad. Otra el ser de esa sustantividad personal, ser que consiste en un reafirmarse en el mundo en forma de intimidad: es el yo como síntesis de personelidad y de personalidad.

²⁸⁰ HD p.242.

²⁸¹ HD p. 257.

²⁸² EDR p. 237, cfr. p. 235.

283 De todo ser vivo nos decía Zubiri que «no puede seguir siendo *el* mismo más que no siendo jamás *lo* mismo». Pues bien, el hombre como cualquier ser vivo no es nunca lo mismo aunque permanece siempre *el* mismo. Pero en el caso del hombre, ese *el* mismo, su mismidad, está absorbida por la suidad, por la personalidad. Por eso el ser de lo sustantivo es siempre algo ulterior. Y esta ulterioridad del ser de lo sustantivo es justamente el dinamismo de la suidad. El dinamismo de la suidad consiguientemente se expresa diciendo que la persona no puede seguir siendo persona sino personalizándose, esto es, modificando continuamente su personalidad, no siendo nunca *lo* mismo. Y esto es, justamente lo que se lleva a cabo en el apoderamiento por apropiación de una posibilidad. La apropiación de posibilidades hace que la suidad, sin dejar de ser ella misma, vaya configurando su figura de realidad, esto es, su personalidad por apoderamiento.

"Ese apoderamiento, esa apropiación en la que acontece el apoderamiento y se constituye el evento, es lo que constituye la respuesta personal del hombre en los actos de la vida. Ese apoderamiento tiene que elegir, en una u otra forma, entre unas posibilidades determinadas que le ofrecen los recursos".²⁸⁴

Apoderado el hombre por una determinada posibilidad previamente proyectada en libre creación y actualizada finalmente en él a través de una acción concreta, las acciones como tales pasan pero no lo realizado sino que decanta en el hombre una determinada figura a la vez que le dota de nuevos recursos naturalizados por apropiación de los que podrá echar mano en futuras determinaciones y proyectos: "La constitución del recurso del evento es algo fundamental en el dinamismo de la suidad".²⁸⁵

283 Cfr. HD p. 56.

284 EDR. p. 238.

285 EDR. p. 240.

La vida del hombre, pues, consiste en ir dando forma a la propia personalidad a través de los propios recursos y de los que las cosas nos ofrecen en las distintas situaciones a lo largo de la vida. Al final, el hombre se quedará ante el único recurso: aceptar ante la muerte aquello que ha sido. En esa situación ya no le cabe otra posibilidad. Resuena aquí el "Sein zur Tode" heideggeriano. Pero mientras dure la vida ésta consistirá en dar cauce a este dinamismo de la sultad para optar por dejarse apoderar de unas determinadas posibilidades desechando otras. Y aquí se encuentran justamente el dinamismo de la sultad y la volición.

"Pero entretanto la dinámica de la posibilidad, el dinamismo de la sultad, consiste justamente en ir forjándose una personalidad paso a paso, momento a momento, mediante los recursos que la propia sustantividad nos presenta. Recursos que son, en buena parte, heredados de las situaciones anteriores, y que consisten formalmente, como recursos de nuestra propia sustantividad, en ser posibilidad en orden a acciones que vamos a ejecutar, y que una vez ejecutadas por apoderamiento, dejan al yo en una situación de recurso sobre la cual va a montar sus ulteriores acciones, y los ulteriores momentos vitales suyos".²⁸⁶

"Lo más profundo y real de la libertad está en ese compromiso consigo mismo, en el cual el hombre no sabe si con una decisión no habrá yugulado la raíz de su propia libertad".²⁸⁷

El dinamismo de la sultad consiste, pues, en actividad de personalización por apropiación de posibilidades mediante el rodeo de la irrealidad del proyecto. El hombre responde a las instancias del poder de lo real pero no con una mera respuesta como la del animal sino con una respuesta que es, nos dice Zubiri, *responsabilidad*, la cual apunta a la *responsabilidad*, cosa que no tiene el animal.²⁸⁸ Es la sultad que revierte sobre sí misma y ejerce su dinamismo causal libremente, responsablemente

²⁸⁶ EDR p. 240; cfr. EDR p. 195.

²⁸⁷ SM p. 805; cfr. NHD p. 194.

²⁸⁸ Cfr. EDR p. 242.

sobre sí misma dándose una determinada figura de realidad. Es por eso por lo que el dinamismo de la suidad coincide con el objeto formal de la volición: el dinamismo de la suidad es esencialmente volición. Y esto es justamente lo que dota tanto al dinamismo de la suidad como a la volición de un cierto carácter creador, de una rigurosa capacidad innovadora y de una sobrecogedora responsabilidad.

"Esta innovación es la libertad. El acto de libertad es una innovación. Innovación porque no simplemente es un acto que antes no existía -esto acontece en todos los órdenes del Universo- sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el hombre las posibilidades para que acontezca.

Libertad es radical innovación: radical, porque recae sobre la posición misma de la posibilidad. Y por esto en cierto modo puede llamársele *cuasi-creación*. Desde este punto de vista la libre apropiación y apoderamiento de posibilidades es justamente una radical innovación. Y este carácter no queda abolido ni tan siquiera en el contexto teológico, porque en ese contexto varias veces he expuesto que la libertad del hombre es justamente la causa segunda de una innovación divina, de una iniciativa divina".²⁸⁹

El dinamismo es el resultado de la «inquietud» de la suidad ante el poder de lo real que le fuerza a optar y a darse a sí misma una determinada figura de realidad. "El dinamismo de la suidad es pura y simplemente el dinamismo de la realidad innovante inquieta en ser".²⁹⁰

Concluyendo, el dinamismo de la suidad consiste en una causalidad de la suidad que revierte sobre sí misma para determinar libremente su propio ser, su personelidad y su personalidad. Esta determinación se da mediante un proyecto por apropiación de posibilidades que, apoderándose de la suidad, la hace ser cada vez más sí misma a medida que va dejando de ser lo mismo. El dinamismo de la suidad y la volición convergen en cuanto que el objeto de ambos consiste en apropiación de posibilidades por

289 EDR p. 250.

290 EDR p. 250.

apoderamiento. Todo esto, finalmente, nos revela una vez más que Intelección y volición se entretajan como momentos respectivos que son de la única realidad dinámica en que la sustantividad humana consiste. Al hablar del origen evolutivo de las esencias abiertas, nos decía Zubiri que el homínido se hace hombre por la novedosa aparición de la inteligencia. Sabemos ya que decir inteligencia es decir sentir humano: inteligencia-sentimiento-volición. En el dinamismo de la sultad estos tres momentos, si bien son diferenciables y formalmente no se identifican, no constituyen sin embargo sino tres momentos no consecutivos sino constitutivos de la única actividad dinámica en que consiste el sentir humano. No cabe optar sin Intelligir, sin actualizar esa realidad por la que se opta. Querer es siempre querer realidad. Pero a su vez no es posible actualizar algo sin verse a un mismo tiempo instado a optar sobre ello aunque sea de forma muy elemental, tal como vimos en la opción simple.

"La opción, en efecto, es opción de algo inteligido, y la Intelección es Intelección de algo optando: una posibilidad ²⁹¹ mia".

Otro tanto habría que decir del sentimiento con respecto a la Intelección y a la volición y de éstas respecto de aquél. Veamos ya finalmente cómo se sitúa la volición ante la ultimidad

23.6. Volición y ultimidad

La sustantividad humana, por ser reduplicativamente suya, por ser sultad, es sí misma, autónoma o absoluta respecto de todo lo demás. Se enfrenta consigo misma y con todas las demás cosas en cuanto realidad. Está en el mundo de la realidad, pero suelta, separada de él, de otro modo

²⁹¹ SH p. 243.

no sería suidad. Por eso no forma parte de un todo sino que se define frente al todo de la realidad.

Al mismo tiempo, por ser sentiente, con sus decisiones y acciones va definiendo en el tiempo su personalidad. Entre ambos momentos de forma y figura de realidad se da una intrínseca unidad, de manera que en el más modesto de sus actos se refleja ese carácter de absoluto de la suidad frente a todo lo demás. Este aflorar su autonomía en cada uno de sus actos no es un acto personal sino una *actitud*. Es la actitud de todos sus actos personales que hace como de marco a todas las determinaciones de su personalidad.²⁹²

Al definirse la persona humana como autónoma frente a toda la realidad, ésta adquiere el carácter de ultimidad. Es el apoyo último y el recurso último de mi realidad y de todas mis posibilidades.

"El hombre no solamente se define frente al todo, sino que se entiende desde el todo, y vive desde él en otra forma: vive el todo como posibilidad, pero como posibilidad inexorable, inevitable. Y esta forma inexorable como el hombre está vinculado al todo -como ultimidad y como posibilidad- hace que la ultimidad, en tanto que posibilidad, se trueque en funda-mentalidad, y que el hombre que está radicalmente implantado en sí mismo como forma de realidad se encuentre vinculado, de una manera positiva, por una actitud metafísica irreductible a la estructura de su personalidad, a la fundamentalidad. Es la religación. Es la inexorable remisión del hombre hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante."²⁹³

El hombre es suidad. Por ser tal, quiera o no, está proyectado sobre sí mismo para tener que dar forma a su propia realidad. Esto lo lleva a cabo por la apropiación de las posibilidades que le ofrecen las cosas-sentido entre las que se mueve. El soporte último de las cosas sentido es la realidad: es la realidad como ultimidad. El hombre por eso está enfrentado a

292 Cfr. SH pp. 150-51.

293 SH p. 151.

la realidad como al todo: al mundo. Es la inexorable remisión del hombre hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante: es la religación.

Así pues, el hombre está enfrentado a todo lo real a la hora de tener que definirse a sí mismo en lo que quiere ser, para entenderse a sí mismo, para vivir y para fundamentarse. Este enfrentamiento con la ultimidad de lo real como fundamentalidad lo hace el hombre no con un acto determinado sino desde una actitud: la actitud de la religación.

"La religación no es el acto de ninguna facultad, sino que es la actitud radical que en todos sus actos personales toma la persona, precisamente por ser persona. El ser subsistente en sí mismo, que es la persona humana, es una absoluto finito. Y el carácter de la actitud como absoluto finito es precisamente la religación.²⁹⁴

El análisis del acto de volición inexorablemente nos conduce en último término al problema del todo de la realidad como lo último, posibilitante e impelente, esto es, a la religación a lo real. Y este posicionamiento religante frente al todo de lo real como fundamentante determinará la idea que se tenga del hombre y consiguientemente de su idea de felicidad. La postura que el hombre ad-opte ante la realidad fundamento depende de su *voluntad de verdad*: expresión con la que Zubiri, como veremos, se refiere a una actitud volitiva que orienta el proceso intelectual.

Con esto hemos llegado al final del recorrido del camino a donde pretendíamos llegar en nuestro análisis de la volición zubiriana. La volición se sitúa en el horizonte de la ultimidad. La ultimidad de la realidad como fundamentalidad delimita el marco dentro del cual el hombre tiene que optar por asumir una forma de realidad. El hombre por su libertad está abierto a la fundamentalidad como ámbito de realización. La fundamentalidad se muestra así no como una mera curiosidad, sino como el recurso último y el

fundamento de todas las posibilidades. La libertad se mueve necesariamente y radicalmente en el ámbito de la fundamentalidad. Con ello queda el hombre introducido en el problema que le plantea la religación y que lo resolverá desde su voluntad de verdad.

La volición, pues, coincide con el dinamismo de la suidad. Por él el hombre, proyectado sobre sí mismo en forma de felicidad, se apropia de unas determinadas posibilidades desechando otras para llevar a cabo su propia realización según una determinada figura de realidad. Pero antes de terminar este punto quisiéramos explicitar, aún a costa de ser un tanto reiterativos, cómo en el más elemental acto de volición, en la volición simple, el dinamismo de la suidad ejerce esta autoposesión y autodefinición de su propia figura de realidad en cuanto que conlleva alguna forma de apropiación de posibilidades..

23.7. Volición simple y apropiación

Al analizar la estructura antropológica y, más concretamente, al analizar la estructura de la volición, vimos que el hombre es una realidad inconclusa. Inconclusión significa que el momento de respuesta del hombre a los estímulos que le llegan de las cosas no está unívocamente determinado como en el animal, sino que su modo humano de respuesta a los estímulos consiste en hacerse cargo de la realidad: era la *libertad de*. La realidad humana queda como suspendida ante la realidad estimulante en espera de una determinación. Las tendencias y pulsiones que actúan sobre el hombre no le fuerzan a dar una respuesta determinada, sino que la respuesta es dada por el hombre dentro de un margen de relativa libertad delimitado por las tendencias mismas. Ahora bien, el hombre no sólo se mueve en un

ámbito de *libertad de* poder escoger respuestas que no están unívocamente determinadas, sino también de una *libertad para*, en función de la cual está la *libertad de*. Por esta *libertad para* el hombre no sólo goza de una libertad dentro de sus tendencias sino que tiene capacidad para escoger y no puede menos de escoger para sí mismo una determinada figura de estar en la realidad, una determinada personalidad. Lo relativo de esta *libertad para* está en que tiene que escoger su figura de realidad dentro de un elenco limitado de posibilidades y por otra parte en que inexcusablemente tiene que escoger, no puede no escoger. Mientras el hombre vive, ninguna de sus decisiones es definitiva, es tan sólo *definitoria* de la figura de su realidad, esto es, de su personalidad. Mientras vive, su figura es siempre, en principio, reformable. Es en el momento de la muerte cuando ya no puede apropiarse más posibilidades y por tanto cuando la figura de su realidad queda sancionada, queda fijada en una determinada figura de realidad personal. ²⁹⁵ El perfil de esa figura es el resultado del conjunto de las opciones y de las apropiaciones que el hombre ha ido realizando a lo largo de su vida. En la hora de la muerte la figura de la realidad humana queda definitivamente *conclusa*. La inconclusión, por tanto, no se reduce a una indeterminación de las tendencias, sino que se extiende a la indeterminación de la realidad personal misma abierta a su propio acabamiento. El hombre es una realidad inconclusa en el sentido de no acabada, sobre la que recae la responsabilidad y la tarea de darse a sí misma su propio acabamiento. En esto consistiría el objeto del dinamismo de la santidad: en darse a sí mismo su propia figura de realidad a partir de sus propias dotes y de las cosas (cosas y personas) con las que convive y que le instan a apropiarse unas posibilidades desechando otras. La vida del hombre es por eso «autoposición

295 Cfr. SH pp. 418-19, 437.

y autodefinición». ²⁹⁶ "El hombre en cada una de sus situaciones vive, y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposición".²⁹⁷ La tarea y responsabilidad está en tener que autodefinirse, en tener que darse a sí mismo una determinada figura de realidad desde la propia autoposición en la convivencia con las demás personas y cosas. La Inconclusión no queda restringida a la *libertad de*, sino que se extiende a la *libertad para* como expresión de la Inconclusión de la propia figura de realidad. Los trazos de la definición de la propia personalidad se van definiendo a golpes de opciones que implican siempre apropiaciones. Ahora bien, la apropiación no se da tan sólo en las voliciones complejas, allí donde, por ejemplo se articulan una serie de medios para conseguir un determinado fin, sino también en las voliciones simples. Que la volición compleja implica una apropiación y que por tanto define la propia personalidad parece que está fuera de toda duda. En cambio la volición simple, al menos en alguna de sus formas, pudiera parecer que no implica apropiación. Pero esto no es exacto. Aunque Zubiri no se detiene en estas consideraciones, puede que resulte útil el ocuparnos de ello un instante. Veámoslo.

Algunas apropiaciones simples no presentan mayor dificultad. Así por ejemplo, cuando uno bebe un vaso de agua por el mero hecho de que le apetece, no cabe duda de que se da alguna forma de apropiación muy elemental pero muy real y física. En cambio ¿Qué tipo de apropiación se da en una volición simple que, como vimos, coincide con la aprehensión primordial de realidad? ¿Se puede hablar de verdadera apropiación en este primer momento intelectual? En la medida en que la volición queda implicada se dará apropiación. Zubiri lo afirma de forma meridiana.

²⁹⁶ SH p. 577.

²⁹⁷ SH p. 376.

"En su aparente simplicidad, la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realizaciones de mi propio ser. En su voluntad de verdad real, el hombre por tanto se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece «a una» la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad real. La voluntad de verdad real es así la unidad radical del proceso intelectual *in actu exercito*". 298

No hemos hablado todavía de la voluntad de verdad, pero para lo que aquí nos interesa no es necesario. La verdad real es la actualización de la realidad en la aprehensión primordial. Pues bien, en esta aprehensión primordial el hombre se apropia de esa verdad real y queda configurado por ella en su ser. Este texto nos viene a confirmar, *a fortiori*, cómo para Zubiri en la aprehensión primordial de realidad se da no sólo un atenimiento intelectual a la realidad sino, al tiempo e inexorablemente, un atenimiento frutivo-volitivo. La volición y por tanto la apropiación no acontece tan sólo en los modos ulteriores de intelección, sino también en el momento mismo de apertura: toda aprehensión primordial de realidad conlleva una volición primordial de realidad. Por eso ya el niño de pocas semanas, que tiene un mínimo de libertad y por tanto de fruición, empieza a apropiarse de ciertas posibilidades. Este niño de pocas semanas, por no tener uso de razón, no tiene responsabilidad, pero esto no quiere decir que no sea moral, es infantilmente moral porque ya tiene apropiadas algunas posibilidades por muy elementales que sean.

"La volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino de una fruición -lo cual tiene ya indudablemente el niño- que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo". 299

298 HD pp. 249-50.

299 SH p. 371.

"A las pocas semanas de su existencia, el niño tiene un minimum de libertad. Lo que no tiene es responsabilidad. No son lo mismo responsabilidad y libertad. El demente -como no sea en un acceso de furor, o sea un olegofrénico total- tiene también su modos de libertad. Elige unas cosas a diferencia de otras. No es un autómeta inconsciente. Sin embargo no tiene plena responsabilidad, aunque sea difícil determinar cuánta le cabe... Hay diversos niveles en el uso de la inteligencia hasta llegar a lo que se suele llamar el uso de razón. El que el niño no alcance el uso de razón no significa que no haya alcanzado el uso de la inteligencia".³⁰⁰

El mero ateniimiento intelectual a una realidad conlleva alguna forma de apropiación. Y en cierta manera es la apropiación más importante en cuanto que la volición propositiva, que implica fines y medios, como la volición reflexiva dependen y son modulaciones de esta primera apropiación de la volición simple. Así, volviendo al ejemplo anteriormente citado, cuando uno busca por todos los medios alcanzar que una determinada mujer sea la mujer de su vida es porque previamente se ha visto atenido a y poseído por una volición primordial de realidad. De esta forma, la volición simple, el mero ateniimiento a una realidad desechando otras, implica ya una apropiación y contribuye a determinar el perfil de la propia personalidad.

"La fruición está en una elección elemental, en el ateniimiento a la realidad en forma de realización, tomada precisamente como positividad: «esto es lo que quiero, real y efectivamente». Es decir, el tomar la realidad no solamente como realidad de acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad. De suerte que el acto de voluntad compleja, en virtud de la cual nos encontramos con que la moral es apropiación, encuentra su primera raíz en la fruición elemental misma. En la fruición yo me apropio de la realidad que tengo delante, aquello en que estoy complacientemente realizado".³⁰¹

En todo ateniimiento intelectual a una realidad uno se complace en ella y se apropia de ella al menos incoativamente. Ensayemos un intento de

300 SH pp. 146-47, cfr. SH pp. 366,572.

301 SH pp. 375-76.

explicación para completar de alguna forma lo que no dejó definido la reflexión de Zubiri en este punto. Cuando me complazco, por ejemplo, en un gesto pacificador realizado por otra persona y rechazo en cambio un gesto de violencia, es evidente que este hecho le pertenece al que lo ejecuta y no a mí. Ahora bien, este hecho que no es mío "lo hago mío" en cierta forma al quedar atento fruentemente a él. Cuando admiro en otro una serie de valores y virtudes estas virtudes que son del otro "las hago mías" de alguna forma y disparan el deseo y el proyecto de autorrealización en esa dirección. Cuando el libre atencimiento fruenta a esa realidad que tengo delante es real y no meramente ficticio, diríamos que esa realidad me posee a mí y no yo a ella, como nos decía Zubiri refiriéndose a la verdad real. "No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad".³⁰² Así, diríamos también que es la realidad la que nos retiene frutivamente por opción libre haciendo posible ulteriormente tanto la volición reflexiva como la propositiva. Con la volición ocurre de alguna forma lo que acontecía en la intelección. Lo determinante de la intelección era la aprehensión primordial de realidad, siendo el logos y la razón meros desarrollos ulteriores de esa primordial intelección destinados a alcanzar una mejor actualización de la realidad. En la volición ocurre lo mismo: el atencimiento fruenta de la volición simple es la apropiación primera de la realidad de la que la volición reflexiva y propositiva no pretenderán sino su apropiación más plena. La volición como la intelección tiene así su propio carácter érgico, tiene su propio *ergon*. En la *inteligencia sentiente* vimos que el acto aprehensor constituido por una unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad y fuerza de imposición no consistía primariamente en un acto *noético-noemático* sino en

³⁰² IRE p. 242.

un acto aprehensor *no-érgico*, entendiendo este «no» por el *Nous* de Inteligencia. Este *ergon* o *enérgeia* no es privativo de la Inteligencia sino que se extiende a toda la actividad del comportamiento humano. Por eso la volición tiene también su dimensión érgica. Esta *noergia* que hace posible la aprehensión de la realidad en comunidad de actualización con la Inteligencia es ahora un *ergon* que posibilita no ya la sola aprehensión de la realidad sino su apropiación. Lo que en la intelección era un acto aprehensor como un primer nivel de posesión de realidad ahora se plenifica en un acto de apropiación de realidad. La *no-ergia* es ahora el *ergon* de la volición.

" La vida consiste en autoposesión y autodefinición: la apropiación no consiste sino en tomar mi propia realidad como algo que reduplicativamente me apropio... Lo moral en cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo. No es una pura vivencia, sino que es un *ergon*.³⁰³

"La unidad de intelección y volición lleva a la posesión de sí mismo como realidad en la realidad; posesión a la vez sensorio-tendente o intelectiva-volente. Poseerse como realidad en la realidad es el *bios*. La vida no es lo que se hace -esto es la forma de vida- sino la autoposesión y la autodefinición de sí mismo en lo que se hace.³⁰⁴

El *ergon* no se agota en la aprehensión y en la autoposesión actuada por la Inteligencia sino que se despliega en todos aquellos actos vitales en los que el hombre se comporta con la realidad. Este *ergon* actúa ya como poder configurador de la propia realidad personal en ese primer y elemental acto de volición en que consiste el mero ateniimiento fruento a la realidad y sobre el que se montarán después los más complejos proyectos del hombre.

"La tendencia de una volición es como el sentir de una intelección. El querer se dispara por la intelección, y en el caso del hombre por una intelección sentiente. Cuando esta intelección se convierte en juicio y discernimiento, cuando el uso de la Inteligencia es superado por el uso de

303 SH p. 376.

304 SH p. 577.

la razón, la voluntad tendrá que aprender a formar el acto volitivo que es inmediato, sino el uso de sistemas de experiencia. A una con la formación del juicio, aparece la formación de la responsabilidad. Pero esto ocurre muy tardíamente en la vida del hombre.³⁰⁵

A partir de este primer atencimiento fruenta a la realidad se podrá después hablar de otras formas de elección y de responsabilidades más complejas. Ahora bien, estas formas ulteriores de volición serán posibles gracias a que previamente se ha dado este primer atencimiento a la realidad en posesión inmediata de la misma. Estando retenidos por este primer encuentro fruenta con la realidad se articularán proyectos estructurados por fines y medios. Tenderemos hacia la apropiación más plena de esa realidad de la que ya estamos en situación posidente en este primer atencimiento fruenta. Exactamente como ocurría en el proceso intelectual. Así como el logos era un *intentum*, un volver de forma nueva hacia la cosa en la que ya estábamos porque no habíamos salido de ella, así en las formas complejas de volición no hacemos sino volver sobre aquella realidad que nos retiene en el estar atencidos fruentemente en ella.

"Tomemos el caso de la Inteligencia. La Inteligencia se dirige intencionalmente a la realidad para expresar lo que ella es. Pero esta dimensión de intencionalidad pende de una condición que no es intencional, sino físicamente anterior; que el hombre se está encontrando con lo que ahí está, atencido a ello; y solamente en virtud de este atencimiento primario, que le deja al hombre en una condición inexorable -intental podría decirse- el hombre se encuentra lanzado a tener que intentar una acción, a ser intencional. La dimensión de intencionalidad está fundada forzosamente sobre la dimensión física del intento en el sentido no intencional sino físico de la palabra, de un primario atencimiento a la realidad. Esto mismo acontece en la volición. Antes de que la volición tenga dimensiones intencionales de proponerse algo, de querer los medios en virtud de un fin, etc., tiene una estructura primaria y más elemental: es el atencimiento real y físico de la fruición a la realidad que es aquello en que consiste formalmente la

fruición. Este ateniimiento no es la mera inclinación hacia un bien, sino que es la inclinación a mi realidad en cuanto se está definiendo en la cosa real concreta.³⁰⁶

Obsérvese, una vez más, el paralelismo que Zubiri establece entre el proceso intelectual y el volitivo.

Así pues, en el sentir humano, en su comportarse con la realidad los tres momentos que constituyen este sentir, intelección-volición-sentimiento, van aparejados y trenzados en unidad de acción. Ateniéndonos al modo más primario y elemental del comportamiento humano diremos que la aprehensión primordial de realidad y la volición primordial de realidad se funden en un único ateniimiento frutivo de realidad, un ateniimiento intelectual-volitivo. Los demás modos de intelección y de volición penden de este primer ateniimiento a la realidad y no son sino modulaciones ulteriores suyas. La opción es opción de algo inteligido y la intelección es intelección de algo optando sobre ello. 307

En una palabra, así como el modo primario de intelección consistía en la aprehensión primordial de realidad, el modo primario de volición está constituido paralelamente por una volición primordial de realidad, que consiste en un elemental ateniimiento fruyente a la realidad en la que se autodefine la propia realidad personal. Por otra parte, el más elemental ateniimiento intelectual a una realidad supone alguna forma de apropiación con la que la sustantividad humana encuentra su realización en ella y con la que define su propia personalidad.

De esta forma damos por concluida la exposición de la idea de la volición en Zubiri. Pero antes de concluir recojamos de forma más

306 SH pp. 371-72.

307 Cfr. HD p. 243.

sistemática estas mutuas codeterminaciones que se dan entre la intelección y la volición.

CAPITULO 24. La intelección y la volición como momentos estructurales del sentir humano

A lo largo de todo este estudio han ido apareciendo continuas imbricaciones entre la intelección y la volición. En este capítulo intentamos recoger todas esas referencias para disponer de una visión de conjunto de la unidad de la acción intelectual-volitiva. Lo específico de la intelección era el actualizar la realidad, mientras que lo específico de la volición era la fruición en la que el hombre se apropia de las posibilidades que le ofrece la realidad. Esta apropiación actuada por la volición no sería posible si no fuera porque la inteligencia actualiza la realidad como posibilidad apropianda. Y a su vez la actualización de una realidad no puede ser llevada a cabo si no es optando sobre aquello a que se está atendido. Veamos, pues, cómo se articulan estos dos momentos intelectual-volitivo del sentir humano. Empecemos por la presencia de la volición en la intelección.

24.1. Presencia de la volición en el acto de intelección

Veamos esta presencia de la volición en los diversos modos de actualización.

24.1.1. Aprehensión primordial de realidad y volición

Inteligir, nos decía Zubiri, consiste en aprehender algo como real, como «de suyo». El modo primario de inteligir era la aprehensión primordial de realidad que consistía en actualizar una cosa real en y por sí misma solamente, esto es, en una intelección en que la formalidad de realidad

estaba aprehendida directa, inmediata y unitariamente sin pretensiones de compararla o juzgarla desde otras cosas.

"Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, el acto elemental, y es el acto radical y primario de Intelligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del Intelligir".
308

Pero en el caso del hombre este Intelligir es un Intelligir sentiente en cuanto que la realidad es aprehendida impresivamente en los diversos sentidos en los que se actualiza la realidad. Esta inteligencia sentiente tenía, como vimos, una estructura modal debido a que los diversos sentidos, once según Zubiri, nos presentan la realidad en forma distinta.

"Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad. Pues bien, la diferencia radical de los sentidos no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad".
309

Pues bien, uno de esos sentidos es el gusto, el cual nos presenta la realidad como fruíble.

"Es la realidad la que como tal realidad tiene un momento de fruición".
310

"En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruír mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*".
311

Recordemos que la fruición era para Zubiri la esencia de la volición y que consistía en un atenimiento fruíble a la realidad. Lo cual quiere decir que la actualización intelectual y la fruición volitiva se dan nada más

308 IRE p. 78.

309 IRE p. 100.

310 IRE p. 101.

311 IRE p. 105.

abrirse el hombre al mundo. Aprehensión primordial de realidad y lo que nosotros hemos dado en llamar volición primordial de realidad no son dos acciones sino una misma acción en la que cabe distinguir momentos especificantes diversos pero estrechamente unidos en una misma unidad de acción que consiste en comportarse con la realidad. El análisis del momento Intelectivo o del momento volitivo viene determinado por el punto de mira que se adopte o tal vez por la dominancia de un momento sobre el otro, pero no por la diversidad de la acción misma. Recordemos algunos textos:

" En ese primario y elemental acto de fruición, que es la inteligencia sentiente, el hombre se encuentra con grandes dificultades. Las cosas que el hombre posee en esa primera fruición elemental se le van mientras vienen otras³¹²

" La fruición pende de la autoposesión de la realidad en cuanto realidad misma, de una realización actuada por la inteligencia. Por consiguiente, primero, la volición no es primariamente un acto de voluntad reflexiva sino de una fruición -lo cual tiene ya indudablemente el niño- que interviene donde lo hace la inteligencia pura y simple, es decir, en todos los actos en que el hombre está abierto al mundo"³¹³

Todos estos textos vienen a confirmar la hipótesis sobre la que venimos trabajando de que la volición y la intelección se dan en un mismo acto de apertura al mundo. Inteligir ciertamente no es querer, ni ambos se identifican con el sentimiento. Pero intelección-volición- sentimiento no son tampoco tres acciones concurrentes sino tres momentos especificantes del único e indiviso sentir humano.

"Por consiguiente sentir es un proceso. Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, la suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan sólo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres

312 SH p. 405.

313 SH pp. 370-71.

momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir³¹⁴

Ahora podemos comprender el que, cuando Zubiri nos dice que "en el gusto la Intelección es aprehensión frutiva"³¹⁵, esté refiriéndose al momento de volición que interviene nada más abrirse el hombre al mundo. Por otra parte recuérdese que los distintos sentidos se recubren mutuamente, de tal forma que el gusto se hace presente en cualquier otro modo de actualización, en cualquier otro sentido haciendo así posible, por ejemplo, una visión fruenta de la estrella polar.³¹⁶ A la luz de estos presupuestos podemos entender ahora algunos textos de Zubiri que tomados aisladamente pudieran resultar enigmáticos.

"Ahora bien, esta inteligencia es una inteligencia sentiente. Inteligencia que está en unidad radical y primaria con la sensibilidad entera. No sólo el sentido de la vista que da paso a la inteligencia vidente, sino todos los sentidos forman parte de lo que es unitariamente inteligencia sentiente. Varios de estos sentidos hacen de esta inteligencia una inteligencia posidente, aunque también hay visión posidente. Es la dimensión posidente. Precisamente porque la inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por eso nos encontramos con la fruición. La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad".³¹⁷

Ciertamente el discurso de Zubiri no acaba de desembarazarse de una cierta ambigüedad. ¿Por qué nos habla de la Intelección y no de la volición si la fruición constituye la esencia de ésta? Sin embargo, del contexto se desprende que a lo que Zubiri se está refiriendo es al querer o a la volición. Y es que, una vez más, para Zubiri Intelección y volición van tan

314 IRE p. 30.

315 IRE p. 105.

316 Cfr. IRE pp. 105-12.

317 SH p. 405.

unidas que a veces parece que las identifica. Sobre todo en ese primer momento de la aprehensión primordial, la intelección coincide con la volición primordial de la volición. Con todo no se identifican. Intelección y volición son momentos especificantes distintos dentro de la única acción humana de enfrentarse con la realidad. Pero si no se identifican tampoco son dos facultades constituidas autónomamente y que luego entrarían en una relación de interdependencia. Pertenecen al constructo esencial de la sustantividad humana, lo cual hace que la cohesión sistemática de estos dos momentos sea mucho más radical y primario que una mera interdependencia. El ser la una nota-de la otra quiere decir que la intelección lo es *de* la volición y la volición lo es *de* la intelección.

"Se trata, insisto, de una acción intrínseca y formalmente una. No se trata, por ejemplo, de lo que a principios de siglo se llamó a veces «interdependencia de las facultades humanas». Se llamaba así a lo que se estimaba que era un hecho, a saber, que toda acción de la inteligencia se integra en el sentimiento y en la voluntad, y así sucesivamente. Esto no es un hecho, sino una teoría, porque supone que hay tres acciones adecuadamente distintas, una acción de la inteligencia, una acción del sentimiento, una acción de la voluntad, de suerte que lo que el hombre ejecuta en cada instante sería la síntesis resultante y integrada de tres acciones concurrentes. Esto no es así. No hay tres acciones concurrentes, sino una sola acción primaria y formalmente una y única. Por esto no se trata de una «síntesis» mental indisoluble, sino de una unidad primaria, respecto de la cual la inteligencia, el sentimiento y la volición no son sino tres *momentos especificantes*, pero en manera alguna tres *acciones concurrentes* en una síntesis. Querer, desde luego, no es *inteligir*, ni *querer* ni *inteligir* son modos de atemperamiento a la realidad. Pero no son tres acciones, sino tres momentos especificantes de una sola acción una y indivisa: comportarse con la realidad"³¹⁸

En una palabra, Intelección-sentimiento-volición sin ser exactamente lo mismo constituyen los tres momentos especificantes de la única acción del enfrentarse sentientemente del hombre con la realidad.

³¹⁸ SH p. 17.

24.1.2. Logos y volición

Veamos ahora lo que ocurre en el logos. El logos, decíamos, es un modo ulterior de intelección en el que la cosa ya no es inteligida solamente en y por sí misma sino respecto de otras realidades campales previamente inteligidas. Comparadas la cosa con lo que se encuentra en el campo esa cosa se nos presenta como semejante o disemejante a lo que se encuentra en el campo y de esa forma llegamos a inteligir lo que una cosa es «en realidad». Es la intelección dual del logos que se mueve entre la cosa y el campo. Ahora bien, veamos que el logos, al tomar del campo un término que pudiera ejercer de principio de inteligibilidad, sigue una trayectoria orientada intelectivamente. Pero esa trayectoria no está unívocamente determinada sino que, dentro de esa orientación, cabe escoger diversos términos de comparación o comparecencia como principio de inteligibilidad. Y esto es lo que hace que la inteligencia tenga que optar entre una cosa u otra del campo para constituir la en principio intelectual y para determinar lo que la cosa en cuestión sea «en realidad». Lo que una cosa sea «en realidad» depende en buena parte de una opción personal en la que se opta por una simple aprehensión y no por otra, dentro de la trayectoria no unívocamente determinada impuesta por la cosa.

“Toda aprehensión de las cosas en un campo lleva en lo inteligido mismo la impronta de la orientación en que han sido primordialmente inteligidas. La orientación no consiste tan sólo en que estén ya fijados el «desde» y el «hacia» del movimiento, sino que aún dentro de esta misma fijación quepan trayectorias distintas de intelección. Estas trayectorias expresan lo que entiendo aquí por orientación. Con el mismo «desde» y con el mismo «hacia» puede haber y hay orientaciones distintas para ir de una cosa a otra. Esta diversidad de orientaciones es en el fondo arbitraria:

es resultado de una opción Intelectiva. De ahí el carácter optativo de la Intelección concreta en movimiento".³¹⁹

En el logos, por tanto, la Intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una Intelección libre. Libre no quiere decir arbitrario, sino que el movimiento entre los dos polos de la Intelección dual del logos, la cosa y el principio de Intelligibilidad campal, es un movimiento que no está unívocamente determinado más que por un acto de libertad.³²⁰ Y en este acto de libertad podríamos distinguir hasta cuatro aspectos distintos de libertad.

1º En primer lugar, la Intelección misma del logos es un acto libre porque yo lo ejecuto libremente. Podría no hacerlo.

2º En segundo lugar, es libre el escoger determinados momentos dimensionales de la cosa que se quiere inteligir mientras que se desechan otros.³²¹

3º Se decide libremente tomar del campo determinados términos y no otros como principios de Intelligibilidad de la cosa.

4º Finalmente, de las diversas simples aprehensiones que se pueden elaborar en el campo como principio de Intelligibilidad puedo tomar unas y desechar otras.

Así pues, en la Intelección como logos la volición hace su acto de presencia para que el logos pueda llevar a cabo su propia Intelección. En esta Intelección del logos acontece una pluralidad de opciones libres. Evidentemente estas opciones no son opciones del logos sino de la sustantividad como tal, que es la que inteligie y opta. En cualquier caso, lo que parece quedar claro es que no existe una Intelección del logos

319 IL p. 65-66.

320 Cfr. IL p. 66.

321 Cfr. IL pp. 276-77

absolutamente neutra o inocua, como pudiera parecer desde otras concepciones noológicas de corte realista, sino que esa intelección, sin ser arbitraria, pasa por una decisión libre que determina en alguna forma lo que una cosa sea «en realidad». La subjetividad está comprometida por un lado más allá de las formas *a priori* de la sensibilidad kantiana, puesto que la decisión libre bajo estos cuatro aspectos citados no está fijada universalmente como lo están las formas *a priori*. Pero por otra parte, son menos arbitrarias y menos subjetivas, en cuanto que se mueven dentro de la trayectoria que impone la realidad misma que se quiere inteligir.

24.1.3. Razón y volición

Finalmente, recojamos la presencia de la volición en la razón. La razón, decíamos, es intelección en profundidad, en allende, de lo previamente inteligido en aquende. Con la razón buscamos conocer el contenido de la realidad en profundidad como fundamento de la cosa aprehendida aquende. Ahora bien, este contenido no está unívocamente determinado, y esto hace que la razón tenga un cierto carácter libre y creador en lo que respecta a la determinación del contenido de lo profundo de la realidad que se pretende conocer. Así como el logos se apoyaba en el campo para poder determinar lo que una cosa era «en realidad», así la razón se apoya también en lo previamente inteligido campalmente para determinar el contenido del fundamento de la realidad en cuestión, aunque, como vimos, de forma algo distinta. Pero si el tener que inteligir en razón es algo que se impone por la fuerza de la realidad misma de las cosas, su contenido racional concreto no nos está impuesto por no estar unívocamente determinado. Y en esto radica precisamente la paradoja de la razón: la

realidad se nos impone por la fuerza de las cosas. La realidad nos impone el tener que intellgírla en profundidad, y nos impone el tener que dotarla de un contenido racional. Pero el contenido mismo no nos está impuesto: es de libre creación. Y esto es justamente lo que llevará a decir a Zubiri que *la esencia de la razón es libertad*.

"Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura «fundamental» de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de que algo es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la *libertad*. La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda intellgr como se me antoje, pero sí de que la respuesta determinante de mi intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre".³²²

Ya advertíamos en su momento que expresiones como ésta no deben despertar expectativas voluntaristas. La esencia de la intelección es intellgr en profundidad. Ahora bien, como el contenido de lo que una cosa sea en profundidad no está unívocamente determinado, ese contenido deber ser fijado por un acto de libre creación racional. Por eso nos dice Zubiri que la esencia de la razón es libertad. La razón apela inexorablemente al ejercicio de la libertad.

"Podré no querer determinar intelectivamente lo real en profundidad. Sería un acto negativo de razón; pero desde luego un acto negativo que sólo es posible por el carácter libre del determinar. La determinación misma no es libre, no faltaba más; pero su determinar mismo lo es. La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarnos* en libertad, sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres".³²³

También aquí conviene recordar que la que opta no es propiamente la razón sino la sustantividad. Tal es la imbricación entre intelección-volición

322 IRA pp.107-8.El subrayado es nuestro.

323 IRA pp.107-8.

que a veces nos puede parecer que es la razón la que opta o la volición la que entiende. Pero en todo caso estas no son sino formas de hablar en nombre de la sustantividad, único sujeto último de todas sus acciones.

Por otra parte esta libertad que se ejerce en la actividad racional no es sino un modo particular de la relativa libertad que le compete a la sustantividad humana. Se trata de una libertad que está forzada a ser libre, estamos "forzados a ser ajustadamente libres". El tener que dotar de contenido libre a la realidad profunda es algo que nos viene impuesto. Y esta libertad de creación se mueve, por otra parte, dentro de unos límites, dentro de un marco de posibilidades impuesto por la realidad misma que pretendemos entender. La realidad impone su principio y canon, y esto hace que la libertad de la razón no sea absoluta sino relativa y limitada.

"Creación no significa arbitraria intelección. Todo lo contrario. Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente entendido, en una marcha desde lo real campal hacia la realidad en profundidad, hacia lo que la cosa es en realidad. Por tanto, es una creación dentro de límites muy estrictos. Es una creación que tiene principio y canon; y a su vez principio y canon no son sino principio y canon de creación racional. Las cosas campales se aprehenden como están; la realidad en profundidad se inventa principial y canónicamente".³²⁴

Lo que se crea libremente no es la realidad sino el contenido profundo de la realidad y esto dentro de unos límites impuestos por la realidad misma en cuestión.

Pero ¿en qué consiste más exactamente esta libertad de la actividad racional? Resumiendo, veamos cómo a la razón le corresponden caracteres de libertad muy semejantes a los del logos.

1Q La Intelección en razón, si bien nos viene impuesto en cuanto que no es un capricho subjetivo, es, sin embargo, algo libre. Decida intellgr o no algo en razón será siempre una decisión mía.

2Q Soy yo el que opta por una u otra pista de entre las diversas sugerencias que me ofrece la realidad campal a la hora de emprender la marcha intelectual según el tipo de mentalidad por el que yo quiera optar: científica, metafísica, religiosa, poética, etc.³²⁵

3Q Soy yo el que, a partir de lo previamente intellgido campalmente, creo libremente un sistema de referencia u otro para, a partir de él como esbozo, llevar a cabo la vía de Intelección de algo en profundidad.³²⁶

4Q Finalmente, la razón es libre porque, de los diversos contenidos libremente creados como estructura fundamental de una cosa campal, escojo libremente uno u otro contenido para atribuirlo efectivamente a la realidad mundanal como fundamento de esa cosa campal.

Estos cuatro momentos de libertad que pueden observarse en la actividad de la razón Zubiri los suele reducir a dos.

"La razón es primero una Intelección del fundamento real, y segundo una Intelección de que este fundamento es el de la cosa real que se trata de fundamentar, un fundamento realizado en ella. Y estos dos momentos tomados unitariamente en la realidad mundanal de esta cosa constituyen la creación libre de la razón.

He aquí la esencia de la razón como creación libre.³²⁷

Pero en rigor, como hemos visto, cabría diferenciar hasta cuatro aspectos distintos de libertad racional.

325 Cfr.IRA p. 147.

326 Cfr.IRA pp. 210-17.

327 IRA p.112. El subrayado es nuestro.

Por otra parte, como ya sabemos, Zubiri nos habla también de tres modos diversos de libre creación racional: experiencia libre, sistematización libre, construcción libre.³²⁸ Pero no constituyen nuevos momentos de libertad sino modos diversos de ejercitarla con mayor o menor amplitud. Se dé el error o la verdad en este ejercicio de la libertad, el hecho es que se da gracias al ejercicio de la libertad.

La libertad, pues, se hace presente en el transcurso de todo el proceso intelectual en cualquiera de sus tres modos de intelección. Tanto en la aprehensión primordial, en el logos, como en la razón la intelección conlleva en su propia esencia una dimensión volitiva. Esto quiere decir que, como decíamos del logos, la intelección no es algo neutro ni del todo imparcial sino que hace sus propias opciones, de tal forma que llega a conocer aquello que ella o, mejor, aquello que la sustantividad humana opta por saber o conocer y descuidar aquello que no le interesa saber o conocer. Cuando la sustantividad humana pretende alcanzar la verdad de algo en cualquiera de sus modos, verdad real, verdad lógica y verdad racional, no es neutra ni imparcial, sino que queda implicada su propia responsabilidad tanto en lo que llega a conocer como en lo que decide desconocer, ya sea consciente o inconscientemente.

Este análisis zubiriano de la verdad ofrece una nueva clave hermenéutica para releer todas las ideologías, entendidas aquí como sistemas de ideas interpretativos de determinadas dimensiones de la realidad, ya sean políticas, sociales, éticas o teológicas. Todas ellas están montadas no sólo sobre los condicionamientos socioculturales, lingüísticos, etc. que nos vienen impuestos por las circunstancias sino también sobre los intereses vitales de la propia libertad. También ésta colorea y determina la

³²⁸ Cfr. IRA pp.118-133.

orientación de una determinada ideología. Pero todavía hay un nivel más radical que determina los sistemas ideológicos o de creencias y que dependen de la propia voluntad: son los modos diversos en los que la realidad se me hace presente y sobre los que yo debo optar en uno u en otro sentido. Estos diversos modos los veremos al tratar de la *voluntad de verdad*. Zubiri al desvelar el papel que la volición desempeña en el proceso intelectual abre un nuevo frente hermeneútico que, si bien fue intuido por algunos filósofos de talante existencialista, nunca había sido tematizado ni fundamentado. Sin duda esta nueva perspectiva hermeneútica constituye un nuevo reto a todas las actitudes dogmáticas, a todas las ideologías alienantes, así como a las actitudes diletantes y conformistas posmodernas. Pero volvamos al tema.

En la aprehensión primordial opta por una respuesta fruenta, disfruenta o indiferente o, dicho de otra forma, opta por una postura indiferente, de detenimiento o de absorción.³²⁹ En el logos y en la razón la sustantividad decide muchos de los aspectos o direcciones bajo los cuáles va actualizar la realidad para que ésta le muestre su verdad y le dé la razón. En la razón concretamente uno adoptará posturas de mentalidad distinta que le llevarán a un ámbito u otro de la realidad mundanal. En ningún caso, como decíamos, se trata de una arbitrariedad, ya que la realidad misma que se pretende actualizar impone sus propias condiciones (tiene principio y canon) y restringe los límites de la libertad.

La intelección en Zubiri no es, pues, ni el espejo que refleja materialmente la realidad (realismos de diverso signo), ni es creación arbitraria del yo (idealismos). Se trata de una intelección que, sometida a la fuerza de imposición de la realidad misma de las cosas, se ve forzada a

329 Cfr. IRE pp. 260-62.

descubrir su verdad comprometiéndose en esta búsqueda a la hora de escoger los diversos aspectos que va a actualizar y los que va a desechar. Así adquiere toda su gravedad la expresión zubiriana sobre la que volveremos más adelante: el hombre es *voluntad de verdad*.

Resumiendo, Intelección-sentimiento-volición son los tres momentos especificantes que intervienen a una en toda actividad en que la sustantividad humana se enfrenta con las cosas como realidades. Como ya lo dijimos en otra ocasión, forzando el lenguaje, diríase que la intelección es volente y que la volición es inteligente. Pero advirtiéndose que sólo de la sustantividad se puede decir en rigor que es inteligente, volente y que tiene sentimiento. Si habláramos de facultades (nuestra investigación no versa sobre la volición como facultad sino como acto), tendríamos que decir que se trata de unas facultades respectivas que constituyen un constructo sistemático por lo que cada una lo es de las demás, siendo el concurso mutuo e absolutamente necesario para que cada una de ellas pueda llevar a cabo sus respectivas funciones en la única e indivisa acción de la sustantividad de la que constituyen momentos especificantes. Esto hace que la intelección no pueda ejercer su función actualizadora de la realidad sin que en esa misma acción entre en juego la volición.

De todo este análisis de la presencia de la volición en el proceso intelectual podríamos concluir diciendo que, junto a otras formas de libertad, existe una nueva a la que le podríamos denominar *libertad noológica*. Esta libertad noológica se haría presente en el proceso intelectual en formas distintas a las que, sin ánimo de establecer cátedra, podríamos ordenarlas así:

a) *Libertad de verdad real*, que correspondería a la aprehensión primordial y que tendría mucho en común con la voluntad de verdad de la que nos habla Zubiri y a la que nos referiremos inmediatamente.

b) *Libertad lógica*, propia de la Intelección del logos.

c) *Libertad racional*, propia de la Intelección racional.

Pasemos a ver ahora esta misma unidad de acción estructural intelectivo-volitiva desde el punto de vista de la volición.

24.2. Presencia de la Intelección en el acto de volición

Como en el punto anterior, también aquí convendrá hacer el discernimiento atendiendo a los diversos modos de volición por separado. Muchas de las implicaciones entre la Intelección y la volición han sido ya analizadas. Ello nos permite evitar repeticiones y ser más breves.

24.2.1. Volición simple e Intelección

La volición simple o volición primordial de realidad y la aprehensión primordial de realidad son, tal como pudimos comprobar, tan coincidentes, que prácticamente todo lo que dijimos en el punto anterior al tratar de la aprehensión primordial debiera repetirse aquí. Para simplificar limitémonos a confirmar esta coincidencialidad desde dos textos a los que hemos recurrido ya en otra ocasión.

"El querer se dispara por la Intelección, y en el caso del hombre por la Intelección sentiente...

La Inteligencia en su enfrentarse con las cosas como realidad y la voluntad en cuanto a habérselas con las cosas como realidad, tienen en consecuencia algo en común: La realidad se actualiza en la Inteligencia, que consiste en estar en realidad; de ahí que la Intelección implique una autoposesión de mí mismo en mi estar en la

realidad. Por su parte la volición le da al hombre la posesión de su realidad fuente. En ambos casos estamos ante la posesión real y efectiva de la sustantividad en la realidad y como forma de realidad".³³⁰

"Lo fundamental es que el hombre tiene una inteligencia sentiente y una voluntad tendente. Con la inteligencia estamos atentos a la realidad intelectivamente, y con la voluntad lo estamos fruentemente. Son dos dimensiones de la actividad humana en virtud de la cual el hombre, por estar en realidad, se está proyectando en cada instante como realidad en realidad. Son dos dimensiones entrelazadas, porque es imposible una fruición de la realidad sin un estar intelectual en la realidad, y es también imposible una inteligencia montada sobre sí misma, porque en la más desinteresada de las inteligencias hay un *agathon*, un interés profundo que es poseer las cosas como son."³³¹

Bástenos estos dos textos como síntesis de todos los análisis anteriores y concluyamos con Zubiri que intelección y volición no sólo tienen algo en común, sino que "son dos dimensiones entrelazadas, porque es imposible una fruición de la realidad sin un estar intelectual en la realidad", y viceversa. La volición primordial de realidad como modo primario de volición supone una apertura a la realidad en cuanto realidad y por tanto la inteligencia debe hacerse necesariamente presente en ello.

24.2.2. Volición reflexiva e intelección

Lo que constituye formalmente el término de una volición, decíamos, es la apropiación de una posibilidad.³³² La apropiación de posibilidades es justo lo que constituye lo moral del hombre. Ahora bien, a ese discernimiento por el que uno, desde sí mismo, determina si una posibilidad es apropiada o no llamábamos con Zubiri *voluntad reflexiva*. Pues bien,

³³⁰ SH p. 573-74.

³³¹ SH p. 653.

³³² Cfr. EDR pp. 235-36.

tal como la misma expresión lo delata la intelección se hace presente de modo inequívoco en este modo de volición. En el ateniimiento fruyente a la realidad la sustantividad se ve impelida a juzgar sobre la condición de apropianda o no de esa posibilidad que tiene delante y a la que está fruentemente atendida. Para poder llevar a cabo este juicio de valor en orden a la conveniencia o no de apropiarse esa posibilidad, la sustantividad tiene que emitir juicios y elaborar razonamientos. Es lo que hace que la volición compleja tenga un carácter intencional en el sentido zubiriano de este término. La volición reflexiva es volición porque implica un ateniimiento fruyente (o disfruyente) de la realidad que tiene delante. Y es reflexiva porque no es un mero ateniimiento frutivo a la cosa, sino que se distancia de ella para establecer un juicio razonado autónomamente, un discernimiento sobre su condición de apropianda o no. Y este juicio razonado obviamente exige la presencia de la inteligencia. *Volición reflexiva* es otro modo de decir *volición intelectual*, expresión a la que hemos puesto anteriormente algunas reservas como se recordará.

Una forma intermedia entre la volición primordial de realidad y la volición reflexiva era la *conciencia moral*. Decíamos que consistía en un darse cuenta, aunque no por propio razonamiento sino por una influencia heterónoma, de si algo es bueno o no, apropiando o no.³³³ Como la apropiación de posibilidades constituye el orden de lo moral, la conciencia que discierne esta condición de apropianda o no será una conciencia moral. Ya sabemos que para Zubiri la conciencia no tiene sustantividad sino que se trata tan sólo de un carácter modal de los actos intelectivos : su momento de coactualización. La conciencia moral será por tanto aquel acto intelectualivo-volitivo que consiste en que al actualizar el "objeto" de

³³³ Cfr. SH p. 436.

frucción, actualizo en el mismo acto su condición de apropiando o no. La conciencia moral es conciencia por ser un acto intelectual de coactualización. Y es moral por estar orientado a la apropiación de algo a lo que estoy fructivamente atendido.

En una palabra, tanto en la volición reflexiva como en la conciencia moral está implicada la presencia de la intelección, como las expresiones mismas lo indican: *conciencia moral*, volición *reflexiva*.

24.2.3. Volición propositiva e intelección

Apoyados en Zubiri decidíamos llamar *volición propositiva* a aquel acto de voluntad "en el que el hombre elige unos medios con vistas a un fin".³³⁴ Es un modo de volición distinta de la volición reflexiva. Esta se refería tan sólo al discernimiento de si una cosa era apropianda o no. Pero la volición propositiva conlleva además el discernimiento de los medios adecuados para lograr un determinado fin. Y esto puede ser tan complejo como el elaborar todo un proyecto de vida en el que se pretende discernir los fines adecuados para alcanzar el fin de una determinada figura de realidad personal: discernir el ideal y sus mediaciones. En la volición propositiva se requiere la presencia de muchos juicios, valoraciones y razonamientos sobre la realidad profunda de la vida y del hombre. En descubrir esta realidad profunda consiste justamente la actividad de la razón.

En definitiva, tanto si se mira desde el punto de vista de la intelección como de la volición ambas se nos presentan de tal forma entrelazadas en la constitución de la sustantividad humana y en su unidad

³³⁴ SH p. 372.

de acción que se implican y comprometen mutuamente allí donde cualquiera de las dos interviene. La volición compromete a la intelección y la intelección compromete a la volición. La responsabilidad, por tanto, no es algo que interviene solamente en los actos volitivos sino también en los actos intelectivos. En la forma de buscar la verdad queda implicada la voluntad. Paralelamente a como lo hicimos en el acto intelectual, dentro del proceso de la volición podríamos hablar de la presencia de una *intelección volitiva*. Y en atención a los diversos modos de volición esta intelección volitiva tendría a su vez tres modalidades distintas:

a) *Intelección de volición simple*, propia del primer atenimiento frente a la realidad.

b) *Intelección de volición reflexiva*, propia de lo que hemos venido llamando volición reflexiva.

c) *Intelección de volición propositiva*, propia de la volición propositiva.

Todo esto hace que la condición intelectivo-volitiva de la sustantividad humana según Zubiri deba ser definida de modo propio y original frente a otras posturas, ya sean de corte voluntarista o intelectualista, ya se trate de realismos ingenuos, críticos o se trate de idealismos.

24.3. Ni intelectualismo ni voluntarismo, sino «voluntad de verdad»

A lo largo de todo este estudio hemos podido comprobar cómo el pensamiento de Zubiri representa una novedad no sólo en su forma de definir la intelección y la volición, sino también en su modo de articular y de imbricar ambas cosas. Su posición distaría tanto de las posturas

intelectualistas como de las voluntaristas. A veces Zubiri denomina su propia posición como *Inteleccionista*.³³⁵ Pero esta precisión no nos aporta gran ayuda en este caso. Cuando Zubiri opone Inteleccionismo a Intelectualismo lo hace con el único fin de afirmar la prioridad de lo real sobre lo conceptivo.

"No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. Intelectualismo no se da más que en inteligencia conciente: El intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Eso sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un Intelectualismo. Es algo *toto coelo* distinto: es lo que yo llamaría *inteleccionismo*. Se trata de la Intelección como aprehensión sentiente de lo real".³³⁶

Obviamente nuestra confrontación con otras posturas debe partir de este presupuesto básico zubiriano, de la prioridad de lo real sobre lo conceptivo. Pero nuestro interés se orienta ahora en otra dirección: a tratar de definir la articulación entre la Intelección y la Volición zubirianas. Para ello primero intentaremos exponer la estructura de esta articulación, para luego contrastarla muy sucintamente con dos posturas clásicas de Intelectualismo y de voluntarismo enfrentadas en la edad media: Santo Tomás y Duns Scoto.

24.3.1. Voluntad de verdad

Tal vez sea ésta la expresión zubiriana que mejor recoge la mutua interacción entre Intelección y Volición. Para mejor introducirnos en ella

³³⁵ Cfr. SH p. 457; Cfr. IRE pp. 283-84.

³³⁶ IRE pp. 283-84.

será muy útil recordar una vez más la idea clave de donde parte Zubiri en este asunto: el sentir humano.

24.3.2. La unidad del sentir humano

Tal como vimos en la noología zubiriana todo sentir, en tanto que proceso, está constituido por tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Los tres momentos constituían una única unidad de acción.

"Los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son los que estrictamente constituyen el sentir".³³⁷

Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Ahora bien, la formalidad propia del sentir humano consiste en aprehender las cosas como realidades. Este sentir las cosas como realidades, desencadena los tres momentos del unitario proceso del sentir: la intelección sentiente de realidad, como mera actualización de realidad, el sentimiento afectante de realidad y la volición tendente de realidad. Por eso el hombre es «animal de realidades». El sentir realidad no corresponde tan sólo al momento de mera actualización, sino también a los otros dos momentos, los cuales, por otra parte no son consecutivos al momento actualizador, sino que forman con éste la indisoluble unidad del sentir humano.

Para Zubiri la inteligencia, como primer momento no cronológico sino estructural del sentir la realidad, es, como vimos, la que abre la sustantividad humana a la realidad.³³⁸ En ese sentido la inteligencia es la determinante de las estructuras específicamente humanas, la que hace del hombre un animal de realidades.³³⁹ Es la intelección la que funda la

³³⁷ IRE p. 30.

³³⁸ Cfr.SH p. 98.

³³⁹ Cfr.IRE p. 283.

volición y el sentimiento de tal forma que si no fuera por aquella no habría ni volición ni sentimiento. ³⁴⁰ En este sentido

"Es Innegable que en este aspecto la Inteligencia tiene un rango preponderante. Es justo el principio «formal» de apertura: es lo que se hace cargo de la realidad, y por tanto se instala en ella". ³⁴¹

Sólo porque hay actualización sentiente de realidad hay sentimiento y volición. Ahora bien, esta preponderancia de la intelección es tan sólo relativa. Y esto por dos motivos. Primero: porque, como ya vimos, la volición tiene su propia preponderancia, no como principio de apertura, pero sí en lo que se refiere a determinar la propia figura de realidad de la sustantividad. Y segundo, porque en la apertura a la realidad la Inteligencia constituye tan sólo un momento, preponderante sin duda, pero insuficiente para describir por sí sólo el «enfrentarse de la sustantividad humana a las cosas como realidades». Si bien la Inteligencia es el principio formal de apertura a la realidad no lo es en exclusiva.

Es justo el principio «formal» de apertura (...). Pero esto que es formalmente necesario no es estructuralmente suficiente. Los cuatro principios son los que como co-principios constituyen una sustantividad estructuralmente abierta a su propia realidad. ¿Qué significa entonces este *cum*, este «co» de los principios? Significa que sólo el uno «con» los demás es lo que determina la apertura de la sustantividad (...). Ser «co-principios» significa que cada uno lo es sólo respectivamente a los demás. De lo contrario no sería principio, sino una simple nota en función talitativa y trascendental". ³⁴²

La Inteligencia ejerce un papel preponderante en la apertura pero la apertura como tal les corresponde a todas las notas constitutivas de la sustantividad humana. Por ser respectivas estas notas se recubren mutuamente de tal forma que no se da la una sin la otra.

³⁴⁰ Cfr SE p. 500; cfr. IRE p. 284; cfr. HD p. 244; cfr. SH p. 573.

³⁴¹ SH p. 98.

³⁴² SH p. 98.

"La opción, en efecto, es opción del algo inteligido, y la Intelección es Intelección de algo optando".³⁴³

Ya vimos que la prioridad de la Inteligencia no es cronológica sino estructural, es decir, la sustantividad humana se abre a la realidad por la Inteligencia pero al abrirse por ella se abren con ella todas las demás notas a un tiempo. Esto no significa que Intelección y volición se fundan indiferenciadamente, perdiendo cada una su identidad propia. Cada nota es lo que es en respectividad con las demás notas.

"Querer, desde luego, no es Inteligir, ni querer ni Inteligir son modos de atemperamiento a la realidad. Pero no son tres acciones, sino tres momentos especificantes de una sola acción una y indivisa: comportarse con la realidad".
344

La volición no es consecutiva a la Intelección. Recordemos cómo el primer momento de aprehensión de realidad iba acompañado de un momento de fruición que implicaba a la volición. Tan presente está este momento de fruición en la Intelección que a veces parece que Zubiri diluye aquel momento en éste.

"Precisamente porque la Inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por eso nos encontramos con la fruición. La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la Inteligencia viera o actuara sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad".³⁴⁵

Y es que desde el primer instante de apertura y de atenuamiento a la realidad se dan a un tiempo actualización y posesión o apropiación que es lo que constituye el objeto formal de la volición: apropiación o posesión de posibilidades. Y es que el hombre nunca actúa como mero espejo reflector de

343 HD p. 243.

344 SH p. 17.

345 SH p. 405.

las cosas que tiene delante. Su intelección de la realidad nunca es desinteresada sino comprometida e interesada.

"El hombre forzosamente tiene que mirar las cosas porque la estructura de la inteligencia implica un «sobre sí». Las cosas son inteligendas porque, sea lo que fuera aquello desde lo que el hombre las mira, es algo que pertenece al hombre mismo. El hombre mira las cosas desde aquello que el hombre es entre ellas, y el haber propio de lo que es el hombre por sí mismo antes que inteliija las cosas, es el bien, *agathon*".³⁴⁶

Ya la primera mirada de apertura a la realidad está llena de interés para el hombre y por tanto está implicada su volición. Esta complicidad de la volición se hace todavía más explícita en los sucesivos actos del proceso intelectual, tal como vimos. En la intelección del logos y de la razón es la volición la que decide hacia dónde orientar la mirada para aprehender nuevas dimensiones de la realidad. Sin este concurso de la volición, por otra parte, el mismo proceso intelectual quedaría bloqueado. Hasta tal punto que Zubiri llegaba a decirnos que "la esencia de la razón es libertad"³⁴⁷, en cuanto que el contenido de la realidad profunda es el resultado de una creación libre de la razón. La volición, pues, no es algo consecutivo a la intelección sino que juntas se abren a la realidad y juntas avanzan instaladas en ésta en búsqueda de nuevas exploraciones y parcelas de realidad susceptibles de ser apropiadas. Es por la inteligencia por la que se abre la sustantividad humana a la realidad pero en ella se abren todas las notas a un tiempo.

Pero si la intelección tiene un rango preponderante en el momento de apertura, es la volición la que ejerce su preponderancia en el momento de conclusión o de autorrealización de la sustantividad. La sustantividad humana, como vimos, es una realidad clausurada pero no conclusa. Es ella

³⁴⁶ SH p. 636.

³⁴⁷ IRA p. 107.

la que, estando «sobre sí» en esa tensión vital que le crea cada situación, tiene que concluirse a sí misma en secuencia, dándose a lo largo de la vida una determinada figura de realidad: su propia personalidad. Es sin duda la tarea más comprometida que le ha caído en suerte a la sustantividad humana. Diríamos que el hombre es persona por donación, pero que tiene que darse a sí mismo una figura de realidad por libre elección. La vida consiste justamente en eso: concluirse a sí mismo, dar libremente una determinada figura a su propia realidad personal inconclusa. Pues bien, en este realizar su propia figura de realidad, es la volición la que ejerce una clara preponderancia sobre las demás notas constitutivas al ser ella la que decide cuáles serán las posibilidades que se han de apropiar y cuáles las que se han de desechas de entre aquellas que la inteligencia le presenta. Recordemos que lo que constituye la volición es la apropiación.

"La opción no es sólo un determinación de lo que queremos ser controlando impulsos, sino que es en sí misma apropiación de una posibilidad. Y la apropiación, ya lo decía, no es sólo un momento intencional, sino un momento físico: la apropiación es una «naturalización» de la posibilidad apropiada: la naturalizamos, la incorporamos a nosotros mismos haciéndonos ser como hemos querido ser".
348

Ahora bien, esta preponderancia de la volición es a su vez relativa y por esto dista mucho de cualquier voluntarismo. Es la intelección la que posibilita estas apropiaciones de la voluntad, ya que es aquella la que presenta a ésta las distintas realidades con sus posibilidades. Por otra parte, en las formas superiores de volición ésta necesita recurrir a juicios y a razonamientos para poder articular fines y medios y para poder discernir proyectos en orden a la apropiación. Sin el concurso de la

Intelección el proceso volitivo no podría iniciarse y, una vez iniciado, no podría desplegarse.

De todo esto hay que sacar dos conclusiones fundamentales. Primera, que Intelección y volición, sin diluirse la una en la otra, son respectivas, caminan juntas y se implican e imbrican mutuamente. Obviamente, si nuestro estudio incluyera el sentimiento lo mismo habría que decir de él. Segundo, que no cabe enclasar a Zubiri ni entre los Intelectualismos ni entre los voluntarismos clásicos. Más adelante volveremos sobre ello.

Pero todavía cabría precisar aún más esta articulación entre Intelección y volición si seguimos a Zubiri en el análisis que hace de estas dos notas con motivo del acceso del hombre a Dios. Veamos.

24.3.3. Zubiri o la voluntad de verdad

En *El hombre y Dios*, al tratar sobre la voluntad de verdad, es donde Zubiri tal vez logra sus más agudos análisis. A nuestro entender esta expresión recoge sumariamente toda esta Interacción Intelectivo-volitiva que venimos analizando y que puede servir de expresión para definir la postura zubiriana a este respecto. A pesar de que nuestro filósofo estudia el sentido de esta *voluntad de verdad* al tratar el problema de Dios, sin embargo, como él mismo nos lo dice, es algo que afecta a la actividad Intelectivo-volitiva en general.

"Son cuestiones que no son propias exclusivamente del conocimiento de Dios, sino que conciernen a la esencia de todo conocimiento en cuanto tal".³⁴⁹

Como la misma expresión lo sugiere, voluntad de verdad recoge esa unidad de acción de volición y de Intelección como órganos de apropiación y

de actualización de realidad. ¿En qué consiste esta voluntad de verdad? Zubiri entiende que se puede hablar de ella en un triple sentido: latísimo, lato y estricto.

a) Voluntad de verdad en sentido latísimo.

Las tendencias, como vimos, se mueven no en el vacío sino en el ámbito de realidad que la inteligencia abre a la voluntad. Lo que la inteligencia actualiza constituye lo «verdadero». Veíamos que la verdad no añade nada a lo real sino tan sólo el estar actualizándolo en la inteligencia. Pues bien, lo actualizado, esto es, lo verdadero es lo que la inteligencia propone a la volición como ámbito para sus opciones. Voluntad de verdad en este sentido latísimo significa que la voluntad se mueve entre lo «sabido», entre algo que se sabe que «es».

"En un *sentido latísimo*, voluntad de verdad significa: el hecho de que nuestra tendencia o apetito se mueve dentro de lo que la inteligencia propone, ^y que en sentido latísimo puede llamarse lo «verdadero» ³⁵⁰

b) Voluntad de verdad en sentido lato.

En este sentido lato la voluntad, nos dice Zubiri, no consiste meramente en moverse dentro del ámbito de lo verdadero, sino en proponerse algo que sea «de veras». Antes la verdad era ámbito; ahora es término de volición. Antes la volición se situaba ante lo actualizado, ante lo verdadero; ahora la volición se propone optar por lo que es «de veras» y no por la apariencia o por lo engañoso. Voluntad de verdad en este sentido lato consiste en *veracidad* como opuesta a *engañosidad*.³⁵¹

350 HD p. 245.

351 Cfr.HD p. 246.

c) Voluntad de verdad en sentido estricto.

Es éste el sentido más radical de voluntad de verdad y los dos anteriores se fundan en él. Se identifica con el acto elemental de intelección: la verdad real como mera actualización de lo real en la Inteligencia.

"Voluntad de verdad es primaria y formalmente voluntad de verdad real".³⁵²

La voluntad no obstante no es absorbida por la intelección, como pudiera parecer a primera vista. Es absorbida pero no anulada. Es absorbida haciéndose presente manteniendo su identidad dentro del mismo proceso intelectual. Veamos.

La verdad real, tal como vimos en la noología, es de una gran riqueza por su patencia, su firmeza y su efectividad, de tal forma que los modos ulteriores de intelección son mucho más pobres, son sucedáneos de la verdad real.³⁵³ Pero nos preguntamos ¿qué tiene que ver la volición dentro de la verdad real? ¿La verdad real no es algo anterior a toda posible volición? No exactamente. Y ello porque la verdad real no es tan sólo un comienzo de un proceso intelectual, sino que es un principio de todos los actos del proceso intelectual. Si la verdad real fuera tan sólo un comienzo llegaría un momento, en los modos ulteriores de intelección, en que pertenecería ya al pasado. Pero al ser un principio de donde emana toda otra verdad ulterior la verdad real está presente como apoyo de todo el proceso intelectual, incluso en sus modos ulteriores.³⁵⁴

La verdad real, como vimos, se nos hace presente de muchas maneras en los once sentidos. Uno de esos sentidos es el kinestésico en el que la

³⁵² HD p. 247.

³⁵³ Cfr. IRE pp. 226-27.

³⁵⁴ Cfr. IRE pp. 247-48.

verdad se actualiza en forma de «hacia». Entonces la verdad real nos lanza a idear, concebir, razonar, proyectar, etc. sobre ese «hacia» a donde nos lanza. Y es que la verdad real no sólo nos muestra lo que está delante sino que aquello que está inmediatamente presente nos muestra una dimensión suya que está allí pero de forma, digamos, ausente: es justo el «hacia». Pues bien, esta verdad real que nos lanza a idear en «hacia» abre un ámbito ante nosotros con dos posibilidades. Una, la de quedarnos en meras ideas como si ellas fueran el canon de la realidad. Otra, la inversa: la de dirigirnos a la realidad misma y tomar las ideas como recursos que facilitan o dificultan el hacernos cada vez con más verdad real, esto es, con más realidad. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades. Adviértase que tanto el atenerse a ese momento en «hacia» que nos muestra la realidad como el tener que optar o por ideas o por la realidad es anterior a la ideación misma tanto del logos como de la razón. En ello consiste la voluntad de verdad en sentido estricto.

“La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad «en hacia». De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real”.³⁵⁵

La voluntad de verdad puede optar o por las ideas o por la realidad. Si opta por las ideas, tenemos la *voluntad de verdad de las ideas*. Si opta por la realidad, tenemos la *voluntad de verdad real*. “La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real”.³⁵⁶ Y como toda opción implica una apropiación de posibilidad quiere decirse que en la voluntad de verdad está implicada mi *voluntad de ser*

355 HD p. 248.

356 HD p. 249.

357, está implicada la figura de la realidad personal que se define en ello. De toda esta determinación de la verdad real podemos sacar dos conclusiones. Primera, que se confirma lo que adelantábamos en el punto 23.7., cuando decíamos que el acto más elemental de aprehensión de realidad implica un acto de volición y de apropiación. Ahora vemos que este acto de aprehensión es un acto volitivo no sólo por consistir en un atencimiento fructivo a la realidad, sino también por las opciones que la intelección tiene que adoptar ante las diversas posibilidades que la realidad le ofrece en su forma de «en hacia». Y segundo, derivado de lo anterior, que todo acto de intelección, por llevar en su seno un acto consciente o inconsciente de volición, contribuye a configurar la propia realidad personal en cuanto que de él depende el que se dé un tipo u otro de apropiación de posibilidades. La alternativa que Zubiri analiza de poder optar entre las ideas o la realidad no es más que un ejemplo de los muchos caminos que se pueden emprender libremente en la verdad real. Recojamos un texto en que Zubiri explicita estos extremos.

“La voluntad de verdad real quiere más presencia de realidad en el hombre. Por esto la voluntad de verdad real es la condición precisa del logro de verdades reales, si no de las elementales o simples, sí por lo menos de las verdades fundadas. La verdad real, como decía, es ciertamente un carácter de la realidad en cuanto actualizada en la inteligencia. Pero la índole de esta actualización hace inexorable la voluntad de verdad. Ahora bien, en cuanto término de la voluntad de verdad, la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no sólo la presencia de lo real sino también *eo ipso* la realización de posibilidades mías. Es, en efecto, una opción por la posibilidad de verdad real a diferencia de meras ideas. Y como toda volición, esta opción entre posibilidades es una apropiación por parte mía, es decir, envuelve mi propio ser. ¿Cómo lo envuelve? No ciertamente porque la verdad real consista o está fundada en mi propio ser; antes bien, es mi ser el que está fundado en esta verdad. La voluntad de verdad no es cuestión de *autenticidad*; por el contrario, esta voluntad opta porque sea la verdad real la que

configure mi ser. La voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece. En su aparente simplicidad, la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realizaciones de mi propio ser. En su voluntad de verdad real, el hombre se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece «a una» la presencia de realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad. La voluntad de verdad real es así la unidad radical del proceso intelectualivo *in actu exercito*». ³⁵⁸

En el proceso intelectualivo, pues, la libertad está implicada en formas muy diversas. La voluntad de verdad expresa que todo acto de intelección es un acto que compromete la voluntad y por tanto la propia figura de realidad. Intelligir no es algo neutro, no se reduce a reflejar mecánicamente la realidad que se tiene delante. Al contrario. La voluntad de verdad muestra que el hombre en la verdad real hace opciones y por lo tanto la modula y la filtra sin dejar por eso de ser verdad real. Esta modulación no consiste en proyectar sobre lo real unas formas a priori de la sensibilidad o unas ideas para ordenar la realidad, formas de sensibilidad e ideas que pudieran tener un valor universal para todo humano Intelligir(Kant). Se trata de tomar la realidad desde unas opciones libres y personales desde las que esa realidad pueda mostrar unas determinadas dimensiones y ocultar otras. La realidad puede ser mirada, puede ser actualizada bajo diversos aspectos y nada más abrimos a la realidad la voluntad abre unos caminos de actualización y cierra otros, abriendo con ello formas de autorrealización y cerrando otros.

Otro ejemplo de cómo la voluntad está implicada en el mismo acto de entender lo tenemos en el desarrollo del acceso racional a Dios que hace Zubiri. Veámoslo como una expresión más de esta voluntad de verdad.

24.3.4. Voluntad de verdad como voluntad de fundamentalidad

Desde la voluntad de verdad yo puedo situarme ante una realidad de formas muy distintas: como realidad-objeto, como realidad-útil, etc., o bien como realidad fundamento.

La actualización de la realidad como realidad-objeto consiste en actualizar la realidad en y por sí misma, pero «nada más» que en y por sí misma. La voluntad de verdad es en este caso voluntad de verdad por la realidad misma. Esta actitud de ir a la realidad como objeto implica la apropiación de la posibilidad de entregarse a la realidad por la realidad.

"Este «por» es lo que especifica mi posibilidad y mi opción ante una realidad-objeto. La opción por la verdad real es ahora una opción en la que quiero yo ser tan sólo el lugar natural, por así decirlo, de la verdad de la realidad. Es, entre otras cosas, el orto de la ciencia(en el sentido más lato del vocablo). El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad real".
359

Esta orientación tomada en voluntad de verdad implica una opción libre. De hecho cabría otras alternativas: podría haberme entregado a esa realidad no como objeto sino como algo útil, estético, etc. En todo caso en cualquiera de las formas de entrega a esa realidad que yo hubiera adoptado libremente se hubiera dado en unidad radical e intrínseca el acto intelectual y el acto de opción configurador de mi propio ser: actualizo la realidad de un modo libremente elegido (sea como objeto, como útil, como estético, etc.)

y según el modo de actualización elegida hubiera optado al tiempo por una forma de ser por implicar una apropiación. Al decidir actualizarla como objeto

"...es «a una» presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de mi ser, a saber, mi ser entregado a la realidad por la realidad. Esta unidad es esa forma específica de voluntad de verdad real expresada en el «por»: la entrega a la realidad por la realidad. He ahí la voluntad de verdad real cuando lo que está presente es la realidad-objeto".³⁶⁰

Ahora bien, esa misma realidad puedo actualizarla como realidad fundamento y no como realidad-objeto. Entonces nos hallamos ante una situación bien distinta. Esa realidad sigue siendo realidad en y por sí misma pero su modo de actualidad es ahora «fundamentalidad», y más concretamente, fundamentalidad mía. La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma pero «para mí»: en ello está en juego la constitución de mi propio ser. Como tal esta realidad fundamento constituye una radical posibilidad mía. Es la posibilidad de ser mi propio ser pero fundamentadamente.

"La actualidad de la realidad-fundamento es «a una» presencia de la realidad fundamental y posibilidad de realización radical de mi ser propio en verdad: voy a la realidad en «para mí». Y este «para» es lo que especifica esta nueva posibilidad".³⁶¹

La voluntad de verdad se encuentra aquí ante una nueva situación en la que tiene que optar entre hacer de esta realidad una realidad-objeto o una realidad-fundamento. Por ser realidad puedo actualizarla como realidad-objeto. Por ser realidad-fundamento me puedo entregar a ella como fundamento para mí. Son dos posibilidades de opción y, por tanto, dos posibilidades distintas de determinar mi propio ser. La realidad-fundamento

³⁶⁰ HD p. 251.

³⁶¹ HD pp. 252-53.

puede quedar reducida a realidad-objeto, y ello depende de una decisión Intelectiva. Entre ambas posibilidades ha de optar el hombre. Si opto por dejar que esa realidad acontezca en mí fundamentándome la voluntad de verdad será en este caso *voluntad de fundamentalidad*.³⁶² Entonces por libre opción hago que la fundamentalidad pase a la estructura de mi propio ser y de mi propia vida: yo vivo fundamentadamente. Pero puedo optar por conocerla como realidad sin más sin entregarme a ella como a mi fundamento y entonces la dejo reducida a realidad-objeto, a realidad en y por sí misma. En este caso llego a conocer la realidad-fundamento pero no como siendo «para mí», no siendo mi fundamento. Es lo que ocurre con tantos que dicen reconocer la realidad de Dios pero que no se entregan a ella como a su fundamento, sino que permanecen alejados de ella reduciéndola a realidad-objeto. En ambos casos interviene la voluntad de verdad pero de dos formas distintas.

"En el caso de la realidad-fundamento, la opción por la objetualidad, esto es, la reducción a realidad-objeto, no es menos opcional ni menos libre que la opción por la fundamentalidad misma".³⁶³

Este análisis de la voluntad de verdad nos muestra la importancia decisiva que tiene el determinar bien el tipo de razón con el que el hombre opera para aclarar sus asuntos más vitales. Zubiri no sólo nos dice que "la esencia de la razón es libertad", sino también que "Lo radical del hombre es siempre opción: amor, vocación, religión, etc., son esencialmente opciones".³⁶⁴ Tal vez uno de los motivos más importantes de la escasez de resultados de las llamadas pruebas de la existencia de Dios haya sido la de pretender operar con una razón neutra, o lo que es lo mismo, con una idea de razón falsa. Sin duda se lograrían mejores resultados si se dedicara más tiempo al

³⁶² Cfr. HD p. 225.

³⁶³ HD p. 257.

³⁶⁴ HD p. 221.

estudio previo de la razón y de los juegos de libertad que intervienen en ella. No es que la voluntad vaya a descubrir a Dios arbitrariamente a golpes de opciones voluntaristas, sino que se trata de discernir que las diversas direcciones que se pueden tomar en la razón dependen inexorablemente de ciertas opciones que intervienen en el proceso intelectual.

De este análisis de la voluntad de verdad se concluye una vez más que la volición no es algo consecutivo ni ajeno a la intelección, a la verdad real, sino que se hace presente en el seno mismo de la verdad real poniendo en marcha y orientando el proceso intelectual. Y en cierta forma hasta lo precede, si no como acto, sí como actitud. Y esto no sólo en lo que se refiere a la voluntad de fundamentalidad sino a todo acto intelectual en el que siempre interviene la voluntad de verdad. La voluntad de fundamentalidad no es sino una expresión más de la voluntad de verdad: es la voluntad de verdad aplicada a la realidad fundamento.

"La voluntad de fundamentalidad no es un acto consecutivo a la intelección de la realidad-fundamento, sino que es una voluntad que pone en marcha el proceso intelectual (para descubrir las posibilidades del «hacia»), y lo que hace de lo inteligido el fundamento real actual de mi ser sustantivo absoluto en que mi vida consiste. Esta voluntad, es pues, como toda voluntad de verdad, un antecedente en alguna medida a la verdad inteligida. Esta antecendencia no consiste en ser un acto. Si así fuera, pudiera pensarse que es una voluntad que presiona para que lo conocido me parezca ser lo que de antemano yo quisiera que fuera. Ni como consiguiente al conocimiento ni como antecedente a él, es la voluntad de fundamentalidad un acto de voluntad. Primaria y radicalmente, la voluntad de fundamentalidad, como toda voluntad de verdad no es acto. Es más que mera capacidad, pero es menos que acto: es actitud".³⁶⁵

24.3.5. La voluntad de verdad entre el Intelectualismo y el voluntarismo

La voluntad de verdad zubirlana tiene el mérito de articular Inteligencia y volición superando tanto las posturas Intelectualistas como las voluntaristas.

Contrastemos su posición en primer lugar con el Intelectualismo moderado de Santo Tomás que concede a la intelección una evidente primacía sobre la volición. Para Santo Tomás la causa de la volición es la Inteligencia. La Inteligencia no sólo presenta los objetos a la voluntad sino que es también la que juzga cuál de ellos es el mejor. Para Zubiri es también la Inteligencia la que presenta la realidad a la volición pero no la que decide qué es lo mejor para que la volición se incline necesariamente por ello. Para Zubiri es la volición la que decide qué es lo mejor.

"Es falso que siempre se acepte la tendencia en virtud de la cual uno estima que una acción es *hic et nunc* la mejor. En términos generales sucede lo inverso: mi acto de voluntad es el que dice cuál es la tendencia mejor en un momento determinado. No es verdad que el hombre decide por lo mejor, sino que decide qué es lo mejor".³⁶⁶

En Santo Tomás la volición se resuelve en un juicio de la Inteligencia de forma que aquella termina disolviéndose en ésta. Por otro lado, la volición intervendría tan sólo una vez que la razón ha culminado su actividad. En Zubiri en cambio, aún cuando reconoce una cierta primacía a la intelección como momento formal de apertura a la realidad, la volición mantiene su propia identidad y su trascendencia, ya que no se reduce a ser un momento consecutivo al proceso intelectual sino que interviene tanto en la aprehensión primordial, en el logos como en la razón. Se Intelige optando.

367 Sin su concurso el mismo proceso intelectual sería inviable. En el seno mismo de la primera verdad real la voluntad se hace presente para optar entre las diversas direcciones hacia donde puede apuntar la forma de «en hacia» de la realidad actualizada. En el mismo momento de la primera presentación de realidad la voluntad de verdad se hace presente abriendo un camino u otro dentro de la verdad real y apropiándose unas posibilidades u otras que se van presentando dentro de las opciones que se toman dentro de esa verdad real. Es así cómo la volición en Zubiri, frente a Santo Tomás, tiene su propio protagonismo en orden a determinar la propia figura de realidad de la sustantividad. Una preponderancia de signo distinto al de la intelección, pero no menos decisiva en orden a determinar el ser de la sustantividad humana.

Por otra parte, la voluntad de verdad de Zubiri se distancia igualmente de las posturas voluntaristas, incluso de las más moderadas, como la de Duns Scoto. Para Scoto la voluntad se monta sobre sí misma y es independiente de la inteligencia. La intelección quedaría reducida a lo sumo a una condición extrínseca de la voluntad. Una mera condición para que pudiera dispararse la volición. Pero la intelección no constituiría nada interno a la volición misma.

Para Zubiri en cambio la intelección es un elemento constitutivo de la volición en cuanto que ésta se enfrenta a las cosas como realidades gracias a que aquella le abre a la realidad: querer es querer realidad y esto es sólo posible gracias a la intelección como momento de apertura a la realidad. En Zubiri la intelección no es causa de la volición como pretendía Santo Tomás pero tampoco se reduce a mera condición extrínseca como en el caso de Scoto. La intelección es el principio formal de apertura a la

realidad y por lo tanto la que posibilita que la volición se encuentre y opte en la realidad.

Por otra parte, para Scoto la voluntad consistiría en libre determinación. Mientras que para Zubiri la voluntad es tendente y por lo tanto se mueve dentro del limitado abanico de posibilidades al que le abren las tendencias.

Así pues, desde una perspectiva zubiriana, Santo Tomás concedería una excesiva primacía y autonomía a la Inteligencia respecto de la voluntad y Scoto haría lo mismo con la volición respecto de la Inteligencia. Zubiri por su parte se situaría en una posición intermedia con una mayor y más estrecha imbricación de ambas. Tal vez, visto desde una perspectiva zubiriana, la limitación que subyace a las posiciones de ambos filósofos de la Escuela radicaría en que ambos parten de un concepto de facultad montado sobre la idea de sustancia. Las facultades brotarían de ésta con una gran autonomía, aunque luego en su actividad serían concurrentes pero permaneciendo siempre autónomas. En cambio en Zubiri, al partir de la idea de sustantividad como sistema estructural respectivo y cíclico, esta autonomía de las facultades quedaría limitada al ser cada una «nota-de» las demás. De esta forma la intelección y la volición se encuentran implicadas sin perder ninguna de las dos su propia identidad. Con las debidas reservas, cabría hablar de una Inteligencia volitiva y de una volición intelectual como expresión de esa radical respectividad.

Resumiendo, diríamos que tanto la intelección como la volición y el sentimiento se reclaman mutua y «exigítivamente». Ninguna de las notas podría llevar a cabo sus actos propios si no fuera por el concurso de las otras. Por otra parte, una Inteligencia sentiente no tendría sentido en una sustantividad humana si no fuera en orden a la apropiación de posibilidades

actuada por la voluntad en orden a la configuración de la propia realidad personal. A su vez, la volición no sería viable si no accediera a las cosas como realidades gracias a la intelección. Por su parte, la misma voluntad no podría avanzar en sus modos ulteriores de volición si no fuera por el concurso de la intelección en la elaboración de los fines y en el diseñar los medios y los proyectos adecuados en orden a alcanzar los fines propuestos.

En una palabra, contra lo que diga el intelectualismo, la intelección no sería causa sino posibilitación de la volición al situarla en la realidad. La volición, por su parte, no se reduce a asentir a lo que le dicta la razón sino que es ella la que decide qué es lo mejor. A su vez, contra el voluntarismo, la voluntad se hace sólo viable mediante la apertura de la intelección a la realidad y mediante su concurso en el pleno proceso volitivo.

Inteligencia y voluntad son dos notas respectivas que en orden a la acción se comportan como dos momentos especificantes de la única actividad estrictamente unitaria de la sustantividad y no como dos facultades autónomas que luego entrarían en relación. En definitiva, como ya lo hemos dicho en otras ocasiones, es la sustantividad la que entiende, la que opta y la que tiene sentimientos.³⁶⁸ Por eso, hablando de facultades, cada una de ellas remite a las demás como propiedades respectivas del único sistema sustantivo. La opción es opción de algo entendido, y la intelección es intelección de algo optando.

La expresión *voluntad de verdad* recoge perfectamente esta respectividad y mutua imbricación intelectual-volitiva. Con ella supera las posiciones intelectualistas y voluntaristas y se sitúa en la línea de la *razón vital* de Ortega aunque sin identificarse con ella obviamente.

³⁶⁸ Cfr. SH p. 537.

Comparar la voluntad de verdad zubiriana y la razón vital ortegulana constituiría sin duda una investigación de gran interés.

Esta misma voluntad de verdad zubiriana encierra una cierta afinidad con el sentido que la antropología bíblica concede al «corazón» como centro vital del hombre y, más concretamente, como asiento de la vida intelectual, afectiva, volitiva y teológica del hombre.³⁶⁹ No podemos detenernos en establecer mayores comparaciones. Tan sólo las apuntamos como temas de posible investigación.

Finalmente, para terminar esta segunda parte, recojamos en una breve descripción la idea de volición en Zubiri. Así tendremos ante los ojos de modo sintético lo que de modo extenso hemos venido discutiendo a lo largo de esta segunda parte.

³⁶⁹ Cfr. HAAG, H., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1970, pp. 374-376.

24.4. La idea de volición en Zubiri: síntesis

La idea de volición es analizada por Zubiri a dos niveles: fundamentalmente como acto, esto es, bajo el aspecto operativo, pero en ocasiones, las menos, bajo el aspecto constitutivo o metafísico, esto es, como facultad. Nuestro trabajo se ha centrado más en el aspecto operativo. Tratemos ahora de dar una visión conjunta bajo los dos aspectos.

24.4.1. Presupuestos metafísicos de la volición

24.4.1.1 El hombre como sustantividad

El hombre, según Zubiri, no es una sustancia sino una sustantividad, esto es, un constructo cíclico y clausurado de notas en unidad de sistema. Por ello cada nota es respectiva a todas las demás, cada nota es «nota-de» todas las demás.

Como en toda realidad sustantiva, se pueden distinguir también en ella dos tipos fundamentales de notas: las constitucionales y las adventicias. Las adventicias provienen de la conexión de la sustantividad con otras realidades. Las constitucionales en cambio pertenecen a la misma sustantividad tomada en y por sí misma. De entre las constitucionales hay unas notas que se fundan en otras. Pero hay otras que no se fundan en ninguna otra nota, sino que reposan sobre sí mismas. Estas últimas además de constitucionales son constitutivas y como tales constituyen la esencia de la sustantividad humana y son el fundamento de todas las demás notas.

En este sistema sustantivo de la realidad humana pueden distinguirse a su vez dos subsistemas o cuasi-sistemas: el subsistema cuerpo y el subsistema psique. El subsistema cuerpo está constituido por una serie de notas o propiedades físico-químicas caracterizadas por tres momentos. Primero, cada nota tiene una posición funcional que hace que estas notas constituyen un *organismo*. Segundo, cada nota es interdependiente y solidaria con todas las demás: es la *solidaridad*. Tercero, en esas notas el hombre se hace presente en el cosmos y en el mundo: es la *actualidad*. Organismo, solidaridad y actualidad son los tres momentos específicos del subsistema cuerpo.

La determinación del subsistema psique no es tan precisa en Zubiri. De modo negativo nos dice que es irreducible al subsistema cuerpo y que no se identifica con lo que se ha solido llamar espíritu o alma. No la llama espíritu por la misma razón que no llamó al cuerpo materia. Lo llamaría tal vez alma si este vocablo no estuviera cargado de resonancias dualistas. Esta psique, irreducible a las notas físico-químicas, estaría en la línea de un principio espiritual como potencia de la actividad intelectual-volitiva y de sentimiento del hombre.

Ahora bien, subsistema significa que no es sistema completo. Ninguno de los dos subsistemas constituyen sistema sino formando entre ambos un único constructo estructural. El hombre no tiene organismo y psique, sino que es psicoorgánico. La unidad intrínseca y formal de las notas de los dos subsistemas es lo que constituye el único sistema de la sustantividad humana. Por su condición sistemática y respectiva el momento psíquico se transfunde a todas las notas corpóreas y la corporeidad se transfunde a todo el psiquismo.

24.4.1.2. El sentir humano

Sobre este tipo de notas de orden constitutivo Zubiri distingue otros tipos de notas que se derivarían de aquellas: la vida, el sentir y el Intelligir y a las que las considera fundamentalmente desde el orden operativo.

a) Las notas que se refieren a la vida.

El hombre como todo viviente se caracteriza por una cierta independencia del medio y por un cierto control sobre él. Se vive por y para sí mismo. La vida es autoposesión, y en el caso del hombre es autoposesión plenaria, es mismidad, es *autós*. Vivir es autoposeerse de tal forma que todo el decurso vital no es sino el modo como se ha realizado esta autoposesión.

b) Las notas que se refieren al sentir.

Pero la vida del hombre consiste además en un vivir animado, es un viviente animal. Y lo propio del animal es el sentir o, lo que es lo mismo, el tener impresiones. En todo sentir pueden distinguirse tres momentos: el momento de *afección*, el momento *tónico* y el momento de *respuesta*. El sentir del hombre como el de todo animal está también constituido por estos tres momentos

c) Las notas que se refieren al Intelligir.

Intelligir, decíamos, consiste en aprehender impresivamente las cosas como realidades. Lo que caracteriza el sentir del hombre frente al sentir del animal es que aprehende impresivamente las cosas no como meros estímulos sino como realidades. Por eso los tres momentos especificantes del sentir, *afección*, *tónico* y de *respuesta*, se convierten en el hombre en *Inteligencia sentiente de realidad*, en *volición tendente de realidad* y en *sentimiento afectante de realidad*. Por la *Inteligencia sentiente* el hombre se

abre y se instala en la realidad como en su medio específico. Por el sentimiento afectante se encuentra con un determinado tono vital en medio de la realidad. Y como voluntad tendente el hombre se ve llevado hacia las cosas como realidades para apropiarse unas y desechar otras en orden a darse a sí mismo una determinada figura de realidad.

24.4.1.3. Tipo, forma, figura y modo de la realidad humana

Todas las realidades pueden ser diferenciadas según dos tipos: realidades abiertas y realidades cerradas. Son realidades cerradas aquella que están constituidas por un sistema no sólo clausurado sino también concluso o, lo que es lo mismo, no tienen posibilidad de actuar sobre sí mismas como realidades, son lo que son en sí mismas y nada más. Las realidades abiertas, en cambio, además de ser lo que ya son, están abiertas a su propia realidad y, desde ellas, a las demás cosas. Ese es el caso del hombre.

Pero la sustantividad humana, además de ser abierta, tiene una forma de realidad particular que consiste en ser un «de suyo» que es «suyo», se pertenece a sí misma, su realidad le es propia, en una palabra, es «suidad». Y esta suidad como autopertenencia en plenitud es lo que constituye la *personelidad*.

Pero además de esta forma de realidad le corresponde al hombre una determinada *personalidad* que consiste en la figura que él mismo va dando a su propia realidad personal a través de las acciones de su vida. Esta personalidad no es un concepto psicológico sino una dimensión metafísica de su propia realidad sustantiva. *Personelidad* y *personalidad* son dos momentos inseparables. Quiera o no, el hombre con sus insoslayables opciones personales va dando una determinada figura a su propia realidad personal.

El dinamismo propio de la suidad consiste justamente en el dinamismo de la personalización. El Yo, como el ser de la propia realidad personal en su hacerse actual o presente en el mundo, consiste en la unidad de la personeidad y la personalidad

Finalmente el hombre tiene un modo de realidad que consiste en ser una realidad relativamente absoluta. Como todo ser vivo, tiene una cierta autonomía respecto del medio en el que se encuentra. Pero mientras que en los demás seres vivos su autonomía, aunque en grado diverso, no es más que un primordio de autós en el hombre esta autonomía es absoluta: se enfrenta con total autonomía frente a toda otra realidad incluida la realidad absolutamente absoluta de Dios. Pero la autonomía de su realidad, por ser una realidad cobrada, es una autonomía absoluta-relativa. Es lo que le sitúa ante el problema de la religación con su realidad fundamento.

En un intento de resumir todo lo anteriormente dicho podríamos ensayar la siguiente definición descriptiva del hombre.

El hombre es una realidad psicosomática, sustantiva y abierta que, teniendo como forma de realidad la suidad (personeidad) y como modo de realidad el ser un absoluto-relativo, tiene que habérselas con «la» realidad para darse a sí misma una determinada figura de realidad (personalidad), mediante la apropiación libre de determinadas posibilidades que «la» realidad le ofrezca en el transcurso de la vida.

De esta definición nos queda por precisar lo que se refiere a la apropiación de posibilidades en que la volición consiste.

24.4.2. Determinación del acto de volición

La Inteligencia constituye el principio formal de apertura de la sustantividad humana a la realidad. Por ella se abre a la realidad y se instala en ella. La volición por su parte es lo que podríamos llamar, sin forzar el pensamiento de Zubiri, el principio de conclusión de la sustantividad. Conclusión ante el estado inconcluso en que las tendencias dejan a la sustantividad humana en forma de pretensión ante la realidad y conclusión como configuración en secuencia de la propia figura de realidad. En precisar lo que acaece en esta conclusión estriba la explicación de lo que sea el acto de volición.

La situación específica del hombre consiste en estar autoposeyéndose en medio de las cosas como realidades. Este estar abierto desde sí mismo como suidad con un cierto control sobre el medio de la realidad en el que se mueve, hace que se encuentre en una situación de *tensión vital*. Al actualizar las cosas como realidades por la Inteligencia sentiente se dispara al mismo tiempo el deseo de poseerlas o de rechazarlas como momento de respuesta del sentir humano para poder mantenerse en equilibrio dinámico y reversible: se dispara la volición con sus tres momentos: el momento tendente, el de libre determinación y el de fruición o de complacencia en la realidad querida y en la propia realidad.

Tendencias, pulsiones, deseos, apetito, etc., son expresiones distintas para expresar ese sentirse llevado por los sentidos hacia las cosas actualizadas intelectivamente. Estas tendencias al no ser meramente orgánicas sino psico-orgánicas llevan al hombre hacia las cosas en cuanto realidades y no tan sólo en cuanto meros estímulos. Pero además hay otra diferencia con el animal. La respuesta del hombre a las tendencias no está

unívocamente determinada como en el animal, sino que queda como flotando sobre las tendencias en situación de pretensión inconclusa. Es el paso de la tensión hacia las cosas al de *pre-tensión* en el que el hombre se ve forzado a tener que preferir. Es el paso del momento ferente de las tendencias al momento preferente de la determinación libre.

Es el momento de *libertad de* en el que el hombre, al ser dueño de esa situación, no queda unívocamente determinado por las tendencias en orden a la acción, sino que queda abierto a una determinación libre. Esa situación de pretensión concluye con una opción libre por la tendencia preferida. La libertad consiste en ese acto de autodeterminación por el que el hombre decide aceptar una tendencia desechando otras posibles. El hombre se ve obligado a optar, pero no se ve obligado a optar por una determinada tendencia. De esta forma la libertad no consiste en ausencia de deseo, sino en la capacidad de dar preferencia a un deseo sobre otro deseo. Pero inseparablemente unida a esta *libertad de* está la *libertad para*. En ese dominio que el hombre tiene sobre las tendencias debe optar por una de ellas *para* optar en ella por una figura de realidad personal. La *libertad de* estaría en función de la *libertad para* en la que se define la propia realidad personal. La articulación entre el momento tendente y el momento de determinación consiste no en una determinación de un estado de indeterminación sino en la determinación de una sobredeterminación. Cuando yo estoy llevado por las tendencias hacia las cosas lo que yo estoy deseando es realidad, estoy teniendo una volición trascendental (sobredeterminación). Cuando opto por el deseo preferido lo que hago es concretar el deseo de realidad en general en esta realidad concreta: un vaso de agua (determinación)

Finalmente a esta decisión en la que opto por una tendencia en vez de por otra le acompaña una fruición como complacencia o amor por la realidad preferida y en ella por la propia realidad personal, tal como ha quedado configurada en esa opción.

Lo que acontece en todo acto de volición es una apropiación de posibilidades actualizada por la inteligencia en una cosa-sentido. La volición consiste en apropiación de posibilidades. Y esta apropiación de posibilidades es la que va configurando la propia personalidad por el apoderamiento que esa posibilidad apropiada ejerce sobre mí. El proyecto que orienta toda apropiación es la propia felicidad como forma de autorrealización en entrega a la posibilidad apropiada.

En todo acto de volición, en todo atencimiento frutivo a la realidad, se da alguna forma de apropiación. O dicho a la inversa, todo acto de apropiación implica un acto de volición. Las formas de apropiación pueden ser de lo más variado. Puede ser un acto de volición simple, como el complacerse en ver un vaso de agua (apropiación meramente intelectual), o como el beber un vaso de agua. Ambas formas de apropiación constituyen en forma diversa dos apropiaciones físicamente reales: la primera de forma incoativa, la segunda de forma más plenaria. Pero pueden darse también formas de volición compleja como la *volición reflexiva* o la *volición propositiva* en la que se articulan fines y medios en orden a llevar a cabo una determinada apropiación.

La volición es el exponente del dinamismo de la soidad. La soidad por la volición ejerce sobre sí misma una causalidad estrictamente dinámica y «cuasi-creadora» en cuanto que por la apropiación libre de posibilidades es capaz de aumentar y modelar su propia capacidad de ser libre de cara al

futuro y de potenciar unos deseos u otros que le posibilitarán nuevas opciones en orden a darse una nueva personalidad.

Situación en la realidad, tensión vital, tendencias, tensión-pretensión, ferencia-preferencia y fruición son los distintos momentos del único acto de volición.

A partir de aquí los distintos tipos de libertad que se pueden observar en Zubiri son muy variados. Veamos los más significativos.

Libertad de: consiste, por un lado, en ese doble estado de dominio sobre las tendencias y, por otro, en no quedar unívocamente determinado por ellas en orden a la respuesta. Es libertad de acción sin coacción.

Libertad para: significa que la capacidad que el hombre tiene para preferir está en función de la figura de realidad que se va dando a sí mismo en esa preferencia. La *libertad de* está en función de la *libertad para*. La *libertad para* sería de alguna forma lo que otras filosofías denominan *el sentido de la vida*. El sentido de la *libertad de* es ejercer la *libertad para* la propia plenitud. *Libertad para* significa la capacidad o, mejor, la habitud que tiene el hombre de enfrentarse consigo mismo como realidad para darse a sí mismo una determinada figura de realidad. Ya no se trata de mera acción libre, sino de una acción libre en orden a darse a sí mismo una figura de realidad. En cuanto que se enfrenta a sí mismo como realidad y a las cosas como posibilidades reales apropiables podríamos decir que esta *libertad para* expresa la *habitud* específica del hombre en el plano de la volición.

libertad comprometida: significa que los actos de libertad dependen en gran medida de todos los actos precedentes de libertad con los que yo he modelado mis deseos y tendencias en una u otra dirección.

Libertad «en»: ser libre «en» la realidad se identifica con la condición humana de ser «suyo», de ser suidad. Por eso *libertad «en»* se identifica con personalidad. En este sentido el hombre «no tiene libertad» sino que «es libertad». Esta *libertad «en»* hace referencia no ya a lo meramente operativo, ni si quiera a la habitud específica del hombre, sino a lo constitutivo como, a su última realidad radical. En este sentido la persona «es libertad», en cuanto que se pertenece a sí misma y no a otra realidad, 370, y «la existencia misma es libertad» 371.

Libertad noológica: aunque Zubiri no nos habla expresamente de ella podría expresar el momento de libertad que interviene en el proceso intelectual y que haría posible una apropiación intelectual. Dentro de ella podrían distinguirse diversos tipos según los distintos modos de intelección en los que interviene. Libertad de *verdad real* propia de la volición primordial de realidad. *Libertad lógica*, propia de la intelección del logos. Y *libertad racional*, propia de la intelección de la razón.

Libertad naturalizada: Estaría en íntima relación con la *libertad comprometida*. Consistiría en recrear y modelar la naturaleza de donde proceden las tendencias mediante las opciones libres que se van naturalizando y que van posibilitando nuevas formas de ejercer la libertad. Zubiri se refiere a lo mismo cuando habla a veces de la *libertad como liberación*. No deja de sorprender el que Zubiri no haya tratado de otras formas de libertad y de liberación como puede ser la política y la económica. En cualquier caso sería fácil desarrollar en esa dirección su idea de libertad como liberación, como lo hace en algunas ocasiones con la liberación histórica.

370 Cfr. ND p. 330.

371 Cfr. NHD p. 445.

Y tras este resumen pasemos ya, para terminar, a recoger las conclusiones finales.

CONCLUSIONES

Dos eran los objetivos que nos proponíamos al iniciar este estudio: tratar de reconstruir de la forma más precisa posible la estructura y el sentido del acto de volición en Zubiri y esclarecer las mutuas implicaciones que se dan entre intelección y volición. Recojamos ya las conclusiones.

1.- Nuestro estudio ha pretendido ser fundamentalmente hermeneútico: nos hemos propuesto interpretar a Zubiri desde Zubiri, más concretamente, interpretar sus referencias a la volición a partir de las coordenadas fundamentales de su pensamiento. Por ello empezamos por situar las líneas de su pensamiento de modo que nos sirvieran de marco hermeneútico dentro del que pudieran ser adecuadamente situadas e interpretadas sus referencias a la volición: su neología, su metafísica, su antropología.

Toda su filosofía arranca de una experiencia radical: la realidad como un «de suyo» dado en aprehensión primordial y como medio en el que se mueve el hombre. La actividad del hombre no consiste en otra cosa que en «habérselas con las cosas como realidades». Esa es su habitud. Este «de suyo» zubiriano tiene el mérito de ser un dato primario y radical observado por el simple análisis de lo que acontece en el sentir humano, en la aprehensión primordial de realidad. Intelligir no consiste sino en aprehender algo como real. Intelligencia y realidad son congéneres de tal forma que no se puede hablar de la un si no es en función de la otra. Por la neología accedimos a la metafísica. Y la metafísica nos instaló en el objeto formal del intelligir mismo: el «de suyo». De esta forma Zubiri sitúa el orto de la

metafísica sobre bases nuevas, tanto por su radicalidad como por su originalidad. Tanto los idealismos como los realismos quedan ahora al descubierto como faltos de fundamentalidad y radicalidad. La realidad no se primariamente ni en el «en sí», ni en el «desde mí», ni en el «para mí», sino en el «de suyo» dado en aprehensión. Esta aparentemente modesta novedad abre sin embargo todo un nuevo universo filosófico todavía por explorar en sus consecuencias últimas. Un universo que se muestra lo suficientemente abierto como para integrar los logros de la tradición filosófica con las exigencias de los progresos científicos de nuestra era.

Por la metafísica accedimos directamente a la idea, original y decisiva en el pensamiento de Zubiri, a la *sustantividad*, como aquella realidad constituida por un sistema cíclico y clausurado de notas. Esta interpretación de la realidad aplicada a la realidad humana permite proyectar sobre ella un tipo de análisis y de conceptualización radicalmente nuevos. Por su carácter sistemático, clausurado y cíclico cada nota es respectiva a todas las demás, codetermina a las demás y queda codeterminada por todas ellas: es «nota-de». Llevada esta concepción sustantiva de la realidad humana al orden operativo del sentir humano hace que la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la volición tendente no operen con tanta autonomía como se había pensado tradicionalmente, sino que constituyan una única unidad de acción aunque dentro de ella puedan diferenciarse los momentos especificantes de esas tres notas o momentos. Sobre esta acción unitaria y sobre los actos de cada una de estas notas Zubiri proyecta toda su capacidad analítica heredada de la tradición fenomenológica. Toda metafísica, repetirá Zubiri, deberá fundamentarse en meros análisis de hechos constatables por cualquiera antes de aventurarse en una construcción de teorías. Por eso, la descripción del acto intelectual y del

acto volitivo debe preceder a toda conceptualización teórica de las facultades Intelectiva y volitiva.

2.- Zubiri no nos ofrece un estudio sistemático y estructurado del acto de volición como lo hizo con la Intelección. Las referencias a la volición están esparcidas a lo largo y a lo ancho de su obra escrita, aunque es en *Sobre el hombre* donde más extensamente se ocupa de ella. Espigando aquí y allá las referencias que hace a la volición hemos intentado darles una forma unitaria y hemos llegado a la conclusión de que Zubiri dispone de una idea completa y coherente del acto de volición semejante a su idea de Intelección. Su metafísica de la realidad, su concepción del hombre como sustantividad y su idea del sentir humano han constituido una inestimable ayuda tanto para hacer encajar sus piezas conceptivas dispersas sobre la volición como para solventar algunas ambigüedades y cubrir lagunas.

3.- De modo semejante a como lo hace con la Intelección, Zubiri trata la volición más como acto que como facultad. Se observa un claro interés por conducir el tema más por la vía del análisis de hechos que por el ensayo de teorías. Por eso también nosotros hemos procurado atenernos en lo posible más al análisis de los hechos que a la discusión de construcciones metafísicas. No obstante, a veces hemos simultaneado las dos perspectivas en la medida en que nos parecía que ello podía contribuir a aclarar algunos extremos.

Desde un punto de vista metafísico o constitutivo la volición sería una nota de la sustantividad humana, nota que en unidad de respectividad con las demás notas constitutivas formaría parte estructural de la esencia

de la sustantividad humana. Desde un punto de vista operativo, por tanto de análisis de hechos, la volición constituye el momento de respuesta de la única acción indivisa del sentir humano. Es éste el punto de vista que Zubiri adopta fundamentalmente y el que le permite seguir una metodología de análisis de hechos. El momento formal de apertura y de instalación de la sustantividad humana en la realidad se lleva a cabo por la intelección. Mientras que la volición constituye el momento de respuesta y, en cierta forma, de conclusión de la propia figura de realidad personal. Ambos momentos están intrínsecamente unidos a la sensibilidad. Inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente no son sino momentos especificantes de la única e indivisa actividad del sentir. Por eso, de la misma forma que la inteligencia es sentiente, la voluntad es tendente o, si se prefiere, sentiente por pertenecer a la misma estructura única del sentir humano. La sustantividad humana se abre a la realidad por la inteligencia, mientras que por la volición se apropia de las posibilidades que la realidad le ofrece. Esta apropiación se hace mediante la volición tendente y dentro del marco de las tendencias, que son las que le obligan a la sustantividad humana a optar en y por una forma de realidad al verse suspendida en forma de pre-tensión sobre las cosas a las que le llevan las tendencias. Por la opción la sustantividad recupera su equilibrio dinámico que había sido alterado por las tendencias.

4.- La volición como momento de respuesta de la actividad de la sustantividad tiene su propia estructura y se articula en tres momentos:

- Momento tendente a la realidad
- Momento de determinación libre sobre la realidad
- Momento de fruición de realidad

La volición y la libertad es posible sólo dentro de las tendencias. Las tendencias son las que le ponen al hombre desiderativamente ante las cosas como realidades en trance de opción, obligándole a optar entre ellas. Sin tendencias no habría ni volición ni libertad. El momento de libertad se impone cuando el hombre, al quedar en estado de inconclusión en el que le dejan las tendencias, se ve forzado a optar por una realidad en la realidad. En este sentido la interpretación de la libertad de Zubiri se opone a los que entienden que ésta sólo sería posible como estado de total indeterminación. Pero, por otro lado, se opone igualmente a las posiciones deterministas que reducen la libertad al mero juego de tendencias o de meros estímulos en el que prevalecería siempre el más fuerte. En primer lugar, la volición no se mueve entre meros estímulos sino entre realidades. Y, segundo, el hombre no es sólo agente (ejecutor) de sus actos sino también autor (el que decide) de los mismos. El juego de las tendencias, por más complicadas que sean, no le imponen al hombre, como le ocurre al animal, una respuesta unívocamente determinada, sino que es él mismo el que escoge la tendencia a la que le va a dar vigencia sobre las demás.

El segundo momento de la volición consiste justamente en este dar preferencia a una tendencia sobre las demás. Esta determinación no es una decisión que la toma la inteligencia, como dirían algunos intelectualistas, sino que es una decisión de la voluntad misma. La inteligencia no dicta a la volición cuál es la tendencia mejor, de forma que la volición se limitaría a acceder a lo que le dicta la inteligencia. No es eso. Es la volición la que decide cuál es la tendencia mejor.

Por otra parte, la libertad no consiste en una especie de facultad. La libertad no tiene sustantividad alguna. Para Zubiri la libertad como tal no existe ni, por tanto, tampoco «los actos de libertad». Lo único que existe

son actos libres. La libertad no consiste sino en el carácter modal de ciertos actos. Así como no hay conciencia sino actos conscientes, asimismo no hay libertad sino actos libres. No obstante, Zubiri seguirá usando el concepto de libertad con sentidos no siempre unívocos. Unas veces se referirá con él al acto de volición en general, otras al momento de determinación como segundo momento de la misma.

Finalmente, la volición implica un momento de fruición como complacencia o amor a la realidad preferida y en ella a la propia realidad personal en la forma en que queda tras la apropiación de una determinada posibilidad. El momento de fruición es para Zubiri la esencia de la volición misma, en cuanto que implica los otros dos momentos estructurales anteriores. En la fruición se da una especie de co-actualización semejante a la de la intelección, pero en este caso se trata de una co-actualización frutiva. Al querer una cosa, al poner mi fruición en ella me estoy co-queriendo a mí mismo en ella, en cuanto que me estoy queriendo realizar por ella según una determinada figura de realidad. La volición no es sino la apropiación libre de una posibilidad. Por eso, al tiempo que quiero una determinada posibilidad estoy co-queriendo la figura de realidad personal que esa posibilidad apropiada modula en mí. El proyecto que orienta toda apropiación de posibilidades es mi propia realización plenaria, mi propia felicidad. Ahora bien, paradójicamente, esta apropiación de posibilidades es al mismo tiempo una desapropiación o descentramiento hacia la posibilidad apropiada en cuanto que implica una entrega a esa posibilidad. Yo doy poder en mí a esa posibilidad para que ejerza sobre mí su poder configurador de asemejarme a ella. Esto alcanza su máxima realidad en el amor personal y en el acto de fe. El amor es la entrega a un tú personal. «El amor es la forma suprema de causalidad». La fe es entrega a la realidad

fundamento en la que yo me realizo fundamentalmente por el apoderamiento de mi propia realidad. La volición zubiriana supone una doble autotrascendencia: yo paso de ser lo que soy a otro modo de ser yo mismo. Es la condición del hombre que "siempre es *el* mismo pero nunca *lo* mismo". Pero a la vez supone una trascendencia en el sentido de ir dejando de ser lo que soy para ser lo «otro» que no soy por la apropiación de la posibilidad apropiada a la que le concedo poder sobre mí. De esta forma el hombre es creación libre de sí mismo mediante una estricta causalidad dinámica ejercida en la libre apropiación de posibilidades. De esta idea de volición se derivan otras consecuencias.

5.- Las tendencias son las que, procediendo de la propia naturaleza humana, sitúan al hombre en trance de libertad. Ahora bien, la apropiación de posibilidades en que consiste la libertad reobra sobre la naturaleza misma, de tal forma que las mismas decisiones tomadas se incorporan físicamente a la propia naturaleza: es la naturalización de la libertad como una de las consecuencias de la apropiación volitiva. Mis decisiones anteriores modifican mis tendencias, ya sea posibilitando nuevos deseos, fijándolos o degradándolos. Es la libertad comprometida consigo misma. El hombre no es ni sólo naturalización (fijación de tendencias), ni sólo libertad sin tendencias (indeterminismo): es proceso de liberación dentro de una naturaleza con tendencias susceptibles de variación en función de las decisiones que se vayan tomando. De la naturaleza surgen las tendencias que le obligan al hombre a ejercer su libertad. Y sobre la naturaleza revierten las decisiones tomadas modificando las tendencias: es la liberación de la naturaleza y la naturalización de la libertad. En esa dialéctica se inscriben la *libertad* de como momento de pretensión de las tendencias que

le fuerzan al hombre a optar y *la libertad para* en la que se resuelve ese estado inconcluso de pretensión con la adopción de una figura de realidad por medio de la libre apropiación de una posibilidad. Ese momento de libertad no es, pues, una magnitud fija de la naturaleza sino algo variable según la orientación que vayamos dando a nuestras opciones. De esta forma, el hombre, a golpes de decisiones libres, va ejerciendo su causalidad dinámica con la que va forjando su propia personalidad no en sentido psicológico sino metafísico. Diríamos que el hombre es persona por donación, pero se va dando a sí mismo una determinada personalidad por elección. La razón de ser, el sentido y la vocación del hombre sería la de darse a sí mismo por libre elección una determinada personalidad en orden a su propia plenitud. El hombre es autoposesión por naturaleza y autodefinición por elección. Recordando a Leibniz, Zubiri nos dirá que el hombre es un pequeño Dios. Dios, por ser absoluto y por ser autocreación. Pero pequeño, por partir de algo que ha recibido, por ser libertad «cobrada», relativo, por estar *religado* a la realidad fundamento.

6.- El hombre queda así definido como libertad: «la existencia humana es libertad». No una libertad absoluta, pero sí una libertad relativa en cuanto que se mueve dentro del espacio acotado por el juego de las tendencias. El hombre «no tiene» libertad sino que «es libertad». Por ser suidad, por ser realidad «suya», se pertenece a sí mismo y es un absoluto-relativo. Absoluto por ser independiente y por poder enfrentar a toda otra realidad, incluso la de Dios. Relativo, por ser cobrado. Zubiri identifica por eso «la libertad en la realidad» con la personalidad. Y de ello se deriva una *libertad de* y una *libertad para*. El hombre es libertad, y el sentido de esta libertad es darse a sí mismo una determinada figura de realidad. Esto

hace que *la libertad de* esté siempre en función de la *libertad para*. Una *libertad de* como mero ejercicio de una actividad que no está unívocamente determinada no tiene sentido como pretenden algunas posturas posmodernas desde una concepción de la «razón fragmentada»: sería una libertad no comprometida con su propia figura de realidad. La razón de la vida está en la razón del proyecto. El proyecto es la razón de la vida como *vida para o libertad para* la realización del proyecto.

Por otra parte lo que va naturalizando la libertad, lo que va modelando el sentido de las tendencias como tarea liberadora no son los actos materialmente realizados sino las posibilidades libremente apropiadas con fruición. Esto quiere decir que no existen actos objetivamente virtuosos que una vez ejecutados materialmente modelen sin más la propia personalidad. Para que un acto tenga poder configurador sobre el hombre, éste, además de agente (ejecutor) ha de ser autor, esto es, ha de ser él mismo el que tome la decisión libre. Por eso una educación basada en la mera repetición de actos sin que la persona haga suyos en libertad y fruición las posibilidades que la realidad ofrece no tiene valor liberador ni configurador de la propia personalidad. La repetición de actos, si no es por libre decisión personal, si es impuesta, será alienante y despersonalizadora.

7.- La idea de volición zubiriana, en este sentido, es afín a la idea de libertad de las llamadas filosofías de la existencia. La volición no se reduce a un momento de indeterminación, en la línea del libre albedrío, esto es, no se reduce a que el momento de respuesta a una tendencia no esté unívocamente determinada, sino que tiene un alcance mucho mayor. No sólo soy responsable de un determinado acto sino que con ese acto estoy dando figura a mi propia realidad personal y por tanto soy también responsable de

esta figura adquirida. Con ello Zubiri se sitúa en la línea de la libertad de Jaspers, de Heidegger, de Ortega, de Sartre y de tantos otros para quienes el hombre está obligado, condenado a ser libre y a hacerse a sí mismo. Obviamente, el parentesco de estas filosofías con Zubiri se refiere a este punto concreto, ya que las diferencias en otros aspectos fundamentales son radicalmente diversas e irreconciliables.

8.- El ejercicio de una *libertad de* en función de una *libertad para* abre perspectivas nuevas para una nueva determinación tanto de una ética natural como de una moral religiosa. No es la moral nuestro tema, pero la idea de libertad zubiriana nos sugieren perspectivas a las que no podemos menos de referirnos. El sentido de la vida es forjarse una determinada figura de realidad teniendo la propia plenitud como proyecto de referencia. Ahora bien, como cada uno sólo puede acceder a un nivel de *libertad para* en función del nivel de *libertad de* en el que está situado, este nivel de *libertad de* alcanzado determina no sólo el grado de moralidad alcanzado por sus decisiones anteriores, sino también el nivel de responsabilidad y de obligatoriedad de aspirar a un determinado nivel de *libertad para*. Los deberes concretos, entonces, no tienen una obligatoriedad universal para todos igual. El deber universal remoto es para todos el mismo: alcanzar la propia plenitud. Pero los deberes concretos pueden ser muy distintos al depender del nivel de *libertad de* en el que uno se encuentra y desde el que los deberes adquieren forma concreta para aspirar a su correspondiente nivel de *libertad para* como autorrealización. En este sentido habría que decir que a un nivel de *libertad de* le corresponde un nivel de responsabilidad y de obligatoriedad moral de *libertad para*. Los deberes concretos encuentran su formulación exacta en aquel punto de encuentro

entre la propia plenitud como ideal y el nivel de *libertad de* alcanzado. Una ética o moral que tratara de imponer a todos las mismas obligaciones morales iría en contra del dinamismo de la personalidad que se realiza en secuencia, procesualmente, a partir del nivel de *libertad de* adquirido por naturalización de la libertad o liberación de la naturaleza por decisiones anteriores. Esto no quita el que cada cual sea responsable en la parte que le corresponde del nivel de *libertad de* en el que se encuentra. En cualquier caso, para poder medir la virtud o el vicio que contiene un determinado acto habría que tener siempre en cuenta el nivel de *libertad de* de donde ha partido ese acto. Y esto, obviamente, no se refiere tan sólo al hecho de haber alcanzado o no el uso de razón, sino también al dominio que uno ha alcanzado sobre sus propias tendencias.

9.- El análisis de la volición en Zubiri pone de manifiesto la importancia que la libertad tiene en toda su filosofía. El haber desarrollado más ampliamente el tema de la intelección ha hecho que las investigaciones se orienten casi exclusivamente en la línea intelectual. Pero a medida que nos vamos adentrando en la volición vemos que ésta ejerce en su pensamiento una función mucho mayor de lo que suele pensarse, de modo particular en el acto intelectual mismo.

Desde el punto de vista de la apertura de la sustantividad a la realidad no cabe duda de que la intelección tiene para Zubiri una clara preponderancia: la intelección es el principio formal de apertura a la realidad. Pero al ser la sustantividad humana una realidad clausurada pero no conclusa en orden a la propia figura de realidad la voluntad tiene su propio momento preponderante. Desde el punto de vista de su autoconclusión, esto es, de darse a sí misma una determinada figura de

realidad, no cabe duda de que la preponderancia le corresponde a la volición, ya que es por ella por la que decide el hombre apropiarse unas posibilidades u otras. Esta apropiación de posibilidades se da, por otra parte, en el mismo proceso intelectual, ya que la intelección quedaría bloqueada en sus tres modos si no fuera por el concurso de la volición. En la verdad real la libertad se hace presente en cuanto el hombre decide por opción libre el abrirse o no a la realidad en «hacia», y porque en libertad decide abrirse en la línea de las meras ideas o en la línea de la realidad por la realidad, y dentro de la realidad, la de adoptar una u otra mentalidad: poética, científica, religiosa, pragmática, etc. En el logos en libertad el hombre decide, entre otras cosas, tomar un respecto u otro de la cosa para saber lo que es «en realidad», y en libertad decide adoptar en el campo una simple aprehensión u otra. La razón, por su parte, crea libremente el contenido de la realidad profunda, lo que hace que la esencia de la razón sea libertad. En Zubiri la volición tiene en la intelección una mayor incidencia de lo que suele ser habitual en otras noologías. Ello hace que los elementos subjetivos que intervienen en el acto intelectual sean mucho más decisivos que en el propio idealismo trascendental kantiano. Para Kant las formas a priori y las categorías determinan el valor científico del saber humano. Pero estos elementos subjetivos a priori tienen un carácter universal al ser para todos idénticos. En cambio la libertad que interviene en el acto intelectual zubiriano, aún siendo algo universal en cuanto que está presente en todo proceso intelectual, es a un tiempo libre creatividad individual, en cuanto que depende de las decisiones individuales no sometida a esquemas universales. Y como tal, la intelección conlleva un cierto carácter de moralidad en cuanto que en el se decide la apropiación de un tipo u otro de verdad. Por otra parte, el saber en Zubiri no es como

en Kant un hecho definitivamente resuelto, sino que se trata de un hecho siempre problemático y siempre perfectible.

10.- Esto hace que el Intelligir humano no sea un acto neutro o inocuo, sino una tarea responsable en la que uno compromete su propia libertad. Todo acto intelectual conlleva una forma de apropiación, tanto la aprehensión primordial, el logos como la razón. "La opción es siempre opción de algo Intelligido, y la intelección es intelección de algo optando". La verdad es siempre una verdad comprometedora y, a su vez, resultado de un compromiso, si no de las verdades elementales sí al menos las verdades derivadas. En cierta forma las cosas nos revelan aquello que nosotros estamos dispuestos a ver, aquello a lo que nosotros nos abrimos libremente a que nos revelen. La intelección es un acto moral. La voluntad de verdad es "una voluntad antecedente en alguna medida a la verdad Intelligida", en cuanto que es ella la que "pone en marcha el proceso intelectual". Esto que puede parecer contradictorio no es sino la solución a la paradoja de la intelección misma en cuanto que siempre es una intelección comprometida. La intelección es el principio formal de apertura. Pero nada más abrirnos a la realidad la volición entra en acción para hacer que la intelección se dirija en una dirección u otra de las muchas que en aquella realidad se apuntan. No es que la volición se invente arbitrariamente la realidad o la verdad, sino que tan sólo escoge una dirección u otra de entre las que la realidad nos presenta. Y en cada una de esas opciones se abren posibilidades diversas de apropiación. De ahí se deriva el doble compromiso de la intelección: por un lado llegamos a conocer aquello a lo que nos abrimos o nos hacemos receptivos como posibilidad apropiable, por otro en ese momento de apertura libre configuramos nuestra figura de realidad. En

cierta forma, Zubiri se asemeja en este punto a lo que decía Fichte: "La filosofía que uno hace depende de la clase de hombre que uno es". La razón que había sido secularmente desgajada en razón teórica y razón práctica, desgajamiento que culminó en Kant, vuelve a unirse en Zubiri en lo que podríamos llamar la *razón comprometida*. Y esto no alcanza sólo a la razón, sino a todos y cada uno de los momentos del proceso intelectual, desde la aprehensión primordial hasta el acto racional más complejo, como puede ser el acceso racional a Dios. La Intelección, pues, no es un mero reflejo material, neutro u objetivo ni de la realidad en sí, ni de la experiencia sensible, sino que es la actividad comprometida de la persona con la verdad real en general y con su propia figura de realidad. De esta forma los llamados «realismos», críticos o no, se muestran como doblemente ingenuos: primero, por pretender en primera instancia al «en sí» de la realidad, saltándose el «de suyo» dado en la aprehensión y, segundo, son ingenuos por no caer en la cuenta de los juegos de la volición que están implicados en todo acto intelectual.

La Intelección Zubiriana se sitúa así en la línea de la razón vital de Ortega y en la línea en que la antropología bíblica entiende el corazón como sede intelectual, volitiva y de los sentimientos. Sin duda, Zubiri ha tenido sus precursores en esta forma de entender la razón como puede ser Ortega, Pascal, Kierkegaard, la misma antropología bíblica en su concepción del corazón, etc, pero sólo él ha sabido justificarlo y mostrarlo a través de un análisis minucioso del acto intelectual en el que la volición queda inexorablemente comprometida.

11.- En medio de las seculares discusiones entre intelectualistas y voluntaristas derivadas de una concepción no integradora de las facultades,

Zubiri, partiendo de su idea de sustantividad, resuelve este conflicto en una integración estructural de las notas de la sustantividad y de los momentos especificantes del sentir humano. La expresión que mejor recoge esta integración entre intelección y volición es la *voluntad de verdad*. La inteligencia para Zubiri no es la causa de la volición, ni la volición es totalmente autónoma de la intelección. La intelección es principio formal de apertura a la realidad y en este sentido posibilita la volición. Pero, a su vez, en este actualizar la inteligencia se mueve dentro de la realidad optando, escogiendo un camino u otro de los muchos que la realidad le ofrece en sus encrucijadas. Y eso le obliga a contar con la volición. En ese sentido podríamos decir que la intelección es *intelección volitiva*, en cuanto que para actualizar la realidad se ve obligada a optar, y en esas opciones está abriéndose a unos estratos de realidad y consiguientemente a la apropiación de unas determinadas posibilidades y cerrándose a otras. Por su parte la volición para poder optar tiene que estar en la realidad y esta posibilidad se le ofrece gracias a la intelección. Si inteligir es enfrentarse a las cosas como realidades, dado que la volición se enfrenta a las cosas como realidades apropiadas, habría que decir que se trata de una *volición intelectual* en cuanto que la volición es un optar en la realidad por una figura de realidad. Esta presencia de la intelección se requiere no solamente en la volición primordial de realidad, sino también en los modos ulteriores de volición, volición reflexiva y propositiva, ya que es la intelección la que le va permitiendo a la volición adentrarse en estos nuevos estratos de la realidad. Ni la intelección es neutra, ni la volición es ciega. Ambas caminan juntas para actualizar la realidad optando y para optar inteligiendo. Ni intelectualismo ni voluntarismo sino *voluntad de verdad*.

12.- Con esto creemos haber contribuido de alguna forma a esclarecer la idea de volición en Zubiri y las mutuas implicaciones entre la volición y la intelección. Queda ahora por investigar cómo terciaría el sentimiento con la intelección y la volición en la unidad de acción de la sustantividad humana. Los materiales que Zubiri ofrece son muy escasos, pero aún así cabría intentarlo apoyándose para ello en las ideas maestras de todo su pensamiento.

A partir de esta clarificación de la volición y de sus mutuas implicaciones con la intelección creemos que se puede afrontar de forma nueva el estudio de ciertos temas zubirianos, tales como la religación y la moral. Por otra parte se abren nuevas posibilidades de investigaciones comparativas entre la idea de volición de Zubiri y la de otros autores de las llamadas filosofías existenciales, particularmente con Ortega. Igualmente resultaría tema de investigación fecundo un estudio comparativo entre la concepción zubiriana del hombre como sustantividad y la idea del corazón de la antropología bíblica. Así mismo el pensamiento de Zubiri puede arrojar raudales de luz sobre la crisis de la filosofía que representan algunas posturas posmodernas. La filosofía de Zubiri como la posmodernidad representa en muchos aspectos una crítica a la modernidad. Pero por otra logra sortear aquellos escollos en los que naufraga el pensamiento posmoderno: la razón, la metafísica, el sentido unitario de la existencia, la fundamentación ética, etc. Permítasenos concluir con un testimonio de Zubiri del año 1942 en el parecía presagiar la actual situación del hombre y del pensamiento posmoderno.

"A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir la vida sobre la superficie de

sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero, si por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo lo que hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea".¹

¹ NHD p. 56-57.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE ZUBIRI

A. Libros

1921. *Le problème de l'objectité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure.*

Tesis de licenciatura (no publicada), dirigida por el Prof. Noël en el Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1921.

1923. *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.* Tesis doctoral.

Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.

1940. *Sócrates y la sabiduría griega*, Ed. Escorial, Madrid, 1940.

1944. *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

1962. *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

1963. *Cinco lecciones de filosofía*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1970.

1980. *Inteligencia Sentiente, I: Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

1982. *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

1982. *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982.

1983. *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.
1984. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1984.
1986. *Sobre el hombre*, Alianza Editorial- Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.
1989. *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1989.

B. ARTICULOS Y TRABAJOS MENORES

1925. "La crisis de la edad moderna", *La Ciudad de Dios*, n^o 1247, 1925, pp.202-221.
1925. Recensión de P. Landsberg, "La Edad Media y nosotros", *Revista de Occidente*, Tomo X, 1925, pp. 251-257.
1926. "Filosofía del ejemplo", *Revista de Pedagogía*, n^o 55, 1926, pp. 289-295.
1926. Recensión de la edición de Brentano, F. "Psicología", *Revista de Occidente*, n^o 42, 1926, pp. 403-408.
1933. "Sobre el problema de la filosofía" *Revista de Occidente*, n^o 115, 1933, pp. 51-80 y n^o 118, 1933, pp. 83-117.
1933. "Hegel y el problema metafísico", *Cruz y Raya*, n^o 1, 1933, pp. 11-14. Reimpreso en *Naturaleza, Historia Dios*, pp. 267-287, 9^a ed.
1933. "Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart", *Cruz y Raya*, n^o 4, 1933, pp. 83-86. Reproducido por Bergamín, J. en *Antología de Cruz y Raya*, Madrid, 1974, pp. 98-99.

1934. "La nuova física. Un problema de filosofía", *Cruz y Raya*, nº 10, 1934, pp. 7-94. Reimpreso en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 291-353, 9ª ed., bajo el título "La idea de naturaleza: nueva física".
1935. "Filosofía y Metafísica", *Cruz y Raya* nº 30, 1935, pp. 7-94.
Reproducido posteriormente, aunque no completo, en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 59-87 y 153-56, 9ª ed., bajo el título "Qué es saber" y "La filosofía y la justificación de su objeto". Este último artículo es la primera parte de "Filosofía y Metafísica", del que se han excluido las referencias directas a la fenomenología.
1935. "En torno al problema de Dios", *Revista de Occidente*, nº 149, 1935, pp. 129-159. Reimpreso en *Naturaleza, Historia, Dios*, 417-454, 9ª ed.
1936. "Ortega, Maestro de filosofía", *El Sol*, Madrid, 8 de marzo de 1936.
1937. "Note sur la philosophie de la religion", *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, T. 28, 2ª serie 10, 1937, pp. 334-41.
1940. "Sócrates y la sabiduría griega", *Escorial*, nº 2.
1941. "Ciencia y realidad" *Escorial* nº 10, 1941, pp. 177-210. Reimpresa en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 89-126, 9ª ed.
1942. "Nuestra situación intelectual", *Naturaleza, Historia Dios*, pp. 27-58, 9ª ed.
1942. "La idea de filosofía en Aristóteles", *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 127-138, 9ª ed.
1942. "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", *Escorial* nº 23, 1942, pp. 401-432. Reimpreso en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 355-392, 9ª ed.
1955. "Ortega" *ABC*, 19 de octubre de 1955, pp. 32 y 35, Madrid.

1959. "El problema del hombre" *Índice*, nº 120, 1959 pp. 3-4. En *Siete ensayos de antropología filosófica*, pp. 79-86, aparece bajo el mismo título el tercero de los ensayos recogidos, con la aclaración de pertenecer a una lección del curso "El problema del hombre" impartido en 1953-54.
1963. "Introducción al problema de Dios", *Naturaleza, Historia, Dios*, pp 393-416, 9ª ed.
1963. "El ser sobrenatural. Dios y la delficación en la teología paulina", *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 455- 542, 9ª ed.
1963. "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, nº 1, 1963, pp. 5-29. Reimpreso en *Siete ensayos de antropología filosófica*, p. 55-77.
1964. "El origen del hombre", *Revista de Occidente*, nº 17, 1964, pp. 146-173. Reimpreso en *Siete ensayos de antropología filosófica*, pp.27-54.
1964. "Trascendencia y física", *Gran Enciclopedia del Mundo*, Vol. 19, Bilbao 1964, pp. 419-424.
1964. "Zurvanismo", *Gran Enciclopedia del mundo*, Vol. 19, Bilbao, 1964, pp. 485-486.
1967. "Notas sobre la inteligencia humana", *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, Vol. XVIII-XIX, 1967-1968, pp. 341-353. Reimpreso en *Siete ensayos de antropología filosófica*, pp. 101-115.
1973. "El hombre y su cuerpo", *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, Vol. XXV, 1973, pp. 3-15-

1974. "El espacio" *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 479-514.
1974. "La dimensión histórica del ser humano", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 11-69. Reimpreso en *Siete ensayos de antropología filosófica*, pp. 117-174.
1975. "El problema teológico del hombre" *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner. Madrid, 1975, pp. 55-64. Reimpreso en *Siete ensayos de antropología filosófica*, pp. 157-187.
1976. "El concepto descriptivo del tiempo", *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pp. 13-43.
1981. "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía" *Estudios eclesiológicos*, n.º 216-217, 1981, Vol. 56, pp. 39-59.
1982. "Autoridad, bondad, eternidad", *YA*, Madrid, 4 de agosto de 1982.
1982. "Investigar es dedicarse a la realidad verdadera", *YA*, Madrid, 19 de octubre de 1982. Reimpreso en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n.º 17, 1983, pp. 103-106.
1983. "Ortega, un maestro", *Revista de Occidente*, n.º 24-25, 1983, pp. 279-281.
1984. "Dos etapas", *Revista de e*, n.º 32, 1984, pp. 43-50. Es el prólogo de la edición inglesa del libro *Naturaleza, Historia, Dios*.

C. PROLOGOS A OTROS AUTORES

1934. A. March, *La física del átomo*, Revista de Occidente, Madrid, pp. 9-71.
1935. F. Suárez, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, Revista de Occidente, Madrid. Reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 161-162, 92 ed.
1935. G.W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu. Prólogo e introducción. El saber Absoluto*. Revista de Occidente, Madrid. Reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 179-182.
1936. F. Brentano, *El porvenir de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid. Reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, p.183, 92 ed.
1940. B. Pascal, *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, Reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 171-177, 92 ed.
1941. J. Marías, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid. Reproducido parcialmente en *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 139-151, 92 ed.
1965. O. Gonzalez, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a S. Buenaventura*, Ed, Rialp, Madrid.
1967. O. Gonzalez, *Teología y antropología (El hombre, "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás)*, Moneda y Crédito, Madrid.

D CURSOS ORALES EXTRAUNIVERSITARIOS

- 1945-1946. Ciencia y realidad, introducción al problema de la realidad (33 lecciones).
- 1946-1947. Tres definiciones clásicas del hombre (33 lecciones).
- 1947-1948. ¿Qué son las ideas? (33 lecciones).
- 1948-1949. El problema de Dios (33 lecciones).
- 1950-1951. Cuerpo y alma (34 lecciones).
- 1951-1952. La libertad (33 lecciones).
- 1952-1953. Filosofía primera (35 lecciones).
- 1953-1954. El problema del hombre (35 lecciones) De los cursos de los años 1945-54 existe texto taquigrafiado, mientras que de los años 1959-1975 se conserva grabación magnetofónica.
1959. Sobre la persona (5 lecciones).
1960. Acerca del mundo (6 lecciones).
1961. Sobre la voluntad (5 lecciones).
1963. Cinco lecciones de filosofía (5 lecciones).
1964. El problema del mal (4 lecciones).
1965. El problema filosófico de la historia de las religiones (6 lecciones).
El problema de Dios en la historia de las religiones (2 lecciones).
1966. El hombre y la verdad (2 lecciones, Barcelona).
Sobre la realidad (8 lecciones).
1967. El hombre: lo real y lo irreal (6 lecciones).
Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de la Teología (10 lecciones).

1968. El hombre y el problema de Dios (6 lecciones).
Estructura dinámica de la realidad (14 lecciones).
1969. Estructura de la Metafísica (12 lecciones).
Problemas fundamentales de la metafísica occidental (13 lecciones).
1970. Sobre el tiempo (2 lecciones).
- 1971-1972. El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (26 lecciones).
1973. El espacio (4 lecciones).
El hombre y Dios (12 lecciones, Universidad Gregoriana de Roma).
1974. Tres dimensiones del ser humano: Individual, social e histórico (3 lecciones).
1975. Reflexiones filosóficas sobre lo estético (2 lecciones).
1976. La inteligencia humana (3 lecciones).

2. OBRAS SOBRE ZUBIRI

A. LIBROS

A.1. SOBRE ZUBIRI

- CASTRO DE ZUBIRI, C. *Xavier zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la cultura científica, Santander, 1986.
- ELLACURIA, I. *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Indices*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965.
- FERRAZ FAYOS, A. *Zubiri el realismo radical*, Ed. Cincel, Madrid, 1988.

- FODERO BELTRAN, J.G., *Una antropología en Xavier Zubiri. Sus elementos esenciales: presupuestos metafísicos y conceptos fundamentales*, Universidad Javeriana, Bogotá, 1982.
- GARRIDO ZARAGOZA, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, El autor, Valencia, 1984.
- GOMEZ CAMBRES, G., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Librería Agora, Málaga, 1983.
- GOMEZ GAMBRES, G., *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri, II*, Librería Agora, Málaga, 1986.
- GRACIA GUILLEN, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria, Barcelona, 1986.
- MARTINEZ SANTAMARIA, C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981.
- PINTOR-RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2ª ed. Universidad Pontificia, Salamanca, 1983.
- SERRANO VARGAS, M.V., *El realismo filosófico de Zubiri*, (microficha), Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Laguna, Tenerife, 1989.
- TRIO, BADILLO, ISABEL E., *La libertad en Xavier Zubiri*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1988.
- VARIOS, *Homenaje a Zubiri*, Revista de Alcalá, Madrid, 1953.
- VARIOS, *Homenaje a Zubiri*, 2 Vol., Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
- VARIOS, *Zubiri: Pensamiento y ciencia*, Ed. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1983.
- VARIOS, *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984.

VARIOS, *Hombre y Realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Compilación a cargo de Rovalletti, M.L. Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1985.

VARIOS, *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, Universidad Complutense, Madrid, 1986.

A.2. RECOGEN SU PENSAMIENTO

ARANGUREN, J.L., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, Bosch, 4ª ed. Barcelona, 1975.

LOPEZ QUINTAS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid, 1977.

MARQUINEZ ARGOTE, G., *Metafísica desde Latinoamérica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980.

MARQUINEZ ARGOTE, G., *Filosofía de la religión*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1981.

MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1984.

PINILLOS, J.L., *Principios de Psicología*, Alianza Editorial, Madrid 1975.

ROVALETTI, M.L., *La dimensión Teológica del hombre*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

A.3. DEDICAN APARTADO A ZUBIRI

ABELLAN, J.L. y MARTINEZ GOMEZ, L., *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, UNED, Madrid, 1977.

ABELLAN, J.L., *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978.

- CATURELLI, A., *La filosofía*, 2ª ed. Gredos, Madrid, 1977.
- FERNANDEZ DE LA MORA, G., *Pensamiento español 1963*, Rialp, Madrid, 1964.
- FERNANDEZ DE LA MORA, G., *Pensamiento español 1964*, Rialp, Madrid, 1965.
- GARAGORR, U., *Relecciones y disputaciones orteguianas*, Taurus, Madrid, 1965.
- GARAGORRI, U., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Ed. Plenitud, Madrid, 1968.
- GUY, A., *Histoire de la Philosophie espagnole*, association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1985. Traducida al español por Sanchez A. *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- GUY, A., *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Ed. Privat, Toulouse, 1956.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, Herder, 3ª reimpresión, Barcelona, 1963. En apéndice de Martínez Gómez "Bosquejo de la historia de la filosofía española".
- LOPEZ QUINTAS, A., *Hacia un estilo integral de pensar*, T.II, Editora Nacional, Madrid, 1967.
- LOPEZ QUINTAS, A., *Pensadores cristianos contemporáneos I*, Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.
- LOPEZ QUINTAS, A., *Filosofía española contemporánea*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970.
- MARIAS, J., *Filosofía actual y existencialismo en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1955.
- MARIAS, J., *La Escuela de Madrid*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1959.

- MARIAS, J., *Filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 5ª ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- MERINO, J.A., *Ciencia, filosofía y existencia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.
- ORTIZ-OSÉS, A., *La nueva filosofía hermeneútica*, Anthropos Barcelona, 1986.
- RABADE ROMEO, S., *Verdad, conocimiento y ser*, Gredos, Madrid, 1965, (Sobre Zubiri pp. 99-101).
- SAHAGUN LUCAS, J., *Interpretación del hecho religioso*, Sigueme, Salamanca, 1982.
- SCIACCA, M.F., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, I. Panoramas nacionales*, Guadarrama, Madrid, 1959. En el apartado "España" escrito por Muñoz Alonso.

B ARTICULOS

- ABELLA CHOUCIÑO, G.R., "Amor Rulbal y X. Zubiri. Estudio comparativo de la relatividad y de la respectividad ontológicas" *Compostellanum*, nº 1-2, 1985, pp. 167-189.
- AISA, I., "La unidad de la metafísica y la teoría de la inteligencia de Xavier Zubiri", *Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie Filosofía* nº 102, 1987.
- ALLUNTIS, F., "Meditaciones Zubirianas. Aprehensión primordial", *Letras de Deusto*, nº 19:43, 1989, pp. 121-145.
- ALLUNTIS, F., "Esencia, especiación y evolución", *Verdad y Vida*, nº 155, 1981, pp. 245-260.

- ALLUNTIS, F., "El hombre y Dios de Xavier Zubiri", *Verdad y Vida*, n^o 173, 1986, pp.61-80.
- ALLUNTIS, F., "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía de Xavier Zubiri", *Estudios Eclesiásticos*, n^o 246, pp. 285-312.
- ALLUNTIS, F., "Meditaciones Zubirianas", *Verdad y Vida*, n^o 186-187, 1989, pp. 285-304.
- ALFONSO FUEYO, S., "Filósofos existencialistas: Ortega y Gasset, Unamuno, Xavier Zubiri", *Revista de Educación*, Ministerio de Educación, n^o 3, 1950, La Plata (Argentina), pp. 27-41.
- ALVAREZ POLO, MA. J., "Presupuestos fundamentales para la comprensión de la historicidad en Javier Zubiri", *Cuadernos de pensamiento*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 91-106.
- ALVAREZ TURIENZO, S., "Génesis y manifestaciones del ateísmo en el pensamiento contemporáneo", *Revista de Filosofía*, n^o 96-99, 1966, pp. 155-194.
- ANDRES FERNANDEZ, J. de, "Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en X. Zubiri", *Revista de Filosofía*, n^o 96-99, 1966, Madrid, pp. 125-153.
- ANIZ IRIARTE, C., "Punto de partida en el acceso de Dios. Vía de la religación de Zubiri", *Estudios Filosóficos*, n^o 99, 1986, pp. 237-266.
- ANTOLINEZ CAMARGO, R., "¿Por qué es importante educar los sentimientos? Una respuesta desde el pensamiento de Xavier Zubiri", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n^o 38-39, 1989, Bogotá, pp. 85-94.
- BABOLIN, A., "La filosofía de la religione secondo Xavier Zubiri", *Realitas III-IV*, Madrid, 1979.

- BACIERO, C., "Metafísica de la Individualidad", *Realitas I*, pp. 159-219, Madrid, 1974.
- BACIERO, C., "Conceptuación metafísica del 'de suyo'", *Realitas II*, pp. 313-350, Madrid, 1976.
- BACIERO, C., "Presencia Suareciana en la metafísica de X. Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 7, 1980, pp. 235-246.
- BACIERO, C., "Inteligencia sentiente y metafísica de la actualidad", *Revista de Filosofía*, nª serie, 6, 1982, pp. 139-144.
- BACIERO, C., "X. Zubiri y su última obra filosófica", *Revista de Filosofía*, 2ª serie, 6, 1983, pp. 333-343.
- BACIERO, C., "Recuerdo de X. Zubiri", *Sillar*, 12, 1983, pp. 467-472.
- BACIERO, C., "El hombre y Dios", *Revista de Filosofía*, 2ª serie, 8, 1985, pp. 173-182.
- BACIERO, C., "Inteligencia y realidad", *Cuadernos de Pensamiento*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 11-19.
- BALIÑAS, C., "Esencia y límites del conocimiento racional según N. Hartmann y A. Ruizbal", *Revista de Filosofía*, nª 86-87, 1983.
- BARRAQUER BORDOS, L., "El sistema nervioso como un todo", *Neurología fundamental*, Toray, Barcelona, pp. 625-635.
- BARREIRO GOMEZ, J., "Sistematización del saber-ser-tiempo según A. Ruizbal", *Comentarios filosóficos*, ED. Celta, Madrid, 1985, pp. 160-168.
- BARTOLOME LUISSE, M., "La nihilidad ontológica, propuesta fundamental en la filosofía de Zubiri", *Taula* (Univ. Islas Baleares), nª 7-8, 1987, pp. 181-189.
- BIAGINI, H. E., "Zubiri y América Latina", *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1985, pp. 19-22.

- BORRAGAN TORRE, V. M., "La justificación racional de Dios en X. Zubiri", *Naturaleza y Gracia*, n.º 33:2, 1986, pp. 253-277.
- CAMPO, A. del, "El último curso de Xavier Zubiri sobre 'Cuerpo y alma'", *Cuadernos Hispánicoamericanos*, n.º 22, 1951, pp. 122-24.
- CAMPO, A. del, "Un paso en la historia del pensamiento contemporáneo", *Índice*, n.º 120, 1959, pp. 3-4.
- CAMPO, A. del, "Un nuevo curso de Zubiri acerca del mundo", *Índice*, n.º 141, 1960, pp. 276-293.
- CAMPO, A. del, "La voluntad y la libertad, según X. Zubiri", *Papeles de Son Ardamans*, n.º 56, 1961, pp. 276-293.
- CAMPO, A. del, "La función trascendental en la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 141-157, Madrid, 1974.
- CAMPO, A. del, "El hombre y el animal", *Realitas III-IV*, pp. 239-279, Madrid, 1979.
- CAMPO, A. del, "La actualidad filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n.º 17, 1983, pp. 80-83.
- CAPONIGRI, A. R., "The philosophy of Xavier Zubiri. An introduction", *Realitas III-IV*, pp. 567-589, Madrid, 1979.
- CARDONA, A., "La historia, experiencia de realidad", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n.º 17, 1983, pp. 51-59.
- CASTRO DE ZUBIRI, C., "Testimonio de Carmen Castro" *Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Universidad Complutense de Madrid, 1986, p. 35.
- CASTRO DE ZUBIRI, C., "Sobre el pensar de Xavier Zubiri", *Cuadernos de Pensamiento 1*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 69-74.

- CASTRO DE ZUBIRI, C., "Bibliografía de Xavier Zubiri", *Cuadernos de pensamiento* 1, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 123-129.
- CARTURELLI, A., "La metafísica Intramundana de Xavier Zubiri", *Revista de Humanidades*, n.º 8, 1965, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), pp. 3-42.
- CEPEDA CALZADA, P., "Objeciones leyendo a Zubiri", *Estafeta Literaria*, n.º 262, 1963, pp. 18-19.
- CEREZO GALAN, P., "De la sustancialidad a la sustantividad (La esencia como correlato de la definición)", *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*, n.º 1, 1964-65, Sevilla.
- CEVALLOS, N., "Idea Zubiriana del hombre", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 180, 1964, pp. 419-430.
- CIGUELA, J. M.ª., "Inteligencia, realidad y esencia en el pensamiento de Zubiri", *Revista de Filosofía*, n.º 19, 1967, pp. 23-54, La Plata (Argentina).
- CONDE, F. J., "Introducción a la antropología de Xavier Zubiri", *Escritos y Fragmentos políticos I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, pp. 459-482.
- CONDE, F. J., "Realidad y metafísica en Xavier Zubiri", *Escritos y fragmentos políticos I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, pp. 483-523.
- CONDE, F. J., "Misión política de la Inteligencia", *Escritos y fragmentos políticos II*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, pp. 125-148.

- CONILL SANCHO, J., "La filosofía de la Inteligencia en Xavier Zubiri",
Cuadernos de Filosofía y Ciencia, (Actas del II Congreso de Filosofía
en Valencia), 1984, pp. 127-138.
- CONILL SANCHO, J., "La noología de Xavier Zubiri", *Revista de Filosofía*, 2ª
serie, VIII, 1985, pp. 345-349.
- CRUZ HERNANDEZ, M., "El porvenir de la filosofía española", *Arbor*, nº 25,
1953, pp. 38-48.
- CRUZ HERNANDEZ, M., "El hombre religado a Dios", *El Problema del ateísmo*,
Sígueme, Salamanca, 1987.
- DIAZ, E., "Notas para una historia del pensamiento español (1939-1972).
Segunda parte: los años cincuenta", *Sistema. revista de ciencias
sociales*, nº 2, 1973, pp. 115-149.
- ELLACURIA, I., "La religación, actitud radical del hombre" (Apuntes para un
estudio de la antropología de Zubiri), *Asclepiq*, Archivo
Iberoamericano de la Historia de la Medicina y Antropología Médica,
Vol XIV, 1984, pp. 96-155.
- ELLACURIA, I. "La idea de filosofía en Xavier Zubiri" *Homenaje a Xavier
Zubiri II*, Tomo I, Madrid, 1970, pp. 459-523.
- ELLACURIA, I., "La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri",
Realitas I, pp. 71-157, Madrid 1974.
- ELLACURIA, I., "Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri",
Realitas II, pp. 49-137, Madrid, 1976.
- ELLACURIA, I., "La nueva obra de Zubiri: 'Inteligencia sentiente'", *Razón y
Fe*, nº 995, 1981, pp. 126-139.
- ELLACURIA, I., "Zubiri sigue vivo", *Cuadernos de filosofía latinoamericana*,
nº 17, 1983, pp. 34-36.

- ELLACURIA, I., "Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri", *Zubiri (1898-1983)*, Ed. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 37-66.
- ELLACURIA, I., "La superación del Idealismo reduccionista en Zubiri", *Razón, ética y política*, Ed. Anthropos, 1989, pp. 169-195.
- FARTOS MARTINEZ, M., "El libro de Zubiri", *Estudios filosóficos*, nº 84, Vol. XXX, 1981, pp. 345-349.
- FARTOS MARTINEZ, M., "El libro de Zubiri, segunda y tercera parte", *Estudio Agustiniano*, Vol. XIX, fasc. 1, 1984, pp. 93-104.
- FARTOS MARTINEZ, M., "Xavier Zubiri. In memoriam", *Estudios filosóficos*, nº 92, Vol XXXIII, 1984, pp. 145-157.
- FEIJO MELLE, J., "Filosofía y Técnica", *Los Cuadernos de Cauce 2000*, nº 2.
- FEIJO MELLE, J., "Ciencia y Técnica", *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Ed. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1983, pp. 149-179.
- FEIJO MELLE, J., "Zubiri y la Técnica", *Homenaje a Xavier Zubiri 1889-1983*, Facultad de Filosofía y Ciencias, Ed. Universidad Complutense de Madrid, 1986.
- FERNANDEZ, J., "Los cursos de Zubiri", *Alcalá*, nº 55, 1954, p.4.
- FERNANDEZ CASADO, C., "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, pp. 221-291, Madrid 1974.
- FERNANDEZ CASADO, C., "Naturalidad y artificio en la obra del Ingeniero", *Realitas II*, pp. 351-404. Madrid, 1976.
- FERNANDEZ DE CORDOVA, P., "El hombre, esencia abierta y persona", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, nº 17, 1983, pp. 41-50.
- FERNANDEZ DE LA MORA, G., "La teoría de la esencia en Zubiri", *Atlántida*, nº 22, 1966, pp. 363,380.

- FERNANDEZ DE LA MORA, G., "La Intelligencia según Zubiri", *Razón española*, 1, 1983, pp. 7-36.
- FERRAZ, A., "Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación", *Arbor*, 108:422, 1981 pp. 209-214.
- FERRAZ, A., "Ciencia y realidad", *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Ed. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1983, pp. 33-69.
- FERRAZ, A., "Inteligencia y Razón en Zubiri", *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía de la Ciencia (UAM)*, nº 1, 1984-1985, pp. 31-67.
- FERRAZ, A., "Zubiri y la Filosofía de la Ciencia", *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- FERRAZ, A., "Realidad y Ser según Zubiri" en *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Ed. F.F. Rielo, Madrid, 1990, pp. 59-95.
- FERRER ARELLANO, J., "Unidad y respectividad en Zubiri", *Documentación crítica Iberoamericana*, nº1, 1964-1965, Sevilla, pp. 85-109.
- FLOREZ, R., "Metafísica y espíritu absoluto en Hegel, según Zubiri", *Cuadernos de pensamiento 1*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 21-39.
- FORERO BLETRAN, J.G., "¿La 'religión', presupuesto de 'Sobre la esencia'?", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, nº 17, 1983, pp. 73-79.
- FRUTOS CORTES, E., "Las 'Cinco lecciones de filosofía' de Zubiri, y el concepto de la filosofía", *Universidad*, nº 40, 1963, pp. 238-293, Zaragoza.

- FRUTOS CORTES, E., "La Individualidad de las esencias", *Agustinus*, Vol. II, 1966, pp. 5-16.
- GARAGORRI, P., "Ortega y Zubiri en un sistema abierto", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n^o 196, 1966, pp. 5-12.
- GARAGORRI, P., "Zubiri, un filósofo clásico", *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*, Ed. Plenitud, Madrid 1968, pp. 226-228.
- GARAGORRI, P., "Unas primeras tesis de Zubiri", *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*, Ed. Plenitud, Madrid, 1968, pp. 226-228.
- GARRIDO ZARAGOZA, J.J., "Ortega y Gasset, maestro de Zubiri", *Anales Valentinus*, n^o 13, 1981, pp. 53-84.
- GARRIDO ZARAGOZA, J.J., "El 'objetivismo fenomenológico' de los primeros escritos de Xavier Zubiri", *Anales Valentinus*, n^o 20, 1984, pp. 367-405.
- GARRIDO ZARAGOZA, J.J., "Origen, horizontes, situaciones y tareas de la filosofía según X. Zubiri", *Santidad y Cultura*, Valencia, 1986, pp. 207-241.
- GOMEZ ARBOLEYA, E., "Sobre la noción de la persona", *Revista de estudios políticos*, XXIX, n^o 49, 1950, pp. 104-118.
- GOMEZ ARBOLEYA, E., "Más sobre la noción de persona" *Revista de Estudios políticos*, XXIX, n^o 49, 1950, pp. 107-124.
- GOMEZ ARBOLEYA, E., "Los cursos de Zubiri", *Homenaje I*, pp. 119-137.
- GOMEZ ARBOLEYA, E., "El magisterio de Zubiri", *Indice*, n^o 120, 1959, pp. 1-2.
- GOMEZ CAMBRES, G., "Experiencia, sujeto y razón en Zubiri", *Pensamiento*, n^o 44:176, 1988, pp. 403-422.
- GONZALEZ, A., "La idea de mundo en la filosofía de Zubiri" *Miscelánea Comillas*, n^o 85, 1986, pp. 485-521.

- GONZALEZ ALVAREZ, A., "El hombre y Dios en el pensamiento de Zubiri",
Cuadernos de Pensamiento 1, Fundación Universidad Española,
 Madrid, 1987, pp. 57-65.
- GONZALEZ CAMINERO, N., "Unamuno, Ortega y Zubiri en continuidad
 histórica" *Gregorianum*, T.L., 1969, fasc. 2, pp. 263-289, Roma.
- GRACIA GUILLEN, D., "La estructura de la antropología médica", *Realitas I*,
 pp. 293-397, Madrid, 1974.
- GRACIA GUILLEN, D., "Materia y sensibilidad", *Realitas II*, pp. 203-243,
 Madrid, 1976.
- GRACIA GUILLEN, D., "La historia como problema metafísico", *Realitas III-IV*,
 pp. 79-148, Madrid, 1979.
- GRACIA GUILLEN, D., "Estructura y superestructura como momentos de la
 historia", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericanos*, nº 2, 1980, pp.
 79-147.
- GRACIA GUILLEN, D., "El tema de Dios en la filosofía de Zubiri", *Estudios
 Eclesiásticos*, 56: 216-217, 1981, pp. 61-78.
- GRACIA GUILLEN, D., "Xavier Zubiri", *Razón y Fe*, 208:1023, 1983, pp. 362-
 373.
- GRACIA GUILLEN, D., "Biología e inteligencia", *Zubiri: pensamiento y ciencia*,
 Ed. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la Cultura Científica,
 Santander, 1983, pp. 99-147.
- GRACIA GUILLEN, D., "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de
 verdad", *Zubiri (1898-1983)*, Ed Departamento de Cultura del
 Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 73-137.
- GRACIA GUILLEN, D., "Problemas filosóficos de la génesis humana",
Franciscanum, nº 79, 1985, pp. 17-32.

- GRACIA GUILLEN, D., "Zubiri vuelve a la Universidad", *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- GUY, A., "La théorie de la 'religation' selon Xavier Zubiri", *Bulletin Hispanique*, Tome LXVI, n° 3-4, 1964, pp. 391-395. *Anales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*.
- GUY, A., "La conception de l'essence chez Zubiri", *Homo*, Annales publiées pour la Faculté des lettres et Sciences Humaines de Toulouse, Nouvelle série, T. IV, fasc. 2, VII, 1968, pp. 7-20.
- HERNAEZ, R., "Literatura: ¿realidad o Irrealidad? La concepción de Xavier Zubiri de la novela", *Letras de Deusto*, n° 17:39, 1987, pp. 187-191.
- HOYOS NARANJO, O., "Introducción a la antropología de Xavier Zubiri", *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*, n° 17, 1983, pp. 37-40.
- IBERO, J.M., "Nota sobre la nueva Física. Un problema de la filosofía del Sr. Zubiri", *Estudios eclesiásticos*, n° 14, Madrid, 1935, pp. 104-112.
- INCIARTE ARMIÑAN, F., "Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri", *Anuario filosófico*, Tomo IV, 1971, pp. 185-224. Pamplona.
- JALIF DE BERTRANOU, C.A., "Husserl y Zubiri", *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1985, pp. 59-63.
- JUBERA, A., "A propósito de un curso de X. Zubiri", *Mayéutica*, enero-abril 1, 1975.
- LAIN ENTRALGO, P., "Subjetualidad, subjetividad y enfermedad", *Realitas III-IV*, pp. 45-78, Madrid, 1979.
- LAIN ENTRALGO, P., "Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico", *Estudios Eclesiásticos*, 56:216-217, 1981, pp. 31-37.

- LAIN ENTRALGO, P., "Xavier Zubiri en el pensamiento español" *Homenaje I*, Madrid 1953, pp. 137-159. Reimpreso en LAIN ENTRALGO, P. *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1963, pp. 183-195.
- LAIN ENTRALGO, P., "Zubiri hacia el futuro", *Zubiri (1898-1983)*, Ed Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 143-168.
- LAIN ENTRALGO, P., "El Estudio literario de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Ed. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid, 1986.
- LEGIO, M., "La meditación sobre la esencia de X Zubiri", *Salmanticensis*, Vol.50,10, 1963, pp.363-381.
- LONGA PEREZ, M., "El nuevo libro de X. Zubiri", *Compostellanum*, nº 26, 1981, pp. 281-186.
- LONGA PEREZ, M., "X. Zubiri: inteligencia y logos", *Compostellanum*, nº 27, 1982, pp. 285-297.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Actualidad del pensamiento de X. Zubiri", *Punto Europa*, nº 91, 1964, pp. 55-70 y nº 92, 1964, pp. 60-63.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Xavier Zubiri y el enigma del saber filosófico", *Atlántida*, nº 13, 1965, pp. 85-94.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Realidad evolutiva e Inteligencia sentiente en la obra de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Tomo II, pp. 215-248, Madrid 1976.
- LOPEZ QUINTAS, A., "La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro", *Realitas I*, pp. 457-476, Madrid, 1974.
- LOPEZ QUINTAS, A., "La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación", *Realitas II*, pp. 447-542, Madrid 1976.

- LOPEZ QUINTAS, A., "La racionalidad propia del arte. Creatividad y acceso a lo real", *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 151-228.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Xavier Zubiri en su ochenta aniversario", *Arbor*, nº 397, 1979, pp. 7-14.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Zubiri y la crisis del hombre occidental", *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Ed. Fundación Marcelino Botín. Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1983, 71-79.
- LOPEZ QUINTAS, A., "La dimensión teológica del hombre según Xavier Zubiri", *Antropologie Typologique e Filosofia della religiones*, Ed Benucci, Perugia, 1984.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Significación actual del pensamiento zubiriano", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLI-I, 1985, pp. 3-22.
- LOPEZ QUINTAS, A., "El legado intelectual de Xavier Zubiri", *Pensamiento*, nº 165, Vol. 42, 1986, pp. 103-108.
- LOPEZ QUINTAS, A., "Zubiri: filósofo Integrador", *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Ed Universidad Complutense de Madrid, 1986.
- MAINETTI, J.A., "Evocando a X. Zubiri", *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed Universitaria de Buenos Aires, 1985, pp. 15-18.
- MAINETT, J.A., "Patogenealogía de la Inteligencia humana" *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1985, pp. 47-52.
- MANZANO, M.F., "La ciencia de la verdad" (Resumen de una conferencia de X. Zubiri), *Studium, Revista de Filosofía y Teología*, Vol VII, 1967, pp. 169-172.

- MARIAS, J., "Situación Intelectual de X. Zubiri", *Homenaje I*, 1953, pp. 167-178. Reimpreso en *Filosofía actual y existencialismo en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1985, pp. 335-347.
- MARIAS, J., "Zubiri o la presencia de la filosofía", *Filosofía actual y existencialismo en España*, Revista de Occidente, Madrid 1955, pp. 317-333.
- MARQUEZ, A., "El tiempo según Zubiri", en *El tiempo en el hombre*, Ed. Ayuso, Madrid, 1970, pp. 61-68.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Ortega y Zubiri o la expresión de la filosofía española", *Arco*, n°239, 1963, pp. 830-838, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Xavler Zubiri fuera de la órbita orteguiana", *Revista Javeriana*, n° 312, 1965, pp. 199-211, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Tomo II, Madrid, 1970. pp. 343-353.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "El hombre realidad personal. Comentario a la antropología de X Zubiri", *Universidad Santo Tomás*, n° 17-18, 1973, pp. 219-234. Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Zubiri visto desde Latinoamérica. (Aportes a la filosofía de la liberación)", *Franciscanum*, n° 55, 1977, pp. 129-145, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Una lectura Latinoamericana de Descartes", *realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 367-388.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Xavier Zubiri en la dorada cima de los ochenta", *Universitas Humanística*, n° 11, 1979, pp. 123-132, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Trayectoria filosófica de Xavier Zubiri", *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*, n° 17, 1983, pp. 11-23.

- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Presencia de Zubiri en Colombia: Bibliografía", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n^o 17, 1983, pp. 109-113, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Ideas estéticas de Xavier Zubiri y realismo fantástico latinoamericano" *Universitas Philosophica*, n^o 7, 1986, pp. 63-75, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina", *Análisis*, n^o 22:44, 1986, pp. 241-301, Bogotá.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Teilhard de chardin y Xavier Zubiri, dos posturas gemelas frente a la escolástica", en *Sobre filosofía española y latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1987, pp. 81-88.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "Germán Marquinez Argote o el drama de la filosofía Hispanoamericana ", en *Sobre filosofía española y latinoamericana*, (Entrevista realizada por Roberto Salazar Ramos en 1987) USTA, Bogotá, 1987, pp. 13-33.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "En torno a Xavier Zubiri", *pensamiento*, n^o 171, 1987, pp. 377-384.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., "La educación como proceso de posibilitación y capacitación en X. Zubiri", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n^o 38-39, Enero- Junio 1989, pp. 75-83, Bogotá.
- MARTIN GARCIA-ALOS, J.L., "Dios como realidad religante del hombre", *Arbor*, vol. 115, n^o 445, 1983, pp. 265-289.
- MARTINEZ MARTINEZ, J.A., "Recensión de 'Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri', de DIEGO GRACIA, *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 1, 1987, pp. 138-140, Madrid.
- MARTINEZ MARTINEZ, J.A., "En torno a Xavier Zubiri", *Pensamiento*, n^o 117, 1987, pp. 377-382.

- MARTINEZ SANTAMARIA, C., "El acceso del hombre a Dios en X. Zubiri"
Verdad y Vida, n^o 34, 1976, pp. 361-382.
- MARTINEZ SANTAMARIA, C., "La 'respectividad' entre el hombre y la realidad
en Xavier Zubiri", *Naturaleza y Gracia*, n^o 23, 1976, pp. 269-280.
- MAURY BUENDIA, M., "La dimensión jurídica del hombre. Fundamentación
antropológica del concepto radical de derecho desde la filosofía de
X. Zubiri", *Burguense*, n^o 29:1, pp. 133-148.
- MELENDO GRANADOS, T., "Sobre 'Filósofos españoles del siglo XX'", *Razón
Española*, n^o 29, 1988, pp. 321-337.
- MENDEZ, R.A., "La esencia en Zubiri, I y II", *Franciscanum*, n^o 40, 1972, pp.
3-56, y n^o 41, 1972, pp. 147-176, Bogotá.
- MERINO, J.A., "Xavier Zubiri, filósofo en marcha hacia la realidad", *Ciencia,
filosofía y existencia*, Ed. Encuentro, Madrid, 1987, pp. 185-201.
- MONSERRAT, J., "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-
fundamental de la ciencia", *Realitas II*, Sociedad de Estudios y
Publicaciones, Labor, Madrid, 1976, pp. 139-202.
- MONSERRAT, J., "Inteligencia sentiente: un nuevo libro de Xavier Zubiri",
Pensamiento, n^o 157, 1984, pp. 91-97.
- MONSERRAT, J., "Realidad y estructura de la razón. Legado filosófico de
Xavier Zubiri", *Pensamiento*, n^o 157, 1984, pp. 91-97.
- MONTERO MOLINER, F., "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri",
Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Labor, Madrid,
1976, pp. 437-455.
- MUÑOZ ALONSO, A., "España", en *Las grandes corrientes del pensamiento
contemporáneo I. Panoramas nacionales*, Tomo 1^o, Guadarrama,
Madrid, 1959, sobre Zubiri: "Zubiri, o el filósofo de la Inteligencia
Incoativa", pp. 408-411.

- NARANJO VILLEGAS, A., "Xavier Zubiri o la filosofía española", *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*, n^o 17, 1983, pp. 24-29.
- NICOLAS MARIN, J.A., "Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de Xavier Zubiri", *Pensamiento*, n^o 165, 1986, pp. 87-102.
- NIÑO MESA, F., "Inteligencia y educación en el pensamiento de Xavier Zubiri", *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*, n^o 16, 1983, pp. 4-14. Bogotá.
- NIÑO MESA, F. "Arte y realidad en Zubiri", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n^o 17, 1983, pp. 60-72. Bogotá.
- NIÑO MESA, F., "Hacia una pedagogía de la realidad en perspectiva zubiriana", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, n^o 38-39, 1989, p.. 25-74.
- NUÑEZ LADEVEZE, L., "Xavier Zubiri y una polémica", *Nuestro Tiempo*, n^o 191, 1970, p.. 135-140. Pamplona.
- ORTEGA, A.A., "Zubiri y la teología", *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Marsiega, Madrid, 1953, pp. 179-192.
- ORTEGA MUÑOZ, J.F., "Verdad y realidad en Zubiri", *Analecta Malacitana*, Vol. II, 2, 1979, pp. 361-383.
- ORTIZ-OSÉS, A., "El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri", *Pensamiento*, Vo. 34, 1978, p.. 77-85.
- PEREZ, A., "Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlativismo", *Estudios*, n^o 20, 1984, pp. 99-111.
- PINILLOS, J.L., "Inteligencia sentiente", *Cuenta y Razón*, n^o 3, 1981, pp. 145-149.
- PINTOR RAMOS, A., "Sobre la filosofía de Zubiri", *Naturaleza y Gracia*, Vol. 22, 1975, pp. 117-131, Salamanca.

- PINTOR RAMOS, A., "Zubiri y la fenomenología", *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y publicaciones, Labor, Madrid, 1979, pp. 389-565.
- PINTOR RAMOS, A., "La 'maduración' de Zubiri y la fenomenología", *Naturaleza y Gracia*, nº16, 1979, pp. 299-353, Salamanca.
- PINTOR RAMOS, A., "Ni Intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX, 1982, pp. 201-218.
Reproducido en *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*, nº 17, 1983, pp. 84-102.
- PINTOR RAMOS, A., "Seminario de Xavier Zubiri. Orígenes, realizaciones, proyectos", *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 179-188.
- PINTOR RAMOS, A., "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad de Salamanca, X, 1983, pp. 55-78.
- PINTOR RAMOS, A., "Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea", en *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Ed. Fundación Marcellino Botín, Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1983.
- PINTOR RAMOS, A., "La verdad real en Zubiri", *Aporía*, nº 19-20, 1983, pp. 5.44.
- PINTOR RAMOS, A., "X. Zubiri. In memoriam", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X, 1983, pp. 299-305.
- PINTOR RAMOS, A., "La filosofía de la inteligencia de Zubiri", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. X, nº 1, 1984, pp. 71-80.
- PINTOR RAMOS, A., "Metafísica, historia y antropología. Sobre el fundamento de la antropología 'filosófica'", *Pensamiento*, 41:161, 1985, pp. 3-36.
- PINTOR RAMOS, A., "El problema de la realidad como problema de Dios, según Zubiri", *Religión y Cultura*, XXXI, nº 146, 1985, pp. 341-356.

- PINTOR RAMOS, A., "El joven Zubiri: fenomenología y escolástica", *La Ciudad de Dios*, Vol. CXCIX, nº 2, 1986, pp. 311-326.
- PINTOR RAMOS, A., "Zubiri y su filosofía en la posguerra", *Religión y cultura*, Vol. XXXII, nº 150, 1986, pp. 5-55.
- PINTOR RAMOS, A., "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. XIII, 1986, pp. 277-314.
- PINTOR RAMOS, A., "Dios y el problema de la realidad en Zubiri", *Cuadernos de pensamiento 1*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 107-121.
- PINTOR RAMOS, A., "El lenguaje en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. XIV, 1987, pp. 93-133.
- PINTOR RAMOS, A., "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", *Razón y Fe*, nº 218:1081, 1988, pp. 133-148.
- POUT SOTO, J.G., "Un artículo desconocido de Xavier Zubiri. De la Inteligencia intuitiva a la intelección sentiente", *Revista de Filosofía*, nº 31-32, 1988, pp. 83-93, Chile.
- RIAZA, M., "Curso de Zubiri sobre la realidad", *Aporía*, nº 2, 1986, pp. 265-269, Madrid.
- RIAZA, M., "El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Hegel" *Homenaje a Javier Zubiri II*, Moneda y Crédito Madrid 1970, pp. 555-584.
- RIAZA, M., "Una línea de experiencia que pasa por Kant", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, 399-436.
- RIAZA, M., "Sobre la Experiencia en Zubiri", *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 197, pp. 245-312.
- RIAZA, M., "La realidad unitaria del hombre según Zubiri", *Mente y Cuerpo*, Mensajero, Bilbao, 1986, 195-215.

- RIDRUEJO, M., "Xavler Zubiri y el estilo", *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista de Alcalá, Marsiega, Madrid, 1953, pp. 201-207.
- RIVERA, J., "El origen de la filosofía en Xavier Zubiri", *Cuadernos Hispanoamericanos*, tomo 222, 1968, pp. 552-583, Madrid.
- RIVERA DE VENTOSA, E., "El método gnoseológico en Xavier Zubiri", *Naturaleza y Gracia*, nº 22, 1975, pp. 265-291, Salamanca.
- RIVERA DE VENTOSA, E., "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pp. 339-366.
- RIVERA DE VENTOSA, E., "Xavier Zubiri y Enrique Tierno Galván: dos modos de pensar en la España de hoy", *Naturaleza y Gracia*, Vol XXIV, 1987, pp. 65-92.
- RODRIGUEZ RESINA, A., "Trascendental material y trascendental formal, Notas sobre la noción de trascendental en Zubiri y J.I. Alcorta", *Revista Catalana de Teología*, nº 2, 1977, pp. 265-280.
- RONDEROS TOBON, J., "Ortega y Zubiri", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, nº 17, 1983, pp. 30-33.
- ROSALES, L., "La libertad y la acción libre", *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Marsiega, Madrid, 1953, pp. 227-246.
- ROVALETTI, M.L., "Inteligencia y realidad". *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLI-4, 1985, pp. 449-458, Braga.
- ROVALETTI, M.L., "Filosofía y Metafísica en Xavier Zubiri", en *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1985, pp. 23-44.
- ROVALETTI, M.L., "Voluntad de fundamentalidad y trascendentalidad en el último Zubiri", *Universitas Philosophiae*, nº 5:9, pp. 19-50, Bogotá.

- RUBERT Y CANDAU, J.M., "Sobre la esencia' de Xavier Zubiri", *Verdad y Vida*, n^o 81-94, 1963, p. 395.408.
- REDONDO REDONDO, M^a. L., "Recensión de 'Sobre el Hombre'", *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 1, 1987, pp. 133-134, Madrid.
- SALCEDO, E., "Xavier Zubiri y la Inteligencia poseída por la verdad", *Ecos e Imágenes al fondo del espejo*, Valladolid, 1985, pp. 202-204.
- SAHAGUN LUCAS, J.de, "De la noción de sustancia a la teoría de la sustantividad", *Burguense*, n^o 17, 1976, pp. 65-96.
- SANCHEZ ALVAREZ-CASTELLANOS, J.J., "La Inteligencia sentiente y la cogitativa: Zubiri y Santo Tomás", *Anales de Filosofía*, Vol. III, 1985, pp. 159-169.
- SANCHEZ VENEGAS, J., "El concepto de verdad en Zubiri", *Estudios Filosóficos*, Vol. XXXV, 1986, pp. 337-346.
- SANCHEZ VENEGAS, J., "Lo original de X. Zubiri ante el problema de Dios", *La Ciudad de Dios*, Vol. 199(2), 1986, pp. 301-309.
- SANCHEZ-GEY VENEGAS, J., "Dimensión espiritual de la antropología de Zubiri", *Actas del V Seminario de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1988, p. 611-614.
- SAVIGNANO, A., "L'antropologia filosofica di Xavier Zubiri", *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, 3-LXXVII, 1985, pp. 439-463.
- SCIACCA, "Xaverio Zubiri e l'uomo come 'unidade radical'", *Humanitas*, VIII, 1953, pp. 657-661.
- SEGURA, E.T., "Biología e Inteligencia", *Hombre y realidad. Homenaje a Zubiri*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1965, pp. 53-58.
- SOLAGUREN, C., "Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri", *Verdad y Vida*, n^o 90, 1965, pp. 255-269.
- TIRSO, A., "Sobre la esencia", *Joseph 11*, 1963, pp. 87-99, Salamanca.

- TORO, A. del, "Zubiri: una metafísica como teoría de la ciencia", *Nuestro Tiempo*, nº 1, 1963, pp. 77-87, Pamplona.
- TORO, A. del, "Sobre el pensamiento de Xavier Zubiri", *Arco*, nº 36, 1963, pp. 620-626, Bogotá.
- TORRES QUEIRUGA, A., "Zubiri-Amor Ruibal", *Índice de Artes y Letras*, nº 175-76, 1965, pp. 14-15.
- TORREVEJANO, M., "Significado de Zubiri en la metafísica contemporánea", *Cuadernos de Pensamiento* 1., 1987, pp. 77-89, Madrid.
- VAZQUEZ FERNANDEZ., "Amor Ruibal, maestro de Zubiri", *Estafeta Literaria*, nº 322-323, 1965, pp. 110-111.
- VAZQUEZ FERNANDEZ., "Xavier Zubiri, un ejemplo de creación filosófica. La relación entre la realidad y el tiempo", *Estafeta Literaria*, nº 413, 1969, 7, Madrid.
- WIDNER, H., "Von den Möglichkeitsbedingungen des zeitdiagnostischen Anspruches der Philosophie (Überlegungen zur Abschiedsvorlesung des Spaniers Xavier Zubiri und zur Frankfurter Antrittsvorlesung von Jürgen Habermas)", *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 405-466.
- VIVANCO, L.F., "Los apuntes de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Marslega, Madrid, 1953, pp. 255-267.
- ZARAGÜETA, J., "Zubiri, discípulo", *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista de Alcalá, Marslega, Madrid, 1953, pp. 269-279.
- ZARAGÜETA, J., "Una obra de Zubiri", *Revista de Filosofía*, nº 81-82, 1962, pp. 257-279, Madrid.