

LO DIAFANO EN ZUBIRI
CURSO 1931-1932

Daniel Castaños Díez

INDICE

I-	Prólogo.....	7
II-	Introducción general	
1-	Breve exposición sobre el autor, obra y pensamiento en la época	13
2-	Textos y concepto a estudio.....	18
3-	Objetivo y metodología aplicada.....	21
III-	Introducción a la obra	
1-	Exposición introductoria (lo diáfano).....	25
2-	Lo Extraño: Principio constitutivo.....	35
2.1	La extrañeza de las cosas.....	38
2.2	Extrañeza como admiración y procedencia..	41
IV-	Nivel Constitutivo	
1-	Introducción.....	55
2-	Lo Positivo.....	56
3-	Enfrentamiento.....	69
4-	Ultimidad.....	90
5-	Totalidad.....	109
V-	Nivel Estructural	
1-	Introducción.....	129
2-	Figura.....	132
3-	Talidad.....	141
4-	Ousía.....	153
5-	Anexo sobre lo ahistórico.....	173
VI-	Nivel Constructo	
1-	Introducción.....	177
2-	Lo Diáfano.....	179
2.1	Anexo sobre el constructo.....	193
2.2	Anexo sobre lo apersonal.....	195
3-	Linealidad.....	197
4-	Anexo sobre lo arracional.....	203
5-	Perspectiva.....	204

VII-	Nivel Yoico	
1-	Introducción.....	221
2-	Estructura óptica del ente real.....	224
3-	Estructura constructa ontológica.....	233
	3.1 Naturaleza del sujeto.....	234
	3.2 Ontología diáfana fundamental.....	240
4-	Fenómeno relacional.....	245
5-	Niveles yoicos del fenómeno.....	250
	5.1 Yo general.....	251
	5.2 Yo atípico.....	255
	5.3 Yo último.....	259
VIII-	Conclusiones generales	
1-	Sinopsis conclusiva.....	265
2-	Anexo sobre el arte diáfano.....	276
3-	Aportaciones de la tesis y aspectos a plantear.....	284
IX-	Bibliografía.....	291

I-

-PROLOGO-

Prólogo

Antes de empezar con el desarrollo del estudio, resulta indispensable realizar un pequeño recorrido analítico por distintos entornos que posee la obra sobre la cual nos hemos basado. En lo que respecta al entorno del autor, Xavier Zubiri (1898-1983), es, sin duda alguna, uno de los mayores filósofos del siglo XX. Su filosofía, sistemática, ordenada e innovadora, causó verdadera sensación entre sus contemporáneos. El propio Ortega y Gasset lo definió como auténtico “sabio”, a pesar de su entonces temprana edad. Nacido en San Sebastian, se traslada de joven al Seminario de Madrid para iniciar sus estudios de teología y filosofía, en donde conoce a Ortega y Gasset, filósofo que le introduce en las principales corrientes del pensamiento europeo. Entre los años 1920-1921 estudia filosofía en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), de la mano del filósofo y profesor suyo Léon Noël, donde desde un realismo neoescolástico profundizaría en el pensamiento de Edmund Husserl¹, autor que con su filosofía fenomenológica estaba retocando todo el panorama filosófico europeo. En 1926 consigue plaza como profesor de filosofía en la Universidad Central de Madrid; en 1929 se traslada a Friburgo, en Alemania, donde realizará unos cursos con el propio Husserl, así como con Martin Heidegger; en 1930, se traslada a Berlín, dentro de su preparación y profundización en la filosofía alemana, donde coincide con Einstein, Schrödinger, y otros grandes científicos, con quienes se introduce en el conocimiento de la nueva física; en el año 1931 Zubiri regresa a Madrid reincorporándose a la Universidad Central, donde permanecería hasta 1936².

En lo que respecta al entorno de la obra a estudio, *Cursos Universitarios. Volumen I*, después de su vuelta de Alemania, y tras unos años intensos de estudio, se reincorpora a su Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid, en el otoño de 1931. Por entonces, Manuel García Morente, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, aprovechando la reforma universitaria en la que estaba inmersa la Universidad,

¹ Noël propugnaba un *realismo inmediato*, descubrir aquellas verdades anteriores a su conformación en lenguaje. No es posible acceder a la realidad desde el pensamiento. Cfr. COROMINAS, Jordi /VICENS, Joan Albert, *Xavier Zubiri, La Soledad Sonora*, Editorial Taurus, Madrid 2005, p. 97.

² Cfr. GONZALEZ, Antonio, “Xavier Zubiri: Vida y Obra”, en Nicolás, J.A., Barroso, O., *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004, pp. 37-43.

le plantearía realizar un curso introductorio versado en la transparencia del ser, donde dará un repaso a todos los autores clásicos griegos, más un curso de *Introducción a la Fenomenología* de Husserl, al final del mismo ³. La forma innovadora en que impartió el curso, sus nuevas perspectivas de interpretación de la filosofía clásica imperante por entonces, causó un verdadero furor entre el alumnado y el propio profesorado de la Universidad. Este libro a estudio es, en realidad, un compendio de los apuntes que se sacaron en la asistencia a sus clases dentro del año académico en cuestión. Gracias a la labor de estos “amanuenses”, apuntes transcritos “a mano”, día tras día, y a la conservación y posterior donación para su uso a la Fundación Zubiri, ha podido llegar hasta nuestros días, con una integridad muy fiable, todo lo impartido por Zubiri a lo largo de este año lectivo. Por consiguiente, la aportación de los entonces alumnos de Zubiri ha sido clave en su conformación. Alumnos como Carmen Castro, hija del Ilustre Américo Castro, María Araujo, Julián Marías, Félix García Blázquez, o la misma María Zambrano, entre otros; tomaron parte en sus clases, aunque fue el alumno Luis Felipe Vivanco el verdadero artífice del legado que nos ha llegado hasta nuestros días. Fiel redactor de todas sus clases, a él pertenece el grueso del curso publicado. Durante todo este año académico Zubiri se dedicó a desvelar los entresijos del “Horizonte de la Movilidad”, un tipo de perspectiva o dimensión desde la que empezar a observar al ser en la realidad que lo acoge ⁴.

Propiamente, el entorno en el que gira este estudio radica en el concepto de “lo diáfano”, concepto éste que surge por primera vez en este libro, al menos en lo que respecta a la bibliografía publicada existente en la actualidad. Así, en la obra publicada sobre Zubiri “*Primeros Escritos 1921-1926*” ⁵, no está como tal ni una sola vez. En la página 291 de este libro a estudio se cita la palabra “diáfananamente”, dentro del punto “El ser y el aparecer”. En la página 314 es escrita como “diafanidad”, entendido como “aparecer claro”, y asociado a un momento de “gimnasia mental”. En la página 416, en varias ocasiones, como “diáfano” y como “diafanidad”, asociado a la “luz”, al acto de realización de ideas, al “medio” para ver, como un antecedente del fenómeno, como aquello que hace visible las cosas. Se puede decir que este concepto ya estaba en él, y si

³ COROMINAS, J. /VICENS, J.A., *Xavier Zubiri, La Soledad Sonora*, o. c., p. 250.

⁴ Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, Alianza Editorial, Madrid 2007, pp. VII-X. Cursos compilados por Manuel Mazón.

⁵ Cfr. ZUBIRI, X., *Primeros Escritos 1921-1926.*, Alianza Editorial, Madrid 1999. Compilación de los escritos realizada por Antonio Pintor Ramos.

no lo estaba lo intuía; cuando al comienzo del curso (página 23) habla de la necesidad de “violentar” lo dado con una actitud filosófica. En unos artículos publicados en la Revista de Occidente (1933), bajo el nombre “*Sobre el Problema de la Filosofía*”, recogidos y publicados por la Fundación Zubiri en forma de librito o cuaderno, Zubiri escribía que este momento de violentar la visión de las cosas dadas era propiamente un momento “diáfano” (página 20).

En lo que respecta a la lectura de este estudio, se ha procurado en lo posible no realizar un dictado excesivamente técnico, a sabiendas de lo complejo que puede llegar a ser esto proveniente de un autor tan rico, donde su exposición sistematizada, te obliga de alguna manera a seguirle en sus formas. Sin embargo, el espíritu con el que se ha realizado este trabajo es el de lograr un dictado lo más asequible posible a niveles no tan doctos de lectura. Esta fue una de las demandas de los bachilleres a quien subscribe este estudio, lograr un tipo de redacción en la que sin pecar de erudición o de tecnicismos, permitiese cierta lectura fluida o de sentido. Ciertamente, hay tramos en el mismo en el que la terminología es compleja, pero la idea es seguir con la lectura aunque no termine de comprenderse totalmente, hasta adquirir cierto “sentido” de lo que se está leyendo, sin pararse en exceso en aquellos pasajes complejos que puedan darse. Curiosamente, es posible que la parte más difícil del estudio corresponda a la “Introducción”, así como al “Nivel Constitutivo”, por su extensión; a partir de aquí la lectura se hace más asequible, filosóficamente hablando.

El fondo del estudio de lo diáfano es el ser, el ver todo su recorrido desde sus inicios formativos universales, hasta su fijación en el sujeto; es por tanto una obra que podemos denominar “antropológica” del ser, aunque observado desde una dimensión concreta, desde el llamado “Horizonte de la Movilidad”, que va a condicionar todo el discurso comprensivo de la misma, y recalando finalmente en el ser, pero entendido como “hombre”, que es un poco la única perspectiva objetiva desde la que podemos hablar sobre la realidad que nos rodea, y en la que estamos.

II-

-INTRODUCCION GENERAL-

1- Breve exposición sobre el autor, obra y pensamiento en la época

Desde el final de la Edad Media, y más plenamente desde la Modernidad, la filosofía ha estado discurriendo de forma paralela a los acontecimientos sociales. La nueva ciencia promulgada por los autores del momento, Copérnico, Galileo, Kepler, Newton; ha hecho que la filosofía también recogiera todo el precepto científico como base para su interpretación y construcción. Autores como Hume o Kant (p.e.) tuvieron que introducir en sus presupuestos sistemas metodológicos propios de la ciencia para conseguir una filosofía crítica de suficiente calado y así poder ser incorporada dentro del boyante espectro científico de la época. Sin embargo, la celeridad en los avances científicos iban dejando atrás a los presupuestos filosóficos, pendientes de una continua reactualización, el propio Kant iba a quedar relegado para la segunda mitad del siglo XIX. Para principios del siglo XX, las nuevas teorías sobre la relatividad (Einstein), así como la Teoría de los Cuanta, extendida a las matemáticas (Gödel), dejaban a la filosofía en el difícil papel de introducirse en la investigación por medio de sistemas basados en la naturaleza de la ciencia y del mismo saber científico. En este sentido, Zubiri se encontraba junto en medio de esta coyuntura filo-científica ⁶.

Aún así, no todo estaba a favor de la ciencia. El positivismo científico tan arraigado en el XIX, según el cual sólo través de la ciencia puede el ser humano alcanzar cotas de prosperidad, de independencia, se tambaleaba estrepitosamente desde las primeras décadas del siglo XX. En 1916, Ortega y Gasset escribe *“Nada moderno y muy siglo XX”*, un ensayo crítico que pone en tela de juicio al progresismo positivista científico, empeñado en la ratificación de la existencia de principios inmutables y eternos, todos ellos irrefutables, desde una excesiva confianza en el poder de la razón. Pero la realidad del hombre se veía bien distinta, su mutabilidad y transitoriedad, el mundo tan maleable y cambiante en el que se encuentra inmerso, no invitaban a un optimismo ciego en el control de la realidad por medio de la razón. De ese mismo modo lo enmarcaron

⁶ FOWLER, Thomas B., “Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX”, en Nicolás, Juan Antonio/Barroso, Oscar (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, Ed. Comares, Granada 2004, pp. 197-208, véase pp. 197-198.

también autores como Kierkegaard o Nietzsche. Esta crisis de la razón estuvo bien presente en Zubiri en sus primeros años. En su Tesis Doctoral: *“Ensayo de una Fenomenología del Juicio”*, cuyo Director fue precisamente Ortega y Gasset, defendida en 1921, Zubiri ya veía el término “Contemporáneo” desligado del referente histórico de la Revolución Francesa de 1789; e incluso de la excesiva órbita realizada en torno al siglo XIX, dejando claro que toda la fundamentación teórica de la ciencia extraída de ese siglo había quedado atrás.

La filosofía contemporánea del siglo XX tenía que asentarse en la nueva época en la que se encontraba. Todas las tesis realistas e idealistas, centradas en un soberracionalismo a ultranza, no habían creado más que un tipo de “razón débil”, muy dependiente de la especulación científica y humana. Ante esta falta de prospección más allá del propio objeto a estudio, Zubiri cree ver un pequeño resurgir de la metafísica como ayuda y guía a la propia razón ⁷. La tarea no fue nada fácil; había que construir un sistema filosófico que al mismo tiempo fuera compatible con la ciencia; había que diafanizar filosofía y razón, realismo e idealismo. La entrada a este paradigma se la dio Husserl, por medio de la fenomenología. Husserl criticó el excesivo apoyo positivista a la hora de valorar la historia y sus consecuencias, hasta el punto de quedar situada como una apreciación puramente psicologizada, y motivada por los sujetos que la observaban. La fenomenología buscaba desde las mismas cosas lo que puntualmente sugerían, y no establecer una teoría del conocimiento que cristalizara a las cosas y a los acontecimientos de forma interpretativamente parecida al paso del tiempo. Se buscaba una aprehensión del momento de esa cosa, más que de su definición; como comentaba Zubiri: *“La fenomenología 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 última función fue para mí decisiva”* ⁸.

Husserl y Zubiri coincidían en situar un estadio anterior al realismo y al idealismo para poder ver descriptivamente el modo en que el ser “consume realidad”. Esta visión refutaba a toda la filosofía alemana anterior, que otorgaba a la conciencia un carácter entitativo propio y substancial. Se trataba de transformar este sistema y de centrarse en

⁷ ESPINOZA LOLAS, Ricardo A., *Realidad y Tiempo en Zubiri*, prólogo de Diego Gracia Guillén, Ed. Comares, Granada 2006, XVII-XIX.

⁸ ZUBIRI, X., “Prólogo” a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (extracto), en Nicolás, Juan Antonio/Barroso, Oscar (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, o.c., p.3.

la mera intelección, en los mecanismos de actualización del propio ser ⁹. Sin embargo, Husserl creyó ver en este yo fenomenológico un modo de verdad en la realidad de las cosas, aquello que se manifiesta de tal manera a la conciencia. Zubiri se separa definitivamente de la tesis husserliana, porque se da cuenta que hay algo más que síntesis sujeto-cosa, hay todo un tipo de actividad transcendental que interactúa a la par del sujeto y del objeto ¹⁰. El fenómeno sirve para entender el acontecimiento que acaece al sujeto, pero hay todo un momento anterior que circunscribe a dicho acontecimiento en el sujeto. Este tercer momento, superaría a las tendencias universalistas de las filosofías anteriores. Zubiri se da cuenta que desde la contingencia sujeto-cosa husserliana se entra en una región de autoevidencias absolutas subjetivas, que a la postre derivaban en un exceso del protagonismo de dicho sujeto, se idealizaban. Había que buscar un momento de realidad en dicha acción descriptiva, pero sin la intervención consciente del individuo; había que ver qué implicaciones surgían más allá de sí mismo, de su razón; había que investigar cómo se consumía dicha realidad. El término que utilizará será el de “aprehensión” ¹¹.

Zubiri se lanza a la búsqueda de los estamentos conformativos del sujeto anteriores a la conciencia de sí como tal, evitando caer en una visión pasiva de éste ante la realidad, como si la aprehensión fuera algo “en sí” que se da o se interioriza en el sujeto (realismo ingenuo); o por otra parte, evitando ver al sujeto como un captador consciente de todo lo que sucede, un “todo en mí” (subjetivismo ingenuo, psicologismo). Como comentaría más adelante, la realidad actúa en el individuo no como “en sí”, o como “en mí”, sino como “de suyo” ¹².

⁹ Ibidem, p. 6.

¹⁰ LUENGO RUBALCABA Jorge, *Zubiri y Kant*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998, pp. 33-36.

¹¹ La profundización en el término *aprehensión* la adquirió muy posiblemente de su maestro y tutor en su etapa de Lovaina Léon Noël. Desde el realismo inmediato, afín a la neoescolástica de este autor, el término “simple aprehensión” poseía una gran relevancia filosófica. Era un momento anterior a la instauración en el sujeto de la verdad ontológica del juicio, a que se ratificaran las acciones, como tales, en el individuo. Aquí Noël se separó de la neoescolástica, que infravaloraba a la simple aprehensión. Noël pensaba que la simple aprehensión era más que “sentido” a la hora de obrar esto o aquello, era un momento de realidad, un momento de inmediatez, que se sintetizaba con la conciencia en el momento del acto. GRACIA GUILLEN, Diego, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio/Samour, Héctor (Editores), *Historia, Ética, Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Ed. Comares, Granada 2007, pp. 3-67, véase p. 32.

¹² GRACIA GUILLEN, Diego, “Zubiri en su contexto. O la difícil tarea de hacer filosofía a la altura del siglo XX”, en *Rocinante*, 2010, nº 5, pp. 17-31, véase pp. 23,27,29. Monográfico sobre Zubiri en italiano, Rivista di filosofia Iberica e Iberoamericana. *Xavier Zubiri*. Le Cárity Editore, Firenze 2010.

En su investigación por encontrar las fuentes de la realidad en el sujeto, y tras superar la “gravedad” que adquiere el acontecimiento en Husserl, acude a las tesis de Heidegger, justamente antes de su incorporación a la Universidad Central de Madrid, en 1931. Dicha búsqueda ya no se retrotrae a cuestiones entitativas o de categorización de los individuos ante las cosas, sino al mismo ser que lo soporta, pasando de una metafísica psicologizada a una ontología mundanal. La idea, en principio no era mala; en el estudio sobre aquellos elementos anteriores de la realidad en el sujeto, su *adscripción* mundanal se complementaba bien con la *descripción* fenomenológica. Aquellos factores que envolvían todo el quehacer emergente del sujeto, como tal-sujeto, permanecían claramente en la mente de Zubiri. En Heidegger, el *Dasein* o *ser-en-el-mundo* superaba la *adaequatio* (sujeto-cosa), dejando al sujeto como un envoltorio ontológico de sí, un momento que superaba la metafísica psicologista husserliana. Una orbe real que se crea en el propio ser por encima o en anterioridad al individuo que la soporta, y por lo tanto, equívoca (no consciente), mundanal (plural), y desarticulante (negativa); algo que desde la hermenéutica lingüística se denominó “deconstrucción” (J. Derrida).

Hay una construcción constante del sujeto, que está en continua deconstrucción ante el mundo, su praxis diáfana se entendía como “momento de verdad” (*a-letheia*)¹³. Aquí comenzó Zubiri a distanciarse paulatinamente de las tesis heideggerianas. Para éste filósofo, este momento de verdad, si bien es “presente” más que “presencia”, el resto que permanece en la acción (consumo), el contenido (*a-letheia*), es visto a modo de “pregunta” para el ser. El *Dasein* es un buscador mundanal (para), el mundo se transforma en un intento de *comprensión* del sujeto, aunque sólo intento, porque como presente que es, se perfila equívoco, y nunca llega a adecuarse como epicentro de ese mundo, es como un horizonte de sí ante la realidad que va descubriéndose en él, no posee un eje estático de sí como ser, es *Dasein*¹⁴.

En la “comprensión” heideggeriana el sujeto se coloca a la par (inmediatez) “con” el mundo. Aquí el sujeto no “es” propiamente (epicentro); sin embargo, sí “está”

¹³ Ibidem, pp. 23-25.

¹⁴ Este tipo de “comprensión” dista mucho de la visión clásica del término. Esta *comprensión* o *pregunta* es un existencial posibilitante, un producto perecedero en el que el ser se apoya para lanzarse a más de sí (existe cada vez), como anticipándose a sí mismo. Un presente propio que se desvanece constantemente en su contacto con el mundo, un modo “extático” y “afectivo” del sujeto-mundo que está irremediamente arrastrado a un olvido inmediato, para no perder el presente que lo coloca en el mundo como un existencial “real”. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo, y notas, de Jorge Eduardo Rivera, ed. Trotta, Madrid 2003, pp. 353-356.

ontológicamente definido “con” dicho mundo. Zubiri investiga una anterioridad al “sentido” que el individuo adquiere del mundo en el que está inmerso. Quiere encontrar la realidad del sujeto “en” el mundo, y esta realidad no es “contenido” o definición, es simplemente una “formalidad”. El mundo, en cierta manera, lo crea el sujeto, habrá que ver qué le lleva a construir éste o aquél mundo. Este momento estructurante anterior al contenido lo denominará “aprehensión de realidad”. No es éste un momento caótico, aunque sí equívoco; más que de pregunta, de búsqueda, de contenido, habría que hablar de “interrogación”, de “necesidad”, de “alteridad”, de “dimensión”, de los elementos formativos de la realidad en el sujeto, que se encuentran allende sí mismo ¹⁵. Parece, por tanto, clara la influencia de Heidegger en la etapa justo anterior a la impartición del curso académico 1931-1932, del mismo modo que Husserl marcó una clara influencia, junto a Noël y Ortega, en la etapa de su tesis doctoral (1921).

¹⁵ Cfr. GRACIA GUILLEN, Diego, “Zubiri en su contexto. O la difícil tarea de hacer filosofía a la altura del siglo XX”, *Rocinante, Xavier Zubiri*, o.c., pp. 26-30. Véase cita nº 12 de este estudio.

En lo que respecta a la obra, y a la utilización del concepto “diáfano”, como modo explicativo de fuerzas anteriores configurativas de la realidad en el ser (del sujeto), fue precisamente Heidegger quien le introdujo en el estudio de los clásicos griegos, para poder ampliar etimológicamente toda la metodología filosófica ¹⁶. Y dentro de este estudio sobre los clásicos, el autor más destacado fue Aristóteles, con una visión del mundo y de las cosas no como puestas ante los ojos, sino como pro-posición anterior a la propia visión. Esto permitía retrotraerse a un momento de *aletheia* anterior al del propio logos, y por lo tanto, no tan ontológico, un momento que podríamos definir como “óntico” o proto-filosófico. La propia filosofía aristotélica rompía con el dualismo esencialista (epicéntrico) de anteriores escuelas, y abocaba más a una visión del ser en la realidad más substantiva que substancial ¹⁷.

En la obra a estudio, perteneciente al curso académico 1931-1932, impartido en la Universidad Central de Madrid. Lo diáfano aparece por primera vez en la página 291, dentro del apartado “El ser y el aparecer”. Aquí, el autor lo cita como un momento que actúa sobre el ser, más que sobre el sujeto, a modo de φαίνόμενον (*phainomenon*) en movimiento; esto es, conlleva un ὄν (*on*). El sujeto no controla el acontecimiento, de hecho, no es consciente de las fuerzas que hacen que observe tal o cual horizonte. Zubiri llega a decir: “*lo que la esencia es antes de mostrarse*”. Lo fundamental no es el mostrarse, que sea esto o aquello, sino las claves que hacen que tal cosa surja.

Aparece también en la página 314, dentro del apartado “La patencia y la esencia del ser”. Al comienzo de este punto se cita a Heidegger y a Aristóteles, y va asociado a la “necesidad”, a una interna necesidad de ejercitación existencial que fuerza al propio ser a ultimarse constantemente para poder verse en la realidad, “viendo y diciendo” comentará Zubiri. Un nexo activo en camino constante μέθοδος (*méthodos*), que da a

¹⁶ GRACIA GUILLEN, Diego, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio/Samour Héctor (Editores), *Historia, Ética, Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, o.c., p. 40.

¹⁷ MAZON, Manuel, “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio/Samour, Héctor (Editores), *Historia, Ética, Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. o.c., pp. 231-258, véase pp. 231-245.

entender no el ver y el decir propiamente, más bien se alude al entorno (camino) donde se crea el nexos. Lo diáfano iría asociado a la luz, que hace que se vean las cosas, que aporta el movimiento de éstas, “aparecer claro”, comentará. El ser necesita este movimiento, esta “gimnasia”, para entrecruzarse dentro de las cosas posibles que se van iluminando ante él. Un movimiento a modo de διαφάνοια (*diaphanoia*) entre el momento διάνοια (*diánoia*) aprehensor y el momento διαλέγειν (*dialégein*) actualizante, surgiendo como efecto diáfano de ambos un “hábito de luz”.

En la página 416 aparece dentro del apartado “Parménides: la unidad del ser y la unidad de las cosas”. Lo diáfano es visto como “luz”, pero asociado al “acto”, en tanto que proceso necesario para la realización de ideas. No se trata de un pasar a través de algo, sino del acto mismo del paso, ese acto hacia lo actual del ser. Como comenta Zubiri, “la luz no hace los colores” (fenómeno), y sin embargo, sin luz no hay color, no hay mundo, no es posible la existencia. Hay toda una anterioridad que está permitiendo la existencia de las cosas. Cuando vemos una cosa, un color (p.e.), vemos el color, pero no somos capaces de discernir aquello que hace surgir tal color. Lo diáfano no es algo perteneciente al logos o a la razón, más bien es aquella dinámica que capacita la aparición de estos momentos, y puede ser infinidad de cosas dentro del mismo objeto.

En la *Introducción* a la obra de este estudio son analizados dos textos a modo de inicio previo a la investigación del texto principal. Por antigüedad, el primero lleva por título: “Sobre el Problema de la Filosofía”, publicado por la *Revista de Occidente* en 1933, y que está publicado en formato librito o cuaderno por la Fundación Zubiri, y que así mismo aparece dentro de la obra *Sobre el Problema de la Filosofía y Otros Escritos (1932-1944)*. Lo diáfano aparece dentro del apartado III: “La Filosofía como Problema: el Horizonte del Filosofar”. Aquí va asociado a la “extrañeza”, entendida ésta como algo que no nos es patente, no como horizonte, sino como la “claridad” que hace visible a ese horizonte, un tipo de circunscripción de totalidad que envuelve a aquello totalizado, a aquel objeto visualizado. Sería como un momento de totalidad anterior a su fijación mundanal, a su “cada”, a su esto o aquello, un “entrecruzar” violento, en tanto que forzado y problemático, por su capacidad de iluminación múltiple, equívoca.

El otro texto a estudio dentro de esta *Introducción* es el que aparece en la obra de Zubiri, “Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental”, sacado de un

curso de 12 lecciones, impartidas dentro del año académico 1969-1970, y que está publicado dentro de un libro del mismo nombre. El término *diáfano* aparece asociado al apartado III de la *Introducción*, de título: “Fundamentalidad de la metafísica”. Lo diáfano es visto como algo “allende”, algo que no sale al encuentro del hombre, algo no obvio, en el sentido de no ser algo percibible. Algo además que posee el poder de trascender de una forma a otra. Es precisamente la metafísica la encargada de crear una “ciencia de lo diáfano”, que permita entrever aquello que está, y que sólo puede captarse desde el violentar del acto en las cosas. En este sentido, las cosas serían ya todo un producto diáfano. Lo diáfano sería una anterioridad envoltoria anterior al surgimiento de las cosas, y que, como comenta Zubiri, es precisamente lo que posibilita tal aparición, un “hacia” transcendental. Se puede afirmar, por tanto, que el concepto *diáfano* está presente en el autor desde sus etapas tempranas, y a tenor de lo visto en sus obras, fue algo que estuvo presente durante toda su dilatada carrera filosófica.

La pretensión de este estudio es desentrañar las claves metafísicas de Zubiri en su etapa inicial. Situar aquellos elementos básicos sobre los cuales, con posterioridad, desarrollaría toda su teoría filosófica. Comprobar cómo en estos momentos tempranos ya poseía unos esquemas bien formados sobre los que construiría toda su metafísica. Se trata de ver cómo el concepto *diáfano* no es solamente un término que aparece puntualmente en distintos momentos de su carrera filosófica, o en determinados cursillos o publicaciones. Se trata de demostrar cómo lo diáfano se encuentra profundamente implicado a lo largo de la obra a estudio, y con relaciones claras en posteriores obras. No podemos obviar que, con anterioridad a su aparición, ya se dieron incursiones terminológicas que más tarde se han visto vinculadas de manera directa con lo diáfano. Así, en su etapa inicial, en la etapa de su Tesis Doctoral (p.e.), aparece dentro de ésta el término “arreal”, directamente relacionado con el tema central del estudio. Luego, podemos pensar que ya existía, al menos en boceto, una idea “diáfana” que con posterioridad desarrollaría más concisamente.

Al ser un tema relativamente inédito, y ante la falta de publicaciones o investigaciones sobre el tema, la praxis de este estudio ha sido necesariamente “interina”. Ha habido que centrarse casi exclusivamente en la obra, y en sus extensiones posteriores dentro de lo publicado. En realidad, el curso de 1931-1932 es mucho más que lo diáfano, hay una gran riqueza documental a lo largo de toda la obra, a lo largo de todo el curso. No es un curso monográfico sobre lo diáfano, aunque dentro del *Horizonte de la Movilidad* se avenga bien para su desarrollo. Se trata, pues, de una investigación que filtre, desde todos los componentes metafísicos que aparecen, aquellos que afinen mejor el concepto a estudio, intentando llegar a una redacción concordante con el contenido y con su argumentación. El término inicial “diáfano” termina por superarse, en la medida en que van constituyéndose toda una serie de momentos, hasta crearse una estructura bien conexcionada de la evolución (diáfana) en el propio ser. Algo que discurre paralelo a éste en todos sus momentos, desde su surgir tal.

El objetivo de esta investigación es dejar clara la relevancia de lo diáfano como condición *sine qua non* en la formación del ser, y de cómo este dinamismo acompaña estructuralmente al mismo ser “necesariamente”, a través de todas sus posteriores etapas formativas. Sólo por mor del dinamismo diáfano, el ser humano, y el ser que lo acoge, tiene acceso a la realidad, saliendo de una visión cerrada y extinta de sí.

Por otra parte, la metodología que se ha seguido en este estudio ha sido el análisis sistemático y descriptivo de aquellos elementos que cursen sentido de estructuración de la realidad en el ser, y del ser en la realidad, viendo qué nexos se dan entre ambos, y qué nuevos momentos o dinámicas surgen. Aunque la obra publicada a estudio: “Cursos Universitarios. Volumen I”, está dividida en tres grandes tramos, a saber: “Introducción a la Filosofía: La Metafísica de Aristóteles”, “El Parménides de Platón”, y “El Ser como Pensado: de Descartes a Husserl”, el estudio ha seguido un referente de contenidos, más que de temas, aunque sin obviar a los autores inmersos dentro de los contenidos, y a las terminologías adyacentes. Desde los contenidos ha resultado clara una distinción de corte constitutivo en la primera etapa filosófica o presocrática, una distinción de corte estructural en la etapa socrática, otra distinción de corte constructivo en la etapa aristotélica, y, por último, una distinción de corte yoico en la etapa husserliana.

Se establecen, por tanto, junto a la *Introducción* a la obra, cuatro capítulos. Un primer capítulo dedicado a la paulatina constitución y asentamiento de aquellos elementos que terminarán formando parte básica del ser en sus inicios. Un segundo capítulo estructural sobre aquellos elementos y dinámicas que se implicarán de manera natural en determinadas acciones, dando como un conato de dirección de dicho ser en la realidad que lo acoge. Un tercer capítulo constructo, en donde el ser comienza a crear sus propios momentos de realidad propia, comienza a subjetivizarse Y un cuarto capítulo, en el que el ser se expande a sí mismo (yoico), creando sus propias dimensiones que le permitan interactuar en el mundo que él mismo está continuamente creando, en contacto directo con otras realidades de ser similares a la suya. Todo ello con miras a asentar una visión óptica y ontológica de “bloque” en el estudio; esto es, intentando demostrar la relevancia real de este dinamismo en el proceso formativo del ser y del ser humano.

III-

-INTRODUCCION A LA OBRA-

“ La metafísica es justamente la ciencia de lo diáfano ”

La percepción del mundo en el que vivimos, nuestra comprensión rápida de él, no suele tener en cuenta toda una serie de factores que han estado ahí formando la actualidad que recibimos de manera continua. Es por tanto el mundo de hoy en día, heredero de un sin fin de corrientes sociales, culturales, políticas, religiosas, económicas, etc.; las cuales, además, han ido enmarcando a la propia sociedad, al hombre, y a su forma de contemplar la realidad en la que está inmerso.

Socio-históricamente podemos distinguir dos grandes corrientes, sobre las cuales el mundo del hombre ha estado basculando, formándose, en el devenir de los tiempos; a saber, Oriente y Occidente. Así, mientras la visión del mundo y de la realidad en Oriente terminó dirigiéndose a una visión interna, espiritual, del entorno; en Occidente, de forma paulatina, el entendimiento y la comprensión de la realidad se veía como un momento “extrínseco” a la estructura interna del pensamiento, no de forma “intrínseca” como ocurría en Oriente ¹⁸. Sin embargo, parece obvio que en un determinado momento de la historia ambas corrientes coexistieron, y que como tal, se dialectizaron mutuamente, sus culturas, sus sociedades, su cosmovisión. Por consiguiente, uno de los primeros pasos que acaecen en el estudio de la metafísica de lo diáfano, es comprobar que los distintos elementos constitutivos con los que nos topamos en el mundo en el que vivimos, son encuentros dialécticos de un sin fin de procedencias que terminan por aunarse, emergiendo como resultado nuevos elementos con los que, de forma epocal, las personas nos vamos topando.

Esto puede apreciarse de forma clara con el Cristianismo, donde no sólo se da la influencia del mundo hebreo, de su forma de interpretar la realidad, sino que con el devenir de los tiempos fue adquiriendo toda otra serie de influencias, que fueron asimilándose a lo anterior, como es el caso de las cosmovisiones filosóficas del mundo Griego Clásico. La cuestión radica en comprobar cómo los aunamientos que van

¹⁸ ZUBIRI, Xavier; *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Ed. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995, p.14.

surgiendo, de alguna manera, “desrealizan” a los anteriores, aunque sin llegar a negarlos, simplemente surgen nuevos niveles de entendimiento como resultado de los distintos encuentros que se van dando. Esta “recepción” constante hace que las directrices que eran eficaces con anterioridad no lo sean tanto con el tiempo, se puede afirmar que tras el encuentro y su correspondiente aunamiento se da una constante pérdida, que termina sugiriendo la necesidad de más actualidad para adecuar la novedad que se está creando; es decir, hay un problema constante al que hay que atender ¹⁹.

Tal y como comenta Zubiri, la metafísica de lo diáfano parte de una doble composición, por una parte, hemos de hablar de la metafísica como “meta”; y por otra parte, hemos de hablar de la metafísica como “física”.

-meta-

La palabra “meta”, procedente del término griego μετά, y cuyo significado sería el de “en medio”, “junto a”, “además”, “a continuación”; adquiere en filosofía la significación de “más allá”, o como afirma el autor, “lo allende de las cosas” ²⁰, trascender aquello que tenemos delante de nosotros. En nuestros actos, en la realización de nuestras acciones, nos encontramos con objetos, con cosas, dentro del propio transcurso de la acción, de forma paralela al acto, de forma “obvia”: “*Obvio no es aquello que se entiende sin más, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo*” ²¹. Lo obvio, en su pura expresión activa, es paso, paralelo, dialéctica con las cosas que nos encontramos, la respuesta inmediata a ese encuentro. Y cuando se indaga sobre las causas que han provocado tales respuestas, cuando se indaga sobre los efectos que han surgido, su origen activo, más que material o causal, entonces, como afirma Zubiri, nos encontramos con lo allende, nos encontramos con lo “ultra-obvio”.

¹⁹ Ante esto “nuevo” no parece que el autor proponga una visión dualista de tesis-antítesis, como base de la des-realización, y en consecuencia, no parece tampoco acertado hablar de “síntesis” como el elemento configurante resultante. En un momento del discurso sobre la historia de la desrealización, el autor comenta: “*La dialéctica de estas posibilidades es muy compleja*”, con lo cual, parece que este movimiento al que aludimos es realmente “dialéctico”, una especie de “paralelo” en el andar histórico, según nos vamos encontrando con las cosas. Tres son por tanto, los primeros pasos que se dan en el surgimiento de lo diáfano a nivel metafísico: *lo extrínseco de la estructura interna, la dialéctica de los paulatinos encuentros, y su desrealización final*. ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., p.14, párrafo 5.

²⁰ Ibidem, p.17.

²¹ Ibid., p.18.

La forma de entender lo ultra-obvio es como “profundidad” de las cosas, su “hondura”, el verdadero elemento constitutivo que hace surgir lo obvio, que hace que surjan encuentros o dialécticas con ciertas cosas. Las claves que hacen que interactuemos con unas cosas sí y con otras no, permanecen escondidas en nuestra consciencia, no son claras, obvias, y la expresión que utiliza el autor es la de encontrarnos en un “momento diáfano” de la realidad: *“No lo percibimos precisamente a fuerza de que esté inscrito constitutivamente en lo obvio; no lo percibimos, no porque esté ultra, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello. Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra diáfano”* ²². Por tanto, lo obvio son aquellas cosas que nos salen al camino, y nos damos cuenta que las tenemos ahí; sin embargo, lo ultra-obvio, en principio, pasa desapercibido, no es algo que de forma natural se muestre a nuestros sentidos, a nuestra inteligencia, aunque está escondido, oculto en el mismo acto. La forma de descubrir cuál es el origen de nuestras acciones no es tarea fácil, hay que forzar, violentar, al propio acto, para destapar sus principios, su “per-fectum”. Consiguientemente, se puede afirmar que lo diáfano es una especie de envoltorio “transparente” que cubre todos nuestros actos: *“la ciencia de lo diáfano..., ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano”* ²³. La dinámica según la cual actúa se puede definir como “a través de”, y este momento dinámico no es inocuo, por así llamarlo, sino que realmente interactúa con lo obvio, con el encuentro que tenemos con dichas cosas, de tal manera que, “efectúa” la misma visión que tenemos de tales cosas; como comenta Zubiri: *“de lo que está al otro lado”*, de forma que podemos hablar de algo “posibilitante”: *“No se trata simplemente de una especie de transcurso sin obstáculos de un rayo de luz, sino hacer efectivamente posible la visión de lo que está al otro lado. Los cristales no sólo no impiden ver lo que está al otro lado, sino que, precisamente por su diafanidad, hacen ver lo que está al otro lado”* ²⁴. Y en la medida en que posibilita ver el haz de obviedades que continuamente nos suceden, en

²² En este sentido, el autor distingue entre la acepción o la dialéctica y la recepción. La primera haría referencia al transcurrir entre el pasado y el presente, una visión “sin más” de acontecimientos; es decir, lo obvio es lo aceptable, lo que nos entra conscientemente, mientras que la recepción es “algo más”, el autor comenta: *“...la recepción consiste precisamente en que las ideas del mundo griego, el elenco de conceptos que el mundo griego nos ha otorgado como posibilidades intelectuales, se va a utilizar para resolver problemas completamente ajenos a la mente griega”*. Esta recepción sería el cuarto paso en el surgimiento de lo diáfano a nivel metafísico, que hemos expuesto más atrás. Mientras que la acepción sería lo obvio, lo ultraobvio sería una recepción, aunque también lo nombra como *“un significado perfectamente aceptable”*. ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., pp.18-19.

²³ Ibidem, p.19.

²⁴ Ibid., p.20.

la medida en que filtra a las cosas, las constituye; esto es, nos sitúa ante un escenario concreto de realidad, del cual, seríamos como espectadores en acto.

Así mismo, podemos afirmar, que la “nitidez” que nos es dada a través del momento diáfano puede ser considerada como “verdad”, o al menos como momento verdadero, en la medida en que se trata de algo “inapelable”; es lo que vemos. Fuera de este momento de fricción ultra-obvia con las cosas no hay posibilidad que nuestro intelecto aprehenda las cosas; por lo cual, lo diáfano es el posibilitante de lo “evidente” que observamos, es la verdadera “claridad” con la que se nos muestran las cosas, su “clarividencia”, su claridad evidencial. En este momento de claridad constitutivo, nos damos cuenta de lo inapelable de lo que estamos viendo, de su carácter “formal”, formativo. Las cosas se forman en este estadio o proto-estadio, para que ulteriormente se encaminen hacia la construcción identificativa de tales cosas, hacia su obviedad; el lugar donde las cosas nos fundamentan el sentido del entorno en el que interactuamos.

Evidentemente, se dan otros factores, a través de los cuales lo diáfano coexiste; es decir, además de estos momentos se dan otros, como el momento de la “percepción”, en el cual, las cosas también se muestran de una cierta manera, en consonancia con nuestras capacidades fisiológicas. Aún así y todo, la diferencia resulta clara, la percepción fisiológica de las cosas, su “per-cepción” es distinta a la perfección a la que alude el autor, su “per-fección”, la cual, más que en un *efecto* físico de dichas cosas, se entronca en un *acto* físico de éstas, tal y como veremos más adelante, y cuya búsqueda es entrever la profundidad de lo que se nos muestra ²⁵.

La rapidez de los actos y sus efectos nos llevan a otros nuevos actos y efectos, que terminan por arrastrarnos, por “ofuscarnos” en palabras del autor. El verdadero control sobre las cosas y la realidad es mucho menor de lo que pudiera pensarse, máxime, cuando objetos y cosas pueden representar significaciones distintas, en correspondencia con la situación concreta en la que se encuentren. La simpleza de lo obvio provoca la

²⁵ San Buenaventura planteaba cierto escepticismo para con las cosas que teníamos delante de nosotros, para con los acontecimientos, dando a entender, que nuestro conocimiento y comprensión de la realidad está basado sólo en lo visible, en exterioridades, en la pura corteza de dichos acontecimientos. No poseemos control ni conocimiento sobre las bases profundas de la realidad, y en consecuencia, nos movemos llevados por las cosas, obligados a ellas, de ahí que viese posible la existencia de Dios, oculta en el mundo y en tales cosas. ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., p.23.

variación del significado de las cosas, percibimos cosas iguales pero su sentido específico varía en nuestra visión de dicha cosa; por tanto, el momento de “claridad” de ese objeto es algo más que obvio. Y es precisamente el momento diáfano, el que busca atrapar a esa cosa en su significación oculta real, antes de que se diluya nuevamente en nuevos actos. Todas las cosas poseen un momento formativo específico inimitable, y ésta es la estructura diáfana que intenta descubrir el autor, ya que en su concreción en tal o cual objeto resulta inatrapable.

Esto implica que nos movemos en un movimiento violento de descubrimiento basado en la búsqueda de “estructuras”, estructuras que poseen una continua mutabilidad. Por una parte, se da un desplazamiento de acontecimientos a la velocidad de los actos, pero, por otra parte, tal y como afirma el autor, hay un “sobrentendido” rotundo en el acto; esto es, se da por encima del nivel de comprensión y de control del propio acto, de tal forma, que son las cosas, en los actos mismos, los que nos *efectúan* ²⁶. Consiguientemente, la estructura de lo diáfano radica en cada concreción “actual”(de acto), no es una estructura fija, sino, más bien, se trata de una estructura transcendental, que se mueve y se desplaza entre nosotros y las cosas, en el acto, tal que su efectividad en cada individuo varía constantemente.

-físico-

Una vez comenta este apartado sobre el punto *meta*, de la metafísica de lo diáfano, el autor pasa a exponer la segunda parte, que versa sobre lo “físico” de la metafísica. En este sentido, lo físico de las cosas, en su ultimidad, al margen de lo que sean, al margen de que sean esto o lo otro, es “que son”, nos habla de su “talidad” constitutiva, metafísica, última ²⁷. Uno se pregunta si su talidad *esencial*, su concreción en ésta o aquella cosa, es dejada a un lado en el estudio, la cuestión es ¿qué nos queda? Zubiri nos comenta que se da una “retorsión” del propio acto para ver su sentido ²⁸; tal acto, en tal contexto, posee un sentido que puede o no coincidir con el efecto que provoca, y es precisamente el análisis profundo del acontecimiento el que ayuda a comprender mejor

²⁶ Ibidem, p.24, párrafo 3.

²⁷ Ibid., p.26.

²⁸ Ibid., p.23, párrafo 3.

su efecto: *“La metafísica es un trascender: ir allende las cosas tales como son, a lo diáfano, sin lo cual no se podría empezar a hablar siquiera de las cosas tales como son”*²⁹. Por consiguiente, en el encuentro con las cosas hay más que obviedad, hay más que mero transcurrir de objetos, cosas, o acontecimientos. Muchas veces, no sabemos por qué, pero se da una fijación en determinados objetos, que nos sustraen de manera puntual, ante toda una lluvia de acontecimientos, de encuentros; es decir, hay una “importación”, un “portar-en” ciertas cosas, más que en otras, y que terminan por arrastrarnos con ellas³⁰. Más allá del efecto tal que nos proponen las cosas, es claro que tiene que haber un *a priori*, un estructura, algo que posibilite el darse tal o cual fijación, y esa estructura la hemos definido como momento diáfano, momentos que el autor también denomina como “principio de la metafísica”. Si bien, matiza que el término “principio” no es temporal, no es una cuestión de un antes y un después a..., lo que fuere; precisamente, este momento diáfano es el que posibilita la creación temporal en la que se ubica el objeto, su objetividad. Lo diáfano no posee tiempo, aún no está dentro de esa estructura: *“...en tanto que principio de mi aprehension intelectual de las cosas (...) el momento de diafanidad de las cosas es aquello desde lo cual inteligimos las cosas”*³¹. Aún así, al margen de que sea algo del “ser”, al establecer que desde este *a priori* diáfano se posibilita la misma visión clara de las cosas, claramente se está estableciendo la existencia de la especificidad de la visión; es decir, hay un “nuestro” propio real en la visión diáfana de la realidad; de ahí que el autor utilice la expresión “ojos para verlo”³². Por tanto, dentro de este momento “físico” de lo diáfano, no sólo hace falta un momento perceptivo, y un momento intelectual, su perfección; ahora, el autor parece sugerirnos la existencia de otro momento. Este tercer momento es el de la especificidad, el de la especie, el “nosotros”, lo nuestro³³. La perfección de las cosas, su intelección, no parece reposar sobre sí misma, de forma absoluta, como exenta de todo; necesita la “idea”, entendiendo esta idea como lo específico. Como afirma el autor, esta idea reside en todos los momentos, reside como verdad o claridad, y reside también

²⁹ Ibidem, p.26.

³⁰ Ibid., p.27.

³¹ De alguna forma, Zubiri equipara este principio, este “desde”, al término aristotélico arhé (αρχή). La duda que el autor sugiere es si este principio es la base verdadera de todas las cosas, o si estamos hablando de un “desde” algo más cercano, más específico; esto es, más relacionado con la especie, con “nuestra” verdad. O si, por el contrario, este arhé estaría relacionado con algo todavía más estructural, aún más abierto, con el “ser”; problemática ésta en la que se centró la Modernidad. ZUBIRI, X., *Los Problemas fundamentales de la Metafísica Occidental, o.c.*, p.27, párrafo 2.

³² Ibidem, p.28.

³³ Aunque citamos a “lo humano”, es también factible pensar en la amplitud de este momento al “ser” antes mencionado; un pájaro o un gato “ven” de distinta manera.

como intelección de dichas verdades, pero no de manera separada, como si por un lado tuviéramos verdades, y por otro, intelecciones de dichas verdades; se trata de un momento “absoluto” de la aprehensión, hay una “mismidad” entre las cosas y su intelección. Cada cosa, cada suceso, posee un momento intelectual concreto que determina a esa cosa a ser esto y no lo otro; por eso, como ya hemos comentado, mismas cosas en contextos distintos adquieren intelecciones e interpretaciones diferentes; no se da una univocidad permanente asociada a tal cosa o a tal acto, a tal intelección. Lo *físico* de la metafísica de lo diáfano es, de manera *perfecta*, la concreción estructural que discierne unos actos de otros en su interacción con las cosas, por eso, hablamos de absoluto, de concreción ab-soluta más que di-soluta. Las cosas no son objetos, sino sugerencia del encuentro, lo que al principio hemos nombrado como *exposición de la estructura interna*, la cual, ante lo inevitable del encuentro en el mundo plagado de cosas, termina formándose en el roce intelectual con ellas: “*La inteligencia sin cosas no podría tener su función intelectual. La inteligencia es “misma” con las cosas en cuanto “desde” ellas constituye la intelección (...) La unidad intrínseca entre inteligencia y las cosas es la propia diafanidad, la propia transcendentalidad*”³⁴.

En consecuencia, parece que todos los momentos físicos tienen su orbe en la mismidad problemática fundamental, lo cual aclara un poco el movimiento estructural diáfano, dentro de la perspectiva metafísica que estamos viendo. Dicho movimiento radicaría entre nosotros y las cosas, terciado por la intelección, pero sin llegar a darse dualismos o división en la claridad observada, hay un absoluto concreto en cada acto. La dinámica de ambos movimientos son externas, ambos *a priori* son “ex”, por eso pueden aunarse, hacerse “mismos”, hacerse absolutos; el principio es un ex “posible”, o como también comenta el autor, “perfectamente aceptable”³⁵.

A tenor de lo que estamos viendo, lo *físico* de la metafísica diáfana posee un cuarto momento, a saber, el de la “fundamentalidad”. Así que podemos hablar de la *percepción*, la *perfección*, lo *problemático*, y lo *fundamental*; si bien, propiamente serían tres, ya que como estructura diáfana en sí misma, parece que la percepción es

³⁴ Si nos fijamos un poco, aquí aparece un segundo “desde”. Un poco más arriba hemos mencionado el “desde” pero centrado en el *a priori* específico; ahora, el autor habla de otro “desde”, de otro *a priori*, pero centrado en las cosas. El primer *desde* es *problemático* (específico), mientras que el segundo *desde* es *fundamental* (de las cosas). ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., p. 27, párrafo 2, p.28, párr. 2, líneas 18-19, p.29.

³⁵ Ibidem, p.29, párr. 2.

vista al margen del “allende” ultra-obvio que menciona Zubiri. El *a priori* de la *perfección*, como el *per-fectum* dinámico intelectual; el *a priori* del *problema*, como lo *específico* de la claridad; y el *a priori* del *fundamento*, las cosas como *posibilitantes* de mi realidad problemática.

Por otra parte, resulta imprescindible no olvidar que las cosas son momentos de aquello que nos sucede, de aquello que nos está sucediendo, las condiciones específicas se unan con las posibilidades de las cosas, y surge lo que el autor denomina como “talento”, talento para las cosas, tal-ento que hace que ciertas cosas sean posibles con nosotros, mientras que otras pasen desapercibidas ³⁶. La diafanidad es una verdad mucho más profunda que la verdad evidencial objetiva; en la verdad diáfana no se dan preguntas conscientes sobre las condiciones que hacen que veamos la realidad de tal manera; es tan obvio que no lo vemos, no tenemos tiempo para verlo. Sin embargo, reside en nosotros de manera contundente, y enmarca específicamente todo lo que vemos, por eso, afirma Zubiri, ver esto tan claro, tan obvio es difícil; no por su dificultad de concreción objetiva, de atrapar algo que deviene o cambia de forma a tales velocidades (de acto); sino, más bien, porque hemos de desnaturalizar tal acto, violentarlo. En consecuencia, por un lado hay toda una cuestión específica que problematiza al fundamento ; y, por otro lado, se da el arrastre fundamental de las cosas. Estos dos momentos, al darse “a una” “diafanizan”, por así llamarlo, la visión del entorno en el que estamos, la fundamentación de las cosas en los actos se topa irremisiblemente con el problema específico a través del intelecto, del *perfectum* ³⁷. En este sentido, el autor cita la significación etimológica del concepto “problema”, cuya procedencia radicaría en el término griego προ-βάλλω (pro-ballo), “arrojar algo ante”, “lanzar algo por delante de” ³⁸.

Por tanto, el problema es lo que se lanza por delante de nosotros en el encuentro con las cosas. Así mismo, es claro, que las cosas no eran iguales en el mundo griego clásico que en la época medieval; luego, la clave de la variación estriba en el *perfectum*, en la intelección, que interactúa con el problema y el fundamento, logrando nuevos

³⁶ Un murciélago puede discernir y diferenciar sonidos a niveles imperceptibles para el resto de los animales. ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., p.29, párrafo 3.

³⁷ En realidad, de manera más precisa, hemos de hablar de tres “a través”; a través del intelecto, a través del problema, y a través del fundamento. *Ibidem*, p. 19, párr. 2, p.20.

³⁸ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983, p.64.

aunamientos. Como afirma el autor, al margen del surgimiento de “pretensiones” de captación de las coordenadas históricas que hayan podido recoger los cambios sociales, políticos, o tecnológicos; esto es, al margen del “yo pienso”, lo cierto es que junto al problema fundamental, hay todo un criterio, todo un exponencial, que camina también a una junto a estos dos elementos: *“Y ésta es justamente la fundamentación de la metafísica, no porque se fundamente en algo extraño a ella, sino porque la diafanidad de lo transcendental es lo que determina la inteligencia y, por consiguiente, la estructura misma de esa diafanidad transcendental es la que constituye el supremo momento problemático de la filosofía, de la metafísica. La dificultad, el problema de la metafísica no es sino la expresión intelectual de la violencia misma propia de la visión de lo diáfano”*³⁹. La dificultad de la metafísica, en tanto que meta-física, radica en el excesivo carácter “herencial” al que se ve expuesto; por medio de visones anteriores construimos las actuales; con lo cual se da una excesiva “recepción”, una excesiva “interioridad” en lo que construimos: *“la fundamentalidad no consiste precisamente en el contenido ni en el camino que conduce a la metafísica, sino en el carácter mismo del orden transcendental”*⁴⁰. Por lo tanto, no es una cuestión de construir a partir de lo construido, de constructos, más bien se estaría hablando de “extractos”, de fijarnos en la estructura misma que surge en el contacto con la realidad, de fijarnos en el “cristal”, en lo diáfano; más de una “impresión” hay que hablar de “expresión” intelectual: *“el problema fundamental es la estructura misma de la diafanidad, esto es, la estructura misma de la transcendentalidad; no respecto a nosotros, sino en sí misma”*⁴¹. Hay que dejar claro, que no se trata de una visión de la “razón”, entendida como claridad del objeto; se trata de un momento *anterior* a la razón así entendida, y está por encima de nosotros mismos. Como sugiere el autor, no se trata de algo acabado, de un hecho; no es una “entidad”, si por ello entendemos una fijación desde la cual se expande; en sí misma es transcendencia, estructura dinámica.

El autor cita como una de las posibles causas del interiorismo a la influencia Escolástica, donde se da un excesiva tendencia a la entificación, a diferencia de la visión Clásica, más tendente a lo móvil, a lo cambiante, a pesar de ser una movilidad sustancial; lo individual termina por desaparecer, pero su especie recoge lo

³⁹ ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., pp. 31-32.

⁴⁰ *Ibidem*, p.32.

⁴¹ *Ibid.*, p.33.

experienciado y es transmitido generacionalmente a lo siguiente, como si fuera un coral inmenso invisible; es la idea del horizonte de la movilidad desde el *ἐν* (*en*). Desde esta visión dinámica sustancial surge el paradigma escolástico ⁴². El giro al que estamos aludiendo evoluciona desde posturas naturalistas, propias de la Grecia Clásica; hacia posturas “creacionales” surgidas a partir de la Edad Media, las cuales transformarán el horizonte de la movilidad en el horizonte de la nihilidad. Este horizonte sugiere la visión de que “todo empieza porque, de algún modo, ya se ha llegado”; es una especie de comprensión revisionista existencial, todo es efecto, creatura. Aquí lo diáfano deja de ser ultra-obvio para convertirse en lo obvio, lo claro del ser. Zubiri critica esta visión ontológica de la realidad; así, el arte, por ejemplo, sólo sería posible como expresión interna consciente, y esto no es así según el autor, lo diáfano no es obvio. Y este es precisamente, la clase de problema al que alude con el desarrollo de las diferentes metafísicas dadas en Occidente desde Aristóteles, todas ellas tienen en común su carácter “horizónico”. Hay un envoltorio previo que sitúa la reflexión lanzada, como algo inmediato, consciente, lo cual marca en exceso lo que podemos ver, nos daría un horizonte demasiado cerrado; consiguientemente, hay que “desentrañar” la realidad, ver lo metafísico de la metafísica ⁴³.

⁴² Sobre la visión sustancial o terminativa del movimiento, Aristóteles comentaba: “*Es, pues, imposible, como hemos dicho, que se produzca cosa alguna sin no hay algo que preexista; evidentemente es de toda necesidad la preexistencia de un elemento*”. Esto engazaría bien con la visión de “substratum permanente” *hipokeímenón* (*ὑπο-κείμενον*) comentada por Zubiri. Sin embargo, por otra parte, Aristóteles también comenta que nos encontramos con algo que, aunque es “nuestro”, es “otro”, “aquello” (*Εκεῖνον*); hay un punto de distinción de *otroidad*, que posibilita, algo que discierne “lo mismo” de las cosas (*Εκεῖνο*). ARISTOTELES, *Metafísica*, Colección Austral, ed. Espasa Calpe, Madrid 1993, Libro Séptimo, Capítulo VII, p.191.

⁴³ ZUBIRI, X., *Los problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., p.36, párrafo 2.

Si hasta ahora hemos podido comprobar cómo es la estructura metafísica de lo diáfano, y de sus distintos momentos dinámicos, *a través* de los cuales engarzamos con la realidad profunda del mundo en el que nos encontramos, a saber, el *perfectum* o intelección, el *problema* o lo específico, y lo *fundamental* o las cosas. El autor va a enfocar la cuestión desde otra perspectiva distinta ⁴⁴, va a ir adentrándose poco a poco en los elementos principales (principales) que constituyen la estructura diáfana; empieza a mirar hacia el adentro constitutivo del acto diáfano, más que *situar* los elementos formativos, que son los que hemos podido ver en el capítulo anterior.

El momento en el que nos quiere sumergir el autor, es un escenario en el que todo lo que actúa en nosotros tiene una dimensión constitutiva externa más que interna; de ahí que hable de desentrañar la realidad que nos acoge, de ver las características de este “extrañamiento” radical en el que nos formamos. Como veremos a continuación, este extrañamiento posee dos momentos diferenciadores; por un lado, estaría el extrañamiento ante las cosas que nos encontramos (encuentro); y por otro, estaría el extrañamiento último y anterior, diferente éste a la visión sustancial, en la que habría que hablar de lo histórico o precedente.

Es, por tanto, un momento de aprehensión diferente a la captación tradicional del ser, entendida como un *αὐτός* (*autós*) lanzado al encuentro de las cosas desde sí mismo; véase como *topos* o lugar en Descartes, como idea en Kant, o como “en-por” ontológico del logos hegeliano ⁴⁵. Parece claro que cada especie posee un problema diferente desde el que atiende la realidad del mundo concreto en el que se encuentra inmerso; pero lo

⁴⁴ A pesar de que cronológicamente el escrito en el que nos vamos a basar en este apartado es anterior al del primer capítulo, hemos preferido exponerlo en segundo lugar, debido, fundamentalmente, a que su contenido es más profundo que el del capítulo anterior, es más sistemático que metafísico. Así, mientras que el escrito en el que nos hemos basado en el primer apartado es del curso impartido en 1969; este escrito que vamos a tratar a continuación, se basa en dos publicaciones realizadas en la *Revista de Occidente* en 1933.

⁴⁵ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, ed. Fundación Xabier Zubiri, p.8; ver también, ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía y Otros Escritos*, ed. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2002, pp. 21-22.

cierto es que nos encontramos ante un problema universal, al menos en la esfera del ser. Lo principal del ser refleja la cuestión de la profundidad constitutiva en la que se ve inmerso, máxime, cuando vivimos en un mundo plagado de especificidades. El reflejo de estas especificidades, las cristalizaciones del ser, terminan por engañarnos, ya que, por sí solas, no son más que apéndices de algo mucho más profundo. La crítica que Zubiri realiza a la ontología está basada en esta visión. De manera continua, nos estamos “en-frentando” a las cosas, ante situaciones del todo contradictorias, mismos objetos, o mismas sensaciones en distintos contextos, significan cosas distintas. No hay realmente una uniformidad objetiva de los objetos aclarados en el mundo, hay un continuo y contradictorio enfrentamiento con la realidad; es más, es el verdadero *modus operandi* del descubrimiento de la realidad; y tiene su base, su precisión, en el enfrentamiento continuo con las cosas. Nuestro andar en actos, nuestro transcurrir secuencial, nunca es el mismo, aunque lo parezca. Por tanto, uno de los primeros esfuerzos diáfanos por aclarar la realidad, radica en el enfrentarnos con las cosas, en la contradicción: “*Contradicciones, dificultades, hay muchas en este mundo. Y, sin embargo, tan sólo alguna, o algunas, han llegado a ser problema para el hombre*”⁴⁶.

Por consiguiente, el intelecto se encarga de recoger y destapar, de descubrir, las constantes contradicciones a las que estamos expuestos en el continuo enfrentamiento con las cosas. La constitución diáfana que se establece entre las cosas y la intelección crea un momento, que hemos definido como “acto”; pues bien, propiamente, el momento en acto es el descubrimiento, el descubrir la contradicción “actual” entre lo ya problematizado, lo ya hecho “nuestro”, lo ya hecho “mío-nuestro”, si se quiere; y aquello que, en su radicalidad, aunque sea exactamente igual al acto anterior, a la secuencia anterior, aún así, me resulta “extraño”, porque aún no es “mío”. Y esta imbricación de la cosa con el intelecto “actúa” aunadamente, *creando* una especie de sensación de continuidad en acto, una sensación de “presente”: “*El problematismo de un objeto se constituye pues, en el acto mismo en el que lo “descubrimos”; es un modo de presentarse el objeto a la mente*”⁴⁷. Nos encontramos con que el primer esfuerzo

⁴⁶ Hemos de interpretar el término “hombre” como una forma de nombrar la cuestión intelectual del problema; cuando Zubiri habla del hombre, está hablando (*provisionalmente*) de la intelección: “*Por lo pronto, algo es problemático cuando se halla integrado por momentos diversos cuya compatibilidad es justamente problema, esto es, dificultad. (Bien entendido que me refiero, provisionalmente, por lo menos, tan sólo a problemas intelectuales)*”. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.9; ver también, *Ibidem*, p.23.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 9.

violentador del ser es su propio acto, el cual está continuamente plagado de contradicciones, dentro del marco “posible” fundamental de su especificidad problemática; es decir, su capacidad secuencial o actual, es básicamente contradictoria, dinámicamente contradictoria; el cambio y la distinción constituyen al ser.

Esta visión del ser que se constituye en base a la extrañeza, más que a la entrañeza, se diferencia de la visión clásica y medieval. En Aristóteles y en Santo Tomás, lo extraño, aunque se da, aparece como una “*connaturalitas*”; esto es, como un conocer mediato, conceptual, y abstracto del mero objeto. Aunque se acepta la “*disputatio*” como apertura a lo otro, con quien de algún modo *corrige*; está lejos de una individualidad libre o arbitraria; el ser, en tanto que acto, es siempre la realización del hecho esencial ⁴⁸.

Sin embargo, el descubrimiento y la contradicción a la que alude Zubiri, no son producciones entitativas, si se quiere utilizar este término. Como ya se ha comentado más arriba, “...*se constituye pues, en el acto mismo en que lo descubrimos*”; se puede hablar del surgir de un auténtico encuentro, hay “novedad”. La cuestión radica en la forma en la que se ha de entender este “presente” que menciona el autor.

⁴⁸ PIEPER, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino*, ed. Rialp, Madrid 2005, pp.72, 101, párrafo 2.

Tal como afirma Zubiri, “*las cosas no están presentes por sí mismas al hombre*”⁴⁹: *las cosas están presentes al hombre porque éste las descubre*”⁵⁰. La intelección realiza un esfuerzo descubridor y violentador para lograr una presencia de las cosas que tenemos a nuestro alrededor, el mundo no es algo obvio, sin más. La comprensión de la realidad que nos rodea supone todo un esfuerzo aclaratorio; y el hombre no realiza tal acto porque sí, por mero gusto en el actuar descubridor; Zubiri afirma que: “*el hombre “necesita” descubrir las cosas*”⁵¹. Por tanto, el acto descubridor es una necesidad del intelecto, la extrañeza, es la base de la necesidad intelectual. ¿Cómo podemos entender esta *necesidad* que comenta Zubiri? El autor parece rechazar las tesis sustancialistas que hacen ver a las cosas como necesidades internas, que, de algún modo, a través del intelecto, interpretan y conforman dichas cosas; un tipo de cosa “entrañable”. Pero, por otra parte, parece rechazar también las tesis que ven las cosas como lo que “sitúa” en exceso al intelecto, hasta el punto que son las que “causan” a dicho intelecto; como si el intelecto o la intelección fuese un “efecto” de dichas cosas: “*una especie de alteridad efectiva con ellas*”⁵². La base de lo extraño no es la cosa sino el propio intelecto, su acto se basa en extrañarse, y por ese motivo, el encuentro con las cosas es descubridor. La propia base constitutiva del hombre es exterior a sí mismo, más que interna: “*La extrañeza no es, pues, un simple sentimiento de sorpresa o asombro, sino una condición ontológica del hombre*”⁵³. Esto implica que nos encontramos ante algo muy “profundo” de la intelección, la dimensión externa es la base de la realidad humana, su verdadero principio constitutivo, *θαυμάζειν (thaumáxein)*. Es preciso remarcar que este principio constitutivo no es predicativo o sustancial, “emergente”, en palabras del autor. Una de las primeras descripciones que aparecen de la extrañeza es la de su “positividad”: “*es un modo positivo que tiene el hombre de estar entre éstas*”⁵⁴. La extrañeza de las cosas es una dinámica “positiva” ante dichas cosas. Este momento positivo con las cosas supone un “encaje” en ellas. El hombre o la intelección se sitúa en medio de todas las cosas “posibles” (fundamentales), en el mundo (específico), y su

⁴⁹ A la “intelección”.

⁵⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.10.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., p.10, párrafo 2.

existir entre ellas, es un existir videncial, visional; incluso podríamos hablar de la intelección como un existir *provisional* ante las cosas en el mundo (pro-visional) ⁵⁵. La extrañeza provoca una *novedad* constante, y el intelecto aprehende precisamente la novedad continua de las cosas: “*Las nuevas cosas son extrañas justamente porque son “nuevas”, esto es, porque las anteriores me eran “familiares”. Enfrontarme con una nueva cosa no es simplemente tropezarme con una cosa nueva, con su novedad*” ⁵⁶. Si en un primer momento hemos hablado de *lo positivo*, el segundo momento constitutivo haría mención al “*enfrentamiento*” ⁵⁷.

Consiguientemente, el en-frentamiento supone algo más profundo que el encuentro obvio con las cosas, su simple estar frente a ellas. Es algo muy distinto a lo predicativo, o a lo heterogéneo con las cosas, como veía Platón; no hay un γένος, no hay “familiaridad” *precedente* con ellas; se trata de un acto radical, principal. La extrañeza intelectual no es el sentido de la cosa, su re-ferencia; dicho de otra manera, la única posesión posible en la extrañeza es tremendamente “volátil”, ya que la manera radical de poseer que tiene la intelección radica en la novedad continua. Cuando se da ya una identificación de la cosa con un sentido determinado, con una familiaridad vivida o sentida, entonces, en ese mismo momento, perdemos la extrañeza originante, perdemos realidad ⁵⁸.

El autor no pretende negar la existencia de lo familiar (lo herencial), el encubrimiento paulatino que se va dando en el ser; pero, propiamente, ésta no es su tesis. La aceptación de la progresiva esencialización del ser, no implica dar a esta esencialización caracteres constitutivos, ni principales; su existencia lógica es, a la postre, puro efecto, de alguna manera, acto residual. Y esto, como ya se ha comentado, es una visión entitativa de la

⁵⁵ Ibídem, p.10, nota 2 a pié de página.

⁵⁶ Ibíd., p.11, párrafo 2.

⁵⁷ La palabra que utiliza es la de “enfrentamiento”, quizá para evitar connotaciones peyorativas del término enfrentamiento.

⁵⁸ En la nota a pié de página de la página 11, Zubiri comenta: “*Es esencial tener ante los ojos esta estructura para una filosofía del concepto y de la idea*”, haciendo referencia a la familiaridad, y al sentido sabido de la cosa que es retenida, en alusión probablemente a Kant y a Hegel. Es prácticamente imposible el surgimiento de la idea, de la comprensión visual (ojos) del entorno problemático, si no tiene un principio extraño. La extrañeza es realmente el principio de las cosas y del mundo. Como veremos más adelante, una definición quizá más adecuada para el término “mundo”, en el contexto en el que estamos, será el de “horizonte”. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.11, nota 3 de pié de página.

realidad; no es su radicalidad, su ser *actual* ⁵⁹. Vemos el camino andado, pero, no terminamos de comprender la realidad del propio camino, el tiempo *activo* termina por instituirnos, pero, repetimos, éstas no son las fuentes del ser, del surgir de la realidad.

Es por esto que el autor comenta: “*El problematismo de la extrañeza hace así posible el problema como forma de conciencia de las cosas*”⁶⁰. Como acabamos de comentar, la institucionalización que el acto va creando, su *actividad*, suscita problema, pero sin la extrañeza de realidad es imposible que se dé ningún tipo de problemática. Es claro que en el progresivo adquirir de las cosas lo problemático se va especificando cada vez más; sin embargo, su verdadero posibilitante constitutivo es la extrañeza de la intelección. La propia positividad principal se ve influenciada por dicha institucionalización, por lo “horizántico”⁶¹. Por lo tanto, desde el *horizonte*, la claridad de las cosas, su videncia, su visionar, sería más bien una especie de “com-prehensión”, más que pura aprehensión, y esto, implicaría que la estructuración del mundo en el que vivimos, bien sea a nivel físico o matemático, se debe al elemento comprensivo u horizántico, del que forma parte.

⁵⁹ En este escrito, la visión del “desde” no es principal: “*El entender es siempre entender desde, esto es, desde las cosas familiares, es decir, encontrar un sentido a la cosa*”. Esto ratificaría la idea que hemos comentado más arriba de que, al menos en este escrito, el intelecto (*perfectum*), y lo extraño, son vistos como los verdaderos principios dinámicos de la realidad. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.11, párrafo 2, líneas 17-18.

⁶⁰ Ibidem, p.11, párr. 3.

⁶¹ Sobre esta cuestión del “horizonte”, Zubiri aclara que la fenomenología de Husserl se basa en esta idea, todo comenzaría desde el horizonte, desde el “problema”, desde la problematicidad específica. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.12, nota 4 de pie de página.

La búsqueda de Zubiri se centra en encontrar aquellos elementos últimos en los cuales se dé un mayor contacto, una mayor pureza con la realidad; es decir, los elementos principales marcan su quehacer filosófico, intentar, en este caso, ver los elementos constitutivos al margen del sesgo problemático: *“Veíamos antes que la extrañeza es un modo de existir entre las cosas que positivamente tiene a éstas, pero encubiertas con nuestra familiaridad con otras. Por lo mismo, no es ésta una forma radical y última de extrañeza”*⁶². Y he aquí otro de los elementos constitutivos de la extrañeza diáfana; si con anterioridad hemos comentado lo positivo, y también, el enfrentamiento; ahora tenemos que hablar de “ultimidad”. En este sentido, la *ultimidad* lo que propone no es esto o aquello, tal o cual cosa; se trata de una pro-posición radical; esto es, que no se aviene al objeto. Es una postura ante las cosas que impide “quedarse” en ninguna de ellas, que no termina por fijarse, no se da una con-secuencia de una cosa con otra; es decir, no es un momento efectivo; se trata de un momento “anterior”, de una anterioridad extraña, ni es previa, ni es consecuente: *“No es una extrañeza consecutiva a la familiaridad con unas cosas, sino anterior a toda cosa”*⁶³. La anterioridad es, pues, otro de los elementos de extrañeza diáfana, de “profundidad”, en tanto que, a través de la anterioridad surge el “todo”: *“Por esto, de lo que el hombre se extraña en esta profunda extrañeza es de todo”*⁶⁴. La base del conocimiento no se da en la consecuencia, en la familiaridad, en el horizonte; el autor parece sugerir la necesidad de algo mucho más elemental, para que pueda surgir el conocimiento del entorno, del mundo que nos rodea, de nosotros mismos. Ese elemento elemental es la extrañeza, el “todo”, el cual, ha de ser entendido precisamente como una anterioridad constitutiva de cualquier fijación mundanal; la extrañeza es el posibilitante del mundo. En la medida en que se da una propuesta global, total o ab-soluta de toda cosa, nos liberamos de su influencia. La totalidad o el absoluto lo que permite es un hueco, un espacio, una separación entre las cosas y el intelecto, un *todo entre cada*, un ab-soluto primario, es “uno mismo”: *“...caeremos en la cuenta de que quien se siente extraño a todo lo que le rodea se encuentra sólo. En su soledad tropieza consigo mismo, y se extraña entonces*

⁶² ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.15, párrafo 5.

⁶³ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁴ *Ibidem*.

de verse sólo, se extraña de sí mismo”⁶⁵. Por lo tanto, el absoluto es la partida, el principio de cualquier posible disolución, de cualquier posible di-soluto, de cualquier posible cosa.

Esta soledad a la que hace mención Zubiri es en realidad un absoluto, constitutivamente, somos absolutos, somos un todo. Y prestando un poco de atención al momento en el que nos encontramos, podemos afirmar que el todo, la totalidad, es otro elemento principal o constitutivo de la extrañeza diáfana. Así, podemos hablar de lo positivo o apertura, del enfrentamiento o lo otro en tanto que otro, de la ultimidad o anterioridad⁶⁶, y ahora de la totalidad o absoluto⁶⁷. En este sentido, de la formación constitutiva de estos cuatro momentos, podemos hablar del surgir de la primera estructura diáfana en la realidad del ser en acto; esta estructura ha de ser entendida dinámicamente y no entitativamente, como ya se ha comentado con anterioridad. En consecuencia, este surgimiento estructural es positivo, enfrentado, último, y absoluto. El tipo de escenario, de realidad, en la que se mueve el autor es claro, evita cualquier *reposo* del ser, y se centra exclusivamente en los elementos puramente dinámicos que acompañan al acto, al margen de las cristalizaciones, de la consumición de dichos actos; se mueve en la radicalidad constitutiva del ser en la realidad. Con el tiempo, los actos se van convirtiendo en horizonte, por el carácter ontológico, re-posante, del ser; y el horizonte termina por mediatizar la admiración extraña de las cosas, las “entraña”, de alguna manera, nuestra visión del mundo pierde libertad: *“Por ese su radical carácter de totalidad, es el todo el horizonte dentro del cual se ve “todo lo otro” que circunda y extraña, precisamente en su totalidad, al hombre sólo*”⁶⁸. Por otra parte, aunque no aparece de forma explícita el término “estructura”, sí que parece factible su utilización, por el contexto en el que aparece, y, así mismo, se habla de términos como “encuentro”, “soledad”, “extrañeza de sí”. Propiamente no se da como término, y no será hasta obras

⁶⁵ Ibidem, p.16, párrafo 2.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Sobre el sentido absoluto del todo, Zubiri comenta: *“Todo puede significar primeramente todas las cosas. Pero nadie ha visto todas las cosas: Más bien acontece lo contrario: quien ha visto el “todo” es quien puede hablar de “todas las cosas” juntas*”. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.16, párrafo 4.

⁶⁸ Sobre este tramo habría que remarcar al menos dos cuestiones. La primera es que no parece que el horizonte al que hace mención sea el horizonte específico que hemos visto con anterioridad, el “problema”, el “desde”. El horizonte al que hace mención Zubiri es mucho más radical, lo horizontal de la realidad radical es el absoluto o la totalidad; es un “a través” principal, y no un *desde*. En segundo lugar, recordar que el “*hombre sólo*” que cita, ha de transcribirse como la intelección “sóla”. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p. 16.

más tardías donde el autor defina más este momento primario estructural, de igual manera tendríamos que hablar del término “absoluto”.

De esta manera, podemos hablar ya de un enfrentamiento en tanto que todo, *lo otro en tanto que absoluto*; quedaría por aclarar si este “otro en tanto que absoluto” es realmente la estructura que hacemos mención; el autor cita: “...al hombre sólo. Al hacerlo, pues, en cierto modo, no le deja sólo, sino a solas con el todo” ⁶⁹. De la extrañeza, hemos comentado, surge la primera estructura diáfana; si bien, estamos muy lejos de una visión de plasmación entitativa: “No es un simple correlato del uno, como si el todo fuera “todo lo otro”.” ⁷⁰; y tampoco podemos hablar de una absoluta otroidad; es decir, “lo otro en tanto que uno”: “Pero esta totalidad tampoco es el carácter vacío, abstracto, que posee todo lo que es “otro que uno mismo”.” ⁷¹. Tal y como hemos comentado más arriba, la estructura necesita de la totalidad, del todo, de lo absoluto, para “cerrar” la salida positiva, para dotarle de un horizonte al acto, si no se escaparía continuamente, no habría propiamente tal acto; necesita un momento “diáfano”: “No es todo lo otro, sino lo otro todo. En este sentido, es la totalidad un modo de unidad” ⁷². La extrañeza, como elemento constitutivo del hombre, posee en la totalidad su dinamismo abarcante; la totalidad a la que hacemos mención no es un efecto, un correlato, sino un momento diáfano, un dinamismo que se encuentra *encuadrado* en otros dinamisismos constituyentes, principales.

Esta estructura dinámica continua, novedosa, esta creando constantemente, esta viva; es decir, cada nuevo acto va acompañado de su nueva estructura, con quien termina por identificarse, por hacerse “una”: “La totalidad surge cuando vivo esos objetos en profunda extrañeza: Entonces, cada cosa me es extraña, por ser “una” de entre “toda” cosa. La totalidad se forma entorno a las cosas y a mí, por esta peculiar manera de sentir aquellas” ⁷³. Esto sugiere que en la profundidad de la extrañeza se da un apartado de totalidad, de absoluto; y no se trata sólo del “contorno” de las cosas, tal y como sucedía con las visiones clásicas y medievales. No sólo surge “con” las cosas, es algo más principal, si se quiere; surge también “en” las cosas: “en torno a las cosas y a

⁶⁹ Ibidem, p.17.

⁷⁰ Ibid., p.17, párrafo 2.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., p. 17, párrafo 4.

mi”, comenta el autor. Este es un aspecto al que el autor le da una gran importancia, y que prácticamente de manera continua lo remarca en cada párrafo: “*No son las cosas extrañas al hombre, sino el hombre extraño a las cosas*”⁷⁴; “*no es una relación entre dos entes, el hombre y las cosas...*”⁷⁵; “*La totalidad no es, pues, ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte fuera de ellas*”⁷⁶. Esto implica que lo absoluto no actúa sólo, sino que van los cuatro elementos constitutivos “a una”; esto es, lo absoluto es así mismo una anterioridad posibilitante de cualquier cosa “posible” (enfrentable): “*Hay pues, una extrañeza más profunda. En ella es el hombre extraño, ¿a qué cosas? A todas. No a esta o a la otra, ni tal vez a todas sumadas. No es una extrañeza consecutiva a la familiaridad con unas cosas, sino anterior a toda cosa*”⁷⁷. Por lo tanto, la totalidad actúa de “caracterización” del primer momento extraño por excelencia, quizá del momento más “ex” de todos, del momento primario *positivo*. Esta caracterización no es una forma “negativa” o selectiva del ser en acto dentro de la realidad del mundo en las cosas; no se da negación, sencillamente porque propiamente no se da “cosa”, sólo se trata de una “modalización” de la positividad, que ni niega, ni incluye, ni excluye nada: “*La totalidad no es(...). Estos momentos, aparentemente negativos, caracterizan su positivo modo de ser como horizonte. El horizonte posee la posibilidad esencial de enturbiarse o purificarse por las cosas mismas, al mismo tiempo que hace posible verlas*”⁷⁸. Esto implica, tal y como ya se ha comentado, que la totalidad, el absoluto, es el horizonte zubiriano, el horizonte de la extrañeza; y también implica, la importancia de lo positivo. La extrañeza tiene como primer elemento principal a lo positivo, a la apertura en tanto que positividad del acto⁷⁹, y este elemento es modelado, modulado, por la totalidad absoluta; esto es, como comenta el autor, su especificación, es pura “posibilidad esencial”.

De esta forma surge una “peculiaridad”, un modo peculiar de extrañarse en la realidad, se trata de la estructura que hemos mencionado; el absoluto acompaña a cada salida de forma constitutiva, de forma modal, de forma posibilitante; posibilita cada estructura

⁷⁴ Ibidem, p. 17, párrafo 2.

⁷⁵ Ibid., p. 17, párr. 3.

⁷⁶ Ibid., p. 17, párr. 5.

⁷⁷ El autor parece sugerir que hay cierto *calado* profundo entre los distintos momentos constitutivos de la extrañeza. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.16.

⁷⁸ Ibidem, p.17, párrafo 5.

⁷⁹ Da la sensación de que Zubiri, en este horizonte, no está hablando del “nos”, de lo nuestro a lo que en la perspectiva problemática o específica habíamos ya visto. Estamos en un momento incluso previo a la especie, un periodo “puro” formativo.

ante cualquier posible cosa: *“las cosas son vistas porque hay un horizonte que las envuelve de una peculiar manera”* ⁸⁰. Esta especie de filtro de realidad al que se está aludiendo, es un modo de claridad profunda y diáfana, un modo “natural” de realidad: *“Naturalmente, tratándose de una totalidad, no cabe hablar de cosas que se ven o no se ven. Pero sí de verlas de una u otra manera, según las maneras de la extrañeza.”* ⁸¹. Pero este claro horizonte, nada tiene que ver con la comprensión horizontal, con el “por qué”. Con la extrañeza profunda las cosas no se vuelven patentes, al contrario, lejos de la patencia de las cosas, el autor ve estos momentos primarios como momentos “equivocos” de la realidad. La extrañeza profunda plantea un escenario equivoco de posibilidades, aún no hay negación, aún no hay “significación”, no se da lo “inmediato” con las cosas.

Recapitulando un poco, vemos que la extrañeza posee cuatro elementos constitutivos, positividad, enfrentamiento, ultimidad, y totalidad; de estos elementos se da, o surge una estructura diáfana, lo “peculiar” del horizonte. Y el horizonte o totalidad, nada tiene que ver con el horizonte fenomenológico o específico. La totalidad actúa de posibilitante equivoco de la positividad; es decir, no se da ni con-versión, ni comparación con las cosas: *“El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas no quiere decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte, de visión, en cosa vista (...) Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable a la visión de las cosas”* ⁸². Esto implica que la aportación del horizonte o totalidad a la estructura es básicamente una expresión, o como afirma Zubiri, es una “expresión inexacta” ⁸³. Se da una inexactitud atributiva de lo que es, o mejor, de lo que “puede” ser, a diferencia de lo que es o no es: *“Pero la expresión es inexacta, porque la oscuridad es atributo de lo que se ve o puede verse. El horizonte, por no ser visto, no es visto ni en la oscuridad”* ⁸⁴. Todavía no nos movemos en momentos identificativos, sino sólo aclaratorios, permite y hace posible que, con posterioridad, las cosas puedan ser identificadas, reconocidas, afirmadas o negadas; es

⁸⁰ La palabra “porque” aparece marcada especialmente con cursiva, *porque...*; la estructura como horizonte “peculiar”, como “por-que”. Es claro que los elementos compositivos son el “por”, y el “que”; y suena bastante a la “estructura-todo” visto en anteriores apartados. Parece que la estructura es un por, un horizonte encubridor peculiar. ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la Filosofía*, o.c., p.18.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibid., p.18, párrafo 2.

⁸³ Ibid., p.18, párr. 2, líneas 19-21.

⁸⁴ Ibidem.

claramente un momento diáfano de la realidad; lo diáfano emerge como resultante, es un posibilitante de lo que puede haber, de lo que podemos tener, un cristal posibilitador de las cosas del mundo. Entre sus características constitutivas radica la de ser, así mismo, horizonte total o absoluto sobre el cual se enmarca el ser; entre sus características estructurales radica el ser “a sí mismo”; es decir, la de ser “un” horizonte total o absoluto enmarcado en dicho ser: *“Todo nos es, pues, extraño, justamente porque la extrañeza es diáfana, ignora su fundamento o su modo”* ⁸⁵. Vemos a lo diáfano como un movimiento en la realidad del ser, cuyo cometido es la de posibilitar la situación en dicha realidad; y es un movimiento extraño que surge y se forma de manera constante fuera del propio ser. Este “fuera” diáfano es la auténtica *procedencia* formativa de las cosas. La extrañeza diáfana no posee historicidad, ni temporeidad, es sólo un movimiento aclaratorio que el ser realiza en la realidad que lo acoge; termina por estructurarse por la propia dinámica de los elementos constitutivos al aunarse, *un positivo enfrentarse con la anterioridad de las cosas en el todo posible en “acto”*.

Por consiguiente, el horizonte diáfano plantea un “si todas las cosas”, si la posibilidad comienza (se da) en el horizonte en el que estamos, en el ser (en acto). Como afirma Zubiri, *“El todo es “todas las cada una”. “* ⁸⁶. La extrañeza diáfana crea una “talidad” de esas cosas todas; esto es, sugiere un *“algunas” de entre todas* (las posibles). Desde la atalaya del ser, desde la estructura en acto, el “cada”-total que se da “choca”, por así decirlo, con el propio horizonte de la totalidad, y se posibilita en él; así, tenemos pequeñas agrupaciones de cosas *cada-todo* dentro del *todo*, *talidades*. Aún sin patencia, surge lo peculiar patente (tal) estructural entre las cosas: *“La no visión de la totalidad nos muestra las cosas “cada una” por sí. El “cada” es “uno” entre todos”* ⁸⁷.

La dificultad de descubrir el mundo plagado de cosas; cosas horizontales a nivel metafísico (específicas), también cosas horizontales a nivel constitutivo (en-cubrir), y cosas horizontales a nivel estructural (tal); plantea la *necesidad de violentar* dichos horizontes ⁸⁸; plantea la necesidad de actualizar continuamente los acontecimientos (acto diáfano). El universo concreto, mundanal, en el que nos sumerge el acto, sugiere

⁸⁵ No hay un “a sí” consciente, es sólo estructura resultante. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.19.

⁸⁶ *Ibidem*, p.19, párrafo 2.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ La estructura se constituye como nuevo horizonte gracias al elemento constitutivo de la *ultimidad*. Hace que las nuevas estructuras se “ultimen”, se “actualicen”. El acto, en esta estructura diáfana, provoca lo “actual”.

además de lo específico, una franja de cosas posibles, y en esta franja es donde se da el en-cubrir de las cosas. La claridad extraña necesita de este principio posible encubridor para realizar su violentar diáfano, sobre el cual, a posteriori, se patentizarán objetos de las cosas, su correlato concreto, aunque este momento efectivo no es el que interesa al autor. El encubrimiento posibilita la aparición de tal o cual estructura (claridad)⁸⁹; pero la dinámica del encubrimiento en acto provoca encubrir a la propia estructura resultante (nuevo tal), creando o formando una talidad estructura-cosa; o dicho en palabras del autor, surge una “con-fusión” en el en-cubrimiento⁹⁰. Esta *confusión* de tales en la claridad hace que la cosa confusa estructural se haga “misma” en ella, en el mismo acto, surgiendo una especie de “fragmentación” de la capacidad aprehensiva, en la que cada fragmento, cada parte, cada talidad, tiende a referirse a sí misma (una) pero como *conjunto* de actos que aprehende del horizonte posible en-cubridor, es la “mismidad”.

La totalidad hori-zóntica, como momento de la extrañeza diáfana, crea fragmentaciones últimas “mismas” del todo encubridor, del “en” que cubre cada talidad; vemos infinidad de cosas mismas, todas intelectivamente iguales, en tanto que tales, pero cada una concretada de manera “misma”; hay una per-fección diáfana en cada acto: *“En esta referencia surge su “cada”; pero también existe la posibilidad de perderlo. En tal caso, me aparecen las cosas encubiertas por el todo mismo que las reabsorbe. Este modo de ocultación es también perfectamente concreto”*⁹¹. Esto sugiere que la concreción tal misma que se da en la extrañeza del todo procura un descubrimiento de lo encubierto a través del por en acto, por vía de la perfección. La moralización (mora) del encubrimiento me hace sentirme extraño ante dicha totalidad de la que formo parte; la totalidad encubierta no es algo aprehensible de forma clara y rotunda. Tal y como comenta el autor; parte de la claridad diáfana estructurante última, y estriba o fondea en la misma talidad; aunque sus miras, su afán descubridor camina hacia el todo: *“La ocultación de todas y cada una de las cosas aparece a la luz del horizonte de la totalidad, gracias a la interna concreción de éste, que radica en lo que en mí me hace ser extraño a las cosas(...) Quien se siente profundamente extraño a todo se encuentra*

⁸⁹ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.19 párrafo 3.

⁹⁰ *Ibidem*, líneas 3 y 9.

⁹¹ No parece que este “per” del *perfectum* guarde relación con el *πέρας* que Zubiri comenta en varias ocasiones dentro de su libro *“Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental”*, o.c., pp.44, 50, 100. Este término aludido, si bien significa “frontera”, “límite” de unas cosas con otras, se muestra influenciado por las cosas con las que delimita; se muestra ontologizado por ellas. Este *per* encajaría mejor en el “por” que ya se ha mencionado en este capítulo (*porque*), un *por* del “en”, una infinidad de *por* mismos dentro de una totalidad posible en-cubridora.

sólo, y, al encontrarse sólo, tropieza consigo mismo, se encuentra a sí mismo”⁹². La totalidad talificada nos hace sentirnos solos y extraños ante la totalidad de cuanto es, por eso, mi visión es “un entre las cosas”, porque me siento extraño entre ellas; es un “entrever” la realidad desde mi posición tal participativa. No tengo la capacidad de ver el fruto al que pertenezco, pero sí la de *entrever* dicho horizonte; formo parte de él, pero no puedo verlo en sí mismo: “*el horizonte, propiamente, no se ve. No se ve, se entrevé a través de las cosas vistas*”⁹³. Y en esto radica precisamente lo diáfano de la extrañeza, la visión de extrañeza ante la totalidad, la entrevisión misma tal, el violentar estructural diáfano es la única forma de poder tener algún tipo de acercamiento hacia la visión de totalidad, de absoluto. Y este es un acto que hay que forzar, violentar, no es posible en su “natural”, por así llamarlo, poder ver la grandeza del horizonte en el que estamos inmersos: “*Es la violenta visión de lo diáfano. Sin borrarlos la extrañeza primera de todo, nos permite esa visión movernos entre las cosas con un nuevo género de familiaridad*”⁹⁴.

Como estamos comentando, de partida, lo diáfano en su entrevisión, se encuentra como rodeado de algo así como un “plasma” horizontico; este plasma es el “en”: “*las cosas se presentan cubiertas, en tanto que encubiertas*”⁹⁵. La entrevisión es una “ad-miración” del en-cubierto que estamos aprehendiendo, sin llegar a definir aún lo que la cosa es, su “tal como es”; siendo estrictos habría que decir que la *admiración* solamente admira del encubierto “lo que es”, admira el “panorama del todo”. El panorama del todo no es la cosa, sino la extrañeza que mira a esa cosa del todo, el *templum*, la cavidad, el orbe, el horizonte visto a sí, como comentaba Aristóteles: “*mirando al Universo entero, envolviendo a la cosa en una mirada que lo abarca todo*”⁹⁶. El panorama del todo, la teoría, el templo, es ya una “pregunta” de lo encubierto, un “*tropezarse consigo mismo*”⁹⁷; propiamente “soy”. En la medida en la que “*Al ver cada cosa, conveo, contemplo el todo*”⁹⁸; es decir, “soy-una estructura-todo”. Es un paso más que el autor da en el violentar diáfano; y esto da a entender que la extrañeza diáfana hace surgir una

⁹² ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.20, párrafos 1 y 3.

⁹³ Ibidem, p.20, párrafo 3.

⁹⁴ Ibid., líneas 15-18.

⁹⁵ Ibid., línea 19.

⁹⁶ Zubiri cita a Aristóteles. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.20, párrafo 3, líneas 25-26.

⁹⁷ “*Quien se siente profundamente extraño a todo se encuentra sólo, y, al encontrarse sólo con todo, tropieza consigo mismo*”. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.20, párrafo 3.

⁹⁸ Ibidem, p.21.

excedencia de su propia estructura, “triangula” la visión hacia la cosa; como afirma Zubiri: “*Pero esta situación de ocultación, de encubrimiento, hace posible su descubrimiento. La visión de lo encubierto, en cuanto encubierto, es ya una pregunta sobre la cosa encubierta*”⁹⁹. Este último paso es el “descubrimiento” de lo encubierto; es la fragmentación a la que hacíamos mención con anterioridad. Por lo tanto, si se da un primer paso talificante, de “talidad”, en el que se dan agrupaciones “cada” en el todo, ahora surge la “mismidad”; acompaña a la intelección estructural en el encubierto y ocurre que des-cubro la “mismidad”, con-formando el “templum” (“soy-una estructura-todo”). Es la *admiración* a la que hace referencia Zubiri. ¿Cómo hemos de entender este paso dado por el autor?

Esta cuestión “tal y misma”, podría enfocarse como un acercarse a las cosas, como una “proximidad”, como un primer paso hacia el *on* (ὄν), pero no parte del *on*, sino de lo encubierto. Y esta es una cuestión “a una” y no doble: “*No se trata de dos visiones: la visión del todo y la visión de las cosas. Es una única visión, la teoría*”¹⁰⁰. Esta pregunta de com-posición “a una” el autor la nombra como el *¿qué es “lo que es”?*; esto es, la *composición* de la teoría, su unidad, implica que se dan, así mismo, dos momentos constitutivos en el nivel horizontal estructural, el “en”, y el “on”. A saber, cuando se comenta la pregunta *¿qué es “lo que es”?*, podemos hablar de dos elementos constitutivos dentro de esta pregunta. Por una lado, estaría el “*qué es*”; y por otro lado, estaría el “*lo que es*”. Y parece que esta segunda parte sí que la aclara el autor, cuando afirma que: “*Y ver una cosa como momento del todo que es, es verla en cuanto cosa, en cuanto “cada”, ὄν ἢ ὄν, ens qua ens, la cosa en cuanto es*”¹⁰¹. Aquí, parece factible sustituir, el tramo “todo que es” por “lo que es”, y es visto como *on*, como “la visión de las cosas”, como “*la condición para que cada cosa sea “cada”.*”¹⁰²; mientras que el “qué es”, iría dirigido al todo, a “la visión del todo”, es decir, a lo en-cubierto. El “soy-una” del “soy-una estructura-todo”, es ontológico, “des-cubridor”, mientras que la

⁹⁹ Recordar que un poco más abajo afirma también que “*Pero no se pregunta por cada cosa en sí misma, “tal como es” ὡς ἐστίν*”. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.20, párrafo 3, líneas 21-22.

¹⁰⁰ Ibidem, p.21, párrafo 2.

¹⁰¹ Ibid., p.21.

¹⁰² Ibidem.

“estructura-todo” sería entológica, por denominarlo de alguna manera; esto es, de modo en-cubridor ¹⁰³.

Repasando un poco este pequeño paso dado, el *¿qué es lo que es?* es una pregunta que atiende al “es”, al mito, al establecimiento paulatino de una *procedencia* ¹⁰⁴ que acompañe constantemente al acto; una procedencia admirativa, teórica. No sólo admira el Universo del todo de las cosas, sino que lo que admira lo hace en tanto que “es”, en tanto que las cosas que admira “son” realmente. Por otra parte, estaría el *es*, entendido como una cosa entre todas, la “estructura-todo” que se ha citado más arriba: *“Al mirar una cosa dentro del horizonte de la totalidad, la veo como una cosa entre todas, es decir, la veo en cuanto es; y justamente por esto, para poder entenderla completamente, necesito co-pensar, co-entender el todo”* ¹⁰⁵.

Esto sugiere dos visiones distintas “a una” de la realidad estructural diáfana ; la realidad como modo de ser, y la realidad como modo de estar. La radicalidad, el surgimiento de cualquier posible estar, parte de la equivocidad del ser, de su posición principal equívoca. El *on* es un momento emergente de la extrañeza *original* que se mantiene sólo a un nivel conformativo (aún): *“La filosofía, decía al comienzo, es un problema. Pero este artículo “un” es aquí equívoco”* ¹⁰⁶. Con lo cual, el autor da a entender que, si bien, todo elemento teórico *necesita* tener las dos procedencias antes comentadas; la realidad radical del ser se funda en la propia extrañeza encubridora, esto es lo primario: *“Nada tiene que ver esto con el carácter subjetivo u objetivo de la filosofía. La extrañeza nada tiene que ver con sujeto y objeto, porque estos suponen aquella. La extrañeza es un modo de ser radical que está en una dimensión distinta”* ¹⁰⁷.

La dinámica misma de la realidad profunda, la lleva a extrapolar sus propios elementos constitutivos, sus propias estructuras, pudiendo hablar del problema del problema, o de la extrañeza de la extrañeza; cada forma conformada lleva paralela su pregunta

¹⁰³ Sobre la explicación de estos dos elementos que conforman la teoría, Zubiri comenta la figura del θεωρός, “era el inspector que los atenienses enviaban a los juegos públicos para que contemplara el conjunto del espectáculo y viera si todo marchaba en orden, esto es, si cada cosa estaba en su sitio”. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.21, párrafo 2.

¹⁰⁴ Vemos dos tipos de *procedencia*. Por un lado, está la *procedencia formativa* de las cosas; y por otro lado, está la *procedencia conformativa* de dichas cosas.

¹⁰⁵ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.21, párrafo 2.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.21, párrafo 3.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.23, nota 9 a pié de página.

correspondiente, somos un hábito que, en realidad, en muy poco habitual. Mientras que la filosofía clásica insiste en la relevancia del hábito en el devenir de nuestros actos, Zubiri rechaza esta visión del ser: “*Por eso decía Aristóteles que la filosofía es ἕξις, hábito; πάθος lo llamaba Platón, pero un pathos que no tiene nada de patético*”¹⁰⁸. La radicalidad del ser, más que el hecho de su conquista de realidad, es un movimiento dinámico cuya verdadera realización es el acto. El ser se va desarrollando en las acciones que realiza; la cristalización progresiva de sus actos. El advenimiento del mundo en el que vivimos, el descubrimiento del mundo que vemos, no es más que una referencia que muestra toda una cabida de opciones y posibilidades que enmarcan la fundamentación de las cosas en nuestro encuentro, en nuestro enfrentar, con ellas. La pregunta es el por qué nos encontramos con tales cosas, por la fundamentación del propio mundo en el que nos encontramos. Así, Leibniz, por ejemplo, concebía el mundo actual como el mejor mundo posible; la progresiva fundamentación del mundo, se establece en la interacción de los mejores posibles en acto; más que positividad, habría que hablar de afirmatividad, en el sentido estricto de la palabra; es decir, lo afirmativo se impone en el encubrimiento¹⁰⁹. Zubiri da a entender que el *bonum* de Leibniz es un *residuo* ontológico, con lo cual, la pregunta por la radical ultimidad quedaría de nuevo en el aire; esto es, no parece que la positividad constitutiva que menciona Zubiri, sea un momento ontológico, un momento de estar en la realidad, lo positivo es algo anterior al mundo: “*...hay tantos modo de filosofía cuantos son los modos de estar entre las cosas; y, por tanto, de acercarse a ellas. En el modo de ser extraño a las cosas se “modifica” el modo de ser todo, el sentido mismo de la totalidad*”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Una traducción estricta del concepto ἕξις (*héxis*) sería la de “modo de haberse”, pero entendido como “disposición”, término éste que cobraría gran importancia en la filosofía posterior de Zubiri. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.22, párrafo 2.

¹⁰⁹ ZUBIRI, X., *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, o.c., pp. 168-169.

¹¹⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.23, párrafo 2.

IV-

-NIVEL CONSTITUTIVO-

A través de lo que se ha estado viendo hasta ahora, se ha podido comprobar el espacio en el que se mueve el autor, se trata de momentos constitutivos anteriores a la cristalización del ser; equivocidad primordial antes de la conformación de las cosas. La equivocidad supone por sí misma todo un papel dinámico posibilitante de estructuras; lo interesante radica en averiguar cuáles son esos momentos *a priori*¹¹¹. Básicamente, se podría decir que se hace referencia a aquellos dinamismos primordiales que radican en la realidad, lo que Zubiri nombra como “*el horizonte de la movilidad*”.

A lo largo de la primera parte del estudio han ido apareciendo una serie de elementos, una serie de dinamismos, que forman parte constitutiva de esta realidad; al menos universal, cosmológica, ordenada. Dichos elementos son cuatro: lo positivo, el enfrentamiento, la ultimidad, y la totalidad. A lo largo de este capítulo sobre lo constitutivo vamos a intentar desengranar las características de cada uno de los elementos que lo conforman, en un intento de ir hacia lo profundo de la realidad (universal). Sus miras abocan al estudio simple del entrever diáfano sobre los compuestos elementales en los cuales se posibilita cualquier estructura, en consecuencia con el tipo de condiciones primarias en las que surgen las cosas. Da la sensación que en el fondo se trata de un inmenso tratado ontológico sobre la espacialidad, porque no sólo descubre y analiza los elementos dinámicos, sino que a sí mismo estudia las conexiones que van surgiendo, terminando en la última parte del libro con un pormenorizado análisis de la espacialidad en el ser, descubriendo y analizando las estructuras emergentes a ellos; es, en consecuencia, un tratado presocrático por excelencia.

¹¹¹ La tendencia a ver el momento como una fragmentación tempórea no sirve, aún; nos movemos en estadios anteriores al logos y a la razón; no sabemos, ni comprendemos todavía cuál es el motor o *móto* que hace surgir cosas, o estructuras.

A modo introductorio, sería conveniente realizar una breve aclaración para diferenciar lo positivo en el estadio presocrático, y lo positivo tal y como ha sido entendido en otras épocas posteriores como la Modernidad (p.e.). Como comenta Zubiri, el saber positivo inaugurado por autores como Comte, es un estado, un *factum*, un régimen, algo ya hecho ¹¹², en pos de lo cual se enmarcan actitudes ante las cosas, un *previum* epistemológico; es decir, una peana de acontecimientos sobre los cuales actúa la razón. Zubiri, en este estudio que vamos a tratar, intenta dilucidar la prehistoria del ser, o mejor, la prohistoria del mismo. Mientras Comte nos habla sobre la inducción de las cosas, cómo accedemos a ellas ¹¹³, Zubiri intenta aclarar qué es la “ducción”, qué es lo dúctil de la realidad. Como veremos a continuación, lo positivo, desde Zubiri, no es nada, nada tangible; cualquier atisbo, cualquier poso de realidad, dicho en términos de ser, sería ya creatura, creación, algo.

Comenzando, pues, en este deambular dinámico por la realidad positiva, entendida en primer lugar como “*latencia*”. La latencia, lo latente, es aquello escondido, oculto, pero que de alguna manera existe como condición para el descubrimiento; del mismo modo que resultaría imposible la existencia del fotón sin un precursor en el que se diera, en este caso, el espacio. Zubiri comenta lo positivo como aquello que envuelve a toda verdad, el esfuerzo necesario que ilumina apartados que la naturaleza tiene oculto; en este sentido, Heráclito comentaba: “*mejor que la armonía patente de la naturaleza es la armonía latente*” ¹¹⁴. Con esto nos situamos en un momento anterior a la verdad, a la patencia, a la propia luz racional que ilumina las cosas, al propio fenómeno. Podría pensarse, y así lo sugiere el autor, que lo positivo en su latencia, sería una especie de naturaleza, pero una naturaleza distinta a la que vemos; esto es, una naturaleza anterior a la expresión física, a nuestra captación de ella; anterior al hombre (intelecto) y a su

¹¹² ZUBIRI XABIER, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002, pp. 122-123.

¹¹³ *Ibidem*, p.135.

¹¹⁴ ZUBIRI, XABIER, *Cursos Universitarios. Volumen I*. Alianza Editorial, Madrid 2007, p.15.

palabra o claridad, a su pensamiento, πάλος (*pálos*)¹¹⁵. Por tanto, hablamos de otro tipo de naturaleza, distinta al concepto habitual que tenemos de ella. En este sentido, y paralelo al concepto de latencia, el autor usa la palabra “fuerza”: “Sobre lo que es la naturaleza han discurrido los hombres de todos los tiempos. Desde muy antiguo se han escrito cosmogonías, pero en ellas se ha considerado la historia del mundo, se ha considerado éste como un ente sometido a una fuerza (...) Es pues la naturaleza algo dominado por otra cosa”¹¹⁶.

¿Cómo hemos de entender esta fuerza? ¿Cuál es su constitución? Sobre esto, el autor define a esta fuerza como capacidad de movimiento, κίνησις (*kínēsis*), pero no entendido como desplazamiento, sino como cambio, se trata de algo al margen, o anterior al objeto, a la cosa, a lo exterior, a la φύσις (*physis*) propiamente. La fuerza de la kinesis radica en su capacidad de “trans”, de *transitus*, y no se trata de un tránsito físico, como cuando un objeto va de un sitio a otro recorriendo por sí mismo (al menos aparentemente) tal distancia, no se trata de un recorrido. Lo positivo en movimiento cambia constantemente porque el propio *trans* imprime un “carácter” distinto en cada expresión del cambio: “El carácter de la φύσις está en su movimiento, de ahí que el conocimiento físico tiene por objeto el estudio de la naturaleza en cuanto que se mueve (...) Es pues, el movimiento natural algo transitorio, de ahí que no pueda darse por satisfactorio un movimiento natural que empiece por la influencia de un movimiento externo”¹¹⁷. El autor da a entender que la positividad de la realidad no es externa, entendiendo por externo al mundo, incluso al universo físico que contemplamos; y esto lo refrenda con posterioridad cuando afirma que: “En este sentido la historia del pensamiento griego antes de Platón y Aristóteles es ver cómo de la especulación acerca de lo que las cosas son emerge con un dinamismo de interna necesidad. En Aristóteles, la desnuda y audaz pregunta τί τὸ ὄν (*tí to on*)”¹¹⁸. Al margen de que la pregunta tienda a verse enfocada ontológicamente (ser); la visión de una realidad dinámica interna desde la cual emergería el ser es claramente presocrática. Anaximandro, no se pregunta por el mundo, sino por la naturaleza en tanto que realidad, para este autor, lo positivo encajaría en una especie de “dinamismo perimetral”, περί φύσεως (*perí physeos*) desde el cual terminaría por emerger la *physis* (φίειν : brotar).

¹¹⁵ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p.15.

¹¹⁶ Ibidem, p. 16.

¹¹⁷ Ibid., p.19, párrafos 1-2.

¹¹⁸ Ibid., p.32, parr. 3.

Lo que interesa de este autor es su enfoque sobre la naturaleza de la realidad, al verla como ἄπειρον (*ápeiron*), un dinamismo puro, informe, desde el cual comienzan a formarse las cosas, el ἀρχή (*arhé*). A diferencia de Heráclito, el cual, más que de un dinamismo puro, hablaría de un dinamismo “aplicado” a las cosas, una visión más próxima al *arhé* ordenado ¹¹⁹. La progresiva ontologización de lo positivo toma una gran relevancia en Parménides, al establecer que las fuerzas causantes del ser existen por sí mismas, son dinamismos reales en la dimensión de las cosas, lo que él denominó como “*vis essendi*”. De esta manera, naturaliza a los dinamismos, y los incluye como parte real del Universo. De algún modo, niega la posibilidad de elementos constitutivos activos anteriores al Universo, todo lo que hay es lo que es, no hay posibilidad de interacción dimensional, todo es Universo, y además es “uno”, es concreto, en una visión de claro corte “cosístico” de la realidad: “*La naturaleza, τὸ εἶν (to eón), no es sino una masa de existencia, no es apeiron, es masa de ser*” ¹²⁰. Parece que se intenta dar una superación a lo positivo, en tanto que dinamismo puro, y se tiende a centrarlo como algo que existe o actúa siempre dentro de un habitáculo, una mayor cercanía de lo positivo con lo que se da, que Parménides definió como “centrifugación excéntrica” ¹²¹. Esto sugiere un arhé extremadamente pequeño (*ab initio*) y una visión unidimensional hiperexistente; el estudio de lo positivo sería, de fondo, el estudio del ser en su fontanalidad primordial.

La ontologización de lo positivo crea una asociación inseparable, el vacío de ser no existe, *todo en lo que se da es*. De alguna forma, aquello que se da radica en algún habitáculo, una especie de vacío en el ser que posibilite todas las interacciones, todas las mezclas infinitas, inacabables. Se trataría del “*espacio puro*”, sede de todos los dinamismos, lo que Empédocles llamó “no-ser”: “*(...) lo que constituye la naturaleza no es un simple estar ahí, como Parménides piensa, sino una fuerza que hace nacer las cosas*” ¹²². Este “*manto*” positivador de Empédocles es realmente quien posibilita al ser en cualquiera de sus infinitas variantes; lo positivo, por tanto, es un distintivo substancial de la realidad, vacío en el ser, o espacio puro.

¹¹⁹ Ibidem, pp.36-37.

¹²⁰ Ibid., p.44, párrafo 2 .

¹²¹ Ibid., p. 58.

¹²² Ibid., p. 62.

Para otros autores como Anaxágoras, la búsqueda de la fuerza primaria de las cosas les lleva a un tipo de tesis no tan substancial. Si bien admiten el carácter distintivo de las dinámicas espaciales, en tanto que se puede hablar de un “quantum” primario; afirma también la existencia de una especie de “quale”, fuerzas anteriores a la substancialización espacial en el ser. Para este autor, lo positivo es una “*perspectiva*” de unas cosas con otras, lo que da a entender cierta cualidad de encaje entre ellas; es decir, hay una “geo-métrica” espacial definida, que a la postre es la va a recoger el *nous*, la captación intelectualiva ¹²³. ¿Cómo podemos entender esta geométrica intelectualiva? Se trata de una perspectiva desde el ser, aquí Anaxágoras sigue parcialmente a Parménides, la realidad en sí misma no existe; y desde esta única atalaya ontológica, las cosas en el Universo, las cosas en el espacio, están “dispuestas”. Hay una auténtica “*dis-posición*” que enmarca dinámicamente y cualitativamente las posibles relaciones, las posibles admisiones que surjan. Sólo que estas admisiones, en Anaxágoras, se enmarcan solamente desde un punto de ultimidad de dicho ser, el *nous*, como veremos más adelante, una capacidad de triangular, de “arrugar” los movimientos o fuerzas en un plano único ¹²⁴. Por consiguiente, a partir de Anaxágoras, la vacuidad espacial, se rellena, por así decirlo, de algo que sin llegar a ser substancia, manto, le otorga una perspectiva, una geométrica, la primera cristalización de lo positivo, la “*dimensión*”: “*Lo que constituye el fondo constante del pensamiento de Anaxágoras es que aquello de donde emerge es un conjunto infinito de raíces, de tal modo articulado, que nunca puede encontrarse un término externo o interno a su división, pero no es algo sustantivo como en Empédocles*” ¹²⁵. No se trataría de pensar que se da un manto a modo de *plasma* espacial, en el que se darían las condiciones para el surgimiento del Universo. Lo plasmático no es sólo una propiedad del espacio, el propio ser posee así mismo una cualidad similar, un movimiento que surge dentro del movimiento. Si el manto es el quantum de posibilidades, la dimensión es su *quale*, estrictamente, la dimensión es la dinámica espacial del *nous* ¹²⁶.

Hemos visto cómo en Empédocles se da una visión substancialista de lo positivo, el espacio puro crea unas condiciones para la aparición de las cosas que conforman el

¹²³ Ibidem, p.64, párrafo 2.

¹²⁴ Este autor lo define como “movimiento en el movimiento”. Cfr. XUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., pp.620-621, notas 24-25.

¹²⁵ Ibidem, p.64, párr. 2.

¹²⁶ Ibid., p.621, nota 26.

Universo. Anaxágoras, trascendiendo aún más las características dinámicas que mueven ese espacio, establece estratos de realidad di-mensionales (*nous*).

En este desarrollo positivo en el que nos encontramos, el siguiente paso que realiza Zubiri, en su mirar diáfano del horizonte de la movilidad, le lleva a Zenón de Elea. Este es el primer autor en el que se realiza una clara diafanización de los elementos de la naturaleza. Zenón, aunando las dos tendencias arriba citadas, elabora una visión positiva de lo que es a su juicio el movimiento. ¿Cuál es el problema metafísico del movimiento? “*La dificultad no está en el movimiento en cuanto tal, sino en el hecho de que el móvil tiene que recorrer algo, el movimiento tiene que transcurrir en algo*”¹²⁷. En consecuencia, Zenón aúna la teoría de Empédocles del quantum, con la teoría de Anaxágoras del *quale*; y a la unión de las dos corrientes lo denominará “*índole*”: “*Si no hay algo que recorrer no es posible el movimiento. Contra este algo van las razones de Zenón. Su dificultad por tanto estriba en la índole de aquello en que el movimiento transcurre, y esto en que el movimiento transcurre es la physis, es el ser*”¹²⁸. ¿Qué es la índole? Tal y como comenta Zubiri, si en Parménides se da una excesiva *presencia* del ser en todos los ámbitos, el ser se impone, fuerza a la realidad, lo verdaderamente positivo sería el ser, pero que termina por ofuscar la claridad del acontecimiento. Zenón trata de restablecer la importancia de lo que acontece, dándole mayor relevancia al momento, más que a la presencia, no todo es fluir absoluto de ser¹²⁹. Dentro del ser hay una realidad irrefutable, su “*tiempo en transición*”¹³⁰. Zenón, por tanto, es el primer autor que establece la temporalidad del ser, su *índole*. Por una parte, se da una positividad dinámica del propio espacio, que permite, por así decirlo, el desplazamiento de los cuerpos; por otra, se da el cambio constante de aquello que se desplaza en dicho espacio, una positividad, como afirma el autor, que se encuentra fuera del propio movimiento, lo que implica un ser en continuo cambio. Es una especie de ser paradójico, el hecho de que en cada punto se es, pero sólo relativamente, porque en el siguiente punto se es, así mismo, pero no exactamente igual; a esto Zenón lo denominó “*extraña realidad*”, y este es uno de los elementos constitutivos por excelencia de la positividad, la “*extrañeza*”.

¹²⁷ Ibidem, p.68, párrafo 5.

¹²⁸ Ibid., p.68, párr. 5, p. 69.

¹²⁹ Ibid., p. 83, párr. 2, líneas 1-5.

¹³⁰ Ibid., p. 69, párr. 3.

En cierta manera, es una visión ontológica del *periphyseos*, de lo perimetral visto con anterioridad, sólo que en este autor surge por primera vez una comparativa de la dinámica de la realidad, con la dinámica del propio ser; esto es, la realidad del ser por sí misma. Al margen de que enfrentamientos, ultimidades, o totalidades sean diferentes, parece que nos encontramos ante una dinámica, una positividad universal en el ser.

Tal y como se está desarrollando el estudio hasta el momento, se da una concatenación de teorías, y una paulatina ontologización de la realidad. La relevancia del ser se va imponiendo, aunque todavía relegado a ser una parte de la totalidad que se le impone de manera constante. Zubiri, a este respecto, comenta que *el ser sería un eslabón del acontecimiento* ¹³¹. Hubo que esperar hasta el sofista clásico para que el ser inaugurara su propia realidad plenamente. A partir de esta época lo positivo comienza a ser visto como “*región*” propia de la realidad, un acotamiento, en todos los órdenes. La aparición del concepto *región*, como elemento dinámico en el que actúa y se positiva el ser tiene su lógica. En Zenón se ha visto al ser transcurrir en parámetros espacio-temporales. El filósofo Protágoras da salida a el tiempo exclusivo del ser. Se puede afirmar que surge el “*suceso*” dentro de la concatenación de acontecimientos, en los cuales cada uno tiene su propia relevancia en comparación con el resto. Desde el primer momento en que se discierne el “*ahora*” de cada tramo, acaece el suceso, la sucesión del *ahora*, el horizonte dinámico del ser, lo positivo del ser en el tiempo es el ahora. Si de la unión del manto (Empédocles) y la fontanalidad (Parménides) con la perspectiva o dimensión (Anaxágoras) surge la índole o tiempo en transición (Zenón), con Protágoras, surge la región, el instante, el suceso, el ahora: “*Protágoras ve en el vōv (nun) algo que se agota en su instantaneidad, de ahí que ese horizonte que contiene el ser se convierta en una sucesión de horas, desde el ahora en pasado hasta el vōv futuro*” ¹³². En consecuencia, más que hablar de presencia o presencialidad (Parménides), Protágoras, inspirado en Zenón, divide infinitamente esa presencia hasta concretarla en presente: “*Por esto la sofística, a pesar de encontrar su génesis en el poema de Parménides, ha declinado en la dirección propicia del pensamiento de Heráclito. Lo que es no tiene sentido justamente más que en presente, y es el tiempo una sucesión de presentes; por esto todo deviene*” ¹³³.

¹³¹ Ibidem, p. 69, párrafo 3.

¹³² Ibid., p. 83, párrafo 2.

¹³³ Ibid., p.84.

Esto da a entender que, en Protágoras, paralelo al ahora de Zenón, la dinámica temporal exclusiva del ser es el “*presente*”, es desde él donde se lanzan propiamente los acontecimientos. En el presente es donde acontece la realidad; es decir, en este autor, la realidad (ser) es ante todo presente.

Lejos de la excesiva antropologización que históricamente se le atribuyó a su filosofía, la metafísica de Protágoras supuso un avance importante en la continua progresión del paradigma del ser. La ascendencia relativista que este autor toma, no obvia la gran relevancia que Parménides tuvo en su horizonte filosófico. Es una visión de la realidad en el ser, con dinámica en fracción constante (Zenón), aunque con una totalidad clara (ser) a modo de soporte, su realidad es una presencia presente; esto es, diafaniza, siguiendo a Zenón, los elementos *compositivos* ¹³⁴.

Sin embargo, dentro de la sofística se dieron corrientes de clara ruptura con la excesiva denominación del ser fontanal en la concreción presente. Discrepaban que el verdadero motor del presente fuera la presencia parmenídea; lo positivo del ser no es su presencia, sino todo lo contrario, es su distinción continua presente lo que interactúa positivamente en los otros ahora del ser: “*Si para Protágoras toda opinión es verdadera, para Gorgias toda opinión es falsa*” ¹³⁵. Por consiguiente, es la atomización del ser su positividad, entendido como “*no-ser*”, como individualidad; la capacidad dinámica de movimiento, entendiendo a éste ya no sólo como transcurrir, sino dándole una relativa importancia a aquellos elementos que padecen tal movimiento. Ya no se trata tan sólo de la *kinesis*, cobra una especial relevancia el *συνεχής* (*sinexés*), el no-ser en Gorgias, la positividad en este autor.

Por otra parte, se dan autores que también enfocan el no-ser en una línea no tan presencialista o entológica, es el caso de Demócrito. Para este autor el espacio se divide en parcelas y no en momentos; hay un espacio extensional vinculado entre la

¹³⁴ Para aclarar un poco más esta cuestión, si cabe, comenta Zubiri: “*Parménides dice que no existe movimiento porque no hay en el ser un pasado ni un futuro, el ser es ahora. Esta idea de la presencialidad del ser es lo que hay de positivo dentro de la afirmación de Protágoras*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p. 83, párrafo 2. “*(...) En cada ahora la naturaleza existe toda ella por entero, de ahí que Parménides ha visto que el ser consiste en una eterna presencialidad*”. *Ibidem*, p.46, párr. 4. “*El òv de Parménides ha visto que el ser consiste en una eterna presencialidad*”. *Ibidem*, p.51, párr.2.

¹³⁵ *Ibidem*, p.90.

multiplicidad y la unidad, el “τὸ πλεόν (*to pléon*). Así mismo, este autor establece otra visión del concepto de *sinexés* visto más arriba, más que un proceso de particulación atómica, le otorga una especie de “*extensión*” del no-ser, que denominó como *κένον* (*kénon*), “vacío”; y no posee contenido, o si se quiere, vinculación *particular*. El *sinexés* en Demócrito es el paso de un punto del espacio extensional a otro; la relevancia de la presencia no es tanta porque el protagonismo lo adquiere la mostración del acontecimiento, y no tanto el ser acontecido. Hay cierta pasividad de fondo en la perspectiva del ser en Demócrito, el ser es un paciente reflejo de las fuerzas que lo rodean, y que lo conforman: “*El no-ser, a pesar de su aparente negación, envuelve una dimensión positiva. El no-ser tiene, primero, la posibilidad de establecer la diferencia radical entre átomos, y al mismo tiempo puede unirlos*”¹³⁶. Esto implica que su positividad no se enfoca sólo en el *sinexés*, sino también en el *kenón*, en la falta de ser dentro del propio espacio extensional: “*La infinitud es algo que acontece dentro del ser por la existencia de no ser (...) Por no conocer el no ser aparecieron las muchas cosas*”¹³⁷. La positividad diáfana de este autor, estriba en el nexus entre la extensión y el vacío, entre *sinexés* y *kénon*; el presente se enmarca al no-ser, como si el individuo fuera un pasivo paciente del contexto en continuo cambio, en continuo no-ser. Esto implica que el individuo “no-es” en términos de ser; es decir, lo que verdaderamente conforma al ser es el no-ser que se le impone continuamente: “*De ahí la concepción no pluralista del ser en Demócrito*”¹³⁸, algo que para Protágoras, o para el mismo Gorgias era fundamental. En Demócrito el átomo sólo existe como complejo interaccionado en una red total de acontecimientos, es sólo parte de un *σκήμα* (*esquéma*)¹³⁹.

El problema de Demócrito es que dejaba al ser muy lejos de sí mismo, poco a poco, esta concepción tan neutra irá evolucionando hacia una visión más productiva de la realidad. Si bien se acepta el *év* atomizado de Demócrito, se admite que en las individualidades se da una “*producción*”, cuya causa es la paulatina ordenación que el *arhé* provoca en los cuerpos, en las cosas. Hay una positividad “*inextensa*” de la realidad. Los pitagóricos creían que toda posibilidad de número; esto es, de concreción espacial, es creada por una dinámica o positividad doble. Por un lado, el *arhé* mencionado unido a la *physis*; por otro lado, el *ápeiron* o lo indeterminado; es decir, para los pitagóricos lo positivo es

¹³⁶ Ibidem, p.94, párrafo 2.

¹³⁷ Ibid., 95, párr. 4.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ibid., p.97, párr.4.

la contrariedad, el enfrentamiento; lo veremos en el próximo capítulo ¹⁴⁰. Desde esta escuela, el elemento dinámico sucede dentro del todo (*en*), pero sin olvidar que los distintos elementos individuales forman parte de un *sinexés* creativo, cada cosa, cada individuo, posee su parte de totalidad, más la suya propia: “*Los pitagóricos admiten la representación del ser ἔν que ha dado Parménides. Pero el segundo punto esencial es la idea de que las muchas cosas tienen un cierto ser producido por esa φύσις*” ¹⁴¹; es por ello, que para los pitagóricos lo positivo, lo dinámico, es la producción; el ser produce ser, o quizá mejor, *el ente produce ser* ¹⁴².

La pregunta es, ¿por qué surge el ser?, Sócrates lo expondrá de manera fácil, toda *ποίησις* (*poíesis*), toda producción, es “*capacidad*”; algo que Gorgias ya vió, cuando afirmaba: “*(...) no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos*” ¹⁴³. Toda producción es capacidad en tanto que “*arte*”, un espacio no vacío, vacío, sino todo lo contrario, activo, en constante *πράξις* (*práxis*) con todo ¹⁴⁴. Estrictamente, en este autor, lo positivo sería lo anterior al objeto producido, lo que nos lanza al ser antes de toparnos con él ¹⁴⁵. En lo que incide Sócrates, es que ese momento, esa “*pregunta*” anterior, ese *arte*, está siempre antropologizado, la pregunta tiene que estar teorizada para poder lanzarse: “*Todo arte es un hacer algo, pero para el hombre no se encuentra la actividad práctica separada de la teórica*” ¹⁴⁶; es decir, siempre está capacitada hacia algo; en términos socráticos, más que el ente produce ser, *el ente pregunta ser*.

Fue el discípulo de Sócrates, Platón, quien intento llegar a un punto de comprensión sobre lo que es la pregunta. Para este autor, al margen del substancialismo pitagórico, o de lo específico de las cosas (sofística), la pregunta siempre es “*dialéctica*”, pura situación en contacto con las distintas realidades, y cuyo efecto último es el surgimiento del *εἶδος* (*eidos*), la ultimidad del ser ¹⁴⁷, su figura existencial. No se trata de un momento racional, de un diá-logo con las cosas. Se trata de un *διαλέκτος* (*dia-léctos*), de un transcurrir, o si se quiere, de un “leer” paralelo, de la situación interminable que

¹⁴⁰ Ibidem, p. 99, párrafo 2, p.100.

¹⁴¹ Ibid., pp.98-99.

¹⁴² Ibid., p.102.

¹⁴³ FERRATER MORA, J., *Diccionario Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona 1994, p.1492.

¹⁴⁴ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.108.

¹⁴⁵ Ibidem, p.107.

¹⁴⁶ Ibid., p. 108, párrafo 2.

¹⁴⁷ Ibid., pp.114-115.

se da entre $\mu\theta\omicron\varsigma\text{-}\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ (*mitos-eídos*), un constante y continuo “diferencial”. La realidad no sólo infiere, también *di-fiere*. Platón se sumerge en la identificación del espacio-tiempo, las cosas, a diferencia de las ideas, poseen tiempo, se cristalizan; mientras que las ideas, a su juicio, son intemporales¹⁴⁸, son “*situs*” distintos, entre ambas se crea un interminable diferencial dialéctico. De manera distinta a los pitagóricos, y al propio Sócrates, Platón no ve una positividad doble como causa dinámica de la realidad, aunque sí establece elementos distintivos sobre los que se da una actuación paralela, de contacto, dialéctica. Para este autor, el motor dinámico es la “*entreidad*” diferencial entre los distintos individuos, que sugiere, tensión, movimiento, cambio: “(...) *todo individuo se halla constituido por una especie de tensión interna entre aquello que pretende ser y aquello que tiene*”¹⁴⁹.

Esta tensión, esta entrevisión, esta “*necesidad*” dinámica, puede verse en su parábola del “Mito de la Caverna”. Como afirma Zubiri, los acontecimientos sugieren esfuerzos para superar los mitos, algo que resulta infructuoso, insuperable; ya que ambos momentos, *mitos-eídos*, van juntos, a una, son constitutivos. Por tanto, ir en pos de la idea resulta algo perpetuo, interminable, cuyo resultado inevitable es la posesión, la entificación, la plasmación de lo positivo. A esta dinámica, a esta posesión, Platón lo denominó $\epsilon\acute{\rho}\omicron\varsigma$ (*éros*), no desde una visión clásica del término, sino más bien dirigida a la presión del *eídos* sobre el mito, a la presión del ser sobre el ente, presión del átomo sobre su estructura, del ex sobre el in. Como afirma Zubiri: “(...) *ese extraño ente que es la idea*”¹⁵⁰; “*extrañeza*”, que en su orbitar resitúa al propio núcleo, a lo ya poseído, al propio *mitos*. Por eso, se cita a *éros* como “*liberación*”, como aclaración de las esencias, liberación momentánea, fugaz, pertinaz. Según Zubiri, la luz es la tensión, el *éros* constante, la liberación continua, lo positivo no es posesión¹⁵¹.

Consiguientemente, la realidad es inexacta, extrañamente inexacta. La primera extrañeza Platón la nombra como *Sol*, el cual posee caracteres de entreidad claros: “*El Sol es razón de las cosas para que sean y de los ojos para que las vean*”¹⁵². Por otra parte, se da una asociación del Sol con las cosas, como si éstas fueran el fundamento

¹⁴⁸ Ibidem, p.119.

¹⁴⁹ Ibid., p.120.

¹⁵⁰ Ibid., p.122, párrafo 3.

¹⁵¹ Ibid., pp.125-126.

¹⁵² Ibid., p. 131, párrafo 3.

que especifica el propio ser: “Tenemos ojos porque vemos las cosas y no al revés”¹⁵³. A continuación, Platón pasará a hablar de la segunda extrañeza dinámica, el Bien; el cual, no tiene su fundamento en las cosas, como el Sol, sino en el *eídos*: “Aquello que es propio de cada cosa se ha llamado de antiguo el bien. Lo propio de cada cosa es su forma, es decir, su *εἶδος*. La idea es el bien de las cosas”¹⁵⁴. Parece clara también la entreidad del Bien, situado así mismo entre la idea y las cosas, pero cuyo referente es el *eidós*, sobre el cual las cosas cogen forma, ésta o aquella¹⁵⁵. En consecuencia, podemos hablar de un *γένος* (*génos*) de la idea como Bien, y de un *génos* de las cosas como Sol, entendiendo este concepto, siguiendo a Zubiri, no como género, sino como “origen”.

Haciendo un breve resumen de lo visto en este apartado, lo positivo tiene su arranque en Heráclito, cuando afirmaba la existencia de una naturaleza primigenia cuyo modo de ser se basaba en *lo latente*, lo que está ahí pero no se ve, la causa de lo patente. Esta latencia ha de entenderse como algo dinámico, como una *fuerza* con capacidad de movimiento, de *kínesis*, una fuerza de cambio en la realidad, un *trans* distintivo del movimiento, un *carácter* enmarcado en el Universo; el cual, en sus inicios no poseía concreciones en las cosas, era informe, *ápeiron*. En este Universo de fuerzas caóticas, o protouniverso, o como Parménides citó, “*viss essendi*”, los dinamismos, la positividad, tienden a salirse, a desbordarse de manera continua, de dentro hacia fuera, como una *centrifugación excéntrica*, un *periphyseos*, una *fontanalidad* primordial del ser, que aboca al surgimiento de las cosas, a la *physis*, al *arhé* universal.

Pero el surgimiento del Universo sugería la existencia de una anterioridad primordial al propio ser, lo que Empédocles denominó como *no-ser*, una anterioridad positivadora de la *physis*, una especie de *manto* que hace que las cosas surjan. El que unas cosas surjan de un modo o de otro, el hecho de que sean distintas, se debe, a juicio de Anaxágoras, a la diferencia de perspectiva que se da en el Universo, a su disposición relacional, que a la postre es la causa identificatoria de éstas, surge el *espacio geométrico*, el *quale*, una mensura doble espacial con el *quantum* del manto, la *dimensión*. En esta dimensión encajará el *nous*, la intelección de la realidad en el ser.

¹⁵³ Ibidem, p. 131, párrafo 3.

¹⁵⁴ Ibid., p.131, párr. 4.

¹⁵⁵ Ibid., p. 133, párr. 3.

En continuidad a esta visión última de Anaxágoras, Zenon de Elea dirá que todas las cosas al emerger desde el ser, lo hacen dentro de una *índole*; es decir, dentro un contexto espacio-temporal, que termina por definir en su mismo nacer o emerger, lo que tal cosa va a ser, el tiempo en transición, una especie de *extrañeza* constante de lo que ya es. El descubrimiento del acontecimiento espacio-temporal de la realidad, la extrañeza, lleva a un concepto de ahora muy relativizado, a la contra de la visión parmenídea. Las cosas se deben a los acontecimientos, y los acontecimientos son *eslabones* del ser; por consiguiente, el ser es una realidad *regional* y no total. Establecer un estudio para verificar cuáles son los elementos constitutivos de la regionalidad será el siguiente paso a dar, y de ello se encargará el sofista.

Para Protágoras, la regionalidad es un entramado de sucesos, que hacen y conforman a las cosas, sin refutar a la presencia parmenídea. La clave radica en que la multiplicidad es en realidad un cúmulo enorme de presentes, lo que deviene realmente, el motor del cambio y del acontecimiento, el ser en este autor. El problema surge porque toda la multiplicidad de presentes en la presencia no son iguales; esto es, se da una distinción de horas. En la aportación de Gorgias se establece que el cúmulo de presentes son todos *presentes distintos*, una individualidad suprema que este autor termina por definir como *no-ser*, el auténtico motor del ser, dándole una salida a el *sinexés* heredado de Parmenides que tendía a un surgir paradójico y difícil de entender, no del todo explicado.

Obviamente, el siguiente paso a dar fue la aclaración del problema de fondo de el *sinexés*, a saber, el no-ser; o como lo denominó Demócrito, el problema del *kénon*, algo adscrito al propio individuo, al propio átomo, y que en principio no parece que tuviera una clara vinculación con la *physis*. Demócrito intenta dar salida al no-ser dando cabida a una multiplicidad sin fin de “esquejes”, por así llamarlo, que atienden a un comportamiento existencial, por así llamarlo también, algo puramente “topográfico”, que llamó “*esquema*”, y que, en otras palabras, sería una especie de especulación de la realidad. La crítica que se realizó a esta visión era la falta de protagonismo de los individuos, arrastrados por corrientes de todo tipo, sin ningún tipo de relevancia propia.

Para los pitagóricos la relevancia era algo “real”, la individualidad, el “*número*”, por mucho que cambie, siempre posee una pertenencia, la *physis*, y aunque mínimamente,

hay una fricción “*propia*” pro-ductiva que, a modo de *eslabón*, le aporta al acontecimiento un rastro, un paso, por ese momento. Y eso ocurre porque ese individuo o número especula activa y no sólo pasivamente; en su fricción presente elabora todo un habitáculo expresivo de sí.

¿Qué es este habitáculo? En términos de Sócrates, pregunta; como si todavía no hubiera conocido a la cosa y ya la buscase, esto es la pregunta, “*búsqueda*”, capacitación anterior a la cosa, al acontecimiento. Nos encontramos ante una especulación todavía más activa que la pitagórica, porque la búsqueda, en realidad, es búsqueda de ser; es decir, creación, entendida no sólo como *práxis*, sino como saber viviente, de ser, hacedor de objetos y cosas ¹⁵⁶.

Pero esta visión creativa de la realidad no es todavía algo substancial, es una expresión *artística* del ente en el ser. La creatividad, en tanto que elemento dinámico, es una dialéctica con las cosas (con todo). Tal es la opinión de Platón, un continuo diferencial entre lo que las cosas son, y lo que pueden llegar a ser, un lanzamiento hacia delante de la realidad, de presente en continuo cambio, una entredad progresiva en términos de acontecimiento, de luz, y regresiva en términos de *physis*, de *mitos*. El ser del ente busca la extrañeza en las cosas que posee (*éros*); como Sol, novedosas, hechas sin tiempo ¹⁵⁷; como Bien, como liberación constante de las mismas cosas ¹⁵⁸, como pregunta extraña continua, formativa.

¹⁵⁶ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p. 108.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.119, párrafo 3, línea 3.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.133.

Si en el apartado anterior hemos podido comprobar los elementos dinámicos de la realidad, y su paulatina evolución a través de los distintos autores, a través de la historia de la filosofía en la realidad del ser, en este apartado va a realizarse, así mismo, un pequeño estudio sobre otro de los elementos constitutivos de la realidad, desde una perspectiva diáfana de la misma; esto es, desde un esfuerzo aclarador de los fundamentos, y de sus relaciones en dicha realidad.

Si bien, la positividad, en lo que respecta a la realidad, es una especie de anterioridad *sinérgica*¹⁵⁹, que a modo de motor, se da en los comienzos de las mismas cosas. En el mismo momento en que hablamos de ser, adjunto a las cosas, el motor además de ser sinérgico es también *sinéxico*, surge un primer enfrentamiento de fuerzas como misma base dialéctica relacional. Se han ido dando ámbitos que, unas veces apoyándose unos con otros, y en otras ocasiones, dinamizándose en su propia contrariedad (*situs*), el enfrentamiento, o el “enfrentamiento”, como lo vio originalmente Zubiri, ha sido, y es, un elemento constitutivo de primer orden dentro del análisis de la realidad y del ser.

Al comienzo de la obra a estudio, el autor ya establece una dinámica frontal entre *physis* o naturaleza, y hombre o humanidad. Mientras la naturaleza se realiza en impresión sobre todas las cosas que acoge, el hombre es una expresión de lo impreso en él desde la naturaleza. Frente a la imposición imparable de la *physis* en todo ser, el ser, el hombre, el mismo intelecto, dinamiza desde sí a lo impuesto, crea una *τέχνη* (*tékne*), una composición de la imposición, una expresión de sí mismo¹⁶⁰; pero diferente a la *physis*, que *siempre es lo que es*, Sol más que Bien, en términos más arriba citados. Por tanto, se establecen dos ritmos de realidad; por una parte, una inmediatez del acontecimiento,

¹⁵⁹ Puede parecer un término no apropiado, por lo tardío en el autor; aparece en la obra *Sobre la esencia* asociado a la *realidad simpliciter*. Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p.136. *Primera edición en Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962*. Sin embargo, encaja bien en su sentido. La sinergia es aquella positividad que surge en un universo lleno de dinamismos, que tiende a reunir a estos, *συνείργω* (*sineirgo*), es una de las claves en el surgimiento del fluir.

¹⁶⁰ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.17.

una “previsión” de las cosas, un aspecto previo de aquello que se vaya a realizar ¹⁶¹. Pero, por otra parte, se torna necesaria una producción, una proposición, una *provisión*, para que lo acontecido “sea”: “Tenemos, pues, estos dos contenidos de la idea: la idea como contenido de acto de visión y, en segundo lugar, aquello que en las cosas mismas hace que sean lo que son. Por otra parte, decía, en el momento de producir una cosa, no decimos que la cosa es más que cuando está acabada” ¹⁶²; “Las cosas no se hallan puestas, sino propuestas en el correlato de yo veo las cosas. Las cosas en el animal no se hallan propuestas ante él” ¹⁶³. En consecuencia, podemos hablar de un enfrentamiento entre la previsión y la provisión de las cosas, o si se quiere, una dinámica frontal entre el ver y el decir; entre el ver impositivo, y el decir proposicional. En este sentido, no se da a entender al enfrentamiento como un chocar contrario, al modo clásico del término, al hablar de los enfrentamientos hemos de entenderlos como dialécticas, o como Zubiri comenta “cópulas”: “(...) pero hay un modo de hablar que consiste en demostrar lo que las cosas son(...). Ese es el sentido que tiene la cópula “es” en toda proposición indicativa” ¹⁶⁴. Es por tanto escaso establecer “sólo” disparidades entre, por ejemplo, la pregunta y el horizonte donde está inmersa; las cosas no son acontecimientos inocuos, las cosas siempre son cosas enfrentadas; es decir, siempre son “tales cosas”. El enfrentamiento es precisamente la necesidad “tal” del acontecimiento ¹⁶⁵; y ese tal enfrentado, previsto y provisto, es dicción, decir, luz, φαίνομαι (*phainomai*, fenómeno) ¹⁶⁶. Todo el compendio enfrentado es en realidad una dialéctica entre el Sol y el Bien. El estudio de dichas dialécticas nos dará como resultado acercarnos a la visión de las ultimidades que surgen a través de tales dinámicas.

Ya desde los primeros filósofos presocráticos se vieron dinámicas contrarias que fueron, a la postre, las causantes del surgir de la propia *physis* del origen fatal primigenio o ἀνάγκη (*anáγκη*). Desde esta especie de anarquía, el surgimiento de la contrariedad o ἐναντίον (*enantíon*) es uno de los grandes motores de la realidad: “Es, pues, el brotar de la naturaleza un oscilar entre contrariedades.(...) Esta contrariedad es la que no solamente constituye el brotar y ser de las cosas, sino que además es la que permite que

¹⁶¹ Ibidem, p.25, párrafo 4.

¹⁶² Ibid., p.26, párrafo 2.

¹⁶³ Ibid., p.27, párr. 3.

¹⁶⁴ Ibid., p.28.

¹⁶⁵ Ibid., p.29, párrafo 2.

¹⁶⁶ Ibid., p.30, párrs.2-3.

haya muchas cosas distintas unas de otras”¹⁶⁷. Esta era la visión de Anaximandro, brotar y ser eran contrariedades que creaban precisamente la multiplicidad distinta de la *physis*. La cuestión radicaba en ver cuales eran los elementos constitutivos del *enantíon* original, y éste es el tramo que tomó Heráclito. La *physis* no solamente “incurre” en las cosas desde el principio indeterminado del *ápeiron*; de algún modo, se posibilita la multiplicidad distinta de las cosas. Como afirma este autor, este incurrir informe se complementa con un concurrir determinante o *πέρας* (*péras*). La *kinesis* positiva de la *physis* es en realidad una dinámica enfrentada de la inercia indeterminada del *ápeiron* con la tendencia a formarse límites y fronteras en el espacio de las cosas (*péras*); por eso se da multiplicidad distinta en la realidad, el *apeiron* existe en la *physis*; y a este linde informe dialéctico continuo Zubiri lo denominó “fluir”: “*La naturaleza, por tanto, no se halla constituida por ese indeterminado principio del apeiron, sino por el eterno fluir de las cosas que están llegando a ser en cada instante suyo*”¹⁶⁸.

Si con anterioridad se ha nombrado la dinámica positiva espacial a modo de “hueco”, de “arte”. Ahora, hemos de hablar de *armonía*, de *ἁρμός* (*armós*), de la “fisura” que supone dicho fluir en el devenir del acontecimiento en las cosas: “*La naturaleza es un constante llegar a ser de las cosas, pero ese llegar a ser es una constante contradicción de cosas opuestas, para que unas surjan de otras*”¹⁶⁹. Curiosamente, comenta Zubiri, el *Poema de Parménides*, aunque es opuesto en la conclusión a la visión de Heráclito, los elementos enfrentados constitutivos son idénticos en orden y en forma. En primer lugar está el Sol, el “raptó de los dioses”, la verdad o *ἀλήθεια* (*alétheia*); y en segundo lugar, estaría el Bien, la “*dóxa*”: “*Se ha discutido mucho qué es lo que pretende Parménides al descubrir las opiniones de los mortales sobre el universo, y qué relación tienen con el camino de la verdad*”¹⁷⁰. Ambos coinciden en lo diacrónico del acontecimiento, primero es el Sol, y luego el Bien. A nivel del Bien, podría afirmarse que tanto Anaximandro, como Heráclito, y Parménides, guardan un hilo de similitud en su visión al establecer una “momentaneidad” en el acontecimiento; a saber, aunque la momentaneidad parmenídea es entológica (camino)¹⁷¹, y la de Anaximandro y

¹⁶⁷ Ibidem, p.36, párr. 2.

¹⁶⁸ Ibid., p.37, párrafo 2.

¹⁶⁹ Ibid., p.618, nota 10 de p.37.

¹⁷⁰ Ibid., p.38, párrafo 4.

¹⁷¹ Ibid., p.38, párr. 2.

Heráclito más ontológica (situación) ¹⁷², hay una visión de caracterización común en estos autores al establecer cierta “propiedad-particular” a la *dóxa* ¹⁷³, es una *dóxa* enfrentada.

Los elementos constitutivos del enfrentamiento en la realidad dan una transformación constante o posibilitante a la *physis*, de ahí su surgir plural y distinto: “*Toda transformación consiste en un movimiento y todo movimiento va determinado por dos contrarios. Cuando decimos que algo se transforma, decimos que adquiere una transformación; la adquiere, no la tenía*” ¹⁷⁴. El universo, la *physis*, es una inmensa adherencia de contrariedades activas, dinámicas, que en su combinación constante, en su “fruir”, engendra y crea cosas. Según Zubiri, era precisamente esta contrariedad activa parmenídea entre *physis* y *eidos*, entre camino y situación, lo que termina por crear un lugar en continuo roce. El ser, en este sentido (Bien), es como la periferia de la *physis*, su estar más lejano, más *incompatible*; esto es, hay un punto en fricción constante que podríamos denominar como *ento-ontológico*, que es la causa del surgimiento de la “ultimidad” en el ser ¹⁷⁵. En este punto, Zubiri interpreta de manera doble la visión clásica parmenídea, si bien es cierto que desde el Sol hay una iluminación de ser constante, fluyente; desde el *eidos*, desde el Bien, se desciende al predicado de la *dóxa*, múltiple y variable, una variabilidad más en términos de *arhé* que de *ápeiron*, más lógica que alógica, por así llamarla. La momentaneidad en Parménides es el “instante”, la temporalidad *lógica* del ser: “*La prioridad del ser es incuestionable. El ser hace posible la convención de las cosas. (...) Así la δόξα queda determinada por la instantaneidad, por lo que nos es siempre*” ¹⁷⁶.

Se produce un “giro parmenídeo”, todo pasa a orbitar a *lo que es*; es decir, lo que las cosas *sean* se ven enfrentadas a lo que verdaderamente “es”(ser): “*La verdad no se encuentra en las muchas cosas, sino en la naturaleza que es*” ¹⁷⁷. Así que, en Parménides hemos de compaginar (enfrentar) el fluir con el fruir; podría hablarse de una primacía del Bien, en tanto que ser fruitable a las propias cosas fluyentes (Sol), que era de fondo la tendencia anterior a Parménides: “*La filosofía de Parménides ha consistido*

¹⁷² Ibidem, p.52, párrafo. 1.

¹⁷³ Ibid., pp.52-53.

¹⁷⁴ Ibid., p.46, párrafo 3.

¹⁷⁵ Ibid., p.54.

¹⁷⁶ Ibid., p.56, párrafo 2.

¹⁷⁷ Ibid., p.620, nota 16.

en descubrir en la mente humana el ámbito del ser, que es el ser puro. Es una especulación que nace directamente *περὶ φύσεως* (*perí physeos*), acerca de la naturaleza”¹⁷⁸. Esto implica que con Parménides surge por primera vez una visión tendente hacia lo intelectual en el acontecer de la realidad, un tipo de *luminidad* más que física o cosística. El pensamiento va dirigido a la naturaleza, a lo que es, no a las cosas, el enfrentamiento se da entre el ser infinito, que siempre “es”, y las limitaciones que surgen con las cosas.

La filosofía de Parménides es como una anomalía en la tendencia cosística o fisicalista de sus predecesores. Esto se ratifica en el siguiente autor que expone Zubiri, Empédocles, el cual, vuelve a la visión de la realidad como algo discontinuo, y no continuo (ser); con este autor se da una vuelta a la luminidad de las cosas como lo que constituye primariamente al *eídos*: “La naturaleza para Empédocles no se limita a ser continua, sino que posee las cuatro raíces de esa única cosa que es el ser. Lo caliente-lo húmedo-lo frío-lo seco”¹⁷⁹. La realidad aparece como una contrariedad constante, un enfrentar que coloca al ser nuevamente en el epicentro de la realidad, y relega todo el movimiento a los bordes, a los límites del acontecimiento. Un ser, que a la postre, se encuentra profundamente substancializado con las emergencias de la *physis*, se acepta el uno parmenídeo pero en una perspectiva en continuas especificaciones dentro de la espacialidad del ser: “Así la física de Empédocles resulta el intento de tomar los contrarios de Anaximandro y atribuirles a cada uno los caracteres del ser de Parménides”¹⁸⁰. Esto implica un *estadio-estado* en el ser; si con Parménides hemos visto los primeros conatos de *ultimidad*, con Empédocles surgirán los primeros momentos de “totalidad”: “En realidad el carácter de “lo uno” es ese bastarse a sí mismo y le hace ser plenariamente ante los ojos del *voëiv* (*noein*)”¹⁸¹; una totalidad enfrentada entre las cosas y el ser: “(...) con la condición de que esas cuatro raíces no califiquen a la totalidad del universo, sino que hay en él lagunas cualitativas (...). Así queda la *φύσις* (*physis*) escindida, por una lado en un oscuro carácter de totalidad de todo cuanto hay, y por otro en las muchas cosas de eso que se llama “todo” “¹⁸².

¹⁷⁸ Ibidem, p.57.

¹⁷⁹ Ibid., p.61, párrafo 2.

¹⁸⁰ Ibid., p.62, párr. 3.

¹⁸¹ Ibid., p.62, párr. 2.

¹⁸² Ibid., p.63.

Las espacializaciones fronterizas y cambiantes es la salida que Empédocles da a la realidad del ser epicéntrico e inmóvil; son las dinámicas continuas enfrentadas del amor-odio, el motor dispar de las cosas. Cuanto menos enfrentamiento, cuanto más odio, menos ser, menos movimiento en ese ser-*physis*. El enfrentamiento radical en Empédocles se transformara en “querencia” en Anaxágoras. Se da un enfrentar “*quantum-qualé*” pero con tendencia a la perspectiva, al surgir del “*nous*” como emergencia cualitativa última de la unión de dichas dinámicas; dando a entender que todo enfrentamiento es cualitativo, querente, lógico. De esta manera se daba salida al ser parmenídeo, a la existencia de una no materialidad activa en la realidad. De este *quale* serente surgiría el “predominio”: *“Para Anaxágoras significaba el fenómeno concreto de la perspectiva. La raíz de la diversidad de las cosas estaría en la cantidad, y toda cantidad es relativa, de modo que solamente queda en ella la pura cualidad”*¹⁸³. Fue quizá Zenón de Elea quien más profundizó en el *quale*, en el “estado” del ser en la realidad, abocando hacia la “temporalidad” que ya se entreveía en los presupuestos parmenídeos. El movimiento, en este autor, no es una cualidad espacial, sino algo temporal; esto es, algo que pertenece a la espacialidad del ser. Cada punto en el desplazamiento es distinto al inmediato anterior, el enfrentamiento es consigo mismo, con su propia anterioridad; el movimiento en sí mismo no existe, lo que se da es una diversidad de estados en el ser, lo “di-verso” de la realidad: *“El problema no está en componerlo de infinitas partes, sino cómo esto que es distinto puede ser en un momento distinto(...). ¿De donde puede nacer la raíz de su diversidad?”*¹⁸⁴. La diferencia entre el estadio dado en las cosmovisiones anteriores y la inauguración del estado del ser radica en el protagonismo que cada momento coge dentro del propio movimiento que se da: *“Mientras hasta ahora todo el problema del ser se ha concentrado en el descubrimiento progresivo de distintas zonas que tiene en su seno el universo cósmico, por primera vez se encuentra el hombre griego con la realidad de sí mismo”*¹⁸⁵.

Fue la sofística la corriente filosófica que terminaría por instaurar la temporalidad como luminosidad del ser, tras el paso de Parménides y Zenón. La base de la realidad es el enfrentamiento en todos los órdenes, si bien en el hombre (intelección), es la ultimidad que emerge de éstas. La clave es el enfrentamiento constitutivo, temporal, del ser.

¹⁸³ Ibidem, p.64, párrafo 3.

¹⁸⁴ Ibid., p.70, párrafos 1-2.

¹⁸⁵ Ibid., p.70, párr. 3.

Protágoras dirá: “*El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en tanto no son*”¹⁸⁶. Para los sofistas, el concepto de verdad era temporal, el fruto concreto de los enfrentamientos infinitos, de ahí que la figura del hombre careciera de esa fijación o totalidad de un Estado con mayúsculas que centrara al ser en la realidad. Por tanto, con el sofista surge la expresión de “estado temporal”, el decir de tal cosa, en tanto que “es”; un *es* enfrentado entre “ver y decir” las cosas, o como afirma Zubiri, en un aspecto más activo aún, “viendo y diciendo” la realidad de las cosas en el ser. Un enfrentamiento al modo de Empédocles con su amor-odio, no se aunan esencialmente, no se da querencia (al ser), al contrario, en su separación se fortalecen, se dinamizan aún más. Se trata de una divergencia mutua, no hay convergencia ser-cosas, sino divergencia “una” (ser-cosa), parecida a los polos de un imán, estableciendo una unidad divergente “única”: “*Se ha enfrentado en él viendo y diciendo εἶδεῖν καὶ λέγειν (eídein kaí légein) (...). Y cada una de las dos impone una manera propia de existir..., tal vez una divergencia...* ”¹⁸⁷.

De esta manera surge, heredado de Parménides, Zenón, y ahora de la sofística, el horizonte de la temporalidad, la divergencia entre el Sol y el Bien. El enfrentamiento no se da ya con base espacial pura, al margen del ser, se trata de un espacio aplicado al ser, el *eídos*; el cual diverge (en las cosas) para entrar en sí mismo, fracciona al ser, o mejor, lo difracciona en su divergencia, es el *légein*¹⁸⁸. En consecuencia, el enfrentamiento dinámico en este nuevo horizonte se entronca en la divergencia que se da entre el aspecto que las cosas tienen, cuando yo las veo, el *eídos*; y el sentido que adquieren una vez se posan o recalán en mí, su decir mío, su palabra, *logos*¹⁸⁹. En opinión de Zubiri, el problema radica en que el enfrentamiento divergente polariza en exceso a las dinámicas, hasta el punto que sólo se dan “estares” *transitorios*, tanto en el ver como en el decir. Haría falta un tipo de enfrentar que dinamice camino, más *ser*, o si se quiere, “método”¹⁹⁰. ¿Cómo se ha de entender al método?: “*La sucesión de esfuerzos titánicos por encontrar qué es el ser, el progresivo alumbramiento de nuevas regiones donde se*

¹⁸⁶ Ibidem, p.71.

¹⁸⁷ Ibid., p.74, párrafo 2.

¹⁸⁸ Ibid., p.73.

¹⁸⁹ Ibid., p.74, párrafo 3.

¹⁹⁰ Ibid., p.75.

encuentran las cosas que verdaderamente son”¹⁹¹; es decir, como un “progressus” que ilacione constantemente al *en* y al *on*, un tipo de *kínesis* productiva.

Pero no es cualquier tipo de producción, se trata de una producción progresiva, de una *poiesis*, (τά πολλά). Con anterioridad a Parménides se daban un tipo de enfrentamientos de tendencia claramente “estética”, el término o terminación de las cosas, τέλος (télos), con su finitud, πέρας (péras), que daban lugar a una especulación estética de la realidad, el κοσμος (kosmos): “*Toda especulación va dirigida al κοσμος (no significa para Heráclito lo que para nosotros, κοσμος=adorno)*”¹⁹². Sin embargo, el advenimiento del hombre como parte o concreción del propio cosmos, crea relaciones de mayor profundidad que las propiamente estéticas, desde el hombre surge el ἦθος (éthos): “*El rango que compete al hombre dentro del universo es lo que el griego llama ἦθος. No se refiere a lo ético tal y como actualmente lo entendemos en su sentido moral, pero tampoco trata del lugar que el hombre ocupa en la φύσις (physis), como lo hacen el sol y las estrellas*”¹⁹³. Por tanto, podemos comprobar cómo es el *progressus* en el hombre; por un lado, el éthos, que se ha de entender como ultimidad radical del hombre en el acontecimiento: “*Significa la manera última y radical que el hombre tiene de existir en el universo*”¹⁹⁴. Por otro lado, como dinámica englobante al propio acto en el que ultimiza, como totalidad de ese acontecimiento; esto es, como νόμοι (nómoi), lo convencional, lo específico, el enmarque, de algún modo la anterioridad ya plasmada que legisla a dicho acto que acontece: “*De un lado, el hombre existe éticamente en el universo; de otro, existe justamente dentro del universo. De la consideración puramente antropológica se trasciende al plano del pensar ético*”¹⁹⁵.

En resumidas cuentas, es posible observar dos tipos diferentes de *progressus*: un progreso estético, afinado al ser o εἶναι (eínai), desde el Sol propiamente. Y un progreso ético-antropológico, más enfrentado, entendido como νοεῖν (noein), como Luz. Y si con el εἶδειν-λέγειν se daba una clara divergencia, porque se establecían propiedades

¹⁹¹ Ibidem, p.76.

¹⁹² Ibid., p.79, párrafo 3.

¹⁹³ Ibid., p.86, párr. 2.

¹⁹⁴ Ibid., p.86, párr. 3.

¹⁹⁵ Ibid., p.87, nota 13 de p.622.

diferentes, si cabe, “di-mensión de ser”¹⁹⁶. Las dinámicas últimas enfrentadas que surgen entre el *éinai-noein* son convergentes, se hacen “una”¹⁹⁷.

Fueron los pitagóricos los que mejor antepusieron esta problemática. La inherencia sofista terminaba necesitando de un elemento coherente o convergente para solucionar la indeterminación del *to pleon* aisthético; se trataba del enfrentamiento entre lo *coherente-inherente*¹⁹⁸. A la unión de estas dos dinámicas los pitagóricos la denominaron “figura”; o si se quiere “estructura”, según veremos más adelante. Esto suponía una clara apertura hacia una especie de “fiscalización” de la *physis* en el ser, de control del fruir (sentir). No solamente hay dinamismos, y que esos dinamismos son enfrentados, sino que de esos enfrentamientos queda “algo”; y este algo, no sólo es parte ontológica del Sol, por así llamar a la visión. Se da a sí mismo una ontologización constante en términos de ser, en términos de Luz, hay un progressus constante de ser en la realidad¹⁹⁹.

El problema de la metafísica pitagórica es que atiende a la formación de estructuras, sin ahondar en las cuestiones internas de dichas estructuras, a sus constructos. Es, por consiguiente, una visión tendente a las estéticas, de la realidad en el ser, y del ser en la realidad. Sin embargo, mantienen el proceso dialéctico heredado de filosofías anteriores; así, se da un enfrentamiento dinámico entre la realidad en el ser (estética) y el ser en la realidad (*éthos*), de la que surgiría la *μίμησις* (*mímesis*). Se trata de una entreidad enfrentada *dóxa-nóesis*; y esta *nóesis* supone un paso cualitativo importante que impulsa a la *dóxa*, *λόγον-άλόγον* (*lógon-álogon*), hacia el camino de su materialización; esto es, a su *formación*, a su figura. Recordemos que, de fondo, de lo que se trata es de lograr fiscalizar, controlar, la radical indeterminación o totalidad que imprime la *aísthesis* (lo sentido) en el *noein*²⁰⁰. Y aunque esta *nóesis* pitagórica es sólo figurativa, estructural, ayuda a conformar todo el ámbito “a una” de Sol y Luz, lo que Zubiri denominó como *μεταβολή* (*metabolé*); la reacción sentida del contacto *fuera-*

¹⁹⁶ El *eidos* y el *légein* (más inherente al sentido) se mostraban diferentes, el sentido o *αἴσθησις* (*aísthesis*) tiende hacia la totalidad; esto es, hacia el *τό πλεόν* (*to pléon*), y termina por no converger con el *eidos*, cuya naturalidad es más última que total: “*La αἴσθησις no ve más que τό πλεόν, y no confiere existencia a lo que no es cosa*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.95, párrafo 3.

¹⁹⁷ Ibidem, pp.88-89, nota 15, p.622.

¹⁹⁸ Ibid., p.98, párrafo2; p.99, párr. 4.

¹⁹⁹ Ibid., p.101, párrs. 3-4.

²⁰⁰ “*El mundo de la αἴσθησις (aísthesis) es interminabilidad*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.105, párr. 2.

dentro del ser, *ultimidad-totalidad*²⁰¹, la *nóesis* pitagórica. Esto deja claro al menos dos cuestiones; la divergencia o polaridad entre Sol y Bien, entre *eídein* y *légein* (realidad del ser), y la convergencia entre Sol y Luz, entre *eínai* y *noein* (ser de la realidad). Y por otra parte, la insuficiencia de la fluencia en el ser; la realidad fluye de manera constante dentro del ser, pero el ser fruye, siente, goza, prueba la realidad desde el mismo borde del acontecimiento, del acto, desde su Bien, podríamos decir.

Fue Sócrates el primer filósofo que intentó hacer una lectura equilibrada de este volcar temporal último total. La conclusión de este enfrentamiento es la *αρετή* (*areté*), cuyos elementos constitutivos serían; por un lado, *φρόνησις* (*phrónesis*), entendido como tendencia o inclinación hacia algo, y por otra parte, *ἐγκράτεια* (*egkráteia*), entendido como una radicalidad temporal, momentánea, interna, que da una visión específica y concreta a la tendencia que la realidad aporta al ser: “No en hacer una manifestación espectacular, sino que comienza por reducir la actuación de uno a lo que dé su interna pregunta: qué es lo que tengo que hacer en cada momento. Y a ese preguntarse dominándose a sí mismo llama el griego *ἐγκράτεια*, el callar todo lo que no sea el desarrollo interno de la verdad”²⁰². La problemática a la cuestión de la pregunta, el *sinexés*, la especulación del acto o acontecimiento en el ser lo deja claro: “La virtud en ese sentido (...) es propiamente el bien, es decir, aquello que conviene hacer en cada momento. No se trata de lo más útil, sino de lo más conveniente, sea útil o no”²⁰³, una conveniencia no lejana a la visión de la *phrónesis*: “Esto no es sino la visión de la *φρόνησις*”²⁰⁴. Esto nos da una perspectiva en Sócrates no tan alejada del sofista, la totalidad está presente en ambas tendencias filosóficas. Ahora bien, la diferencia entre ambas radica en sus ultimidades, mientras que para el sofista la ultimidad es siempre un acto útil, para Sócrates la ultimidad es siempre *éthos*, no hay un acuse tan cosístico como en la sofística. Dentro de esta disciplina, no se da propiamente dialéctica Sol-Bien, más bien un *διαλέγειν* (*dialégein*), un diálogo entre el Sol y lo que de Sol tenga el propio Bien²⁰⁵. En este sentido, la antropología de Sócrates es más ultimista, más dialéctica, más inerte con lo que acontece. ¿Qué significa este ser inerte? Si desde el

²⁰¹ “(...) significa que todo cuanto es llega a ser, o ha llegado a ser en Heráclito, pero no que todo se disuelva en una especie de fluidez ontológica.” ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.105, párr. 2.

²⁰² Ibidem, p.111, párrafos 1-2.

²⁰³ Ibid., p.624, nota 35.

²⁰⁴ Ibid., p.111, párrafo 2.

²⁰⁵ Ibid., p.90.

anterior apartado hemos visto lo positivo como *pregunta* en Sócrates, desde el enfrentamiento la dinámica es “interrogación”. Lo que acontece, lo que sucede en el mismo margen de la pregunta, una dialéctica de sí mismo, en acción, momentánea. Una especie de “ducción” del ser más que de la cosa, al margen de su hecho, de que sea tal o cual cosa. Una liberación de su anterioridad sentida que se abre al puro fruir del momento, lo que Zubiri nombra como ἐπαγωγή (*epagogé*). Una apertura radical e interna, y al contrario que con el sofista, busca lo que de Bien tenga el Sol. Y no es diálogo, sino dialéctica, no busca iguales, hechos²⁰⁶.

Este adentrarse en la temporalidad del ser desmitifica al Sol. Aunque no prescinde de su luminosidad, necesita cierta delimitación para poder diferenciar unas cosas de otras. Necesita una dimensión en la que se enmarque dicha temporalidad, una dimensión liberada, en cierta medida, de tendencias o inclinaciones, para intentar ver con la máxima claridad lo que está aconteciendo. Es el ὀρίζειν (*orízein*), el horizonte de la temporalidad, o si se quiere, desde una perspectiva inerte, la “horizontalidad” del acontecimiento. Cada momento temporal posee su tramo de luz, su concreción funcional, que no es otra que ver dónde comienza tal acción y dónde termina; es decir, su *topos* funcional, dentro del cual las preguntas surgen, se posibilitan. Es una simple aritmética del ser, como ἀριθμός (*arithmós*), como duración que lanza a la pregunta²⁰⁷.

A tenor de cómo se está desarrollando el discurso, parece que se dan dos tipos de enfrentamientos, uno de tendencia *dialógica*, el que surge dentro de la realidad del ser, la cosificación que se da dentro del ser, la propensión a que los hechos “guíen” en la interpretación de los acontecimientos. Por otra parte, la tendencia *dialéctica*, la que surge dentro del ser de la realidad. Aquí, al margen del hecho, la luz no es más que un envoltorio que ayuda a cerrar el momento; un momento no vertical, sino inerte, horizontal, factible de interpretar libre al realizar el acto: “*Sócrates, al circunscribir en qué consiste cada una de las cosas, ejercita una horizontalidad. Quiere saber, entre las muchas funciones concretas, donde comienza la una y termina la otra*”²⁰⁸. Frente a la verticalidad sofista que hace que las cosas “sean”, está la horizontalidad socrática, una simple *adherencia* temporal del ser.

²⁰⁶ Ibidem, p.112, párrafo 2.

²⁰⁷ Ibid., pp. 112-113.

²⁰⁸ Ibid., p.113.

Platón, en consonancia con su maestro, verá un enfrentamiento dialéctico, más que dialógico, acepta el horizonte temporal, pero con miras a una circunscripción temporal. Le interesa no sólo la aritmética del ser, va hacia su matemática, su μαθήματος (*mathématos*), su arte o espacio aprehendido, adherido, en el proceso de apertura, busca las causas de la mitologización en el ser. No deja de ser un espacio luminoso, pero con tendencia a recalar en el Sol, le interesa la interpretación que de tal espacio ha realizado el *eídos*: “Para los efectos de la metafísica, es μίθος (*míthos*) para Platón la matemática entera. Porque después de haber descubierto la propiedad del εἶδος (*eídos*), a lo que la mente pitagórica se dispara es al trozo del espacio limitado que posee ese εἶδος”²⁰⁹. La identificación y diferenciación de la interioridad temporal del ser en Platón, es una visión plasmática de ese ser-tiempo. En forma es parecida a la visión pitagórica, sólo que aplicada al ser. Tiende a buscar la verticalidad en el ser, a descubrir cuál es la realidad de ese *ser de la realidad*. De ahí que el enfrentamiento se da entre el *eídos*, pero entendido como *noein*, el *eídos* del ser, por así nombrarlo; y el *eídos* estético o apariencial, más unido a los sentidos, más aisthético, Sol propiamente. Platón se centra en el enfrentamiento convergente entre Sol y Luz. Se pueden distinguir dos tipos de enfrentamientos; por una parte, se daría un *enfrentamiento diferencial espacial*, lo que Zubiri define como “extraño carácter que tienen las cosas que verdaderamente son”²¹⁰, y que paralelamente lo cita como “valentía”. Las cosas, en su acontecer, son únicas, no en su multiplicidad, sino en lo irreplicable de “ese” acontecimiento, en la “mismidad” de ese acontecer. La espacialidad del ser en las cosas las dota de cierto carácter extraño, de *extrañeza*, como un impulso di-ferencial, a salir de sí mismas, a un desborde continuo. Algo que en lo pitagóricos no se daba, toda expansión era propiedad de la cosa, era algo cosmológico, *mathématos*²¹¹. Sin embargo, la extrañeza a la que se refiere Platón es algo más. Para este autor, se da también una “metafísica” del ser en las cosas, en la realidad, que hace avanzar a éstas desde sí mismas hacia nuevos espacios, como estirándolas de su ser actual. Si en los pitagóricos la cosa se mantendría igual, con las mismas propiedades, mitificada, matematizada, Platón insiste en el enfrentamiento metafísico que surge en la cosa desde

²⁰⁹ Ibidem, p.116, párrafo 3.

²¹⁰ Ibid., p.119, párr. 2.

²¹¹ Ibid., p.119.

el ser, que termina por alterar su propia espacialidad. Es el poder del *noein*, de la Luz, que termina por retocar metafísicamente al propio *eídos*.

Por otra parte, Platón haría referencia al *enfrentamiento diferencial temporal*; si desde el diferencial espacial se hablaba de una especie de “aquí” distinto y extraño, desde el diferencial temporal se habla de un “ahora” en constante cambio. Tal y como afirma Zubiri, hemos de entender a este diferencial como aquello que permite la ultimidad, el renovar constante del *eídos*, el “motor” de las cosas: “*Es claro, y en este hecho se halla el último motor del pensamiento metafísico, que las cosas transcurren en el tiempo*”²¹².

Platón supera el *mathématos* pitagórico, aunque no se desprende totalmente de él, sino que lo aplica metafísicamente a la espacialidad de las cosas dentro de la temporalidad del ser; es decir, aplica el *arithmós horizontal* socrático al *mathématos* citado, lo que permite esa extrañeza y ese motor de las cosas en el ser. Aún así, Platón no llega a la *definición* pitagórica, no recalca en el “número”. El estudio de la interioridad platónica, aunque se da a través de la luz cosística, sólo pretende “ver” cómo es la realidad en el ser de la realidad, no se radicaliza en dicha realidad, no dialoga, sino que atiende a los dinamismos, a los diferenciales que soportan las realidades en el ser, a lo que de “ser” tiene tal realidad: “*La idea es una cosa hecha de ser*”²¹³. La tendencia de las filosofías presocráticas que remarcaban las cosas como fuente única del ser, tendían a creer que dichas cosas eran tal y como se veían; en consecuencia, Sol y Luz eran análogos, no se daba enfrentamiento entre ambos. Desde Platón se romperá tal *analogía*, las cosas no son como yo las veo, sencillamente porque en el *acto* de visión entra ser, hay una auténtica originalidad que el ser aporta constantemente a las cosas: “*Las cosas tienen ser y las ideas son ser*”²¹⁴. Se da por tanto, un enfrentamiento dentro del propio ser, del propio *eídos* consigo mismo, como *eidein-noein*, que se circunscribe a las cosas en el ser para dotar a éstas de cierta desmitificación espacial, para dotarlas de Luz, una especie de claroscuro temporal que permita inteligirlas en movimiento de manera precisa, *misma*.

²¹² Ibidem, p.119, párrafo 3.

²¹³ Ibid., p.120.

²¹⁴ Ibid., p.122, párrafos 1-2.

Recordemos que la *aísthesis* es una aprehensión sin posibilidad de definición última, lo que Zubiri nombró como *tó pléon*. Por otra parte, el *eídos* sugiere siempre espacialidad, y que en el caso de la *realidad del ser* suele encontrarse siempre configurada con las cosas, mostrando siempre un enfrentamiento *eidein-légein*, lo que otorga a *dichas* cosas cierto “aspecto”; esto es, cierta “inmediatez” en ellas. Aunque, por el contrario, les falte cierta *especialización* que permita definir que es lo que está ahí delante, su término interno, su *einai-noein*, su ultimidad, su ser de la realidad. A partir de aquí es cuando el ser comienza a violentar la realidad, se enfrenta a ella desbordándola continuamente, cualificándola, iluminándola desde dentro, el aspecto se torna “visión”, es lo que Zubiri cita como *ἰδέα (idea)*, el objeto de la filosofía, la realidad del *ser de la realidad*²¹⁵.

Para entender mejor este momento al que nos referimos, valga un ejemplo como mejor muestra. Nos encontramos en una habitación en la que la ventana que tiene está rota, está lloviendo con gran intensidad, y el agua entra en cantidad por dicha ventana. En la habitación, entre distintos objetos hay una mesa; en un momento dado, se coge la mesa y se coloca a modo de ventana impidiendo que el agua termine por inundar el habitáculo. ¿Qué es lo que ha ocurrido realmente en este acto? El *eídos* de ventana va asociado física o espacialmente a su respectivo objeto, el objeto físico de ventana y el concepto de ventana coinciden. ¿Pero qué ocurre con la mesa? Efectivamente, el *eídos* de mesa también coincide con el objeto, objeto y concepto van “a una”; sin embargo, terminamos por realizar un auténtico violentar a la propia realidad del ser, al propio *eídos*. Dejando a un lado el objeto, a su física, a su espacialidad, a su Sol, hemos convertido en “ventana” algo que en su realidad no lo era. Hemos caminado por el ser de la realidad sin pararnos en las cosas ya hechas, ya sentidas. Y hemos conseguido desmitificarnos de ellas, hemos andado de idea en idea (desde su ser), en su aplicación de momento, de acto, temporal-espacial; es decir, hemos violentado metafísicamente al rotundo acontecer espacial, a su estética de realidad; es la *ἰδέα (idea)* que cita Zubiri.

El ser en su temporalidad, en su intelección, extraña a las propias cosas más allá de sí mismas; en realidad, poco importa que sea una mesa, o que sea una puerta, la idea consigue talificar al *nóema* y que transcurra por el espacio, pero no como espacio propiamente, sino como “ser” de ese espacio²¹⁶. La temporalidad, no es algo sólo

²¹⁵ Ibidem, p.123.

²¹⁶ Ibid., p.122, párrafo 4, p.123.

cronológico, capaz de medirse de manera infinita, el ser que va inmerso en la temporalidad es mucho más que eso, es el componente por excelencia desde el cual la realidad toma nombre, *eidos-idea* son momentos claramente enfrentados. La realidad sin ser puede que se dé, pero no existe, en términos parmenídeos. Sea lo que fuere, sería un momento no captado, no *raptado* por el ser; por tanto, no habría lugar para la valentía, para eros, para la extrañeza..., no habría ser. La tesis final de Platón es la asimilación de Luz con ser; tal y como se ha comentado, Sol y Luz serían cosas distintas, momentos distintos, si se quiere. El ser es el que aporta luz a las cosas. Esto también tiene sus pegas, al objetivar (temporalmente) a la Luz como aquello que inunda todas las instancias de la realidad, se rompe la analogía Sol-Luz, pero se tiende a traspasar la analogía a la realidad del ser, el *eidein-légein*, al Sol-Bien, que es el problema de fondo del *Mito de la caverna* platónico. Parménides comentaba: “*Lo que es, es, y lo que no es, no es*”; Platón también establece una analogía al relatar un mundo oscuro interior, que también posee su luz, su hoguera intelectual, aunque vista como τὰ ὀρόμενα (*tá orómena*), dominada por la *aísthesis*, por lo ya sentido. Frente a esto se encontraría la luz exterior, el Sol, τὰ νοούμενα (*tá noúmena*). Hay una clara analogía en su no-ser, en el hecho de la oscuridad de la caverna, y en su ser, en su Sol, en su Bien. No hay enfrentamiento entre ambas realidades, el esclavo al regresar es sacrificado; pero sí una asimilación entre el Sol y el Bien; así como entre la oscuridad y el no-Bien, por así llamarlo. En otras palabras, la *composición* de la *realidad del ser* en Platón, *orómena-noúmena*, no está enfrentada.

Desde Aristóteles, la visión del mito de la caverna no es tan analógica. Zubiri, entrando a comentar este pasaje, sitúa el análisis del mismo ya en claves aristotélicas, más que desde la perspectiva platónica²¹⁷. Podemos hablar del enfrentamiento que se da entre la ἀπορία (*aporía*) y ἔρος (*éros*). Mientras *eros* es la ascensión hacia el Sol, la *aporía*, o si se quiere, el ἀ-πορος (*á-poros*), es la vuelta atrás, la desconfianza, el miedo, lo contrario a la valentía. Esto da a entender que Sol y Bien en Aristóteles no son análogos, sino enfrentados. Mientras en Platón el Bien está fuera, es exclusivo del Sol; en Aristóteles el Bien es un clarooscuro, el propio tránsito entre la oscuridad y la luz, el camino andado; es decir, el camino enfrentado²¹⁸. Esta visión de camino enfrentado como Bien que se sitúa entre la oscuridad y la claridad, es precisamente la clave aristotélica, la clave del

²¹⁷ Ibidem, p.125, párrafo 3.

²¹⁸ Ibid., pp.125-129.

surgir de la ciencia como componente esencial del avance del hombre, en la realidad del ser. El Bien es el enfrentamiento constante *progressus-regressus*. Los nuevos términos de enfrentamiento a los que se refiere Aristóteles son, por un lado, *πάθος* (*páthos*), lo que queda tras el paso *aisthetico-noético* por el acontecimiento lumínico, el claroscuro puntual *extenso*: “*La ceguera del hombre en la caverna es más radical aún hoy en día (...). Por eso es difícil explicar una introducción a la filosofía si no se introduce cada uno por sí sólo en ella*”²¹⁹. Es imposible llegar a un fruir de ideas si antes no ha habido un camino experiencial, un *progressus-regressus*, un *páthos* que fisicalice a las propias ideas. Si no hay un *eídos* fisicalizado de ventana, resulta complicado establecer cualquier tránsito, cualquier transcurrir ideal al respecto.

Por otra parte, en enfrentamiento constante con el *páthos* se encuentra el *γένος* (*génos*). Se trata de la raíz que posibilita a toda cosa a ser cualquier cosa, si no existiera *génos* sería imposible que una puerta pudiera transformarse en mesa, (p.e.): “*El eídos no solamente es idea, sino principio de que algo sea lo que es. Por esto es la idea γένος, raíz de la cosa. La palabra γένος no significa género en el sentido en que se emplea en lógica, sentido que se funda en este primero del γένος como origen*”²²⁰. Si nos fijamos un poco, en Aristóteles sucede un giro hacia la fisicalidad del ser, hacia la fisicalidad temporal. Si con Platón se investigaba *la realidad del ser en la realidad*, en Aristóteles se investiga *el ser en la realidad del ser*. Si Platón investiga el enfrentamiento surgido entre *eidein-noein*, Aristóteles investigará el enfrentamiento *légein-einai*, que es una complementariedad a la escasez analógica del Sol-Bien; como hemos comentado Aristóteles enfrenta a estos dos dinamismos.

En consecuencia con este último enfrentamiento citado, Zubiri da un paso más en el estudio de la fisicalidad del ser. ¿Cómo hemos de entender el enfrentamiento del *páthos-génos*? Sobre esta cuestión Aristóteles sugirió la existencia en el ser de una *κοινωνία* (*koinonía*), una “compilación” que el ser fisicaliza en la realidad; la *koinonía* es la fragmentación del *ἐν* (*en*) en múltiples mismos: “*La palabra circunferencia que significaba una cosa y era ἐν, mirada con las demás ideas, en realidad son muchas cosas*”²²¹. La *koinonía* es el “en” de la idea; esto es, lo que hace que los objetos distintos entre sí, puedan llegar a poseer “puntos” de comunidad, momentos puntuales

²¹⁹ Ibidem., p.133, párrafo 2.

²²⁰ Ibid., p 133, párrafo 4, p.134.

²²¹ Ibid., p.135, párr. 4.

en los que puedan hacerse “uno”, puntos de encuentro, aunque sean distintos. En consonancia con Platón, Aristóteles establece que hay un “en” anterior en las cosas, que no atiende a las propias cosas, sino que éstas se encaminan hacia lo que la idea quiere que sean, al margen de lo que son. La *koinonía* es un *en* posibilitante, el carácter de totalidad de la idea, algo que trasciende o supera al propio concepto asociado o fijado al objeto, y libera a dicho objeto de dicha mitificación sentida *aisthetica*, es una apertura, una liberación de la luz interior.

Por otra parte, si de muchos objetos tenemos la capacidad de que puedan ser uno, no menos importante es que ese “uno” sea lo más múltiple posible, sea un sin fin de unos, necesita una producción *poiética*, de αὐτός (*autós*). Si más arriba se ha hablado del “en”, ahora necesita una dinámica enfrentada que le dé a ese ser la máxima proyección posible, necesita el ὄν (*on*): “Y cabe preguntar hasta dónde ascenderemos en esa *κοινωνία*. Platón encuentra una idea más allá de la cual no se puede ir: la idea de ser, ὄν. La idea una, fin de pregunta, se torna sujeto de mi proposición y va a recibir muchos predicados. Por eso el ser no puede ser uno, sino muchos”²²². El *autós*, o el *on*, es la liberación constante a la que se somete el *en* para que las cosas, o los objetos, tengan su autonomía, para que pueda haber no sólo un sin fin de “unos”, sino, de igual modo, un sin fin múltiple de “otros”. Para que “ventana”, sea más una dirección que un objeto (*koinonía*). Pero también para que desde el objeto o cosa se dé la posibilidad de abrirse a un sin fin de direcciones múltiples (*autós*): “Pero no sólo las ideas se hallan en comunidad, sino algunas en franca oposición. Tenemos frente al ὄν otro género supremo del ser: lo otro. Así la dialéctica es complicación de unas ideas en otras por *κοινωνία*, y exclusión por alteridad, o por autonomía”²²³. Es claro que el ser afecta al *en*, pero es en el *on* donde muestra toda su capacidad múltiple. Como acabamos de comprobar hay un claro enfrentamiento dialéctico entre *koinonía-autós*, la cuestión radica en que *lo que tiene que ser no tiene por qué ser lo que es*. La radicalización de las cosas desde las cosas termina por restar potencial de talidad, de pertenencia, de ser tal cosa. El enfrentamiento entre lo que tiene que ser y lo que es, supone una negación, un no-ser de sí mismo, y esto es algo fundamental en la realidad del ser. Ahora bien, por otra parte, como comenta Zubiri, no es suficiente la talidad de las cosas, la realidad del ser, el tener del ser, por así llamarlo; necesita una constante contradicción más allá de

²²² Ibidem, p.136, párrafos 1-2.

²²³ Ibid., p.136, párr. 5.

las fronteras de sí mismo, necesita toparse literalmente con lo otro, enfrentarse con la alteridad constante de lo que no-es. Por tanto, *talidad-alteridad* dialectizan de manera continua a la realidad del ser: “*El no ser consiste en ser otro: la alteridad*”²²⁴.

Resumiendo de manera breve lo visto hasta ahora, si bien en la primera parte de este capítulo se ha podido comprobar que la realidad posee toda una serie de dinamismos, a través de los cuales se da una *inextensión* de la propia realidad. En este segundo apartado vemos que esas positivities, esos dinamismos, al no ser iguales, crean una especie de distanciamiento dentro de la realidad. Este distanciamiento no es otra cosa que un enfrentar o confrontar constante de fuerzas, hasta el punto de “situar” el comienzo de los acontecimientos, del *ápeiron*, del *arhé*. Curiosamente, los enfrentamientos no son contrariedades, o no son sólo contrariedades. La tesis de este apartado sitúa al surgimiento de la realidad en enfrentamientos dialécticos, más que duales; es por tanto la dialéctica el *discurrir* paralelo de multitud de fuerzas. Aunque al comienzo de la filosofía, la mayoría de los autores veían en la contrariedad dual como la base del surgimiento de todas las cosas, paulatinamente, el propio texto (la propia historia) va asumiendo las diferentes teorías dialectizándose unas con otras, en un aclarar continuo de las dudas y oscuridades terminológicas precedentes.

En un principio, hay toda una serie de características, dentro de la realidad, que parece que se pueda hablar de “previsión” en el surgir de éstas; esto es, se dan unas condiciones que hacen que surjan estos acontecimientos, y no aquellos. Sin embargo, también es cierto que se dan fuerzas que propenden a más de una cosa, no se da una absoluta uniformidad en el acontecimiento, se da como una “provisión” o producción de las mismas fuerzas. En sus inicios el enfrentamiento no era algo categórico, sino más “copulativo”, la tendencia a la fatalidad en el surgimiento de toda *physis*, su *anáanke*, es complementado por los propios cambios que se van dando desde esta fatalidad primigenia. La naturaleza se contradice mucho, esta contradicción o *enantíon* es precisamente la clave de su “éxito”. ¿En qué consiste este *éxito*? Se da una contrariedad ya enfrentada o dialéctica que va acotando progresivamente a dicha fatalidad, a dicho *anagké*. Es un *concurrir* determinante que va acaeciendo en las cosas, y que el autor nombra como “peras”. Por otra parte, se da otro tipo de dinámica no tal espacial, que

²²⁴ Ibidem, p.137, párr. 3.

remite al momento o situación de ese espacio, una cierta indeterminación de la totalidad perimétrica, que se nombra como “dóxa”, entendida no como cosa, sino más bien como forma o espíritu de esa cosa.

En Heráclito, por ejemplo, ambos elementos enfrentados son armónicos, en Parménides son análogos; aún así, será la tesis heraclitiana de la contrariedad la más explotada en estos comienzos de la historia de la filosofía. Para Empédocles, este enfrentamiento armónico era una “discontinuidad periférica constante”; al igual que ocurre con los árboles, (p.e.), la realidad que acontece a ese ser vivo se queda plasmada en sus mismos bordes, realidad que termina siendo superada o asumida ante los nuevos acontecimientos que siguen acaeciendo en su periferia. Desde esta visión, la realidad es la que marca el ritmo, es la discontinuidad del ser que lo acoge, cuyo a priori dinámico tiende a una constancia imparable; la realidad es fronteriza. La peculiaridad de este autor radica en su visión de “frontera”, infinitas especializaciones espaciales que tienden a comportarse o a reaccionar puntualmente ante lo que acontece, es el *noein*; es como un primer conato de ser. Se da, por tanto, en este autor, una analogía, una cópula, si se quiere, entre realidad y ser, entre amor-odio, ambos permanecen enfrentados, todavía más en una perspectiva de contrariedad que de dialéctica, pero formando como un solo cuerpo. Anaxágoras, vio en la realidad un comportamiento más prominentemente espacial, cuyos componentes eran perspectiva y predominio, *quantum-qualé*, la emergencia espacial de este enfrentamiento era el *nous*, un absoluto o totalidad espacial del *noein* último. Una visión geométrica o geoespacial en la que se daban agrupaciones, agrupamientos de cosas, que sugerían algún tipo de dinámica por encima del puro receptáculo espacial; a la lógica o *qualé* de estas agrupaciones las denominó *nous*.

Será Zenón de Elea quien verá en el *nous* de Anaxágoras demasiada totalidad o abstracción, elaborando, o pasando del *qualé* espacial al *qualé* del movimiento. Más que predominio, lo que observa junto a la perspectiva es “diversidad”, estados di-versos, mismidad de cada especificación. La aportación del sofista consistirá en convertir el estado último de Zenón en un enfrentamiento temporal. No sólo se da diversidad, realidad y ser poseen tiempos distintos. Desde el sofista se inaugura la idea de que el tiempo es algo exclusivo del ser, la realidad no posee tiempo; en consecuencia, *eídos* y *légein* son cosas, tiempos distintos. Estrictamente, el *eídos* no sería temporal, aunque se enfrente y dialectice con el *légein*, más espacial que temporal. La radicalidad temporal

de la sofística tiende a erradicar del tiempo a la realidad de la cosa. Tras la sofística la pregunta es clara, ¿qué es la cosa?, porque la cosa existe. Hay una progresión no sólo de sentido, de *légein*; paralelamente, el aspecto de las cosas varía en consonancia con mi entender sobre ellas. La inherencia de los acontecimientos se debe en cierta manera a la coherencia con las cosas allí donde suceden. Este es el *progressus* citado más arriba, una dinámica enfrentada espacio-temporal, pero ya desde el ser, de *éinai-noein*, coherente; que se enfrenta a la inherencia del *eídein-légein* más aisthética. El resultado es una *convergencia divergente*, entre el *pleón* doxático y la *metábole* noética se crea una *mímesis*, que salva la diferente dimensionalidad de ambos momentos.

Con Sócrates sucede un poco al contrario, no hay una anterioridad de las cosas, que permita converger dinámicas distintas, se da más bien una “efectividad”, la anterioridad es el enfrentamiento. Por un lado está la *phrónesis*, una tendencia ya efectuada, o ya actuada, hacia la consolidación del acto; por otro lado, está la *egkráteia*, la especificación, lo momentáneo del acto. Fruto de esta aprioridad enfrentada surgirá la *areté*, o virtud para “actuar” en las cosas. A nivel del ser sí se da una anterioridad primordial que podemos definir como “interrogación”. La interrogación está compuesta del momento *epagogé*, o delimitación interna de las cosas en su temporalidad; y el *orízein*, que hace o crea una horizontalidad de cosas y actos. La polis socrática está compuesta por sujetos individuales que se ven como iguales, *arithmós*, por utilizar términos pitagóricos.

Platón, como discípulo de Sócrates, mantiene el *arithmos* como parte fundamental del ser en las cosas, pero añade a este ser una verticalidad o *quale* cósmico, el *mathématos*; el cual, lo hace enfrentar con el *arithmós* citado; el *mathématos* (en Platón) es una concreción del ser en la cosa, una mitificación del momento, del sentido de ese momento. En el paulatino desentrañar la realidad del ser, Platón elabora una dinámica enfrentada más dirigida al ser que a la propia figuración. Desde el ser, este autor ve un enfrentar entre el *eídos*, como temporalidad de las cosas; y la idea, como temporalidad del ser. Sin entrar a valorar en exceso estos conceptos, el *eídos*, en tanto que tiempo de la cosa, adquiere inmediatez en la visión de las mismas, gracias a la plasticidad espacial que poseen. Sin embargo, la idea no posee tal inmediatez, es una anterioridad pura, algo anterior al surgimiento de tal o cual cosa. *Eídos* e idea se dialectizan enfrentadamente de manera continua. En tanto que realidad en el ser el *eídos* crea la *orómēna*, o luz de la

cavidad o interioridad de las cosas; en tanto que ser en la realidad la idea crea la *noúmena*, o luz interpretativa pura, al margen del objeto. El enfrentamiento primordial en Platón tiende al esclarecimiento de la luminosidad en el ser, más que atender a la luminosidad de las cosas; se puede hablar de una *doxo-nóesis* aplicada al ser en Platón.

Desde Aristóteles, la visión variará notablemente, la linealidad progresiva del ser en las cosas se vuelve más ambigua, todo *éros*, toda valentía innata del ser, conlleva en sus mismos presupuestos aporías constantes, *regressus*. Es en este vaivén fatal, en este enfrentamiento universal del ser, donde se da el verdadero tránsito de la realidad de dicho ser. Sucede un enfrentar entre el *páthos* o fisicalidad de las cosas, lo que éstas, en tanto que camino ya hecho, influyen al ser; y el *génos*, la temporalidad de las cosas que las hace ser nuevas en cada momento. Según Aristóteles, el enfrentamiento realidad-ser ser-realidad es “físico”, de ahí que surja la *koinonía* o compilación temporal de los acontecimientos de las cosas, enfrentándose con el *autós*, en el que cada momento compilado posee así mismo la capacidad de ser “uno” entre todos. El último paso enfrentado que realiza este autor va dirigido hacia la diferenciación de estos “unos”. Si la comunidad de *unos* autónomos hace que sean “tales”, tal uno; la propia “física” del acontecimiento en el ser termina por especificar a estos unos entre sí. No se trata sólo de tal uno y tal uno, de su *estar noético*, sino también de su *ser lógico*, alterándose mutuamente, son propiedades “otras” y no solamente “unas”. *Lo uno* es un compuesto enfrentado de ultimidad-total “ideal”, que se enfrenta a *lo otro*, que es un compuesto enfrentado de ultimidad-total “física” del *ser en la realidad del ser*, es el enfrentamiento *talidad-alteridad*.

Tal y como hemos podido comprobar en los apartados anteriores, la realidad se entifica paulatinamente, se encamina hacia la conversión constante de los dinamismos que surgen y se enfrentan en el común espacial. Poco a poco, cierto tipo de exterioridades en formación van materializándose en *estudios* sueltos espaciales, que en su consistencia o duración, comienzan a tener un comportamiento mínimo pero propio ante la realidad que les enmarca, comienza a darse un *extrañamiento* de la misma realidad; es decir, comienzan a surgir *estados* en las cosas. Los antiguos griegos veían a esta unión *estadio-estado* como un conato de inteligencia que la propia realidad sacaba desde dentro de sí, desde su propio acontecer. Esta lógica de acontecimientos parecía tener o guardar un fin, véase como orden, como armonía, como número, arété, etc. Se establece que hay cosas que no son totalmente inertes, sin sentido, algunas guardan un *ser comportamental*; poseen en definitiva, cierta *ultimidad* en el acontecer espacial, poseen cierta temporalidad, un “espíritu” finalista puntual como compendio de dicho acontecimiento en su duración, en su fruir; poseen “ser”: “*El espíritu es aquel ente que posee la capacidad de entrar en sí mismo para poder con ello adquirir la verdad sobre las cosas, el ser de ellas*”²²⁵. El espíritu, por tanto, es el propio ser, un finalismo, o quizá mejor, una ultimidad, fruto de las uniones constantes y copulativas, que terminan por crear en su coincidencia o reiteración una retentiva, muy dependiente, en sus inicios, del entorno, pero que comienza a irradiar, a extrañar desde sí mismo, lo que acontece fuera. El estudio de este apartado tratará de ver qué fuerzas y qué elementos emergen como ultimidades. La ultimidad es por tanto un espíritu dinámico, una fuerza sin carácter de estructura, ya que su misión no es la de acotar la realidad, totalizarla. Al contrario, es una expresión equívoca de las unicidades o cúmulos surgidos tras la compilación continua de los enfrentamientos que se dan. Es la tercera fuerza tras la positividad y el enfrentamiento.

²²⁵ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.5, párrafo 3.

Por consiguiente, el resultante último de las unicidades dialécticas es equívoco: “*La filosofía, en cambio, se encuentra eternamente en el equívoco constante de estar en todo momento a punto de dejar de ser lo que es*”²²⁶. Este origen o principio múltiple de lo último se entronca como momento expresivo, como λέγειν (*légein*), la expresión o *légein* es el primer resultado que surge cuando fuerzas distintas se dialectizan. Sin embargo, este *légein* no posee todavía la expresión concreta del espacio, del ámbito, si se quiere, todavía no es *logos*. La ultimidad en sus inicios es como una pura corriente dinámica *resultante*, que todavía no ha llegado a la categorización del resultado, del legado, del *logos*; es sólo expresión última del ser (*légein*); es un carácter de la *physis* en su transituacionalidad. La diferencia entre lo positivo y la ultimidad estriba en que lo primero es una dinámica pura de la realidad, mientras que la ultimidad es una dinámica pura de la *physis*, es ya un conato de algo, que posee cierta física terminativa, o como comenta Zubiri, es ya un ἀρχή και τέλος (*arhé kai telos*): “*Es, pues, el movimiento natural algo transitorio; de ahí que no pueda darse por satisfactorio un movimiento natural que empiece por la influencia de un movimiento externo*”²²⁷. La ultimidad es como el acto terminante de las cosas, no son las cosas, sino más bien el movimiento que nos lleva hasta ellas: “*La visión de una cosa nada tiene que ver con su percepción visual, sino que ésta sólo es un elemento vital del acto de ver las cosas*”²²⁸.

¿Cómo hemos de entender este “acto de ver” último? Zubiri sugiere el “aspecto” de las cosas, su “*spicere*”, su “aspicio”, el “lanzar algo” hacia delante continuamente, hacia la *imbricación* constante del *fluir-fruir* compilado; es la “intelección”, en sus mismos inicios. El acto de ver último es una especie de estética primordial equívoca de las cosas, antes de que sean, antes del *eídos*, antes del concepto, antes de la totalidad, de lo inmediato, del *perfectum*²²⁹. La ultimidad no es lo concreto, lo enunciado, sino puro enunciar formativo lanzado por lo positivo de la interrogación externa, pero que aún no llega a ser pregunta; la ultimidad es la existencia, el puro existir en una realidad entre cosas: “*(...) enunciar la forma esencialmente interrogante que todo hombre tiene por el hecho de existir en el universo*”²³⁰.

²²⁶ Ibidem, p.7, párrafo 2.

²²⁷ Ibid., p.19, párr. 2.

²²⁸ Ibid., p.24, párr. 3.

²²⁹ Ibid., p.26.

²³⁰ Ibid., p.28, párrafo 3.

Es este un movimiento duplicativo dentro del mismo ser. La realidad de la cosa se complementa con su temporeidad, su *aquí-ahora*, que es la base primordial de la intelección, una especie de “eco” dentro de la interioridad inestable que refleja a la misma espacialidad de la cosa pero de manera temporal; es decir, algo, que es algo, pero que se va constantemente, lo que Zubiri denomina como “proposición indicativa”²³¹. ¿Qué es esta proposición? Un poco más adelante aparece la expresión “luz del día”; esto es, es la expresión lumínica del Sol, de las cosas (luz del Sol), se podría decir que es el modo de hablar de la *physis* en el ser, su φαίνεῖν (*pháinein*). Es a partir de esta dinámica última del ser donde el *légein* expresa *pháinos*, fenómenos, acontecimientos. Al igual que con el revelado de fotografías, la ultimidad revela *physis*, naturaleza, es el surgimiento del fenómeno en su carácter más elemental y primario, equívoco²³²: “*El universo va poblándose de cosas varias que son de muy diversas maneras. Esta historia consiste en la complicación progresiva del universo ante los ojos del hombre, en virtud de la cual aparecen cosas muy diversas en la mente del pensador*”²³³.

Se trata del “rpto” del primer poema de Parménides: “*Entiende por verdad lo que acontece cuando es raptado en su carro por la diosa, atraviesa los espacios siderales y llega a la mansión de la luz*”²³⁴. La ultimidad es la dinámica *anterior* del ser que lleva a éste a que sea, en toda su gama posible y complicada de naturaleza; sólo que esa complicación es reiterativa de sí misma. Tal y como acabamos de comentar, es un eco desde el centro de sí que ecualiza lo externo; desde la ultimidad lo que es “es”, se puede hablar del comienzo de la existencia pormenorizada de las cosas.

Si desde la positividad se podía hablar del “que es” en la realidad del ser, que va asociado al *tí to on*, a la fontanalidad, al fluir parmenídeo, desde la ultimidad, esta entrada positivizante se ecualiza, rebota en el ser, ejercita su débito a la naturaleza, que enmarca, pero vuelve, o si se quiere mejor, “coge luz”, existencia; lo que Zubiri denomina como τί ἐστίν (*tí estín*), es un estimar la realidad. Se puede hablar de un paralelismo con el término “casa”, o también “hueco”, ἐστία/ἐστιάω (*estía/estiáo*)²³⁵: “*Formulando la pregunta τί ἐστίν, no se pregunta, como sus predecesores, autores de*

²³¹ Ibidem, p.30, párrafo 2.

²³² Ibid., p.30, párr. 4.

²³³ Ibid., p.33, párr. 2.

²³⁴ Ibid., p.38, párr. 2.

²³⁵ La terminación τί ἐστίν parece que conlleva cierta forma gerundial, “casando” o “ahuecando”.

cosmogonías, cómo nació el mundo, sino qué es. Con esta pregunta nace a un tiempo la idea que el hombre se forma en la naturaleza” ²³⁶. La ultimidad no sería posible sólo con lo fontanal, se enmarcaría un precedente constante en el acontecimiento; la ultimidad “choca” en su vuelta contra si misma, y en este acto coge luz, de la naturaleza, pero dentro de sí, dando como resultado lo que hemos citado como eco existencial, ahuecamiento, lo que es “es”. Es la visión última del ser, lo que Zubiri nombra como *voẽiv* (*noein*): “Y a esta visión última de lo que es el ser ha llamado *voẽiv*. Más adelante se ha entendido por *voẽiv*, pensar, conocer, razonamiento, pero no tiene que ver con esto. *Noẽiv* es sencillamente un acto de visión. (...) El *voẽiv* descubre lo que las cosas son, y lo que son es lo que vemos” ²³⁷.

¿Cómo ha de entenderse este momento? Tenemos la *fontanalidad del ser*, su aspecto gerundial, su herencia de realidad, que aporta cierta tendencia entitativa, retentiva, que termina ecualizando, estimando, extrañando, a la naturaleza del acontecimiento. Así mismo está el *acto* en ese mismo fluir; ambos momentos *a una* muestran “el ser de lo que es”, una “bombilla”, por ejemplo. Esta bombilla posee su *physis*, pero el verdadero ser de la bombilla es su ultimidad, es su luz, que es lo que vemos, lo que es (en acto); propiamente lo que se capta son ultimidades, no seres; es decir, el ser es ultimidad.

Desde el *noein* se dan a una lo que se ve y el propio ver ²³⁸, hasta el punto que en su radicalidad lo que se ve no son las cosas, sino sólo su *acto* en nosotros; sólo vemos ultimidades. La visión del ser es algo mucho más complicado, hay que violentar, hay que estirar a la ultimidad para poder ver de manera diáfana *lo que es* en tal acto de ser.

Cualquiera podría pensar, al exponer el ejemplo de la luz de la bombilla, que la ultimidad posee cierta igualdad en su acto, como si la luz que vemos fuera en todo momento igual, y sin embargo no es así. Esta igualdad es una especie de espejismo que surge en el parecido de los aconteceres cercanos al acto. Parafraseando a Zenón, la secuencialidad del ser en los actos cercanos entre sí da esta sensación, pero lo cierto es que nos estamos moviendo continuamente en el acto.

²³⁶ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.34, párrafo 3.

²³⁷ *Ibidem*, p.44, párr. 2, p. 45, párrs. 1-2.

²³⁸ *Ibid.*, p.48, párr. 4.

Nos estamos moviendo en el acto, todavía no hemos llegado siquiera al concepto, a una visión de totalidad que permita unir tal acto con tal objeto. Pues bien, la ultimidad, en tanto que fuerza dinámica, se está continuamente ultimando, valga la expresión, se está continuamente imbricando en su multiplicidad. Es por ello que se dé la sensación de secuencia, de convención en el acto que aprehende el *noein*: “*La convencionalidad de las cosas parte de que hay en ellas multitud de conatos de determinación*”²³⁹. Es el problema de la *doxo-nóesis* citada más arriba. Desde la continuidad del *tí to on* se da salida (entrada) al *tí estín*, pero esa estimación o eco interno al salir de nuevo se topa con algo que no es propiamente *ya* sí mismo: “*Por eso el problema de la δόξα lleva al problema del no ser. El no ser no es, porque lo que es es el ser*”²⁴⁰. Por eso secuenciamos, convencionalizamos desde la luz hacia lo oscuro, y cuando retorna, lo hace cargado de “física”, dicho metafísicamente, el ser se alimenta de *physis*.

Esta era la tesis analógica de Parménides, la convencionalidad o secuencialidad múltiple y constante del acto del *es* de lo que es, la ultimidad radical: “*Toda física lo es por fundarse en una situación de no ser; este no ser no es una ilusión, sino una verdad. Es una situación intermedia entre la realidad absoluta y verdadera de la naturaleza y una cierta periferia... Porque no pretende dar sino una ontología de la física*”²⁴¹. Ontologizamos los constantes choques que el acto del *es* realiza de manera continua, creando una “física” del acto, reflejos siempre “últimos” desde donde en su “historia última” parece que empieza a verse el principio de algo, aunque sólo sea “principio”: “*(...) un margen de pluralidad que tenga cada una de las cosas que hace posible un margen de determinaciones que emergen de la multitud de conatos de determinación que hay en el objeto de la δόξα*”²⁴². La *física* del ser desde su *es* supone un situarse a sí mismo con la frontera donde choca, surgiendo una indeterminación última que todavía no llega a ser algo cerrado, total, es pura secuencialidad, pero no de la realidad, sino del ser, de ahí su principio doxático²⁴³.

²³⁹ Ibidem, p.53, párrafo 2.

²⁴⁰ Ibid., p.53, párr. 3.

²⁴¹ Ibid., p.54, párr. 2.

²⁴² Ibid., p.55, párr. 4, p.56.

²⁴³ Ibid., p.619, nota 13.

Es este un momento en el que no debe haber una clara conexión entre los actos, lo que sí ocurre es que chocar con un mismo objeto en un espacio-tiempo extenso sugiere doxo-noéticamente que cada imagen y cada acto es de su anterior, pero de ahí a la conexión hay todavía mucha distancia intelectual que recorrer, que discurrir.

¿Qué significa esto? Del enfrentamiento entre el *tí to on* y el *tí estín* surge una dinámica intermedia, una especie de entreidad última, que es la *doxo-nóesis* citada. El *es de lo que es* crea otro *es* “físico” como resultado último que se imbrica en la anterior ultimidad, un nuevo claroscuro, una última nueva frontera física entre el ser y la cosa, entre el ser y el no ser. En esta fisicalización paulatina con las cosas se crea un origen, un principio de su ser-noser; es decir, el recalar constante en el no ser fisicaliza constantemente al ser, hasta el punto de que el no ser se interioriza terminando siendo ser; por eso, desde la *doxo-nóesis* más que de ser, más que de *ōv* (*on*), hay que hablar ya de *ōντα* (*onta*): “*El ser es quien sanciona la aparente multiplicidad de la δόξα. Consiste en hacer del ser el principio último de donde emergen las muchas cosas y su interno ser y no ser, (...) No se trata del ὄν, sino del ὄντα*”²⁴⁴. Sin embargo, el epicentro es el ser, es a nivel orbital del acontecimiento en el ser donde va surgiendo cierta plasticidad física ante el continuo roce del ser con las cosas, esa *franja* aún estrecha orbital es el *onta*, la fisicalización de la *doxo-nóesis*; quede claro que *on* y *onta* no son lo mismo: “*la prioridad del ser es incuestionable*”²⁴⁵. Si no se da una dinámica propia, un *tí to on*, es imposible la existencia del lugar, es su carácter perimetral último orbital el que termina haciéndole llegar físicamente a espacios y cosas, hibridándose enfrentada y últimamente en ello. Es el surgimiento de la ultimidad física como origen o principio, y que no sugiere más que principios constantes sin ulterior conexión entre ellos.

Esta inherencia de la *physis* en el ser propuesto por Parménides podría sugerir de fondo una absolutización de dicha *physis* dentro del ser, como si el hueco fuera *physis*; esto es, el ser sería un espejo. Empédocles vio este problema de la cristalización de la ultimidad, sólo se ultimiza *physis*. Este autor, desde una perspectiva no tan física establece que anterior al contacto con la *physis*, anterior al origen, se dan otro tipo de ultimidades que delimitan tales orígenes, se dan cohesiones sensibles, coherencias. La cristalización de

²⁴⁴ “*No se trata tanto del ser que es, sino de las cosas que son*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.60, párrafo 3, p.620, nota 22.

²⁴⁵ *Ibidem*, p.56, párrafo 2.

dicha *physis* no es siempre lineal, en términos secuenciales o doxo-noéticos, similares. Empédocles establece que la ultimidad principal no es sólo física, orbital; el ser, en tanto que ser, es ya una cualidad, y por tanto, afina desde sus comienzos, por la retención o rastro que deja el acontecimiento el acto está como sensibilizado. ¿Qué significa esto? Este autor lo definió como *amor-odio*, el constante origen último es cualitativo, sensible, si se quiere; la física última u orbital termina por co-herenciar al propio ser, es como una segunda piel, más próxima al propio ser, y no tan orbital como la doxo-noética; en consecuencia, nos encontramos con dos tipo de ultimidades originantes o principales, una física y otra sensible: “*La metafísica de Empédocles, al poner el problema de considerar la suficiencia del ser y de lo múltiple ante lo sensible,(...) la física de Empédocles resulta del intento de tomar los contrarios de Anaximandro y atribuirle a cada uno los caracteres de ser de Parménides*”²⁴⁶.

La cuestión radica en cómo podemos entender este tipo de ultimidad sensible, sabiendo que lo aisthético tiende claramente hacia la totalidad, hacia el *to pleon*. La salida a esta paradoja de Empédocles la realizará Zenón de Elea, al establecer que si bien en el ser se da transición constante, lo que más arriba se ha citado como estadios del ser, tales estadios al temporalizarse cualitativamente tienden a estatalizar al propio acto; es decir, se dan “actualidades” últimas en el ser: “*¿En qué estriba la dificultad metafísica del continuo? No estriba en considerarlo como compuesto de elementos infinitos, no es en su infinita divisibilidad, sino en su actual indivisión*”²⁴⁷. Desde la ultimización de la *physis* parmenídea surge o se dialectiza la fisicalización de la ultimidad propuesta por Empédocles, y continuada, en este apartado, por Zenón. ¿Qué es esta ultimidad actual?

No se trata solamente del momento secuencial, de ese roce espejante u orbital con las cosas, recordemos que la imbricación no es sólo compilativa, sino de fruir, de fruición, de goce o tendencia a cursar estado en su iteración. Hay una huella, un hueco existencial no inerte o pasivo, lo que ocurre en el acto termina por marcar actualidad en el ser, al margen de que esa actualidad termine por sucumbir o no ante otras iteraciones extensas. La tesis que defiende Empédocles y Zenón es la existencia en el ser de “cúmulos de ser” (ser-realidad), los cuales poseen cierto carácter atmosférico en esa imparable relatividad orbital a la que el ser siempre está expuesto.

²⁴⁶ Ibidem, p.62, párrafo 3.

²⁴⁷ Ibid., p.69, párr. 4.

La extrañeza, por tanto, es siempre un modo de actualidad, una capacidad vinculante con las propiedades impresas en el acto fisicalizado: *“Mientras hasta ahora todo el problema del ser se ha concentrado en el descubrimiento progresivo de distintas zonas que tiene en su seno el universo cósmico, por primera vez se encuentra el hombre griego con la realidad de sí mismo”*²⁴⁸.

La cuestión radica en ver si la actualidad es ya una expresión propia y sensible a la exterioridad, y viva en su sentido último de capacidad de actualización, lo actual se actualizaría constantemente, una progresión constante a través del momento que “es” de lo que es. En este sentido, para Platón, el ser poco a poco va cogiendo *κοσμος* (*kosmos*), van quedándole como residuos de las continuas ultimidades que va topando; es decir, la coherencia atmosférica además de adorno (Heráclito) es “adherencia”, una especie de exudación del propio acto en su persistencia, pero vivo, comienza a adherirse y afinar a unas cosas más que a otras, posee pertenencia activa: *“Ha atraído la atención de la mente griega sobre una región: el hombre que es en el universo y sabe de él. No es que el hombre no juegue ningún papel desde Anaximandro hasta los sofistas, pero el papel que el hombre desempeña en esa estructura cósmica no es otro sino el ser un eslabón más de la cadena”*²⁴⁹.

El surgimiento de la intelección no significa que sea conocimiento. Intelección y conocimiento son cosas distintas, momentos distintos, si se quiere. El primero se adhiere a la actualidad última sentida (iterada), pasando o tendiendo a formar parte de un cosmos de actualidades, lo segundo es mucho más que cosmos, es una sensación de esa intelección adherida, es ya una totalización de esa ultimidad, es una “afirmación” de ser²⁵⁰. Esta era la tendencia de la sofística, “pensar” que las adherencias, las actualidades últimas cursan por sí mismas; para Zubiri ésta era la escuela del totalitarismo por antonomasia: *“Se ha dicho frecuentemente que la sofística de Protágoras representa el primer paso del subjetivismo. Esto es lo más alejado de toda verdad que pueda decirse”*²⁵¹. ¿Qué es esta actualidad última sofista? La existencia de toda una serie de individualidades que “muestran” cómo se desarrolla la ultimidad en

²⁴⁸ Ibidem, p.70, párrafos 1-3.

²⁴⁹ “... el hombre que *es* en el universo y *sabe* de él”. El *es* en cursiva es coherencial, el “es” que se ha mencionado más arriba; el *sabe* es ya una adherencia. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p. 79, párr. 3.

²⁵⁰ Ibidem, p.82.

²⁵¹ Ibid., pp.83-84.

las cosas, si hablamos del hombre, mostrarían la “humanidad” del individuo ²⁵². Sin embargo, desde el sofista, *humanidad* no llegaría a concepto, es todavía una expresión actual y última, que sólo *muestra* las ultimidades de ese grupo de individuos, estrictamente no es conocimiento, sino expresión intelectual de lo sentido momentáneo (último) de esa actualidad, una inercia física en el acontecimiento del acto. Los sofistas tocan tierra, por así llamar alegóricamente a la *afirmación* del ser por sí mismo; desde cada eslabón hay ya una expresión individual del estado de esa cadena, es una reacción propia que puede o no concordar con la totalidad. Es posible que se dieran matices distintos de esa cadena que impliquen totalidades diversas de esa “cadenidad”. El sofista inaugura el pensamiento, no al modo clásico o racional de entender esta palabra, sino como un mostrar expresivo del estado último del ser, lo afirmativo, la verdad en la que se encuentra ²⁵³.

A partir de Empédocles y Zenón, la sofística termina por unir *aísthesis* con *noein* surgiendo un momento intelectual sentido, una *intelección cosmológica* en términos platónicos, lo que se ha definido más arriba como “ultimidad-total”. El protagonismo es individual, porque individual es la composición del ser del Universo, pero cosmológica, porque la fruición de las ultimidades terminan por crear adherencia a las cosas, la ultimidad intelectual-sentida fuerza un “sentido”: posición-conjunto, que los griegos denominaron como ἦθος (*éthos*): “Significa la manera última y radical que el hombre tiene de existir en el universo” ²⁵⁴. El *éthos* sofista no ha de entenderse al modo justo o normativo, al modo ético tradicional, se aviene a la ultimidad del individuo en el conjunto o especie en el que actúa. Es pues una ultimidad antropológica, tendente a lo total. Esta fue la crítica de Sócrates al sofista, es un *éthos* que mira a lo cosmológico, a lo antropológico, al conjunto, al grupo, no a lo universal de ese cosmos, no indaga en el ser del individuo, en la moral de ese sujeto en tanto que sujeto; como comenta Zubiri:

²⁵² Ibidem, p.85, párrafo 2.

²⁵³ Se trataría de la unión de el *noein* con la *aísthesis*, surgiendo un momento, una afirmación de ese estado, un momento de conocimiento sensible, todavía muy fiel al nexo orbital-atmosférico que lo crea, lo que Zubiri nombra como verdad o ἀλήθεια (*alétheia*). En su etimología propia *alétheia* podría ser perfectamente, aquello que sale, que emerge, que despide algo de lo que sobresale, de un promontorio, superior, excelso, que está por encima de aquello que hace salir, originante con respecto a ello; ἀλή-θεια (*alé-theia*). Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., pp.82-83.

²⁵⁴ Ibidem, p.86, párrafo. 2.

“Sócrates dedica la democracia a buscar la moral justa para colocarnos en el ser ético”²⁵⁵.

El advenimiento del *éthos* ha de verse de dos posturas últimas diferentes; por un lado estaría la versión sofista, en la que lo que se ultimizan son las totalidades, la humanidad del hombre, la actualidad del acto, si se quiere. Los actos siempre vierten hacia la totalidad, que es, según la sofística, lo que presenciamos²⁵⁶. Por otro lado, estaría la versión socrática, en la que lo que se ultimizan son los actos, el hombre, que son los que verdaderamente fruyen en la realidad del ser. De alguna manera Sócrates niega la posibilidad de la existencia entitativa de la actualidad, no es ser, no es átomo, no posee capacidad frutiva. El *éthos* sería por tanto, la ultimidad en acto de esa humanidad, que es la ultimidad del hombre, posición ésta que se aviene bien a la intelección sentida que se está haciendo referencia, lo que Aristóteles nombra como, “última existencia humana”²⁵⁷.

El problema del *éthos* radicaba en la tendencia a verse sobremoralizado, principalmente en las escuelas sofistas. Para Gorgias, por ejemplo, las individualidades eran falsedades; el individuo falsea en acto las verdades actuales, la “raigambre ética de la verdad”²⁵⁸. Para Protágoras, el individuo era una extensión de una totalidad superior a él, τί ἐστί φύσις (*tí estí physis*); o si se quiere también ἄνθρωπος (*ánthropos*)²⁵⁹. Toda individualidad, toda ultimidad, toda especulación de la realidad, era algo cerrado, siempre dada dentro de un conjunto, de una actualidad, que es la que verdaderamente dirige al acto.

Este giro entológico daba perspectiva de movimiento, de variación, de multiplicidad, demasiado predecible. Tal era el caso de Demócrito, donde los individuos eran átomos, pero entendidos como parte de una unidad total absoluta; propiamente no hay ultimidad, sólo cambio, en consonancia con la espacialidad que “no” se ocupa, porque lo que se ocupa (*átomo*) implica totalidad, tendencia. En otras palabras, el *sinxés*, si se da, es forzosamente μέθεξις (*méthesis*), reunión²⁶⁰. Para estos autores, la totalidad es anterior

²⁵⁵ Ibidem, p.87, párr. 4.

²⁵⁶ Ya se ha comentado en el anterior apartado que esta visión es de clara tendencia estética; esto es, de ascendencia pitagórica.

²⁵⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.87, párrafo 2.

²⁵⁸ Ibidem, p.90.

²⁵⁹ Ibid., p.90, párrafo 2.

²⁶⁰ Ibid., pp.94-95.

a la ultimidad; *aísthesis*, *ánthropos*, son constituciones previas a la posibilidad de las cosas, a la posibilidad del “es”, es imposible un *éthos* que antes no sea moral, conjunto.

El *culmen* de la entologización se dio en los pitagóricos: “*Toda verdad última es una manifestación dentro del individuo de una sabiduría universal. Sabiduría universal que atraviesa toda la historia con su carácter intemporal y sobreindividual*”²⁶¹. Hay una clara pérdida de tiempo, de “es”, en pos de aclarar lo actual del acto en términos de physis. Es una perspectiva del *en* como ὄντος ὄν (*ontos on*) físico productivo; es decir, lo que importa es la extensión acumulativa que crean los actos, ver qué tipo de límites surgen, πέρας (*péras*), su perímetro. Aquí encajaría la ultimidad, la encargada de mostrar las “figuras” de lo actual. Para un pitagórico, el acto por sí mismo no tiene un valor real, sólo la agrupación de actos que creen límites o figuraciones son susceptibles de valor o de verdad; lo actual siempre enmarca figura; “nóesis”²⁶².

De fondo se plantea que la ultimidad es algo más simple que el individuo. Para los pitagóricos la ultimidad radica en la constante repetición no de actos, sino de actualidades, que terminan por crear figuras de la realidad en el ser. Esas repeticiones no son solamente *álogon*, positividades inertes. Al actuar en las actualidades van creando por coincidencia o repetición figuras o propensiones numéricas extensas actuales, cúmulos espaciales de actualidad, que se encaminan hacia el surgimiento del número, de la estructura, de una dinámica totalizante de ese peras; esto es, τέλος (*télos*), que era la visión última física de los pitagóricos, la finalidad en todo, su producción, su rastro.

Los pitagóricos creían que las actualidades se ultimizaban en tanto que actualidades, los actos sólo eran ἀσώματα (*asómata*), una especie de ser incorpóreo que necesita una limitación terminativa (*péras-télos*) para su captación, para su figuración, y sobre la cual se estructura el número. Dicho de otra manera, el acto tiende como a evaporarse, sólo con la coincidencia o reiteración de dichos actos van surgiendo algo así como “campos de acto”, lo actual, la “luz” de bombilla. Sólo desde estos campos o figuras se posibilita el número, la totalidad cerrada, la “proporción” o distinción de los distintos campos o

²⁶¹ Ibidem, p.97, párrafo 2.

²⁶² “*Doxo-nóesis*” pitagórica. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.104, párr. 2.

actualidades²⁶³, véase como *luz de “bombilla”* o *luz de “tea”*, (p.e.), aunque para llegar a esta estructuración todavía queda un tramo por recorrer; para llegar al número, a la proporcionalidad, tiene que haber anterioridad en las figuras (en el campo).

La diferencia de la entología pitagórica con la sofística radicaba en la admisión por parte del pitagórico de la ultimidad anterior del ser en acto, aunque no le otorgaban mayor relevancia, atendían directamente a temporalidades superiores, también llamadas “intemporalidades”, sobre las que creían que se ultimizaba físicamente el ser²⁶⁴.

Sócrates va a estudiar también la cuestión entológica de la realidad del ser: “Recordando la frase de Cicerón: « con Sócrates bajó la filosofía definitivamente de las nubes a la tierra »”²⁶⁵, aunque su perspectiva y tratamiento va a ser diferente. Si con los pitagóricos lo actual se enmarcaba en lo extensional, en la espacialidad física del acto reiterativo, con Sócrates se pasa de lo orbital a lo atmosférico: “No inquiera Sócrates qué es la φύσις (physis), sino que su pregunta va circunscrita al dominio de las actividades humanas”²⁶⁶. Cuando habla de lo actual, no lo enfoca a la iteración extensional de la *physis*, a la luz campal. Sócrates quiere saber qué es esa luz, y cómo actúa en la identificación o asociación con la bombilla; en consecuencia, va a dialectizar acto-actualidad, hombre-humanidad. Este es un momento importante, porque en el sofista la totalidad o *ánthropos* se anteriorizaba a la ultimidad; es decir, bombilla anteriorizaba luz, la humanidad imponía al hombre a que fuera tal o cual, no había dialéctica sino διαλέγειν (*dialégein*): “La misión del διαλέγειν consiste en convencer de la verdad de una opinión no porque tenga un fondo ético, sino porque se define que en este fondo está la bondad de una opinión y sus consecuencias”²⁶⁷.

En Sócrates se da una ultimidad dialéctica más que dialógica, lo que le preocupa no es la imprimación de lo actual en el acto, lo que de actual tenga cada acto, sino ver el tipo de relación que surge en ello, su “acción”. Este autor quiere comprobar qué rendimiento último o ποίησις (*poíesis*) se da en el acto de lo actual, en el hombre, en la intelección de lo sentido. De fondo, en este autor, la ultimidad no es lo actual, la humanidad; pero

²⁶³ Luz es campo, una figura fotónica . Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p.103, párr. 2, líneas 9-14.

²⁶⁴ Ibidem, pp.100-103.

²⁶⁵ Ibid., p.107, párr. 3.

²⁶⁶ Ibid., p.107, párr. 4.

²⁶⁷ Ibid., p.90.

tampoco el acto, el hombre; le interesa observar cómo se define o ultimiza, cómo “existe” tal dialéctica acto-actual ²⁶⁸. La ultimidad socrática no es actitud o utilidad, al modo sofista, la ultimidad es aquí “efecto”, eficiencia del hombre en la humanidad, en la polis: “La ἀρετή (areté) encuentra su actualidad en la verdad sobre sí misma. Saber ser bueno, saber ser virtuoso. Esta interna implicación del saber y el ser hace para Sócrates que la virtud no pueda revelarse sino allí donde verdaderamente actúa” ²⁶⁹. Por eso, a pesar de la atmósfera humana o actual, intenta dar salida al *tí estín* antropológico desde ultimidades constantes eficientes para con esa estimación; y la eficiencia no es sólo actual. Para Sócrates, la eficiencia es el máximo desarrollo del acto de lo actual; esto es, va a lo último, rescata del olvido pitagórico al acto, y aunque subyugado referencialmente a lo actual, le otorga el privilegio de la acción, el escenario donde verdaderamente se forma el bien, la justicia, la virtud: “Cuando, pues, Sócrates pide a cada uno su auténtico y verdadero saber, lo que pide es que sea aquello que es y no otra cosa” ²⁷⁰. Es claro que la Humanidad, el Bien, la Justicia, la Bondad, son referentes actuales en los que se basa este autor; sin embargo, no es menos cierto que todos ellos están compuestos de actos que ultimizan y dan forma a la interpretación de cada una, la *existencia* es acto y actualidad. Sócrates también se fija en la “luz” de la bombilla, pero no se fija en la utilidad que posea, en tanto que bombilla (*polis*), sino que busca la consonancia, la eficiencia de esa luz, ya que dependiendo de esa eficiencia la bombilla va a ser entendida y definida. Dicho de otra manera, lo estados en Sócrates están más abiertos y ultimizados, hay mayor equivocidad en el sujeto, y por tanto, mayor libertad desde su actualidad, no hay tanta fijación útil.

Sócrates va a reparar en el “carácter extraño” que poseen las cosas en el hombre. La ultimidad comienza por la *acción* que el acto dialectiza con lo actual; como afirma Zubiri, el valor del valiente no implica al valiente como valor en sí mismo, sino como verdad de él. Si queremos saber qué es el valor, la comparativa debe ir hacia los actos. Lo mismo ocurre con la *luz de bombilla*, el acto de la bombilla, que es la luz, no significa bombilla por sí misma, aunque la actualidad de esa luz tienda a definirse a través de bombilla (*physis*). La ultimidad, por tanto, es necesariamente “anterior” a la totalidad figurativa en la que se actualiza, es precisamente la ultimidad del “es” lo que

²⁶⁸ Ibidem, p.109, párrafos 1-2.

²⁶⁹ Ibid., p.110, párrafo 2, nota 34, p.624.

²⁷⁰ Ibid., p.112, párr. 2.

otorga valor a la totalidad: “*El militar tiene valor, no consiste en el valor. La valentía misma no tolera distinción. En este sentido es la idea una consigo misma, no tiene, sino que “es” ella*”²⁷¹.

Tal y como hemos podido comprobar, Sócrates descubre y dialectiza la relación entre el es y el que sea, entre la luz y la bombilla, entre el valor y el valiente, entre acto y actualidad. Este será el punto de partida de Platón²⁷². Sin embargo, podemos hablar de otra perspectiva diferente desde este autor, más que de una *dialéctica accional*, en Platón se da en mayor medida una *dialéctica diferencial*, en la que los distintos actos del “es” se temporalizan unos de otros. ¿Qué es esta temporalidad diferencial? Al igual que con los pitagóricos Platón define al *en* como ὄντος ὄν (*ontos on*), pero no como actualidad orbital, sólo identificativa, sino, al igual que con su maestro, más atmosférica, diferencial, *característica*²⁷³; es decir, es un tipo de entredad más cercana al acto que a la actualidad. Esa entredad es la tendencia a que los actos se identifiquen y diferencien entre sí desde la actualidad en la que están inmersos. Si uno tiene hambre, los árboles que están enfrente no son bonitos, o no sólo son bonitos; principalmente son “posibilidad de comida”: “*si paro la mirada en la valentía misma, no tiene sentido que «yo» pregunte si puede dejar de ser valiente*”²⁷⁴.

Quedaría por definir qué tipo de tiempo es ese que se da entre actos, desde el puro devenir de acontecimientos, algo así como un tiempo “neutro”, si es que puede *existir* algún tiempo en acto sin la mirada actual; algo que Zubiri comenta que no hicieron Platón ni Aristóteles. Este tipo de ultimidad con miras ontológicas sigue siendo un recogimiento de lo actual pero en claves expresivas; esto es, en claves del “es”, que también podría definirse como acto expresivo, o incluso como “yo expresivo”: “*En esta expresión se encierra toda la genialidad y el desarrollo de la metafísica platónica*”²⁷⁵.

Es a partir de este momento expresivo donde Aristóteles recogerá el testigo de su maestro Platón, le interesa la “función” expresiva que adquiere el acto; “*Las muchas*

²⁷¹ Se ha entrecomillado el “es” porque en el texto de Zubiri viene en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.118, párr. 4.

²⁷² Ibidem, p.116, párrafo 3.

²⁷³ Ibid., p.120.

²⁷⁴ El yo viene en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c. p.119, párrafo 4, p.120.

²⁷⁵ Ibidem, p.120.

cosas valen en función de lo que tienen (ἰδεαί). La idea vale por lo que ella es” ²⁷⁶. Aristóteles insistirá en la importancia de las cosas en la formación ideal de la realidad del ser: *“Las cosas de la caverna constituyen todo el mundo real, y todo lo que hay fuera de ella, el mundo de la idea”* ²⁷⁷.

En consecuencia, el mundo de la idea se ultima en las cosas, adquiere funcionalidad, y a esta ultimidad funcional, a esta *dialéctica funcional*, la denominará ἔρος (éros), como aquella tendencia a la apropiación que el acto posee por su *carácter* de ser, surgiendo la clave ultimizadora de la totalización de los actos, τὰ ὄντα (tá ontá) ²⁷⁸; *“Por eso en el ἔρος se engendra la humanidad”* ²⁷⁹. En Aristóteles sigue estando la actualidad como fondo *característico* en el que se realizan los actos, pero se posará definitivamente en la cosificación como colofón a la búsqueda de satisfacción en la actualidad vigente de Platón, descubriendo la apertura de los actos en las cosas, lo que llamará “libertad” hacia un sin fin de actualidades.

La ultimidad en Aristóteles supone un paso más en la desvinculación del acto con su actualidad vigente, ya que abre a dicho acto a interpretaciones o funciones más allá de su origen actual. De ahí que la salida de la caverna suponga para este autor un auténtico hito en la liberación de lo actual del acto. Es salir hacia una nueva realidad, es salir hacia una nueva actualidad, desde el acto mismo, desde la luz: *“La liberación es poder existir de otra manera, habituarme a ver la luz en que consiste, estando ya en el nuevo estado, el de continuidad”* ²⁸⁰. Obviamente, necesita una comparativa actual que actúe de diferencial ante lo nuevo, no obvia la externa tendencia en todo acto, en todo “es”, a que sea, pero se queda con la *función* que va surgiendo en la liberación, en la reacción última del acto en la nueva actualidad.

Es precisamente esta libertad de actualidad, esta claridad del “es”, lo que este autor definirá como Sol; es decir, como “actualidad de lo actual”: *“La inmovilidad del sol es la medida del tiempo, y, por tanto, raíz del tiempo y del ser de las cosas”* ²⁸¹. La libertad es posibilidad de novedades. Como podemos comprobar, esta ultimidad

²⁷⁶ Ibidem, p.121, párrafo 2.

²⁷⁷ Ibid., p.125, párr. 2.

²⁷⁸ Ibid., p.124.

²⁷⁹ Ibid., p.125, párrafo 4.

²⁸⁰ Ibid., p.127, párr. 2.

²⁸¹ Ibid., p.131, párr. 2.

funcional es una aplicación del “es” temporal a todo un sin fin de conatos de totalización. Como comenta Zubiri, esta ultimidad funcional, esta actualidad actual del “es”, supone un “no saber”, el elemento máspreciado del hombre, del mismo acto, un auténtico *arhé* existencial en términos socráticos ²⁸².

Aristóteles nombra este momento como un modo de existir a plena luz, un impulso vital de las cosas *en* el ser, cuya función es impulsar actualidades; es una perspectiva de cambio y movimiento de actualidades que tiende a *imitar* a “es” pero en grupos de actos, lo que este autor nombra como θεωρεῖν (*theorein*). Lo que se busca es una apertura de la dependencia del “es” de la actualidad. Esta es la visión aristotélica, intentar aislar la ultimidad pura, en tanto que dinámica, y aplicarla a lo actual. Deja entonces de haber una relevancia de unas actualidades sobre otras, y el panorama que queda es una claridad de las funciones de lo que cada actualidad supone por sí misma. Es un distanciamiento del protagonismo inherente que cada actualidad realiza sobre cada acto, y el acto observa en distancia lo que es la actualidad en la que está inmerso. A este observar distante de lo que son las actualidades Aristóteles lo denominó “Sol”: *“El sol es el fundamento del acontecer mismo”* ²⁸³. Mantiene la relevancia de lo ontológico, de lo actual, como la forma existencial a la que tiende la realidad del ser, pero es en la dinámica ontológica, de acto, de ultimidad con el sin fin de detalles que posee tal realidad, donde se causa tal existencia. Zubiri comenta: *“La liberación interior de la vida del filósofo no es otra cosa sino que un día se dé cuenta de la caverna en la que vive”* ²⁸⁴. Siendo estrictos, al modo aristotélico, el verdadero Sol no puede ser actual, porque sino terminaría arrastrando en su acontecer a todas las actualidades; esto es, habría un precedente enmarcando a cada nueva actualidad, no habría libertad, más bien una ultimidad no última, por así decir, sino “primera”, que era un poco la visión platónica de la ultimidad ²⁸⁵. El Sol aristotélico no puede concretarse en ninguna actualidad, si así lo hiciera dejaría de ser Sol, ultimidad en tanto que actualidad. Es un momento de ultimidad actual que pertenece a todas las actualidades, tanto fuera como dentro de la caverna, y no se concreta en ninguna. Como acabamos de comentar, es el momento filosófico en el cual, desde el mismo acto presenciamos la actualidad en la que estamos. Desde el mismo hombre presenciamos la humanidad que

²⁸² Ibidem, pp.129-132.

²⁸³ Ibid., p.131, párrafo 2.

²⁸⁴ Ibid., p.133.

²⁸⁵ Ibid., p.128, párrafo 3.

nos rodea, pararse a pensar el dentro-fuera de la caverna es un precedente, y este autor insiste en la *procedencia* para poder evaluar libremente el estado en el que se está, en el mismo momento del acto, que es donde actúa el *theorein*.

Repasando brevemente lo visto hasta ahora, la ultimidad sería algo así como una expresividad actual y equívoca (acto) constante que no llegaría todavía al legado de las cosas, a su plasmación, es sólo *légein*. Su dinámica básica radicaría en su poder transituacional que va adquiriendo conatos “físicos” de carácter transitorio. Su existencia abierta en el Universo le dota de una capacidad interrogante o enfrentada cuyo devenir último tiende a una pro-posición ante la realidad. Aunque es más que sola proposición, la ultimidad es ya una indicación de algo que está ocurriendo, es el primer rastro físico del ser en el que surgen proposiciones indicativas de los actos en las cosas; *phainós* comentaba Zubiri, compilaciones diversas.

Desde el *tí to on* fluyente (entrañable) se dialectiza al *ti estin* extrañable dando como resultado un constante “palpar” de realidad en el ser, es una primigenia forma de intelección, aún carente de concreción conceptual, en lo que se podría definir como “acto de visión”. Y visión quizá no deba entenderse sólo como algo orgánico en su exclusividad, pura receptividad. Desde la *aísthesis* inmediata se pasa paulatinamente a la captación identificativa e indicativa (en acto) de aquello que está en roce, lo que se puede llamar como “luz, o si se quiere también lo que “es”. En su carácter constante y equívoco los múltiples actos se ultimizan compilándose unos tras otros formando una especie de escamación secuencial. Sin embargo, no se trata de secuencias inertes o abstractas, están como en vida, realizando convencionalidades paulatinamente, a modo de “reflejos” captativos últimos (*doxo-nóesis*). Da la sensación de que el ser, en sus comienzos, tendiera a espejar las cosas, marcando desde el acto un perímetro sentido o terminativo (*péras-télos*). Y en esta espejación del acto, el ser se va cargando de “física”, de luz, en lo que se puede denominar como “fiscalización” de la realidad del ser. Lo que a la postre sugiere un proceso “selectivo” histórico en su devenir, hay un “poso” en su fluir constante. Pero hay más, no podemos dejar de lado el fruir del acto en el mismo borde del acontecimiento, y esto crea una tendencia o capacidad hacia la “elección”, tal y como sugería Empédocles, afinidades que la propia secuencialidad del acto va creando en su chocar perimétrico, el acto en acto.

A partir de la selección-electiva se propende a la acumulación de actos en un ámbito, que se puede definir como lo “actual”. Se trata de un distintivo de esa indicación, una serie de englobamientos distinguidos discontinuos, en sus comienzos posiblemente creados por la propia casuística espacial iterativa, pero real, el acto del ser. Por medio de lo actual va adquiriendo “*kosmos*”, es el residuo que la ultimización de los actos en su actualidad van creando, capacidades sensitivo-intelectivas. Nos encontramos en un momento del ser en el que individualidades múltiples de acto se acumulan en grupos de actualidad a su vez múltiples, es el proceso imparable de “moralización”, de actualización del acto, lo ontológico del *on*.

Fueron los sofistas lo que mejor vieron este proceso de retención última, del *tí estí physis*; esto es, del *ánthropos* que todo ser va adquiriendo. La problemática surgía en el modo de entender esta ultimidad moral, el *éthos*, ya que circunscrito en demasía a la propia moral, a lo actual, otorgaba a dicho *éthos* demasiada previsión en sus actos, cerraba a estos en las conclusiones morales, a “que sean”. El pitagórico mantiene a lo actual como principio irrefutable del ser, la propia extensionalidad del *éthos*, aquello que verdaderamente “es” en la realidad vertiginosa del acontecimiento. Gracias a lo actual la temporalidad incoherente del acto puede verse. *Lo que es*, no es temporalidad, sino “figura” de lo actual, el acto real se mueve en lo actual, y es algo parecido a lo intemporal, a lo extensional limitativo, el *éthos* es figura.

Si bien el pitagórico abrió el *éthos* hacia la espacialidad, más que hacia la temporalidad, supuso un avance respecto a la dependencia antropológica de éste en la perspectiva sofista. Aunque daba la sensación que el propio acto en su atomización, en su fruir mínimo, en realidad no cursaba, o no existía realmente en la realidad, se seguía viendo al ser como lo actual, su verdadero acto. Esta visión no variaría hasta llegar a Sócrates, la solución pitagórica dejaba al *éthos*, al acto de lo actual, carente del momento intensional que propiamente cursa en cada instante. Las actualidades se crean en el acto, por mucho que se les quiera dar o no relevancia. La crítica socrática irá encaminada a dotarle al *éthos* de “existencia” real en la actualidad en la que está, es una visión horizontal de los componentes acto y actual. Sócrates acepta el *ánthropos* sofista, y en su investigación acerca de la accionalidad de la humanidad descubre al “hombre”, el cual existe realmente como individuo de la *polis*, el cual no tiene porque definirse exclusivamente desde la actualidad, desde su humanidad. El hombre es una opción

abierta en su misma acción. Sócrates es un ultimista por excelencia, toda comprensión de la actualidad es de fondo visión de ultimidades, las cuales marcan un sin fin de opciones en el momento de la acción, del *éthos*, del acto actual. La humanidad es lo que vemos del hombre.

Podría decirse que la composición del horizonte es similar en los sofistas, los pitagóricos, o los socráticos; es decir, hay una especie de aplicación del *éthos* en la esfera en la que se mueve, aunque como acabamos de comentar fue Sócrates quien da cierta comparativa horizontal entre los actos y lo actual que forma el *éthos*. Fue Platón quien intentó romper esta comparativa existencial de lo otro entre otros socrática, otorgando categoría “diferencial” propia, ontológica. El hombre es una posibilidad de sí mismo entre otros hombres, se enfatiza al hombre no sólo como posibilidad abierta de la humanidad. El hombre es una posibilidad expresiva del propio hombre. La actualidad del hombre es establecida desde el propio hombre, el cual además de abrirse a la actualidad también gestiona a ésta; *lo que es* implica mucho a lo que sea.

Aristóteles continuó con la visión ultimista en su aplicación funcional a las cosas, en el mismo momento del acto adquieren un modo de ser peculiar, aunque mantengan un carácter de actualidad que proponga tal acto, en su misma implicación con la cosa se metamorfosea con ella, valga la expresión. Es decir, hay una metafísica puntual en el momento del acto, un agarre del acto en el momento en el que se produce, lo que este autor denominó como *éros*. La visión de fondo no es el de gestionar a la actualidad a que sea esto o aquello desde *lo que es*, más bien es una permisión de actualidades, ya no se trata de liberar al acto. Ahora hay que liberar a lo actual, de tal manera que el *éthos* logre orbitarse a sí mismo, superando lo específico, y abriéndose más allá de las distintas actualidades que enmarcan al acto. Sólo de esta forma se da una libertad completa de acto y de actualidades, de horizontes, lo que posibilita precisamente la ulterior comprensión de los mismos, el “es” actual, la “luminidad” de la luz.

A través del anterior apartado hemos podido comprobar la ultimidad constante a la que el ser está continuamente expuesto, y no es algo que pueda elegir, es una fuerza a la que tiene que hacer frente de manera incontestable, hasta el punto que convierte esta dinámica en uno de sus elementos constitutivos. Lo imparable del acontecimiento pasa a formar parte de su *modus vivendi*, es parte de su existir. La realidad en su inmensidad es equívoca, y el ser no puede evitar formar parte de ella.

Sin embargo, el ser no es un ente inerte, una actualidad pasiva, donde las exterioridades marcan en todo momento su comportamiento; su propia realidad epicéntrica le va dotando de cualidades, de pequeñas retenciones que van creando todo un cosmos propio de historicidad y encuentro. Y todo ello sin perder su carácter de extrañeza, su perimetría que lo lanza constantemente hacia los límites de sí mismo donde va adquiriendo terminación. En su crecer epicéntrico desde su perimetralidad ultimiza irremediabilmente su relación con el contexto fronterizo en el que se encuentra, este contexto tiende a solidificarse surgiendo como arrugas de acto, es el paulatino surgimiento de actualidad. El ser se consume en el acto, pero van quedando anterioridades que permiten re-conocer contextos que siguen ultimando en la primera capa o franja orbital del acontecimiento (doxo-noético). La actualidad, por tanto, es como una atmósfera que procura campos grupales, campos de realidad en el ser, sobre los cuales con posterioridad actuará la logificación. Poco a poco se prepara el paso hacia la “identificación”: “*La prueba de que la visión es eso es que el incompetente que entra en una fábrica ve todos los artefactos, pero no ve las máquinas*”²⁸⁶. Tal y como sugería Aristóteles, desde la continua fruición de actualidades el ser va entrando en momentos identificativos de su propia realidad desde la realidad estimada, empieza a distinguir que no solamente siente (campea) dentro de las cosas, dentro de la luz que percibe. Hay elementos, *actualidades en acto*, que coinciden con cosas dispares, hay una anterioridad *ob-jectum*, yacente, de suelo, que en su tocar anterioriza determinado tipo de

²⁸⁶ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.24, párrafo 2.

actualidades; nos encontramos ante la cuarta fuerza constitutiva, la totalidad, el principio desde el cual emerge el “concepto”: *“Por esto, porque no hay otras cosas fuera del pensar filosófico, porque pretende éste que estén todas dentro, no pueden llamarse conceptos a los pensamientos filosóficos, sino pensamientos de totalidad”* ²⁸⁷. Por consiguiente, la totalidad es un tipo de actualidad última pero fronteriza, porque sus fronteras se demarcan en las cosas; como comenta Zubiri, es una “actitud” intelectual ante eso que se impone ante nuestros ojos. El *éthos* del acto actual, gira constantemente ya no sólo con los acontecimientos, sino desde las mismas cosas, se vuelve terminativo, se mentaliza cosísticamente, se torna, al menos momentáneamente, “unívoco” ²⁸⁸.

Hasta ahora, se ha visto la equivocidad que constantemente envuelve al ser en sus actos, pero al tratarse ya de la función de dicho ser en las actualidades que se van formando en él, la tendencia, en su original retener epicéntrico, es a que surjan coincidencias, mentalizaciones, por así llamarlo; esto es, cosas que se avienen mejor a ciertas actualidades que a otras, y que terminan siendo impresas asociativamente a dichas actualidades, lo que se ha nombrado como conceptos o univocidades. La totalidad no es una abstracción, un sentido, un pensamiento “filosófico”, es siempre una totalidad objetiva, dada en un objeto; por eso sugiere un esfuerzo, un ejercicio “mental”. Hay una anterioridad no obvia que se activa siempre o mayormente al contacto con el objeto, pero el objeto por sí mismo pertenece o puede pertenecer a otra dimensión totalmente distinta de la actualidad en la que se objetiviza. Esa puntualidad objetiva requiere un *nexus* asociativo meta-físico más allá del acto aisthético yaciente, no es sólo expresión, se trata de lo captado en esa expresión, lo “raptado”, la naturaleza de esa actualidad que se ha asociado con tal objeto, “logos”: *“La naturaleza se expresa en el λόγος, y, a fuer de tal, llega a formar una parte de ella de la misma manera que el llover”* ²⁸⁹. La totalidad es la primera *physis* del ser.

No ha de entenderse “llover” como un momento de la razón, al menos todavía; es sólo una aprehensión intelectual de ese momento. Puede que algunos animales no lleguen a una comprensión profunda del concepto llover, véase como agua, (p.e.) ²⁹⁰, pero son capaces de discernir aprehensivamente esa significación actual del acto de llover; esto

²⁸⁷ Ibidem, p.7, párrafo 4.

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ Ibid., p.11, párrafo 4.

²⁹⁰ De hecho son o pueden ser actualidades en acto distinto.

es, significan conceptualmente tal momento de entre otras actualidades: “*El Oráculo de Delfos, no esconde, ni dice nada, sino que lo significa todo*”²⁹¹. La tendencia a la retentividad epicéntrica que el ser va adquiriendo, ha de interpretarse de manera dinámica y no inmóvil. Se trata de un movimiento que actúa alrededor de las actualidades que conforman al “es” del acto físico con las cosas. Según sugirió Platón hay una dialéctica constante en la perimetría (del ser), con lo de fuera (de dentro), con las ideas, que chocan con el mundo, con la caverna. Se empieza a dar una fijación que hace que lo diverso, lo di-soluto del entendimiento, por su capacidad última, empiece a ver “absolutos” a través de las cosas, también múltiples y diversos, pero “cerrados” en su asociación actualidad-cosa. Las cosas ayudan a que se dé dicho absoluto, a que signifiquen lo que nos topamos en el acto: “*Es, pues, el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de lo que es absoluto en las cosas naturales, su momento de «absolutividad»*”²⁹².

La totalidad absoluta permite que se den a la par dos tipos de *physis*: por una parte, aquella que proviene de la realidad cosmológica que el ser termina totalizando desde el *to pléon* estimado. Pero, por otra parte, se empieza a dar como una especie de *physis* particular que se crea cuando las distintas actualidades se totalizan y se distinguen unas de otras a través de las cosas. Como acabamos de comentar no es propiamente un tipo de *physis* “física”, fisicalizada, sino metafísica, más mental. Estas pequeñas *physis* pertenecen todas de manera inseparable al ser que las contiene (distingue), y son la clave de nuestra interpretación metafísica de la realidad. Interpretamos nuestro entorno desde estas actualidades totalizadas, y no podemos hablar de naturaleza sin más, de sólo naturaleza, de naturalidad fisicalizada, hay toda una concreción puntual en el momento de la actuación con las cosas que queda como “suyo” en el ser²⁹³. En consecuencia, el acto de ver es más que la captación sensible de las cosas, se podría hablar de una “determinación conjuntiva”, un eidós que discurre paralelo al acto inmediato y que se deja previsionar en tal cosa, pre-visión porque el precedente es la cosa, de ahí que sea algo “inmediato”; según Zubiri, es el “pensamiento”²⁹⁴; al menos el pensamiento en su manera primaria y más fugaz.

²⁹¹ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.13, párrafo 2.

²⁹² La palabra absolutividad va en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.19.

²⁹³ *Ibidem*, p.19, párrs. 3-4.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.25, párrs. 3-4.

El pensamiento es un tipo de producción significativa, acabada, en tanto que determinada en una cosa, estrictamente habría que decir indeterminadamente (*eidos*) determinada (cosa). Este momento crea un hecho físico, un *factum* en acto, una conjunción, desde la actualidad en acto a través de la cosa, lo que el autor nombra como “perfección”²⁹⁵. El pensamiento es una “plasticidad”²⁹⁶, un estiramiento, una apertura, desde las cosas a toda una serie de temporalidades cerradas; la totalidad implica no sólo visión de las cosas, al mismo tiempo posee “su” propia visión de ellas: “*Las cosas no se hallan puestas, sino «propuestas» en el correlato de «yo veo las cosas»*”²⁹⁷; por eso es *logos*, hay una participación clara de quien percibe tales cosas. La totalidad es una iluminación del horizonte en el que se ven las cosas, por la participación del individuo, del ser, en ese horizonte lleno de cosas que está contemplando. La fundamentalidad del *eidos*, del horizonte, es incuestionable²⁹⁸, pero el *perfectum*, el pensamiento, se lo otorga conjuntamente la puntualidad cerrada y total en acto de la cosa, su verdadera plasticidad. Consiguientemente, la actualidad en acto es “necesariamente” cosística para que se dé visión de realidad propia: “*Ese distanciamiento supone que las cosas propuestas ante mí se encuentran en esa forma y sólo entonces puedo yo decir de ellas.(...) El decir encuentra como supuesto suyo la cosa de quien digo lo que es*”²⁹⁹.

La totalidad lo que plantea es una “regresión” a partir de las cosas, si hasta ahora se ha visto la apertura progresiva hacia las cosas, desde éstas lo equívoco va cogiendo consistencia. Es el fondo que permite discernir la realidad, el fondo que hace que podamos discernir lo que las cosas son, al margen de su multitud, de su descubrimiento múltiple, es la pregunta de Anaximandro en su τί ἐστίν φύσις (*tí estín physis*)³⁰⁰, es la “ruta” del “en” parmenídeo: “*Pero sólo en Platón y Aristóteles surge el problema de en qué consiste el ser en general de las cosas. No tratan ya de descubrir nuevas cosas, sino de buscar en qué consiste su ser*”³⁰¹. La totalidad procura ver el ser de las cosas porque es la manera de identificarlas, de ver sus afinidades, sino no habría conexión en

²⁹⁵ Ibidem, p.26, párrafo 2.

²⁹⁶ Ibid., p.26, párr. 3.

²⁹⁷ Las palabras entrecomilladas van en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.27, párr. 3.

²⁹⁸ “*Εἶδος, lo más alejado de una abstracción mental, constituye en la cosa vista su carácter fundamental de que la cosa es*”. ZUBIRI X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.29, párr.2.

²⁹⁹ Zubiri lo nombra como ὑποκείμενον (*hipokeímenon*). Κείμεαι / κείμενον (*kéimai/kéimenon*) como estado de algo, colocación, establecimiento, yaciente, puesto. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.31.

³⁰⁰ Ibidem, p.35, párrafo 3.

³⁰¹ Ibid., p.33, párr. 2.

la realidad del ser, todo sería equívocamente unívoco. Se trata de la búsqueda de lo *sinéxico*, pero en el ser, aprehender las cosas desde ellas mismas, lo que el autor define como ζίτων (*xínon*)³⁰². La totalidad va creando en el ser un tipo de naturaleza propia cosística, lo que implica que empiezan a darse un tipo de comunidades de cosas específicas asociadas al ser, el *xínon* ahora citado: “*El ser es algo que se dice de todas las cosas, y como el ser es la naturaleza, el ser es algo que constituye el fondo permanente de todas las cosas*”³⁰³. Lo común posee en la totalidad un carácter de plenitud de cada momento, por eso se muestran las cosas concretadas desde sí mismas, necesitan ser plenas, no al modo abstracto, tal y como ocurría con el *to pléon* aisthético. Se trata de la necesidad de una plenitud “focal”; es decir, en la misma dirección del ver, es una comunidad focal, por eso identificamos cosas, momento éste citado como ὄλον (*ólon*). Se puede hablar de “presencia” entre presentes (“es”), pero no sólo una presencia horízontica, es una presencia “inmediata”, asociada al mismo momento de la cosa: “*(...) de ahí que Parménides ha visto que el ser consiste en una «eterna presencialidad». Aquello que es no puede decirse de un pretérito que fue, o de un futuro que será.*”³⁰⁴. ¿Cómo hemos de entender esta presencialidad que atiende a lo inmediato del acto con la cosa? La totalización del acto en el ser guarda en sí mismo cierto “estar”, una especie de naturaleza propia en ese acto-cosa. Ya se ha comentado que mesa puede ser ventana, pero ahora el discurso no se centra en la anterioridad de la idea, del horizonte; el discurso va al propio objeto en el mismo momento que se actúa en el, en tanto que objeto, su primaria constitución cerrada, total. Es claro que un palo puede ser tea o bastón, pero se ha de dar un *a priori* cosístico acto-cosa que otorgue ser palo, o ser tea, es necesaria una presencia, un estar “suyo” para cualquier ulterior horizonte. El palo tiene que ser en acto al menos “palo” para que sea cualquier otra cosa, necesita una presencia, necesita ser cosa, primariamente algo: “*Para ser lo que es tiene que ser. Cuanto es «es». De ahí que la naturaleza es τό πάλν (tó pán)*”³⁰⁵. Se trata de la fisicalización del es en acto gracias a la permanencia de la cosa, en tanto que cosa, el *pán* que el autor cita³⁰⁶. Así mismo, se puede hablar de otro momento que termine cerrando a la totalidad, necesita “justeza” en su continuo acto en la cosa, de cara a darle

³⁰² Ibidem, p.45, párrafo 3.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Las palabras entrecomilladas en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.46, párrafo 4.

³⁰⁵ El entrecomillado en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.47, párr. 2.

³⁰⁶ Da la sensación que son dos actos, dos “es” distintos. El primer “es” visto hasta ahora es de tendencia formativa, pero este “es” va a la totalidad, es ya formado, cerrado, es. *Cuanto “es” es*.

al objeto totalizado cerrado un status abierto, “uno” de entre todos, lo que el autor denomina ἀφαίρετον (*afáireton*): “Es además indivisible, porque para ser divisible necesitaría tener partes, y el ser no puede dividirse en tanto que esas partes son justamente «uno»”³⁰⁷. Esta es la forma en que el es se plasma de manera total; cada acto, cada hombre, se pertenece a sí mismo, es indivisible. Cada actualidad en acto se cierra al avenirse a las cosas como sustrato para lanzarse al horizonte, a cualquier actualidad, forma cosas cerradas, unidades orgánicas, por así llamarlas (*apháireton*), se trata de una inmensidad de totalidades cerradas iguales, o al menos, “homólogas”: *Todas las partes del ser son esencialmente ὁμοίον (omoíon)*”³⁰⁸. Por consiguiente, los elementos constitutivos de la totalidad serían: la apertura plasmática del *tí estín physis*, la comunidad del *xínon*, la focalidad del *ólon*, el momento presencial en acto del *pán*, y la unidad indivisible del *apháireton*, cuyo resultado final es una infinidad de totalidades homólogas (*omoíon*).

Es el *culmen* del *quale* en el *quantum* visto más atrás³⁰⁹, la totalidad siempre implica un microcosmos del acontecimiento, una identificación significativa de todas las cosas que rodean al acto, convirtiendo a dicho acto en una microphysis del acontecer actual de la realidad en el ser. Como afirma Zubiri, es más que un proceso mental, es el “pensamiento” del ser.

En estos momentos de inmensa homologación, se dan principios tautológicos entre el ser en acto y la cosa con la que dialoga o dice: “Hay por esto una inseparabilidad entre el ser y pensar: ταύτόν (*tautéon*), pero esta inseparabilidad es unidad de la naturaleza y no idealismo. Ser y ver se pertenecen el uno al otro”³¹⁰. La totalidad es mucho más que el momento entitativo de sus orígenes formativos, hay una verdadera institución del ser en esa entidad, éste es un momento de ἔν τὸ ὄν (*en to on*)³¹¹, una totalidad cerrada única y suya.

En correspondencia a la inmediatez conjuntiva ento-ontológica del ser en acto con las cosas surge el “lenguaje”, el cual es más que una simple aprehensión expresiva en la

³⁰⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.48, párrafo 2.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Ibid., p.61.

³¹⁰ Ibid., p.49.

³¹¹ Ibid., p.51, párrafo 2.

vuelta al ser desde la cosa, es ya una “definición” de esa cosa desde el propio ser, es el eterno regreso de la aprehensión convertida ya en algo que queda aprehendido: “*El lenguaje como expresión de la verdad expresa siempre lo que hay en definitiva en la cosa aprehendida*”³¹². La totalidad, por tanto, al margen de los elementos constitutivos que la forman, más arriba vistos, es por sí misma, “resultado” propio del ir y venir expresivo del ser, *lenguaje*. Cada eslabón de la cadena expresa el estado de la cadenidad, pero por sí mismo cada eslabón es el resultado actual de sí mismo, de su momento puntual como eslabón, al margen de su coincidir o no con el estado general de dicha cadena. En otras palabras, la totalidad como lenguaje es la “eslabonidad” de cada eslabón en la cadena, se aviene irrefutable y únicamente al eslabón, que es el acto hecho cosa de esa cadena; esto es, *cadenidad* y *eslabonidad* no son lo mismo. La totalidad como lenguaje es un enmarque constante de los actos en las cosas; éstas, en su vuelta al ser, se escinden como si una inmesidad de pequeñas *physis* se tratase. Según Zubiri, nos encontramos ante una totalidad que se doblega a sí misma constantemente, al ritmo del acto que lo lanza: “*Así queda la φύσις (physis) escindida, por un lado en un oscuro carácter de totalidad de todo cuanto hay, y por otro en las muchas cosas de eso que se llama «todo»*”³¹³.

La cuestión radica en ver cómo ha de entenderse a estas pequeñas *physis* imbricadas unas con otras, pero sin dejar de ser “unas”, en esta especie de escamación interpretativa del acto en las cosas. Zubiri habla de este acto como “nous”, no sólo en un sentido de ultimidad, sino también como absoluto: “*El nous es el punto de vista absoluto*”³¹⁴. Pero absoluto en tanto que τέλος (*télos*). A través de las cosas el acto se convierte en finalidad, en telón de sí mismo, se cierra, se hace absoluto. La totalidad implica continuas finalizaciones, matizaciones de cada unión acto-cosa. Esta era la visión de Anaxágoras, pero también de Zenón de Elea, la continua y constante matización del movimiento en el ser, la totalidad vista como un momento distintivo.

La irrupción de la sofística volverá a dar un giro hacia una comprensión más formativa, más “en”, de las cosas en la totalidad del ser. Para el filósofo Protágoras, la totalidad era μέτρον (*métron*), “medida” que el ser o el acto tiene en las cosas. El hombre, por tanto,

³¹² Lenguaje como “resultado”, “*en-on*”, “*légein-logos*”, “*es-es*”. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.55.

³¹³ *Ibidem*, p.63.

³¹⁴ *Ibid.*, p.65.

no es más que medida de tales cosas, pero tales cosas, por el hecho de ser cosas son ya un momento del ser, del logos: “Donde hay muchas cosas, éstas sin distinción tienen su raíz en el λογος (entendido como razón de las cosas)”³¹⁵. El sofista continuará con una interpretación “aplicada” de las cosas, en correspondencia con otros autores precedentes. Por eso, las cosas no son cosas, sino cosas en tanto que “miden” al ser, al hombre; y esta medida no es de las cosas, son sólo cosas “útiles”. La totalidad en el sofista conlleva un envoltorio direccional que “mide” o “aplica” todo lo que toca, es un tipo de *nous* con mucho sentido en el acto, siempre se da una *especificidad* en la visión de las cosas. En su radicalidad, la sofística lo que afirma es que es precisamente este envoltorio de realidad lo que hace visibles a las cosas. Si no habría este envoltorio, o como esta escuela afirmaba, este “decir”, las cosas no serían reales, el lenguaje (estado) de cada eslabón sería incoherente más allá del propio contexto de la cadena: “«Decir» es decir algo de algo, y todo cuanto es es verdadero”³¹⁶. Es el horizonte de las cosas, “necesariamente” desde el ser. Las cosas cuando llegan totalizadas de su regreso nuevamente al ser, *necesariamente* tienen que decir algo, tienen que ser “cosas”³¹⁷. La especificidad es siempre un *a priori* en la realidad del ser, se trata del regreso en tanto que interpretación de “dichas” cosas³¹⁸.

Consiguientemente, hay una di-versión de totalidad. Mientras que la totalidad en tanto que lenguaje atendía a la plasticidad de la actualidad en acto de las cosas. La totalidad en tanto que “decir” es “retórica” en el ser de las cosas desde el horizonte: “Se ha enfrentado en él viendo y diciendo, εἶδεῖν καὶ λέγειν (*eidein kai légein*). No en vano son sus actividades la plástica y la retórica. Y cada una de las dos impone una manera propia de existir... tal vez una divergencia.”³¹⁹. La visión del sofista estriba en que la retórica del *nous* siempre está subyugada, yaciente, a la realidad del sujeto en la que actúa: “el problema ontológico del continuo consiste en cómo es posible determinar esa esencia del continuo y dar origen a los elementos”³²⁰; y en consecuencia, el acto del hombre no ha de entenderse como una totalidad del hombre. Desde el sofista, el hombre en tanto que hombre es algo incoherente, no es real, o dicho en otras palabras, no posee existencia, la existencia se la otorga la *polis* (humanidad), la existencia es básicamente

³¹⁵ Ibidem, p.72, párrafo 2.

³¹⁶ Entrecorillado en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c., p.72, párr. 3.*

³¹⁷ [(“es”-es) en] → anthropos

³¹⁸ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I, o.c., p.73.*

³¹⁹ Ibidem, p.74, párrafo 2.

³²⁰ Ibid., p.79, párr. 2.

“entrañeza”: “*en definitiva no se trata de una irrupción extraña de la sofística, sino de la revelación de un pensamiento interno que existía ya*”³²¹. Cabría decir desde la sofística que la totalidad se antepone a la ultimidad, las ultimidades aquí serían algo ya convencional, algo ya hecho. De ahí la opinión de Zubiri al afirmar que esta escuela es radicalmente totalitarista, no hay nada en el hombre, en su acto, en su intelección, al margen o más allá de su pertenencia: “*Si la verdad es, por recaer sobre algo que siempre tiene ser, la determinación de cuál sea el objeto que siempre es es lo que para Protágoras se dice siempre bajo la convención humana*”³²². Es necesario que se anteponga la totalidad a la ultimidad, que se den primero unos νόμοι (*nómoi*), unas convenciones, unas leyes, unas normas, para que se dé luego una ultimidad, cuyo resultado sería el ἦθος (*éthos*) sofista³²³. Es una “fiscalización”, pero que ahora no sólo atiende al acto, se trata de la fiscalización de las cosas. Si en la ultimidad sofista hemos visto la dependencia del acto para con la actualidad, en la totalidad la dependencia es de las cosas para con el contexto en el que se encuentran.

Al igual que ocurría con la irrelevancia de los actos singulares en los pitagóricos, en el sofista, lo relevante es el contexto, o si se quiere, el “hecho”, y no las cosas por sí mismas; de ahí que Gorgias viese a la totalidad como ἄνθρωπος (*ánthros*), esta era la plasticidad, el τί ἐστίν *physis*: “*Las cosas no pueden pensarse como verdad sino en el ser que las piensa*”³²⁴. Como ya se ha comentado, la totalidad es siempre un punto “justo”, de justeza cosmológica con el universo en el que nos encontramos. Los sofistas fueron, sin duda, los maestros de la totalidad, que partiendo del contexto, del hecho, del cosmos de las cosas, recalaban luego en el ser, en su ultimización, en su acto.

En el caso de Demócrito, la tendencia cosística aboga hacia la excesiva absolutización de la realidad en el ser, algo que en términos metafísicos sería parecido a la sofística, aunque en perspectivas distintas. La totalidad de la cosa en Demócrito fue denominada como ἄτομον (*átomon*): “*Cada ἄτομον es una unidad, ἐν (en), absoluta (...). No admite más diferencia que el tamaño y la configuración*”³²⁵. En cuanto al tamaño parece no haber dudas, se da una extensionalidad que totaliza a *lo que es*, el μή ὄν (*mé on*) que

³²¹ Ibidem, p.81, párrafo 3.
³²² Ibid., p.84, párr. 4, p.85.
³²³ Ibid., p.87, párr. 3.
³²⁴ Ibid., p.90, párr. 2.
³²⁵ Ibid., p.93, párr. 2.

cita Zubiri ³²⁶. ¿Pero qué se ha de entender en la totalidad como configuración? Demócrito es el primero al hablar de totalidad como “participación”, como μέθεξις (*méthexis*), como reunión expansiva; es decir, las cosas (en acto) nunca van sueltas, forman algo así como grupúsculos, estadios. La cosa sería como la granada (fruta), o como la mora, compuesta de muchos granos, de muchos “actos”, cuyo resultado en la totalización configurativa de tal cosa. Como se puede comprobar, la relevancia del acto es real, aunque mínima, es el sustrato formativo de la cosa; además, la totalidad en Demócrito es “última”, y no “primera”, como ocurría en el sofista. La ultimidad en este autor, su “exis”, sus actos, se antepone a la agrupación, a los *nomoi*. Es necesario que se dé una atomización de actos para llegar a la totalidad de la cosa; es un tipo de *éthos* mucho más libre en sus inicios, no está tan enmarcado. Esta fue a grandes rasgos la perspectiva que adquirieron los pitagóricos.

Tal y como ya se ha comentado, si bien en los pitagóricos se acepta el acto, el eslabón, el grano, la ultimidad-total, su perspectiva se asemeja a la de Demócrito, no les interesa la composición de las cosas, sino el “logos” de éstas. Si en la *méthexis* de Demócrito se hablaba de agrupaciones, en los pitagóricos serán “campos” de realidad: “*El número no se representa sino como λόγος (logos) de una figura. Y esas figuras son campos representados por puntos dentro del continuo*” ³²⁷. El *ἔν* (*en*) visto más arriba tiene su realidad total en el ser, no un ser visto en acto temporal (grano) sino un ser visto como “acto de las cosas”, ya engranadas (dichas), y esto implica que los actos dentro del pitagórico son desde las cosas, en forma de figuras “inextensas” de realidad, que es justo lo que capta el *logos*: “*Ἐν es el ὄντος ὄν, es una φύσις que produce algo*” ³²⁸. El sofista creaba un acto, un hombre dependiente de las normas, de las convenciones, cuya paradoja estribaba en que la totalidad, las figuras, las cosas, eran ultimidades doxáticas ya asentadas; la granada existía antes que el grano. La figura del pitagórico es “anterior”, es una totalidad “última”, porque concede o entiende la anterioridad del acto ante la cosa, aunque su tendencia a la espacialidad, a la extensionalidad de la realidad, les hace ver al acto como algo mínimamente concluso o palpable, de ahí que para ellos el acto comienza en el ser de las cosas, en su figura.

³²⁶ Ibidem, p.94.

³²⁷ Ibid., p.98, párrafo 2.

³²⁸ Ibid., p.99, párr. 2.

Para los pitagóricos, la totalidad es la última esencia, entendida como οὐσία (*ousía*); esto es, la con-figuración de las distintas figuras campales, que a la postre daría lugar a la formación de la “estructura”, el “ente” matemático en esta escuela, el “número”. Pero de camino para llegar a esta formación estructural es necesario un momento de totalidad en esa configuración, lo que acabamos de nombrar como *ousía*: “*Por eso Aristóteles al distinguir los sentidos de la palabra οὐσία, dice que se llama también οὐσία a lo que constituyen las partes esenciales de un cuerpo: líneas, planos, etc. Por otra parte, las configuraciones geométricas son representaciones intuitivas del número*”³²⁹.

Una vez despejada la cuestión cosística de la realidad del ser, el *logos*; Zubiri va a retomar el discurso sobre el *nous*, la cuestión del ser de la realidad, la importancia del hombre en la *polis*, que era así mismo el discurso de Sócrates; la totalidad para este autor era “ámbito”, “ambiente”: “*La existencia y actividad socráticas no son más que un molestar preguntando a cada uno en qué consiste lo que es. Para analizar el sentido de esta actividad hay que poner en claro el ambiente dentro del que se mueve la pregunta socrática*”³³⁰, pero no como utilidad aplicada sofista, su tendencia es hacia el “gobierno” de esa acción última anterior: “*El gobierno es un arte, lo mismo que hacer zapatos. Estas artes constituyen el ámbito dentro del cual Sócrates va a formular sus preguntas*”³³¹. Si la ultimidad era acción, puro arte, la totalidad es gobierno de ese arte, φρόνησις (*phrónesis*); prudencia, “sólo” inclinación, lejos de la fijación, del rotundo posicionamiento del sofista, donde las cosas son totalizadas en un *previum*, en un *previsto*, si se quiere. La inclinación socrática va encaminada a los momentos puntuales que el ser recoge de las cosas, es una visión distinta del *logos*, y también divergente con los *nómoi*: “*La φρόνησις no es solamente esta inclinación genérica a ser algo, sino una visión de lo que cada situación concreta pide de ella*”³³². Sócrates quiere ver cuál es la postura del hombre en la realidad (*polis*) que lo rodea; esto es, no se pregunta qué es el hombre en tanto que *polis*, la pregunta sofista por antonomasia. Sócrates se pregunta qué es la *polis* en tanto que hombre, qué es la acción en esa *polis*, qué es la “política”. Y este concepto dista algo de la visión actual del mismo, se trata de la *ousía* socrática, del *éthos*, la totalidad horizontal del individuo, y no la totalidad individual del horizonte. Su visión del *ánthropos* no es una posibilidad específica. Sócrates es un interiorista del

³²⁹ Ibidem, p.102, párrafo 2.

³³⁰ Ibid., p.107, párr. 4.

³³¹ Ibid., p.108, párr. 2.

³³² Ibid., p.110, párr. 3.

ser, la totalidad no se configura fuera del mismo, sino por dentro, se encuentra “dentro” del *logos* que expresa o habla cosas, excelso, “divino” dirá: “ese ἦθος (*éthos*) (...) que para Sócrates se trata de una voz divina, que emerge del fondo del que habla (*δαιμόνιον*) (*daimónion*)”³³³. La totalidad socrática es el *éthos* entendido como *daimon*, es la voz del decir, aquello que se encuentra “entre” lo dicho, y el propio lenguaje que lo sustenta, no es una totalidad plenamente cosística. Es una “entretotalidad” de totalidades, entre el lenguaje del propio individuo y la expresión dicha en las cosas, y entre la fisicalización del sujeto y la cosificación logística de su expresión. Es como esa franja común que poseen la playa y el mar, pertenece a ambas totalidades y a ninguna propiamente. Es un tipo de totalidad (ámbito) que surge siempre en el roce de totalidades, propia y cambiante según se muevan una o la otra. Pero siempre existirá esa franja de totalidad propia, “suya”, inmersa en esa fricción. Para Sócrates la totalidad es franja, “franjeidad”.

Esta será la visión que recogerá su discípulo Platón, el cual dará, si cabe, un giro mayor hacia el ser, hacia el hombre. Despegándose aún más de la cercanía de las cosas, y centrándose en la realidad del *nous*, en la intelección de dichas cosas, desarrolla el concepto de ἰδέα, proveniente del εἶδος presocrático, pero sin la carga formativa a la que solía estar asociado³³⁴, lo que tendía a mitificar la propia totalidad, a cristalizarla, a actualizarla en exceso: “Platón (...), no le preocupa la forma, ni que sea, por ejemplo, en el caso de figuras geométricas, un triángulo, sino en qué consiste la triangularidad de un triángulo”³³⁵. La totalidad en Platón es la “-idad” de las cosas, a su juicio, un momento netamente intelectual, hasta el punto que toda la conceptualización de las cosas es un ejercicio dialéctico del entendimiento entre νόησις-νόημα (*nóesis-nóema*): “Las ideas no sólo constituyen lo más real del objeto, sino además son términos de la visión interior, νόησις, y por tanto νόημα.”³³⁶. Su radicalidad interior a la hora de calificar a la totalidad le llevará a afirmar que las ideas son cosas hechas de ser, hechas de acto³³⁷, y esto conlleva ver la totalidad platónica casi más que como *ousía* como “nousía”; como entendimiento de las cosas. No es solamente la composición esencial de las cosas (*ousía*). Este autor sugiere la necesaria presencia del entendimiento para la

³³³ Ibidem, p.113, párrafo 3.

³³⁴ Ibid., p.122, párr. 4.

³³⁵ Ibid., p.116, párr. 3.

³³⁶ Ibid., p.121.

³³⁷ Ibid., p.120.

comprensión de cualquier realidad de ser, antepone el ser de la realidad: *“Por esto las ideas no solamente son aquello que constituye lo más real del objeto, o término de esta visión interior, sino que a fuer de tal son las ideas νόημα, algo entendido.”*³³⁸. Como comenta Zubiri, la totalidad en Platón supera la cosística configurativa, y se para a ver lo que es el acto, la visión, y no la cosa vista por esa visión, su hecho, su momento de logificación.

El discípulo de Platón, Aristóteles, dará una vuelta de tuerca más a la conceptualización de la totalidad. Si para Platón era “visión”, para Aristóteles va a ser “claroscuro”: *“Se habitúa el liberado a la luz por medio de los crepúsculos”*³³⁹; es decir, la totalidad es siempre el “medio” en donde se realiza el acto. Se trata de la problemática del *progressus-regressus* platónico, en el que cada medio establece su propia conceptualización de la totalidad, de realidad, que puede o no compatibilizarse en su dialéctica con otras totalidades. Se trata de una crítica a lo inconexo de la “-idad” platónica. Aunque la cueva y el Sol se dialectizan, la totalidad del Bien, en tanto que Sol, no resulta dentro de la caverna. El preso que retorna e intenta iluminar de Sol la oscuridad fracasa en su intento, su nueva totalidad no encaja en la de sus compañeros, son totalidades “absolutas”, son “medios” distintos. La totalidad de la caverna necesita de una “habitación” crepuscular, que no posee, en la que no actúa; esto es, la dialéctica platónica no es suficiente: *“La liberación es poder existir de otra manera, habituarme a ver la luz en que consiste, estando ya en el nuevo estado, el de continuidad. Los cautivos no ven algo que el hombre liberado ve: la luz. Por no verla ignoran que las sombras son sombras”*³⁴⁰. A diferencia de su maestro, para Aristóteles la visión sin más, el acto de por sí, más que mismidades de las cosas, lo que esas cosas son en un momento puntual, captan, o tienden a captar “ídolos”, sombras, cristalizaciones de dichos anteriores, ya dichas, que tienden a imponerse o influenciarse en la cosa nueva ahora aprehendida. En su investigación sobre las causas de tales imposiciones descubre que toda actualidad en acto, en cada visión de cosas, siempre va acompañada de un “medio” en la que actúa. Es el *medio* quien regula en acto a las cosas que se poseen, a las cosas que se dicen, aquello dicho puede variar en consonancia con el medio en el que se formule. La presencia de ultimidades “otras”, de *otroidades*, tiene su base

³³⁸ Ibidem, p.123, párrafo 2.

³³⁹ Ibid., p.124, párr. 6.

³⁴⁰ Ibid., p.127, párr. 2.

precisamente en la diferencia de medios, lo otro surge por la existencia de ultimidades totales que crean *situs* diferentes en la visión de las cosas. No se trata sólo de una cuestión de actualidad, Aristóteles va más allá, va hacia la causa de las causas, hacia un tipo de totalidad “presente”, por encima de presencias, enfoques, del propio ser.

En afinidad con su maestro, mantiene la extrañeza última del medio, de la totalidad, es una totalidad o un medio “último” y no primero. Ahora bien, el medio es un “estado de continuidad”³⁴¹, no se da la disociación de totalidades platónica. Por eso comenta Zubiri: “El filósofo griego no filosofa «de» su vida, sino «en» su vida”³⁴². En consecuencia, Aristóteles tiende al exteriorismo para la explicación del acto, para comprender mejor el por qué de lo dicho. Los actos existen y aportan a la totalidad su existir puntual, si bien, es el medio la referencia que totaliza a dichos actos. “En” su vida quiere decir que toma en consideración medios últimos, los cuales retocan a las totalidades que se han idealizado en su estar *crónico*. Una especie de re-sumen siempre último en su totalidad, un acto de totalidades, que siempre crea un medio anterior (último) el cual va a actualizar a los anteriores³⁴³. Como ya se ha comentado en el apartado anterior, Aristóteles se queda con la dinámica del acto, con su multiplicidad, y se la aplica a todas las demás fuerzas, es un ultimista, en su aspecto más primario, lo que le otorga una visión en distancia continua de la realidad y del ser.

Toda totalidad que sea última adquiere un gran movimiento hacia la continuidad del acto total en la que está inmersa, se dinamiza gracias a la ultimidad que se le anterioriza constantemente. En esta visión exteriorista del ser total último, lo que importa es entender lo dicho, ver su “luz”, que es la dialéctica “real” en el Mito de la Caverna. La clave aristotélica es la “luminidad”, lo que de Luz tenga el Sol y la Caverna. Es en lo que coinciden los tres filósofos, la luz como el medio de la intelección, como el medio del ser, el “en” intelectual. Y si estamos hablando del “en” intelectual, estamos hablando del “en” ontológico, del *en to on*, porque esa es la esencia de la intelección, ser en acto, o como también lo llama Zubiri, “sencillez”, entendida como *πάθος* (*páthos*): “Pero la filosofía no consiste en un *πάθος*, sino en el silencioso diálogo con el

³⁴¹ Ibidem, p.127, párrafo 2.

³⁴² Entrecorillado en *cursiva*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c. .p.130.

³⁴³ [(“es”-es) en]

→ Luz
on

alma acerca del ser. Y si tiene algún πάθος, es el de su sencillez”³⁴⁴. La totalidad del *on*, en su radicalidad, es pathos; pero en Aristóteles es mucho más, es “medio” en el ser, es el *en to on*, es “alma” del ser. De alguna manera, Aristóteles no plantea una liberación dialéctica interior- exterior (caverna-Sol), sino desde el medio que asume y entiende a ambas totalidades: *“La liberación interior de la vida del filósofo no es otra cosa sino que un día se dé cuenta de la caverna en la que vive”*³⁴⁵. Es una liberación “en “ uno mismo, asumiendo a la propia caverna, y asumiendo al propio Sol, por eso es una liberación, de lo contrario ocurriría como en Platón, el Sol se aprioriza sobre todo, que es el problema del esclavo que se escapa y retorna a la caverna”³⁴⁶.

Al preguntar Aristóteles sobre cuál es la cosa desde la exterioridad, su respuesta va a ser τῆς ἕν (*tís én*), la capacidad del acto intelectual o noein para significar como “una” las distintas totalidades o medios. Si en un campo en primavera Platón destacaría la “verdad” como totalidad exultante; Aristóteles diría que la verdad no existe propiamente, lo que existen son infinitas unidades o significaciones verdes; es decir, multitud tal de verdades: *“La indicación de la totalidad es una cosa que constituye el problema ontológico para Platón, fundado en que toda significación es una. (...) Además de preguntar por la totalidad ontológica, pregunta por un ser”*³⁴⁷. Mientras Platón dialectiza “a una” la intelección de la realidad, Aristóteles va a “compilar” *dichas* intelecciones; los distintos medios no se significan en un “en” común, sino que permanecen en su “on” en una comunidad o κοινωμία (*koinonia*) de dichos unos; esto es, en una posición de *otroidad* respectiva: *“Y lo que era ἕν, ahora, mirada la idea en relación con otras, es muchas cosas”*³⁴⁸. No es una dialéctica de medios lo que plantea Aristóteles, sino una “alteridad” de dichos medios, que es lo que ilumina a la intelección; claramente, el medio aristotélico evoluciona hacia su progresiva entontologización, hacia su estructuración, la “talidad”³⁴⁹.

Repasando brevemente lo visto en este último apartado del primer capítulo, la constante renovación equívoca de la ultimidad impedía la excesiva cristalización de las

³⁴⁴ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía*, o.c., p.20, párrafo 3, líneas 25-26. p.132, párrafo 2.

³⁴⁵ Ibidem, p.133.

³⁴⁶ Ibid., p.133, párrafo 2.

³⁴⁷ Ibid., p.135, párr. 2.

³⁴⁸ Ibid., p.135, párr. 4.

³⁴⁹ Ibid., pp.138-139.

actualidades, su mitificación, su idolatría, si cabe; eso sugería un tipo de realidad en el ser todavía exenta de una clara *identificación*. A partir del momento de totalidad van a emerger procesos intelectivos que permitan “ver” el entorno en claves identificativas, conceptuales. La totalidad no es un momento terminológico, sino sólo conceptual, el término de las cosas exige una fijación estructural consolidada como base; sin embargo, posee la totalidad un conato de agrupamiento intelectivo que permite discernir actualidades en el propio acto de la visión, lo cual da cierta *univocidad* al devenir último de dichas actualidades, hay cierto agrupamiento en lo que se aprehende. Este momento de agrupamiento no es un momento natural, de recepción sin más; supone ya cierto “forzar”, cierto “violentar” intelectivo de la realidad, de la percepción *aisthetica* sensible, el ser aquí comienza a anteriorizarse a la propia realidad, se antepone.

La totalidad comienza siendo una acción “significativa” del entorno sentido; es decir, la pasividad receptiva *aisthetica* va dejando paso a un tipo de aprehensión significativa de la identificación, desde lo sentido comienzan a inteligirse “signos” de lo exterior, momentos absolutos de realidad en el ser, como pequeñas *physis*, idénticas, pero significadas unas de otras. El acto en el cosmos de actualidades crea totalidades, momentos *perfectum*, cerrados; es más que interrogación, que búsqueda adecuada, que apertura sensible hacia algo. La totalidad es la paulatina concretización de esa interrogación, es ya una “pregunta” cosmológica hacia la realidad del ser que lo acoge, es ya “idea” del *eidos*. El *eidos*, la base actual sobre la que iteracionan las cosas, una especie de sustrato acumulativo ideal, actual, interrogante, identificativo, termina siendo significado e ideado por la fricción acumulativa con las cosas creando un hábito físico del acto con la cosa, cerrándose un momento de ésta; es la totalidad, entendida aquí como “hipokeímenon”. La totalidad como pregunta conceptuada supone el primer sustrato cosificado del ser en la realidad; la cosa en si misma no existe, su existencia se la aporta el acto del ser que acota algo más que momentos, acota espacios temporales que cuando se repiten o iteracionan crean agrupaciones, cúmulos de ser en la realidad del ser, cosmos. Pero el cosmos, los cúmulos, las actualidades, al actuar en acto, no sólo identifican por simpatía interna, sino que desde la perimetría en constante fruición se van formando signos de lo que está en contexto con la actualidad en acto, son las cosas.

Por tanto, la totalidad es más que la apertura sensible o cosmológica, es más que el *ti estin* abarcante, es la posibilidad de concreción de dicha apertura, lo que Anaximandro

definió *tí estín physis*, es un momento “plástico” de la realidad en el ser. En otros autores como Parménides, el momento de totalidad era visto como “ruta”, pero también como “concreción común”, como “enfoque”, o como “presencia”³⁵⁰, creando un momento de totalidad cerrada, pero homologada, igualada, muy horizontal, y que Zubiri lo define como *tauton*, un tipo de unidad total inseparable de significaciones del entorno del ser en acto, una comunidad muy primigenia del ser *en to on*.

Estas son las bases de la expresión de comunidad, un tipo de lenguaje que no se aviene a lo individual, aunque la totalidad cree infinidad de individuos. El “lenguaje” aquí ha de verse grupalmente, porque lo que habla el ser lo hace homológamente en todas las unidades, es un lenguaje expresivo de conjunto puramente tautológico. Se dan claves “mismas” de expresión en los distintos sujetos, conformando un “status”, una especie de “dial” expresivo que atiende a todos. Este era el comienzo interpretativo del nous para los antiguos griegos, el primer mostrar intelectualivo, el lenguaje homólogo de comunidad.

En consecuencia, desde la totalidad se da un tipo de ser asociado a las cosas, surgiendo primariamente un ser-cosa a modo comunitario, homólogo, dializado. El nous lo que va procurándole es un progresivo comportamiento exponencial, y curiosamente, lo exponencial no atiende sólo a su entorno, va exponiéndose a sí mismo, va adquiriendo cotas de mismidad entre sus homólogos. Este tipo de progresión lingüística le va a ir especificando poco a poco hasta dotarle de un horizonte propio. El nous, como momento intelectualivo interacciona en acto con las cosas lo que implica no sólo fisicalización, la actualidad en acto con las cosas se “cosifica” en aquellas significaciones aprehendidas iteradamente: “*el hombre que es en el universo y sabe de él*”³⁵¹, se totaliza con las cosas, momento total que Zubiri nombra como “panta rei”³⁵², la totalidad intelectualiva del nous fisicaliza actualidades, pero produce cosas.

Consiguientemente, la inextensionalidad campal que se creaba vía *logos*, da paso a una horizontalidad intelectualiva en la que surgen homologaciones “cosísticas”, no ya sólo de comunidad campal, ahora nos referimos a lo que Sócrates definió como “ámbito”; es decir, bajo qué tipo de inclinación “puntual” nos encontramos ante dicho campo, su

³⁵⁰ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., pp. 45-47.

³⁵¹ *Ibidem*, p.79, párrafo 3.

³⁵² *Ibid.*, p.82.

phrónesis. No basta con conocer al individuo desde la *polis*, al modo sofista, se trata de conocer a la *polis* fijándonos en los distintos individuos que la componen, fijándonos en su “existencia” personal, más que campal. Cualquier campo, cualquier inextensionalidad, que no conlleve puntualidad se queda muy quieta en dicho campo; por eso, en Sócrates, quien retorna es el hombre, a diferencia con el sofista en su siempre retornar antropológico; el ámbito socrático aporta un “propio”, un *daimon* adscrito siempre al acto del ser, lo abre a sí mismo.

La dialéctica entre lo antropológico y el ámbito cosístico en el que se mueve el ser en la realidad dio como resultado una visión totalizante de la idea, surge la “-idad” de las cosas en el ámbito en que son, un tipo de relevancia que el ser en acto le otorga a la cosa cuando ésta se “estira” en la actualidad, en el campo. Por consiguiente, la hipervinculación pitagórico-sofista a la figuración noemática se rompe definitivamente con Sócrates, y el itinerario que adquiere en Platón es de direccionalidad noético-noemática, una especie de *no-exis* continua que evita dicha carga vinculante del *nóema*. Y en parecidos términos Aristóteles va a formular su teoría del claroscuro existencial, su visión de la totalidad en el ser; aunque a diferencia de su maestro va a contemplar “grados” o “medios”, y no “estados”, en su configuración noéxica. Los tres filósofos coinciden en la relevancia de la claridad, son los maestros de la luz, una anterioridad dinámica a todos los elementos ya fijados o dichos, lo que otorga “libertad” al acto para poder verse a sí mismo. La radicalidad de la luz es su “distinción”, su saber de sí. Este tipo de verse a sí mismo, esta distinción, se adecua constantemente al entorno que permanece conexo al ser en acto creando una totalidad “otra”, un *tís en*, un momento en *koinonía*, en comunidad distintiva de unos con otros. De las homologaciones se pasa al ámbito de las cosas, y de aquí comienzan a surgir estructuras propias de ser que comienzan a crear alteridades en su relación en acto con su entorno.

V-

-NIVEL ESTRUCTURAL-

Durante todo el capítulo anterior se han ido descubriendo las fuerzas constitutivas que atañen al ser como emergencia desde la realidad, y cómo él mismo va desarrollando paulatinamente pequeños huecos de realidad propia que terminarán por coherenciarse unos con otros creando holísticas del ser mismo en su anterioridad, en su actualidad.

La primordialidad de dicho ser nace precisamente en base a estas condiciones citadas de positividad, enfrentamiento, ultimidad, y totalidad, dinámicas todas ellas que se diafanizan unas con otras, y cuyo resultado es la “inextensionalidad” del ser, lo que Parménides y Heráclito coincidieron en definir como “fluir”; uno más epicéntrico en su visión, el otro más centrifugante. A partir de aquí, la historia de la filosofía se dedica a la investigación de cómo es esa realidad, tanto desde el ser, como en el ser; conceptos como *ápeiron*, *arhé*, *physis*,..., van siendo estudiados, básicamente por los autores presocráticos. Pero, por otra parte, comienzan a darse líneas de investigación que atendían al estudio de cómo era ese ser de la realidad en tanto que existencial real e irrefutable dentro de la realidad cosmológica en la que se encuentra, y no sólo universal.

Al concepto de espacio se le une el de la concreción temporal, y en su diafanización, en su visión espacio-temporal, se aperciben lógicas en su entorno que suscitan una especie de conato racional de fondo en su sistema creativo, en acto. El ser es más que *anánke*, surgen conceptos como *nous*, *noein*, *légein*, *logos*, *eidein*, *idéa*, ...; cuyo punto álgido será la etapa socrática, el *ánthropos* sofista, heredado de la visión figurativa pitagórica, se convierte en el común denominador del ser, la ventana desde la cual *éste* se asoma a la realidad. Es precisamente a partir de los tres autores socráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, cuando el estudio adquiere un enfoque distinto, aunque complementario, al *ánthropos* citado; es decir, manteniendo la fluencia antropológica como suelo en el que pausamos el mirar, la perspectiva va más hacia el fruir del propio momento, en el mismo acto del acontecimiento, lo que en el texto se ha denominado como “luz”, aquellos momentos originales en el mismo momento del acto.

Es esta una visión hacia lo óntico del ser, y no tanto lo éntico, valga la expresión; lo que en el primer capítulo se ha definido como *sinexia* del ser (en su sinergia). Esto se ha podido comprobar en el último apartado estudiado, la totalidad; no se trata solamente de la sinergia del “uno” en su multiplicación homologada, estas nuevas investigaciones van dirigidas al advenimiento de “lo otro” en tanto que “diferencial” que lanza al propio *anthropos* a un sin fin de nuevas especificidades, debido elementalmente a la *fisicalidad* que acompaña ese fluir constante en el mismo borde del acontecimiento. Se trata del movimiento dinámico de la totalización de las ultimidades surgidas en el fluir siempre enfrentado por la pura positividad distintiva de lo otro, que no termina nunca de espejarse totalmente en la homologación fluente del uno. La relevancia del fluir, de lo uno, es real, pero también relativa, sirve de guía, pero se adecúa y cambia a la iteración de las actualidades últimas. El ser es dinamismo noéxico, y no sólo en su *ánthropos*. El hecho de que hoy sea humano y no bacteria, o líquen, sino, así mismo, dentro de su propio *on*, de su humanidad, el hecho de que hoy sea niño y mañana una persona adulta. Además del *tís en* unificante, surgidor, radica en sí mismo un *tís on* alterante; si seguimos el esquema de Zubiri habría que decir, “*es cosa de sí mismo*”, pero no sólo cosa una, sino cosa “otra”, infinitamente otra.

La cuestión es llegar a averiguar a partir de qué momento se puede hablar de la formalización de esta alteridad total última, a partir de qué momento se establecen coherencias en la mutabilidad de lo otro, o si se quiere, estructuras, “extractos” que comenta el autor ³⁵³. Por consiguiente, ha de entenderse en primer lugar al extracto como una resultante, y no sólo una especie de espejación de sí mismo, aunque a veces la casi exactitud de un acto con otro así lo sugiera.

³⁵³ El término *extracto* aparece como tal por primera vez en su obra *Estructura dinámica de la realidad*, en referencia al curso que Zubiri dio en Madrid en noviembre y diciembre de 1968, organizado por la *Sociedad de Estudios y Publicaciones*. Se trata de aclarar cierto malentendido en la interpretación que se hizo de su libro “Sobre la esencia”, publicado en 1962, al que se le atribuyó una visión estática a la hora de definir la esencia de la realidad. El término aparece dentro del apartado “causalidad y efecto”, asociado a la visión de que la realidad “da de sí” de manera constante. La causa de este dar de sí es una dinámica respectiva cuya misma frontera otra enmarca linde, no sólo es campo, de tal manera que este linde actúa de resultante efectivo ante cualquier otro, no llega a constructo, pero se muestra como todo un extracto del acto en lo que acontece, es como una extraña posesión. Como afirma Zubiri, sería el “sí” del “dar de sí”, un extracto es antes que nada algo “suyo”, su verdadera causa es extrínseca: “*De ahí que su respectividad es una respectividad mucho más fácil de aprehender que en otro tipo de esencias, porque cada una de las sustantividades es algo en sí, pero es intrínsecamente respectiva a algo que es extrínseco respecto a la sustantividad en cuestión*”. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p.100, párrafo 4.

En consecuencia, el extracto es una resultante de sentido que se va aclarando, por así llamarlo, en las distintas cosas con las que se va topando. En este sentido, cabe mencionar un tramo de Zubiri en su libro *Sobre la esencia*, y que quizá podría asociarse bien con el concepto que estamos analizando; el extracto sería una “oquedad”; esto es, un rastro “dúctil”, nada más que dúctil, que las cosas van dejando fruidamente. No se da una concreción de éstas o aquellas cosas, quedan “reductos” vivos en el acto que transcurre transcendente: *“Si de la esencia como realidad, como “de suyo”, restamos (perdóneseme la expresión) su aspecto de rato, con ello no se anula totalmente la esencia real, sino que nos queda otro aspecto de ella, la oquedad, por así decirlo, que la sustracción de lo rato deja en la esencia como realidad “de suyo”. Y este segundo aspecto conceptivo es la esencia como algo “meramente existente”. Mero existir no es aquí un carácter “añadido” a lo “rato”, no es un “predicado” de lo rato, sino un “reducto” de la esencia como algo “de suyo”*³⁵⁴.

Por tanto, la oquedad, en tanto que extracto, no sólo es espacio, “huella” que veíamos en el “hueco” último presocrático, la oquedad aquí es más compleja, es como un modo de espaciosidad que resulta de las cosas, que totalizadas, se tensionan una y otra vez en su competir otro. “Extensionalidad” dirá Zubiri, que abre, mueve lo que ya ha acontecido hacia un sentido, indeterminado, pero transcendente. Una dinámica de sentido que realiza como una estimación en el aire (en su inconsistencia objetiva) en el mismo momento del acontecimiento; en su interioridad aisthética, como cuando sentimos hambre o dolor; o en su noemática, como cuando observamos la foto de un paisaje³⁵⁵. Consiguientemente, el extracto es un sentido transcendente que las cosas aportan al acontecimiento, pero no en tanto que cosas, sino en tanto que ser, cosas que pertenecen ya a la órbita del ser: *“En definitiva, como propiedad de las cosas, la espaciosidad es aquella propiedad que como principio estructural constituye la posibilidad de libre construcción y de libre movilidad, esto es, tanto del espacio geométrico como del espacio físico. Pero como modo de realidad es la forma de ser real en un fuera y dentro”*³⁵⁶. La cuestión radica en saber cuáles son los elementos constitutivos que hacen a la estructura una espaciosidad formativa del sentido.

³⁵⁴ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p.465.

³⁵⁵ ZUBIRI, X., *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p.155. Sobre curso impartido por Zubiri en mayo de 1973, en la *Sociedad de Estudios y Publicaciones* de Madrid.

³⁵⁶ ZUBIRI, X., *Espacio, tiempo, materia*, o.c., p.156.

El surgimiento de la estructuración tiene su base en el intento de los presocráticos de encontrar los mecanismos compositivos de la realidad. Así, Demócrito creyó ver en ella una estructuración atómica que daba una lógica cuantitativa al chocar de los acontecimientos unos con otros. Sin embargo, no todo era cuantificable. La realidad también poseía apartados a-lógicos. El descubrimiento de la raíz cuadrada de 2, por parte de Teeteto, imposible de concretarse en una cifra exacta, contribuyó a ver la realidad como algo más que un espacio tangible. Este salto cuántico fue dado por los pitagóricos. La mera traslación de los cuerpos era vista por Demócrito como la causa del cambio en las cosas, la κίνησις (*kinesis*); por el contrario, los pitagóricos se dieron cuenta que en esa mutabilidad se daba algo más que kinesis, había una auténtica producción desde las mismas cosas. No solamente se enmarcaba la función universal del espacio, su *Physis* con mayúsculas. Se podría afirmar la existencia propia de movimientos o mutabilidades desde la propia inextensionalidad (*ontos on*) del objeto, un *arhé* propio o procósmico, una *physis* con minúsculas, además del propio universo. Por eso los pitagóricos decían que lo que verdaderamente se daba era “producción”, derivada de este enfrentamiento. ¿Cómo había que entender esta producción?

La *kinesis* de Demócrito radicaba en que el movimiento espacial terminaba por crear como grumos de realidad, tómulos de realidad. La aportación pitagórica va más allá al darle relevancia existencial al propio *álogon*, se dedican a estudiar cuál es el *géos* de las cosas, su geométrica, algo que Demócrito no tomó como parte referencial. En el continuo devenir del movimiento espacial las cosas se están determinando de manera constante, pero en el propio nivel cosístico las determinaciones son más profundas, más bien son “re-presentaciones” lo que se da en las cosas, grumos de ser, que en su constancia de acto terminan por inferir cierta *fisicalidad* a su forma. Esta era la teoría de Euclídes, asimilada ontológicamente por los pitagóricos, se trataba del surgir del primer conato de ser, la “figura”. El problema con el que se encontraron los pitagóricos fue la práctica imposibilidad de comprender algo, de profundizar en las cosas, ya que su interpretación estaba siempre adscrita al ser que las observa. No estamos en el problema del *anthropos*, desde el ser, sino desde las cosas; es decir, era el problema de la estética, del *est-éthos*, del *éthos* estimado: “Y se plantea el problema de qué género de realidad

tiene ese ser a cuya génesis nos retrotraemos desde el ser que vemos”³⁵⁷. Por ello, frente al *logon* parmenídeo, en el que se da un *legomenon*, un legado visible de eso que es, y que perdura como cosa en su continuo u *omoíon*, en su homologación. Hay también en la figura todo un *álogon*, un tumulto de cosas no tan determinadas que son *ἀσώματα* (*asómata*), que sólo asoman especulativamente en la visión, y que los pitagóricos definieron como ente matemático, entendido como *máthematos*; esto es, en tanto que aprehensión de algo no tan corpóreo³⁵⁸. Toda figura aprehendida está constituida por dos momentos que concurren a una en el momento de la visión; por un lado, su momento *logon*, su *corpus* intuible; es decir, el ente geométrico; y por otra parte, su momento *álogon*, su génesis relativa al momento concreto de la aprehensión, su ente matemático. No se trata de un discurrir paralelo, más bien habría que hablar de una concurrencia, en un mismo momento. El ente geométrico y el ente matemático interactúan en la visión de la cosa, surgiendo, como veremos más adelante, “tal” figura. En este sentido, la figura, en tanto que concurrencia geométrica y matemática es “arithmós”, pura duración de las cosas en el acto de ver: “*Toda especulación matemática de los griegos no llega a considerar los números de manera intuitiva; ha sido una aritmética de figuras*”³⁵⁹.

La concurrencia de lo geo-métrico y lo matemático crea una “dimensión” de ser, una característica determinada que representa a una unidad de cosas, componentes que actúan como en grupo unitario, dando una imagen de consistencia que perdura en el presente. Pero así mismo, bajo la influencia del ente matemático, surge una “función” transcendental de ese ser, su aporte de precisión y exactitud a la dimensión geométrica. Por eso, las figuras, mientras son, en su durabilidad, son irrefutablemente verdad. ¿Cómo hemos de entender esto? La funcionalidad de la figura estriba en que su *estéthos*, lo que parece, produzca ser, que sea lo que parece que es, que haya una especie de argolla, de atracción entre ambos momentos; en consecuencia, de superación de lo visual hacia algo más consistente y profundo de la realidad en la que se encuentra inmerso dicho acto, lo que los pitagóricos definieron como “número”. No entendido al modo tradicional del término, sino *número* en tanto que vinculación interna entre la *dóxa* y la verdad, lo que parece y lo que es: “*Salvar lo que se ve indica primero aquello*

³⁵⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I. o.c.*, p.100.

³⁵⁸ *Ibidem*, p.101.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.101, párrafo 4.

agarrado a lo cual lo que se ve va a ser salvado y en segundo lugar la manera como lo que va a ser salvado se apoya en su salvamento”³⁶⁰. Esto supuso una verdadera revolución en la visión prepitagórica tendente a lo geométrico, tendente al *géos*, lo que enmarcaba una clara directriz de la realidad sobre el ser. La aportación del *mathématos* pitagórico a la geométrica daba “sentido” transcendental a la interpretación de lo acontecido, todo objeto universal giraba necesariamente a través del sentido. Todo lo que vemos, todo lo que observamos, tiene tendencias, no hay un absoluto objetual, *lo que sea y lo que es* puede que no signifiquen lo mismo.

Esta tendencia a que las figuras orbiten al momento puntual de observación, a su “salvamento”, era vista por los pitagóricos como *μίμησις* (*mímesis*). La aportación de la figura a lo sensible, a la estimación, es de tal calado, que se puede llegar a afirmar que toda coincidencia en la figura es ya una forzosidad sensible. Esta es la *ousía* matemática a la que los pitagóricos hacían referencia: “¿Qué conexión existe entre las apariencias y el ser que siempre es? Los pitagóricos emplean la palabra *μίμησις*: los objetos se parecen a los entes matemáticos; la aritmética sería el ser de lo sensible. El primer sentido de esta semejanza es algo concreto. La última esencia real de todo cuanto existe son los precisos entes matemáticos”³⁶¹. Por tanto, toda figura posee una concordancia numérica doble, que es en la que se estructura; por una parte, su esencia lógica, su *ousía* geométrica; y por otra parte, su esencia alógica, su *ousía* matemática. Esto puede apreciarse claramente con la música (p.e.); en su geométrica posee escalas, tonos, ritmos, posee una proporcionalidad numérica, logificable. Pero en su *álogon*, no necesita por sí misma de tales cuantificaciones; música puede ser perfectamente el sonido del viento. ¿Qué es lo que posibilita que el viento pueda ser música? Posee un *mathématos*, una *ousía* matemática que no precisa forzosamente una descripción racional para su *arithmós* sensible, para su durabilidad numérica. En tanto que “música” hay todo un *estéthos* suficiente al margen de la proporcionalidad, y como sugiere Zubiri, es precisamente en el ente matemático donde surge y radica el propio fenómeno³⁶².

³⁶⁰ Se podría definir al *número* como una dinámica de cohesión, no sólo de los distintos elementos compositivos que formarían la figura, véase la *ousía* aristotélica, o si se quiere también, la *ousía* del ente geométrico. Aquí entendemos por número, no a sus partes esenciales, sino a la estructura de los entes, a su objetualidad matemática. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol.I*, o.c., pp.102-103.

³⁶¹ Ibidem, p.103, párrafo 2.

³⁶² Ibid., p.103.

El sonido del viento es o puede ser una figura musical, aunque “música”, en su estricta definición conlleva necesariamente apartados proporcionales, logificables, que concurren en el fenómeno alógico. La figura, por tanto, es el fenómeno de la *physis*, desde el ser que lo estima, desde su estimación ³⁶³. La tendencia parmenídea que establecía un tipo de metafísica lógica, en medida, armónica, enmarcaba a la figura a un modo doxático muy proclive al *logon*. Si bien es cierto que se admitía que la *dóxa* conlleva a la par dentro de sus presupuestos un apartado lógico y otro alógico, el *álogon* parmenídeo tendía a ser órbita del *logon*, del ente geométrico, de tal manera que toda figura guardaba en su identificación una estrecha relación no sólo con lo que se ve, sino con lo que tal figura era de hecho, más que de acto, lo que Zubiri nombra como *νόησις* (*nóesis*) geométrica. La interpretación de la figura, y a la postre de todas las estructuras, era un violentar diáfano de la *Physis*. Podría hablarse de una *mimesis* espejante más que de una concepción de entredad, una visión que adquirirían ya los socráticos: “*Si es cierto que el objeto de la νόησις geométrica es un ente incorpóreo y el ejercicio catártico por excelencia, sin embargo, el pitagorismo no ha descubierto el interno problema de esa νόησις, de ese trato con el objeto incorpóreo. Esa μίμησις que existe entre el mundo de la δόξα (dóxa) y el de la figura, νόησις*” ³⁶⁴.

A tenor de esto, Zubiri da a entender que la figura es una estructura necesariamente sensible ontológicamente, en su *physis*; esto es, hay todo un *mathématos* noético real en la figura, previo a la interiorización del problema interpretativo. Toda *dóxa* es figurativa en sus presupuestos, y cuyo resultado es una “entredad” cosmológica universal. La *nóesis* doxática se entremezcla con la *nóesis* figurativa, con ello se logra trascender a la *mimesis*, sin desprenderse de ella, sin perder su *álogon*. Se intenta llegar a cotas de identificación diáfana del fenómeno, en aras a ver cuál es el metabolismo estructural alógico, en tanto que *álogon*, no al modo parmenídeo, orbital al *logon* geométrico. Esto comenzó a darse con los socráticos, más que con los pitagóricos, muy influenciados todavía con los esquemas geométricos parmenídeos: “*Pero no han dado razón de lo que es en sí mismo un φαινόμενον (phainómenon). Con los pitagóricos no solamente se afirma el parecido de una cosa con su figura geométrica ideal, sino que se afirma el parecido interno y ontológico entre el μεταβολή (metabolé) y el otro movimiento racional que el hombre griego descubre dentro de la geometría. Los movimientos son*

³⁶³ Ibidem, p.103.

³⁶⁴ Ibid., p.104.

άλογον (άλογον). Su razón la muestran en el mundo geométrico.”³⁶⁵. Para dar salida a la excesiva visión geométrica de los pitagóricos, Sócrates investiga esa entredad que surge dentro de la propia *dóxa*, esa entredad que se da entre el *logon* y el *άλογον*, intentando superar el *estéthos* geométrico, su obviedad transcendental o mimética. Para Sócrates la *νόesis*, más que un hecho, es una “pregunta”, y esto hemos de entenderlo no como algo precedente, como si la figura acotara ya una definición de lo que van a ser las cosas. El *άλογον* socrático es un “proceder”, una anterioridad no definida sobre la cual se lanzarán juicios y comprensiones de las cosas. No es, por tanto, una teorización de lo que es el ser, el *άλογον* matemático que propone este autor es simplemente “ambiente”, en el que las figuras surgen, no habla de la *Physis*, sino de aquella *physis* que rodea al fenómeno, y más concretamente al cúmulo de pequeñas *physis* que rodean el momento noético del fenómeno; esto es, del ámbito en el que surgen tales figuras existenciales³⁶⁶. Este giro supuso también una auténtica revolución en la interpretación que se dio hasta entonces del fenómeno, el cual se debía de alguna manera al orden de acontecimientos, a su *geómetros*. La vigencia, por si misma, del *άλογον* socrático establecía que en el mismo momento de la acción, en el mismo momento en el que ocurrían las cosas, surgía la figura, surgía un tipo de fenómeno por ocurrir, creándose unas formas de estructuras siempre nuevas: “Por eso, cuando la pregunta de Sócrates se dirige a la *τέκνη* (*tékne*) es quimérico preguntarse si va dirigida a la actividad teórica o práctica”³⁶⁷.

El surgimiento del *éthos* sofista va encaminado al descubrimiento de la *Physis* de todo ser, la figura sofista es aquello que envuelve al acto. Sócrates, por el contrario, concretiza el *éthos* hasta el punto de reducirse al “momento” de la actuación. Un momento que dialoga o se enfrenta a una capacidad para la acción, y cuyo resultado sería la *ἀρετή* (*areté*) o virtud socrática. Si bien se da envoltorio o capacidad en cada momento de la acción, su *ánthropos*, cada acción, cada momento es suyo, es “tal” momento. Por consiguiente, la existencia no se daba enmarcada en esferas superiores al momento, tal y como ocurría en el *éthos* sofista. La figura socrática es el hombre tal, la estructura base sobre la que se crearán conceptos posteriores: “Porque esa *ἀρετή* es el conjunto problemático de la existencia misma: exige que los actos en que el hombre se

³⁶⁵ Ibidem, p.105.

³⁶⁶ Ibid., p.107.

³⁶⁷ Ibid., p.108.

manifieste como tal constituyan cada una un vaciamiento de su propia ἀρετή”³⁶⁸. Tal y como ya se ha comentado con anterioridad, Sócrates no rompe con la visión sofista, admite su *ánthropos*, aunque lo coloca en una esfera de relevancia distinta a la del sofista. Toda figura socrática conlleva *ánthropos*, conlleva *areté*, conlleva un contexto en el que surge, su φρόνησις (*phrónesis*). Pero este contexto está abierto, esta infinitamente posibilitado en cada acto, en cada momento, hay una verdadera autenticidad en cada figura existencial que pueda surgir, en cada pregunta. Zubiri, en su intento por descubrir el metabolismo del *álogon* matemático, va más allá de la propia pregunta, que, por otra parte, se expande de manera infinita a través de cada uno de sus actos, de sus componentes. ¿Qué hay dentro de la pregunta que sugiera una acción, una dinámica, más que una concreción en el acto? Zubiri intenta ver la esencia de la figura, al margen de su *ánthropos*; es decir, quiere discernir cual es la dinámica estructural última que se da en el momento del acto, y lo define como “interrogación”. La figura se autentifica en el momento en que acontece, no hay un *previum*, es una anterioridad por sí misma, es un modo de existencia, de inconcreción existencial, que paradójicamente ayuda a pintar el escenario, aporta el color al paisaje, su musicalidad, por así llamarlo.

En consecuencia, el *álogon* matemático implica una futura inconcreción existencial, su *ousía* figurativa. El hecho, lo dado, el *ánthropos*, el ὀρίζειν (*orízein*), siempre está ahí como de partida, pero el carácter de interrogación supera al propio hecho y se lanza a un modo existencial de ser, como si hubiera sido creado de la nada, o para nada, vacuidad absoluta, absorbente infinito de posibilidades, de seres, de nuevas existencias; no como posibilidad de ser tal, al modo virtuoso, sino como posibilidad tal del ser, ἐπαγωγή (*epagogé*): “*Y a esa acción es a lo que se ha llamado ἐπαγωγή, inducción, no en el sentido de ejercitar la inducción sobre hechos, sino a inducir a que llegue a pensarse la esencia misma*”³⁶⁹. La esencia de la estructura figurativa, su *ousía*, es *álogon*. Mientras que en la *ousía* geométrica se veía en sus elementos composicionales la esencia de su estructura; en un plano, líneas, puntos, etc; en la *ousía* matemática la esencia es más bien una dinámica, más que un elemento compositivo, un tipo de dinámica además, infinitamente abierta y mutable, como cosa (del ser).

³⁶⁸ Ibidem, p.110.

³⁶⁹ Ibid., p.112, párrafo 4.

La dinámica existencial de la figura es un momento profundamente especulativo del ser en la realidad, que aún apoyándose en el cuerpo que el hecho le otorga, se expande o estructuraliza hacia cotas de representatividad inéditas en la orientación de su ahora. El *álogon* figurativo daimoniza la *ousía* geométrica hacia nuevos orígenes que con posterioridad van a ser regionalizados, en correspondencia con el sentido de la acción. Es pues el *álogon* figurativo *a priori* de la interpretación universal de las cosas (armónicas), y la causa-efecto de todas las causas cosmológicas (propias): “*el alumbramiento progresivo de nuevas regiones del ser*”³⁷⁰. Es por ello, que la figura es una estructuración más allá del impacto sensible, de su estimación, de su estar geométrico: “*figura no significa figura en el sentido de figura geométrica. Tiene un sentido que trasciende de su carácter específico, es el aspecto que las cosas ofrecen cuando se manifiestan a la mirada, entendiendo en cada momento la situación humana*”³⁷¹. Saliendo, por tanto, de la especificidad estimada pitagórica, y de la antropología específica sofista, las figuras son siempre estructuras noetizantes, aquello que se entrevé en el acto del *noein*, su ser puntual³⁷². Como comenta Zubiri sobre el discípulo de Sócrates, Platón, intenta superar la geometría corpuscular que termina por crear una especie de posos de ser, lo que define por *μύθος* (*míthos*), la delimitación del espacio, la forma espacial geométrica: “*No le preocupan los triángulos, sino en qué consiste el triángulo mismo*”³⁷³. Es un intento de superar el arrastre figurativo (geométrico) que el objeto crea en la interpretación del acto, y que este autor cita como *idéa* (*idéa*): “*La idea no aparece de una manera clara cuando yo quiero ponerme en relación con la cosa misma*”³⁷⁴. La idea platónica es un análisis del acto del *noein*, que intenta anteponerse a la especificidad que el objeto ya cristalizado, ya sido, o hecho, parece que impone al observador; esto es, triangularidad y triángulo son cosas bien distintas. Frente a lo consustancial de las cosas, su *νόημα* (*nóema*), “*lo más humano en el hombre*” cita Zubiri, la presencia de las cosas³⁷⁵, está aquello que interactúa además consigo mismo, aquello que se convierte en cosa de sí mismo, en la mismidad de sí, el acontecer de las cosas: “*es la idea una consigo misma, no tiene, sino que “es” ella*”³⁷⁶. En términos pitagóricos, las ideas se unirían a las cosas, la mismidad figurativa frente a

³⁷⁰ Ibidem, p.114.

³⁷¹ Ibid., p.115.

³⁷² Ibid., p.115, párrafo 3.

³⁷³ Ibid., pp.116-117.

³⁷⁴ Ibid., p.117.

³⁷⁵ Ibid., p.117, párrafo 4.

³⁷⁶ Ibid., p.118, párr.4.

la unicidad cosística, lo que es con lo que tiene, dándole a las cosas su carácter matemático, surgiendo un tipo de cosa en continua “extrañeza” para consigo misma ³⁷⁷. La aportación figurativa es primordial para la desmitificación de las cosas, se consigue aportar a éstas una especie de temporeidad que modifique de manera constante su estática espacial, creando algo parecido a cierto “tráfico” de sí mismo, de su propio yo, en términos de ser; esto es, transformación, *metábole kinéxica*. Como afirma Zubiri, “*la valentía es siempre valiente*”, la triangularidad es siempre triángulo, el paisaje es siempre anterior al cuadro ³⁷⁸.

Resumiendo un poco lo visto en este apartado, la figura, como estructura emergente, no sólo posee elementos cualificables, desde donde se establecerá toda la lógica científica sobre lo que se ve del ser. Así mismo, la figura conlleva una estructuración alógica que le da un carácter equívoco, de inexactitud continua, cuestión ésta vista por los pitagóricos. Su forma de ser cambiante creaba un *continuum* productivo que chocaba con la visión clásica parmenídea de la principialidad ordenada, y por tanto, siempre objetiva en su aprehensión, captable, si se quiere. Sin embargo, había que dar salida a la estimación subjetiva, o estética, e intentar llegar a una visión del ser más allá de la objetividad cualificable, de su *quale* geométrico. Los pitagóricos fueron los primeros en comprobar la existencia del ente matemático, el cual siempre termina enfrentado con la fluencia geométrica de los cuerpos. No “es” todo lo que se ve, ni cómo se ve, hay en la figura un concurrir de fuerzas visibles y no visibles, que mediatizan lo que parece que vemos. La figura es un momento de tensión dinámica entre el *logon* geométrico y el *álogon* matemático, y cuyo resultado es una duración puntual de tal cosa en el momento de su aprehensión; en consecuencia, hay toda una relatividad al margen del *geos*, que interactúa en éste, hasta el punto de llegar a significar cosas bastante distintas de su pura definición objetual. A esa figura lógico-alógica le compete un *arithmós* en su duración, una especie de suma constante de luz que mantiene a la cosa de tal manera. El *arithmós* estético crea una primera “dimensión” propia del ser, una consistencia que siempre actúa en presente. La figura, en tanto que extracto, aporta al ser espacios artísticos, oquedades existenciales, que transforman lo dimensional en algo muy “plástico”, conlleva una “función transcendente” de aquello que las cosas “son”. Para los pitagóricos, la dimensión funcional o numérica, siempre está vinculada a una

³⁷⁷ Ibidem, p.119, párr.2.

³⁷⁸ Ibid., pp.119-120.

anterioridad “tal”, que es la clave de lo “otro”, como otro; por otra parte, su aporte geométrico dota a lo numérico de cierta estabilidad doxática, al menos, hasta el punto de que haya “apariencia”. Cuando lo que es y lo que parece se enfrentan se ultimiza un momento sensible figurativo que Zubiri nombra como *mímesis*, que es el efecto o la resultante del número, de la dimensión funcional, que es el mismo momento en el que el viento suena a música. Por tanto, la dimensión del ser es mucho más que su cualificación geométrica, hay adscrita a esa dimensión toda una función peculiar, toda una figura que dota de “ser” al puro acontecimiento.

No se trata de negar la existencia fluente en lo doxático, evidentemente tiene que fluir viento para que fruya música; el pitagórico no negó nunca el carácter de realidad parmenídeo. Y ésta es un poco la clave para entender el fenómeno, la ontología metabólica de aquello que se figura noéticamente; la figura contempla en sus presupuestos una metábole lógico-alógica del acontecimiento. Ahora bien, el *álogon* es por sí mismo un dinamismo noéxico que impide el que termine orbitando al *logon* con el que concurre; es decir, el *álogon* resta contundencia a la *nóesis* figurativa (geométrico-matemática). Cuando sopla el viento, y surge “música”, Zubiri comenta que tal respuesta o reacción no es una aseveración, es sólo “pregunta” de ser, o si se quiere “ambiente” figurativo. El fenómeno, figurativamente, ha de entenderse como *momento noético*, una figura existencial muy relativa, que se abre continuamente al “palpar” noético del acto, a su *tékne*. ¿Qué es esta *tékne* existencial? ¿Qué es este palpar del acto? Zubiri intenta averiguar qué es la pregunta en tanto que interrogación, porque la interrogación es lo que realmente crea la pregunta, es un posicionamiento existencial, una anterioridad a la propia pregunta, una apertura, una *fisura* figurativa, que hace “extrañar” cosas tan dispares en una misma dimensión geométrica, en un mismo acto dimensional, como decían los pitagóricos otorga a la dimensión su funcionalidad.

La aportación platónica fue fundamental en el desarrollo de la metafísica griega, surge la relevancia del yo en la comunidad específica de individuos, un tipo de yo además “extraño”, diferente a los demás sujetos delimitados, mitologizados, el ser es *on*, *ontos on* en su dinámica existencial, y el yo se expande existencialmente en dinámicas muy parecidas. A la hora de investigar la realidad de este *on*, el discípulo de Platón, Aristóteles, descubre diferencias en la comunidad del *on*; ¿cómo habían de entenderse estas diferencias ónticas? El hecho de que un individuo saliese de la caverna y descubriese otro tipo de realidad, qué conllevó, ¿un error?, ¿una anomia del ser?, ¿un no-ser? Aristóteles cree que la comunidad del ser, del *on*, radica en “lo otro”, el *ontos on* crea infinidad de otros, y entre ellos se da una “alteridad” que oposita al propio ser, en tanto que otro. Frente a la exclusiva ontológica de la alteridad de lo otro (oquedad), se crea un momento específico de la figura, una cosificación contradictoria, la “talidad”, su ser “tal” entre los otros; como afirma Zubiri, un μή (*mé*) figurativo del yo, una relatividad temporal que se figurativiza en el ser, en el yo³⁷⁹.

La radicalidad aristotélica se enfrentaba a la dialéctica platónica, para Aristóteles, el *ēn* (*en*) no existe, o si se quiere, no *es* jamás³⁸⁰. Todo su pensamiento y su reflexión estriba precisamente en descubrir qué es el ser en cuanto tal, las cosas desde lo que son, la cosa desde lo que es. Para este autor, el *en* se diluye en el *on*, hasta tal punto que cabría pensar en el otro como el verdadero *en* de la realidad, en tanto que por ser otro, interacciona cosística o corpuscularmente en los distintos otros. Dicho en otras palabras, todo aquello que no es otro no llega a entificar al ser, si no hay alteridad es que no existe en términos ónticos, no se crea *en*. En consecuencia, la talidad es un momento “efectivo” del ser en la realidad de seres (otros) en la que esté inmerso. ¿Cuál es el carácter de este ser efecto, o de esta causalidad otra efectiva? Aristóteles se adentra en un cosmos donde las talidades especulan unas con otras, inmensidad especulativa³⁸¹.

³⁷⁹ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol.I*, o.c., pp.136-138.

³⁸⁰ *Ibidem*, p.138, párrafo 3.

³⁸¹ *Ibid.*, pp.142-143.

¿Por qué se da esta especulación? Para Aristóteles, entre el yo y lo otro se da una “noción” dinámica; una noexis accional alterante de unos con otros, lo que define como ἐπιστήμη (*epistéme*), una “necesidad” o “mótiō” interrelacional. Y que Zubiri también nombra como αἰτία (*aitia*); en otras palabras, todo *qué* (*tí*) tiene un *por* (*dió*) inherente dinámico que hace necesario a ese *qué* a cierta transcendentalidad (otro) para su desarrollo existencial (de acto).

Para Aristóteles, todas las cosas se imbrican entre sí, fruicionan por su carácter dinámico de “por”, creando realidades de ser “por qué”; es decir, el *por* es ἀρχή (*arhé*) de las cosas³⁸² (en el ser). La talidad es un “por qué”, un yo que se absolutiza en el otro más que en sí mismo, su continuidad talitativa es necesaria del otro, si lo otro desaparece, desaparece su yo, su referente existencial: *“La última palabra de la επιστήμη (epistéme) estará en el carácter de esa necesidad misma por la que es algo siempre. Y esa necesidad estará en el διό τί. Si yo sé el por qué, la razón de por qué algo acontece, yo sé que eso acontece siempre”*³⁸³. Este *por*, este *arhé* existencial (acto-otro), esta especie de *tekné* estimativa, es de las cosas más profundas del ser, de lo más primario de la realidad de dicho ser. En Aristóteles, la causa es lo otro, y cuando se habla del ser del efecto, del ser efectivo, se está hablando del ser de lo otro como ser, como realidad de ese ser. Siempre que se den estructuras es por que hay una *otroidad* que las lanza, un *exhorto* del propio ser; talidad es ser del otro, en su radicalidad³⁸⁴.

A juicio de este autor, la talidad, en su composición estructural otra, es la auténtica razón de las cosas, entendiendo razón no al modo tradicional, sino como principio efectivo de las cosas. Y al apoyarse en distintas cosas otras, como razón de sí (otra), la razón aristotélica se define básicamente como “libertad”; “irracionalidad” comenta Zubiri en referencia a Schelling³⁸⁵; *álogon* en términos de este estudio. Aunque posea al menos una obviedad, un *logon*, su ser mismo, en su continuo enfrentar con lo otro³⁸⁶, en su continuo “ser” a través de lo otro.

³⁸² Ibidem, p.144.

³⁸³ Ibid., p.147.

³⁸⁴ Ibid., p.148.

³⁸⁵ Ibid., p.149.

³⁸⁶ Ibidem.

Por consiguiente, este tipo de visión franjea entre el *ontos on* platónico, el ser en cuanto ser, y el *tí to on* aristotélico, el ser en cuanto tal ³⁸⁷. La dificultad está en ver cómo poder diafanizar, violentar, enfrentar, este tipo de franja, máxime cuando son visiones tal radicalmente distintas, opuestas. Desde el *ontos on* el *nóema* es aquello que “queda” tras el papar estructural, “*lo más humano del hombre*” citaba Zubiri sobre Platón ³⁸⁸, pero desde el *tí to on*, desde el ser en cuanto tal, el *nóema* es la multitud de otros, de entre los cuales yo sólo soy un exponente referencial. Zubiri definirá este momento noemático del *on* como *κάθολον* (*kátholon*): “*Si pretendo decir de una cosa aquello que es ella en sí misma, definirla, digo algo que las separa de las demás*” ³⁸⁹. Un árbol, (p.e.), puedo yo captar la “arboleidad” de ese árbol, a partir de esa sobreindividualidad, de esa idea, el individuo, en su pluralidad, ayuda a construir mi comprensión de otros individuos, desde donde surgirá el *nóema*. Pero en Aristóteles, al rechazar la existencia en sí misma del *en*, como ente existente, el *nóema* no es la arboleidad, que en Platón acaba como separada del propio sujeto. Aquí, sólo puede haber “árbol”, en tanto que “tal” árbol, desde una “fiscalización” real de una inmensidad de árboles tal que estructuran desde el terreno lo que es, desde su presente, más que desde su presencia. En Aristóteles, el *noéthos*, lo noético, es más libre; en otras palabras, lo que verdaderamente me está mostrando la arboleidad de ese árbol son los demás árboles *existentes reales* entre él, todo lo demás es mito. Lo “tal” es por tanto presente, existencia real del ser entre otros.

Es por tanto el medio “real” en el que me encuentro el que me dice qué es lo que soy: “*No se trata, en la pregunta por el ser, de segregar un trozo, aunque sea el más noble, sino de averiguar lo que es común a todo lo que el universo es*” ³⁹⁰. El aristotelismo rompe con toda la filosofía anterior que tendía a definir lo que son las cosas desde la especificidad de los individuos, o de las cosas (idea), valga la expresión. Desde Aristóteles, y respondiendo a Platón, cabría decir que la humanidad no está en mí, la humanidad está, o es, en el otro. Mi exposición de humanidad no es más que un resultado de mi alteración con los otros yo, mi estructuración existencial es un momento necesario, de recogida otra, que en su iteración termina haciéndose común en mí, y no se trata sólo de mito, es una relatividad, es un ser en cuanto tal óntico.

³⁸⁷ Ibidem, p.76, p.149, párrafo 3, p.260, párr. 3.

³⁸⁸ Ibid., p. 117, párr. 4.

³⁸⁹ Ibid., p.150, párr. 3.

³⁹⁰ Ibid., p.151.

El planteamiento del ser en cuanto tal, es como un ser necesario de su on, de su “es”; esto es, el ser en tanto que sí mismo, no está claro que realmente exista, según las tesis aristotélicas. No es más que una respuesta, un efecto de la hipernoematización otra, el ser es pregunta, y su interrogación, su necesidad, su escenario existencial, es siempre otro; pero otro en todos los sentidos, yo mismo actúo de otro para los demás y para conmigo, de ahí mi gran relatividad ³⁹¹. El ente, que se esencializa antropológicamente en los pitagóricos y los sofistas, coge luz, coge *on*, en Sócrates y Platón, pero sin perder totalmente su poso antropológico en la visión del entorno. En Aristóteles, se da una sublimación del *on*, hasta una total fragmentación indeterminada, que sólo en su *kátholon*, visto como alter universal, adquiere cierta familiaridad, eso sí, en acto, en presente, lo que soy en ese momento desde los demás. Tal y como se ha comentado más arriba, sería un tipo de actualidad por encima de otras actualidades más específicas, o más cristalizadas, más reposadas. Es, por tanto, una dinámica de ser, anterior al propio *ánthropos*, la vía que causa a éste, por eso se posibilitan tantas especies, “talidad”, que Aristóteles también definirá como *πρῶτος* (*protos*). Las causas del ser pueden ser muchas, espacio, situación, tiempo, estimación,...; pero su efectividad, su función, su propia producción es siempre “otra”, necesariamente “tal”.

Si el *ánthropos* es sólo un nivel relativo de ser otro (evolución), la ciencia que pueda llegar a darse en él, su episteme fruto de la necesidad, es siempre relativo al universo otro en el que se mueva, donde surgirá una cosmología cosística en la que radicará su base epistemológica, de conocimiento de realidad (epistemología clásica). La episteme aristotélica es distinta, no sólo contempla el quantum como número de individuos, para llegar a ciertas cotas de aprehensión de la realidad, contempla así mismo, un *quantum*, como capacidad funcional y efectiva del individuo en su ultimizarse con el otro: “*La causa es relativa a una pregunta formulada por mí. El concepto “supremo” se refiere a una ultimidad radical. Y lo último de un ente es que sea lo que es. El poder cortante es último en la definición de cuchillo, pero no en el ser del cuchillo*” ³⁹². Zubiri expone desde Aristóteles la profunda dificultad para enfrentar el ser en cuanto ser y el ser en cuanto tal, básicamente porque el ser en cuanto ser no existe, la existencia se da sólo en el ser en cuanto tal. ¿Cómo es posible superar esta dificultad de imposibilidad de enfrentamiento (*dió ti*) entre uno y el otro, entre el *ontos on* y el *tí to on*?

³⁹¹ Ibidem, p.152, párrafo 2.

³⁹² Ibid., p.153, párr.3.

Estos momentos no se enfrentan sino que se ultimizan mutua y constantemente. La talidad no es lo otro, aunque sea esto otro el que le otorga su carácter. El otro al ser existencialmente yo, no consigo cosificarlo (enfrentarlo), por eso, lo único que consigo en esta esfera de ser (*kátholon*) es ultimarme ³⁹³.

¿Qué supone esta ultimidad? Se trataría de la principialidad del principio, de la ultimidad de lo último, si se quiere; de la hombreidad del hombre. El uno y el otro se están continuamente mencionando, haciéndose mutuamente reales, “existentes”, en cuya base radicaría la “función significante” mutua. Una óptica del propio lenguaje como ser, en el uno, y en el otro, que a la postre permitirá la construcción de los objetos y de las cosas del entorno, la construcción de sí mismos como tales seres ³⁹⁴. De manera constante, el uno y el otro se están noematizando mutuamente, pero no llega a darse un “uno” físico en sus ontologías (*uno - uno*), no se enfrentan ontológicamente, se da sólo a un nivel significativo (de sentido). El recalar noemático del otro se expresa noéxicamente a través del lenguaje de sí mismo, como acto que da sentido y función desde lo otro (hacia uno mismo). Ambos, el uno y el otro significan en sus actos que son de tal manera, significación ésta que adquiere “función fenoménica”; esto es, si desde la función significante o *noein* llego al ser del otro, desde la función fenoménica o *légein* ese otro llega a mí: “*La visión del voēiv (noein) no es una visión intelectual, sino que tiene un carácter que le aproxima a la αἴσθησις (aísthesis), se trata de la inmediata aprehensión de algo*” ³⁹⁵. Lo que yo estoy captando (acto) se funcionaliza a través del signo (*noein*), pero se ultimiza en mí como función fenoménica (*légein*), como otro, en lo que se podría denominar como *totalidad última talitativa* ³⁹⁶.

Sólo desde esta totalidad última talitativa se puede hablar de cierta entificación del sujeto como tal, del ente en cuanto tal, pero levemente; ya que es algo que todavía no causa género. No es una visión del *logos* clásico, en la que de algún modo el campo arrastra a los individuos a ser tal dentro de ese campo. El ente en cuanto tal es un momento absolutamente *sui generis*. Toda función, todo yo, no es más que mención de sí, sólo de sí (*sui generis*). Recordemos que para Aristóteles no se da enfrentamiento entre el *ontos on* y el *tí to on*, no se da enfrentamiento *nóema*-otro y *nóesis*-una. A esta

³⁹³ Ibidem, p.154, párrafo 3.

³⁹⁴ Ibid., p.156.

³⁹⁵ Ibid., p.156, párrafo 3.

³⁹⁶ Ibid., pp.158-159.

comunidad de entes en cuanto tal, de logos (aristotélico), Zubiri lo nombra como *κοινωνία* (*koinonía*)³⁹⁷. ¿Cómo hemos de entender esta *koinonía*?

Más arriba hemos visto que el otro causa ser en el yo por la ductilidad de todos esos otros yo alterantes entre si. Se podría hablar de dimensionalidad existencial, o también de *protos* inmerso en cada uno de los otros. La *koinonía* es la ductilidad que se transfiere o se traduce en todos los individuos de ese *kátholon*³⁹⁸, de esa dimensionalidad existencial. No se trata sólo del aspecto formante o noemático del otro, es más profundo porque arraiga fenoménicamente en mí, se trataría de una “producción trascendental”³⁹⁹. Si en el *kátholon* se dan universos de otro-yo, que en su alteridad se talifican unos con otros; en la *koinonía*, el yo-otro comienza a trascenderse por medio del fenómeno; es decir, comienza a naturalizarse, surgen comunidades naturales yo-otro que implican transcendencia entre ellos mismos, “lenguaje” citará Zubiri, comunidades de lenguaje⁴⁰⁰. Lo que da a entender que el fenómeno, el “yo-otro”, está siendo inmediatamente significado (traducido) en la comunidad de contacto, de acto. Como si de una onda se tratase, y cuya física plástica podría asimilarse con el contorno en el volar de los estorninos en verano, el ser en tanto que yo-otro se comporta como si fuera uno, en *koinonía*.

Hay todo un universo en su aspecto *kátholon*, y todo un cosmos a nivel de *koinonía*; a este cosmos de *koinonía* Zubiri lo nombra también como *ὄλον* (*ólon*), el cual significa crecer, brotar: “La naturaleza lo abarca todo: es *ὄλον*. De ella emerge todo cuanto es. Su *ὄλον* consiste en un crecer, brotar. No sólo es *ὄλον* en el sentido de que están en ella todas las cosas, sino que además la cosas tienen en ella su principio”⁴⁰¹. Es decir, el lenguaje, como brote fruto del *kátholon* y la *koinonía*, se va arhetizando, se va armonizando a través de los actos. Ahora bien, desde Aristóteles, este ser, el yo-otro, no es lenguaje (clásico), porque si lo fuera se antepondría al *on*, sería *ánthropos*, existiría ya todo un diccionario ontológico del acto. Naturaleza, en tanto que lenguaje en el yo-otro, es el carácter noéxico del propio *on*, que termina por naturalizarse en la coincidencia de los actos fenoménicos, en los que se traduce mutua e inmediatamente.

³⁹⁷ Ibidem, pp.159-160.

³⁹⁸ Ibid., p.160, párrafo 4.

³⁹⁹ Ibid., p.161.

⁴⁰⁰ Ibid., p.162, párrafo 2.

⁴⁰¹ Ibid., p.162, párr.4, p.163.

Es precisamente en esta expresión de lenguaje del yo fenoménico, o yo-otro, o si se quiere también del yo noético, donde sí se da enfrentamiento, lo que a la postre terminará por concretar un tipo de naturaleza o de lenguaje “tal”. No sólo se trataría del otro-yo, tampoco del yo-otro, sería el surgimiento de la hombreidad del hombre, cada cosa que en su actuar tal comunizaría ya en los hombres, en los yo-otro accionando ⁴⁰².

A partir de la aprehensión fenoménica, la talidad existencial comienza a naturalizarse, comienza a crearse un lenguaje, que aunque común e inmediato (*koinonía*), clarea en la participación del sujeto dentro del grupo (de actos). Sin este *légein* fenoménico yo-otro, la existencia de lo real es todavía translúcida, en términos de yo; “necesito” esa imbricación activa, y desde mí, en la comunidad de actos, porque más allá de mi comunidad-tal de actos, ni veo, ni existo, es como si otra dimensión de realidad fuera: *“Platón dice que el εἶδος (eídos) está separado de las cosas. Aristóteles no acepta esto. Para él hay un dualismo más profundo entre sustancia individual y concepto”* ⁴⁰³.

En consecuencia, podemos distinguir dos totalidades fenoménicas, el ser en cuanto tal, en tanto que comunidad de yo-otro, y el ente en cuanto tal, en tanto que comunidad-tal de yo-otro, que es en la que clarea el sujeto su yo, donde se va transparentando y construyendo su mí, su existir real. Estos momentos están claramente enfrentados, ya que poseen ambos el mismo *tí*, la misma sustancia individual, el mismo *on*, si se quiere. Por otra parte, su potencial formativo, su *dió* (por), actúa a modo de exultante comunitario de actos. Si su existir real, su concepto, que citaba Zubiri, no le pertenece realmente; queda la duda de la existencia paulatina de un *anthropos* individual desde la comunidad-tal conceptiva, o más bien si es puro fenómeno “activo”.

Lo que sí parece que se da es una mediana diafanización desde la comunidad-tal hacia el individuo, como si éste fuera una especie de “dehesa” del acontecimiento referencial (en acto) en la totalidad de sujetos, una claridad que permite discernir el translucido del otro, e interactuar con él, como tal, como otro-tal, lo que Zubiri nombra como *πρῶτη φιλοσοφία (prote phylosophía)*. Emerge a la visión el árbol, no en tanto que yo, sino como otro-árbol, la tesis aristotélica aboca a que todo comienzo es *otro* ⁴⁰⁴.

⁴⁰² Ibidem, p.163, párrafo 2.

⁴⁰³ Ibid., p.164.

⁴⁰⁴ Ibid., p.166.

Consiguientemente, Aristóteles rechaza la dialéctica, vista como ese leer paralelo último que termina referenciándose con lo anterior; para este autor no se da propiamente un *génos*, la dinámica que surge es *διαφορά* (*diaphorá*); es decir, *diferencial*, lo que se dinamiza entre el yo y el otro alterante, véase como otro-yo, como yo-otro, como comunidad-tal, o como otro-tal. Es un diferencial que crea “medios” neutros cambiantes a los que el yo se va adecuando, se va traduciendo, trascendiendo, talificando ⁴⁰⁵.

No es, por tanto, la talidad algo que surge como un nacer entitativo, preexistente, nexo de la dialectización de actos; más hay que hablar de “cópula”, de pura adición diferencial, que, por tensiones o dinámicas, crea medios inestables, que fluctúan en función de los cambios en sus componentes. Por eso, el ser no es cosa, cristalización, no se dialectiza entitativamente con ella; sería imposible diferenciar “blanco” de “mesa blanca”. Las estructuras que van surgiendo en la talidad del yo provenientes de la *otroidad-tal*, del otro-tal, que enseña y significa mi propio yo, no son dialógicas, énticas, son analógicas exentas de ser (Ser) en su horizonte cambiante, simplemente *son* (ser): “*La manera de ser no es la misma, por ejemplo, entre la cantidad y la cualidad. Y sin embargo ambas son de manera análoga*” ⁴⁰⁶. No se da, en consecuencia, una entología cosificante de las estructuras que van surgiendo, el ser se diaforiza “con” el otro, más que “en” el otro, la talidad es una estructura atmosférica y no esencial o cosificante. El ser en Aristóteles es algo que se sitúa por encima de las cosas, es un punto de vista de la realidad, que existe: “*Aristóteles no pretende en la metafísica hacer una idea de ser, sino interpretar las cosas que son. La idea de ser funciona como punto de vista desde donde se van a considerar las cosas*” ⁴⁰⁷.

Básicamente la articulación entre el *noein* y el *légein* crea una especie de “brazo” de realidad, cuyas cosas cogidas o aprehendidas se convierten en lo real del ser, y las sitúa como verdad, al menos en el tiempo que dura dicha aprehensión o dicho acto, esta sería la visión aristotélica de *ἀλήθεια* (*alétheia*): “*Toda filosofía es esencialmente filosofía desde una situación*” ⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ En este sentido, Zubiri, citando a Aristóteles, comentará que el hombre más que un tipo de animal-racional, habría que hablar del hombre como animal+racional, no hay esencialización. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.168, párrafo 3.

⁴⁰⁶ Ibidem, p.170, párrafo 3.

⁴⁰⁷ Ibid., p.171, párr.3.

⁴⁰⁸ Ibid., p.172, párr.3.

Toda estructura parece ser una inmensa cópula de talidades, que el yo, como principio irrefutable y necesario, termina sumando, en un tipo de comportamiento existencial siempre situacional del acontecimiento: “*En Aristóteles el ser es finito. Por eso dentro del ser no hay nada. El ser y la nada son uno. El ser es el carácter que ponen las cosas que son y no una idea de la cual se saquen otras*”⁴⁰⁹. Esto da a entender un tipo de estructura que no se esencializa o dialectiza con otras estructuras, con otros actos. Para Aristóteles la clave está en la inercia positiva del ser, del yo, por encima, o en anterioridad neutra a los otros⁴¹⁰.

La clave entológica de Aristóteles, si la tuviera, sería la “positividad” del yo, no en tanto que receptividad, sustante, idealizante, visión platonica ésta; más bien al contrario, el yo sería un “exponente proposicional”, una ex-posición (otra) que lo pro-posiciona en el acto inmediato a realizar: “*El problema del no ser se halla de alguna manera, incluso en Aristóteles, en el concepto de ser*”⁴¹¹. ¿Por qué es hueco?

En principio, tal y como se ha comentado, no es hueco, lo hueco es espacio, apartado visto en los presocráticos, es “oquedad”, la *oquedad* del ser, no es espacio, es “espaciosidad”. Crece por los bordes (actos), centrífugo, *ontos on*, que hemos definido más arriba; su epicentro, su riqueza, consiste en su capacidad de talidad, en su capacidad de ser lo otro. Es el *dió tí* mencionado, su capacidad de figura, de *estéthos*, su *nóema*; y lo que *es*, su acto, es el resultante diferencial “tal” que lo otro efectúa en él, su *tí to on*, su *éthos*, su *nóesis*.

A estos tres elementos, *ontos on*, *tí to on*, *dió tí*, Zubiri, citando a Aristóteles, los nombra como “sentidos del ser entre sí”⁴¹². La resultante de las entreidades habidas en estas dinámicas de ser, también la cita como “verdad teórica de la proposición”⁴¹³. Se trataría de la “cópula” misma del *es*.

⁴⁰⁹ Zubiri comenta que a esta misma conclusión llegó también su maestro Heidegger: “*Por eso la totalidad de las diferencias no se hallan dentro del ser. Y si no se hallan dentro del ser, ¿qué le queda a éste? No le queda nada. A esta conclusión a llegado mi maestro Heidegger. Dentro del ser no hay nada. El ser y la nada como dirá Hegel, son lo mismo*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p.174, párrafo 3, p.175, párr.2.

⁴¹⁰ Ibidem., p.175, párr.3.

⁴¹¹ Ibid., p.176, párr.2.

⁴¹² Ibid., p.177.

⁴¹³ Ibidem.

El resultado de estas cópulas del acto es el surgimiento del ser fenoménico aristotélico, “el sujeto en su talidad”⁴¹⁴, la “*ousía*” aristotélica que se verá en el siguiente apartado. Este tipo de fenómeno, no guarda relación con una visión de propiedad del ser respecto a las cosas, o a lo otro, se trataría de un momento de “sentido”, afincado en el mismo acontecer del acto, un clareo en el momento del acto: “*La metafísica, al dirigirse a las cosas, se dirige a ellas desde un punto de vista que no es real*”⁴¹⁵. Zubiri parece sugerir que se dan factores, que hacen clarear a unas cosas, entresacándolas de la oscuridad, de entre lo que no *es*, haciéndolas reales, partícipes del acto, “tales”.

Haciendo un breve resumen del apartado ahora visto, veíamos cómo la figura va estructurando ser, por la multiplicidad del *ontos on* en expansión constante, y a la postre, por la individualidad que va creando. Aristóteles veía infinidad de individuos y no de entes. El *ontos on*, a nivel de ser, crea a un sujeto entre sujetos, un yo entre otros yo mismo dimensionales. Entre los distintos individuos surge algo parecido a una “exclusa ontológica”, cada yo posee su hueco de realidad, pero un hueco “vivo”, existente real; esto es, una “oquedad” de ser. Una espaciosidad interna que se crea por la onda (acto) del *on* en su *ontos*, que va dejando un rastro corpuscular formativo en la fruición del acto con lo que le rodea. A nivel ontológico, el ser es múltiple *ab initio*, su expresión existencial siempre se sitúa en lo otro como naturaleza de sí, en su alter, su estructura formativa siempre es tal, no es posesiva, el ser nace siendo un momento de otro-yo. Como si de un cultivo de bacterias se tratase, más que yo, lo que me dice qué soy yo es lo otro, en realidad no existe un concepto de yo propiamente en estos niveles existenciales. Hay una *otroidad* dinámica, un arrastre del otro en lo que yo pueda ser en tal acto, una especie de cosificación otra óptica del ser en cada individuo, en cada yo. Aquí Zubiri afirma que al menos es “tal”, un μή (*mé*) figurativo, y la figura es otro, otros de mi dimensión en acto, de mi perímetro existencial dimensional.

La perimetría óptica dimensional es el primer efecto que le reporta el acto, su primera naturaleza, un universo de talidades, quizá algo caótico en su seguimiento accional, pero arhetizado en su atomización corpuscular. La talidad es siempre tal, valga la redundancia, se aviene siempre a una igualdad dimensional, de ser, si se quiere, todo más allá o más acá de su esfera dimensional no fruiciona con él, no existe.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 177.

⁴¹⁵ Ibid., p.178, párrafo 3.

Sin embargo, esta relación otra-tal no es inerte, espejante, a pesar de la figuración constante que lo otro imprime al yo, se da un enfrentamiento real entre ambos. Hay un alter otro-yo, un *mótiō* o motor que el acto en fruición provoca, no es sólo el *tí*, el “qué” del otro-yo, es el *dió*, el “por” dinámico del acto-otro una y otra vez, por eso el yo es un *dió tí* alterante que se trasciende a sí mismo a través de los demás, como comentaba Aristóteles, “necesita” *polis*.

En el surgimiento del ser hay una inmediata y necesaria efectividad de éste como talidad, el *ontos on* del ser en cuanto ser, pasa a un tipo de efectividad tal, a un *tí to on* efectivo propio, un ser en cuanto tal, una talidad otra que lo cursa noemáticamente en su expansión estructural, lo que Zubiri nombra como el carácter de *kátholon* de todo ser, su “trozoidad” si se quiere. En este sentido, Aristóteles va a romper con la tradición filosófica anterior que veía al trozo como un predicado del todo al que pertenece, la especie, el *ánthropos*, se imponía constantemente a los individuos. Este autor, en su visión del ser en cuanto tal, otorga al sujeto una libertad propia, y no prismatizada siempre por la *polis*, al modo sofista. El sujeto posee autonomía, es un *protos*, el cual se ductiliza no sólo en el grupo de otros, su puntualidad se da en acto con lo otro, su verdadero referente existencial, el otro-yo no se ultimiza como un *yo-polis*, sino como un yo-otro que es quien realmente existe.

La relación de esta talidad yo-otro da una perspectiva de “hombreidad”, un tipo de significación abierta y cambiante según el tipo de acto, el cual se desarrolla en cada sujeto que “es” de tal manera en ese momento grupal siempre “último”, lo que Zubiri cita como *koinonía*. Es como un acto unitario de “necesidad” que se aviene al grupo tal, pero todavía sin un concepto en el acto, es un actuar *sui generis*; grupal, eso sí, pero en el que el sujeto muestra ya su ser yo-otro en el acto atómico del que forma parte. Esta comunidad de trozos *sui generis*, enmarcados en lo otro, pero desde sí mismos, se nombra como “lenguaje”, como “comunidad de lenguaje”, es mucho más que trozo, hay todo un fenómeno activo en el individuo desde la comunidad. Se podría afirmar que se trata del surgir del yo noético, básicamente porque comienza a clarear el otro, en tanto que yo-otro, triangulando en el acto con él, el *prote phylosophía* citado por el autor. Lo otro, que hasta ahora era un sustantivo óntico de la acción dinamizante en acto, pasa a ser un sustantivo ontológico, fenoménico, comienza a clarearse por sí mismo dentro del grupo de pertenencia, comienza a ser propiamente “otro”, “yo-otro”.

A esta dinámica existencial del yo por sí, entre otros, Zubiri lo nombra como *diaphorá*, ya no es sólo “función”, comienza a haber “diferencial” entre el medio (otro) “y” el acto, desde el sujeto. Este tipo de diferencial es una “adicción” que el acto provoca “con” el otro más que “en” el otro, no se da esencialización de actos, sino “cópulas”, no hay sustancialización, sino sustantivización de actos, los actos se van sumando, y estas sumas lo que crean son “puntos de vista” de la realidad en el yo-otro, variables; es el carácter “real” y existente de la *proto filosofía* que afirmaba el autor. Desde el horizonte de la movilidad parecería que el ser no poseyera cuerpo, pero sí brazos (*noein+légein*), infinidad de ellos. Se trata de un tipo de positividad que le otorga mucho más que un mero receptáculo, el ser en esta movilidad existencial tiende a anteriorizarse a sí mismo, a través del otro, no termina de reposar nunca, y por tanto, no llega a una definición de lo que es, su talidad, su ser “tal”, se lo impide. A lo único que accede es a estructurar talidades de sí a través del otro que clarean propias dentro del grupo. Es esta claridad de sí a través del acto en grupo lo que va creando puntos de vista de lo que “es” en esa realidad tal, que lo expone proposicionalmente como tal en el acto, y por un instante “clarear” él como sujeto distinguido en el grupo; es decir, como “sentido” de ese acto grupal, clarea “algo” de sí mismo.

A partir del estudio del apartado anterior, hemos ido descubriendo los distintos sentidos que va estructurando el ser, las entredades que se le van sumando, creando de manera sucesiva nuevos medios en los que el yo va a dimensionar. La talidad, en tanto que alteridad del otro, sitúa, y enfoca lo que como yo-otro voy a decir, otorga una necesidad existencial desde el otro hacia mí ⁴¹⁶. El ser del yo es mucho más que dialéctica, es un concurso relacional cuyas resultantes fundamentan lenguaje y significado; esto es, fenómeno en acto del propio ser, empieza a ser cosa de sí, aunque de forma relativa, empieza a notarse claridad en el yo, de entre los demás yo-otros. La unión de los tres momentos dinámicos vistos con anterioridad, *dió tí, ontos on, tí to on*, darían como resultado el surgimiento de un “sujeto tal”, el cual se movería entre el ser “algo” real, y la irrealdad del punto de vista analógico, podríamos decir ⁴¹⁷. Sin embargo, esta “resultante tal” es ya más que una fuerza o acto libre, en tanto que movimiento desde el yo-otro, supone al menos una nueva cota de ser, es un “sujeto” de talidad. Es posible que no discerna lo real y lo irreal, pero se encuentra *entre* un espacio palpable formando parte, posee un carácter “arreal”⁴¹⁸ de su contexto existencial ⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Como ya hemos comentado más arriba, Zubiri sugiere una transposición de la figura dialéctica platónica yo-realidad, hacia un yo desde el otro. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.180.

⁴¹⁷ Ibidem, p.181, párr. 2.

⁴¹⁸ Como tal, el término *arreal*, aparece mencionado tempranamente; en su tesis doctoral, *Ensayo de una fenomenología del juicio* (1923), asociado al término “región” o conciencia, también a lo “virtual”, véase ZUBIRI, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial, Madrid 1999. pp. 112 y 182. Así mismo, aunque no citado directamente, engarza bien con el sentido de “realidad social” expuesto en su obra Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998, pp.313-315, sobre curso impartido en 1953-1954, titulado “El problema del hombre”, dentro del cual dedicaría un capítulo a la exposición del hombre como realidad social; una visión de lo social tendente a lo neutro, como una anterioridad de lo ético, o de lo sociológico, e incluso del anthropos sustancial sofista; véase introducción, p.xvi. Aparece, así mismo, en *Sobre la esencia*, asociado a la “índole”, no de las cosas, sino de la aprehensión, también a la forma afectante, y es visto como un “prius”; véase ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, o.c., pp.393-394. También en ZUBIRI, X.; *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p.29; sobre un ciclo de conferencias dadas en 1968; aquí viene asociado al “modo de presencia” o “estímulo” en el propio individuo. Por último, en ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982, p.91; asociado a “la negatividad”, des-realización (negativa) en el *campo*.

⁴¹⁹ Zubiri en su estudio “lo real y lo irreal”, dentro del apartado sobre Aristóteles, dirá que se trata de μνήμη (*mnéme*): “Porque para Aristóteles, la experiencia no será únicamente αἴσθησις (*aisthesis*), sentir, sino que era sentir con familiaridad; es decir, con μνήμη, con ἀναμνησις (*anamnesis*), por lo menos con μνήμη”, Zubiri, X., *Lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid 2005, p.146; sobre un curso impartido por Zubiri en febrero y marzo de 1967.

Consiguientemente, la *ousía* posee un carácter *arreal* de sujeto tal, de singularidad familiar; se trata de un modo de afinidad en una comunidad de individuos, que son los terminan por enmarcar el cosmos de cosas que envuelven a dicha comunidad, de alguna manera, aquello que en anterioridad constante establece o termina por establecer lo que es o no real. Hay que dejar claro que esta familiaridad es así mismo singular, lo que pueda ser una cosa es siempre una posibilidad del individuo. El clarear de las cosas es siempre individual, aunque esté abierto a cierta familiaridad, precisamente por el compartir arreal del sujeto en acto común (*koinonía*): “y a ese carácter llama Aristóteles *òvσία* (*ousía*): el carácter sustantivo, la sustantividad de una cosa por la que puede ser denominada por un nombre sustantivo distinto en cada caso”⁴²⁰.

Por tanto, la plasmación que se da en el clarear distintivo, según Zubiri, no es cosa; la *ousía*, aunque se aclare a través de tal o cual cosa, no significa cosa, sino más bien un sentido que el yo (familiar) aporta al cosmos de las cosas posibles, destacándose algo dentro de esa cosa, pero sin llegar a definirse “cosa” como tal, problema éste propuesto por Platón, y que Aristóteles rechazó. *Ousía*, es un “sentido” *fundamental* del ser, del yo, y no de las cosas asociadas a dicho yo, es una estructura relativa del sujeto por medio de las cosas, pero sin sustancializarse en ellas predicativamente; lo que supone la superación dialéctica, e incluso analógica o equiparativa con las cosas citadas. Por sí misma es singular, sustantiva, de talidad específica (subjetiva), que se mueve entre lo irreal de las cosas, y lo arreal del yo familiar o social (*kátholon+koinonía*); en otras palabras, la irrealidad de las cosas copula con el yo familiar, cuya resultante es un sobreentendido estructural, una sustantividad puntual de la cosa en el yo (*ousía*). Se apoya en algo para poder enfocar mejor su acto, es más que mimesis, que dialéctica, o que analogía, *mnéme*, aquí, más que memoria, es “mención” de sí mismo. La aportación que la cosa da al sujeto no sólo es éntica, en lo que respecta a mi seguimiento existencial del otro en mí, sino del mismo modo es óptica, familiaridad conmigo mismo; y esto está todavía muy lejos de una cristalización existencial del sujeto, la *ousía* es una estructura arreal, por sí misma⁴²¹.

⁴²⁰ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.182, párrafo 2.

⁴²¹ *Ibidem*, p.182-187.

El *logos*, por tanto, se limita a captar puntual y definidamente lo que las cosas son en ese momento de ser, la *ousía*, y no lo que dichas cosas podrían ser; si así fuera, el yo sería más bien cosa, quedaría arrastrado por ellas, esencialmente cerrado en ellas, causando sustancialización. La *ousía*, como estructura, atiende más a la resultante que a su causificación: “*Y cada cosa lo es a su modo, por tanto de cada cosa en su modo de ser*”⁴²². Esta es la clave fundamental de la *ousía*, a su capacidad noéxica o de resultante hay que añadir su parte noética; hay todo un no-*éthos* noéxico al modo puntual en el que el yo esté. Esto no niega las causas, pero el *sentido fundamental* que cita Zubiri se aviene mejor a su *factum* productivo, de salida, atendiendo a la expresión y el lenguaje de esa expresión más que a las cosas citadas, “palabra” que citará el autor, el *quale* de la *ousía*: “*Cuando Aristóteles dice que la palabra “ser” se aplica a unos seres como cosas y además a las cualidades, privaciones, etc., no se refiere, por ejemplo, a las cualidades, sino al carácter cualitativo, al que una cosa afecte por vía de cualidad*”⁴²³.

El problema de la noemática platónica, creada por la excesiva causalidad que la *aísthesis* sentida efectuaba en la noética, queda superada en Aristóteles al abrir lo noético a factores más relativos en la cosificación del sujeto. Un *noéthos* mucho más libre al lanzarse a sus ultimidades, por encima o en anterioridad a sus principios o causas. Este sujeto tan arreal posee un tipo de *ousía* profundamente ontológico, óntico, cabría decir en su radicalidad, fundamental a la hora del surgimiento de su tal ser, así como de su “algo”, de su modo: “*Pero no modificaciones al estilo platónico de género diferenciado, sino que la esencia, en un sentido del ser, va implicada de manera distinta que en el otro*”⁴²⁴. Aristóteles, lejos de posarse en esta o aquella cosa, actualiza de manera constante a dichas cosas, las modifica apoyándose en el mismo momento en el que son lanzadas noéticamente, es una actualidad constante en acto, tal y como se ha comentado, lo actual de la actualidad: “*Cuando pregunta por las cualidades, a Aristóteles le interesa lo cualitativo de la cualidad, no las cualidades de cada cosa*”⁴²⁵.

⁴²² Ibidem, p.184, párrafo 2.

⁴²³ Ibid., p.184, párr. 3, p.185, párr. 2.

⁴²⁴ Ibid., p.185, párr. 4.

⁴²⁵ Ibid., p.186, párr. 2.

La *ousía* no es la cosa, aunque radique en el mismo momento en el que ésta emerja; es esa expresión concreta, esa “palabra” que se circunscribe como unidad peculiar, anteriorizada familiarmente en el alter otro, porque en su raíz tal lo que busca por medio de la palabra es cierto horizonte “común”, noemática, busca “lo real” de la realidad otra siempre problemática y resultante.

Esta equiparación de la realidad otra en tanto que universo del sujeto, esta familiaridad de posibilidad tal del yo, va necesariamente unida al cosmos de las cosas “a mano” sobre las que dimensionar, clarear; por eso, primariamente, la *aísthesis* es cosmológica; esto es, causa primera y no última del ser, física y no matemática. Pero para Aristóteles, la *ousía* no radica en la causalidad cosmológica, sino en la implicación universal y cósmica que hace en un momento concreto liberar desde el *noein* el acto en el que el yo va con la cosa, liberar al *noein* del “abstracto” o “abstrcto” *aisthético*⁴²⁶; esto implica ver al cosmos aristotélico muy distinto al cosmos platónico. Para éste, el *cosmos* es lo ya sentido, lo ya atrapado *aisthéticamente* desde el *noein*. Por el contrario, en Aristóteles, *cosmos* es una irrealidad, en tanto que infinito de cosas, un bosque interminable en el que el yo va a mover, va a clarear familiarmente de manera continua. Cada momento de claridad es una *ousía*, un sujeto tal, un momento arreal del yo; Zubiri cita sobre Aristóteles: “*Es el primero en haber puesto en claro que cuando entiendo plenariamente una proposición teórica, no he agotado el sentido de la proposición con haberla entendido*”⁴²⁷. Hay algo dentro del logos que es mucho más que legado, no sólo es participio, es acción participativa constante.

Esta acción ahora citada es la *proto filosofía* referida por el autor, lo cual implica una anterioridad constante a la fisicalidad de las cosas, e incluso a su propio *mathématos*, entendido no al modo clásico, más al modo de este estudio, como arte, como hueco vivo y puntual que recoge “física”. La *ousía* es una anterioridad porque no es cosa, aunque se puntualice relativamente con ella. Propiamente no es espacio sino espaciosidad; es decir, abre espacio, lo crea, dentro del cual, con posterioridad, surgirán los espacios físicos, las cosas, las cuales se irán alternando, clareando, en el contexto de la necesidad familiar que acuse el sujeto, su cópula⁴²⁸.

⁴²⁶ Ibidem, p.188, párrafo 2.

⁴²⁷ Ibid., p.189.

⁴²⁸ Ibid., pp.189-190.

En opinión de Zubiri, al anteponer el momento filosófico a la propia física del acontecimiento; esto es, al darle relevancia real al *mathématos*, al *álogon*, Aristóteles se substrahe del “habitáculo” parmenídeo como “causa” de ser, y aunque no llega a refutarlo totalmente, lo hace enfrentarse al momento constante de su creación: “¿Por qué motivos Aristóteles centra la definición de la filosofía frente a la matemática y la física?”⁴²⁹.

A pesar de cierta dificultad a la hora de entenderlo, es precisamente este carácter en el mismo borde o momento del acto, el *proton*, el que va a constituir el momento diáfano que permitirá sobre-entender dicho acto, trascenderlo filosóficamente, superando el entendido espacio-temporal de lo ya acontecido, y dejándolo sólo en cópula. Se libera de la cristalización del acto (Cosa), quedándonos sólo con la familiaridad noemática, con su contexto de ser otro: “Y Aristóteles pregunta cuál es la manera verdadera como en el *λόγος* (*logos*) captamos el objeto de la metafísica, dado en cierto modo en la *αἴσθησις* (*aísthesis*). Sus axiomas no pueden ser del mismo orden, pues su carácter de verdad es distinto. La manera verdadera de captar el objeto ha de ser una verdad última, el principio más cierto de todos”⁴³⁰.

Es por ello que se trata de una *palabra* anterior al espacio-tiempo que lo significa, lo que implica una anterioridad al acierto-error; esta “certeza”, que no acierto, este momento arreal, sugiere un enfrentamiento entre el universo tal familiar y el yo envuelto de cosas, que le provocan un momento de “afección”⁴³¹, “estímulo” que también citaba más arriba Zubiri. Este momento “social” incluso, es el que otorga certeza en el devenir de los actos; la *ousía*, en consecuencia, ha de verse como “la estructura ontológica del hombre mismo”⁴³², la clave fenoménica y la llave de la intelección. En este sentido, hay que recordar que la intelección, en tanto que momento fenoménico, es sólo posibilidad o certeza ya que “afecta” al individuo hacia un sentido fundamental en la aprehensión de las cosas, que *a posteriori* se harán reales. Pero la *ousía* es siempre una estructuración fenoménica tal en el sujeto, anterior a lo real; un momento fundamental que varía y se mueve en el acto, clareando entre las cosas y afectando “desde” el universo del ser otro. Por consiguiente, los modos, son siempre modos afectados, estimulados, son modos sociales, en su radicalidad, modos tales.

⁴²⁹ Ibidem, p.189, párrafo 2.

⁴³⁰ Ibid., p.191, párr. 2.

⁴³¹ Ibid., p.192, párr. 5.

⁴³² Ibid., p.193, párr. 2.

Como comenta Zubiri, esta afectividad entre el ente en cuanto tal (clareante) y el ser en cuanto tal (familiar) crea un primer fenómeno de todos, un tipo de ser, que aunque siempre resultante, es por sí mismo absoluto, que no abstracto, es un modo de yo absoluto, un modo tal de espaciosidad; es decir, lo que queda en el claro-familiar son unidades de yo, unidades “absolutas” de yo ⁴³³. Desde el *ontos on* primario se da primero una familiaridad, que hemos definido como translúcida, cuya diafanización con las cosas (*tí to on*) termina cogiendo claridad en el momento del acto, debido a la *physis* dimensional de base, en la que las cosas (y el ser) se mueven, *dió ti*, que comenta el autor.

Por sí misma, la *ousía* no es fenómeno, sino esas unidades absolutizadas de yo que emergen de la afección concreta del acto en las cosas, *πολλαχῶς* (*pollakos*) decía Aristóteles, mucho, multitud, en muchos sitios ⁴³⁴. La *ousía*, en tanto que yo absoluto, serían como ondas, al modo de impacto de un objeto en una superficie líquida, sólo que, esas ondas no son concéntricas, fluyentes, desde un punto de origen. Para Aristóteles cursan *physis* por sí mismas, como si una infinitud de pompas de jabón se tratase, afectadas fenoménicamente en el mismo momento de su creación. A Aristóteles no le interesa la puntualidad esquemática de cada esqueje, su fluir concéntrico, este autor va a cada pompa, a cada “palabra”, a ver su significación, algo en lo que coincide con Sócrates y Platón. Para este autor cada yo es “algo” por sí mismo, que en su ser está más allá de su familiaridad y de su cosmos posible. A diferencia de las pompas de jabón, este yo absoluto es un verdadero *arhé*, y si pudiéramos aislarlo evolucionaría hacia conceptos infinitos de especie, y así cada absoluto, cada yo. Por eso está más allá del *ánthropos* fluyente, la *ousía*, por sí, es puro fruir real (arreal): “*Así dicen que es συμβαίνειν (simbaínein), es decir el que una cosa esté en compañía con las otras. Cada momento no puede existir más que junto a otro*” ⁴³⁵.

Por consiguiente, estamos hablando de un yo absoluto, en tanto que relativo, un yo *absolutamente equívoco* ⁴³⁶, relativo en su factor real (arreal), relativo en su acto fenoménico (cosa), y relativo en su *génos* (familiar). La *ousía*, por tanto, es como un tipo de yo-algo que se mueve afectiva y fenoménicamente entre otros tipos de yo-algo.

⁴³³ Ibidem, p.197, párrafo 3.

⁴³⁴ Ibid., p.197.

⁴³⁵ Ibid., p.203, párrafo 2.

⁴³⁶ Ibid., p.205.

Cada tipo de yo-algo se interrelaciona a modo de “y”⁴³⁷ con el otro yo-algo, de tal modo que es uno y muchos a la vez, es una estructura formativa existencial (activa). La diferencia entre el *yo-otro* y el *yo-algo* estriba en que el primero es un carácter que forma lo arreal en el sujeto, mientras que lo segundo es un referente activo de esa arrealidad, un factor de “dimensión” propia de “ese” ser. Zubiri más arriba citaba *axioma*; también lo nombra como el “ambito”, el “hervor” de ser, si se quiere: “*La selección de la dimensión por la que la cosa va a ser expresada pertenece al método de ahí que determine a priori el ámbito de la dimensión que va descubrir*”⁴³⁸.

La *ousía*, en su algo-idad es como un estado relativo de ser, que compete en su “y” a otras *ousía* adscritas en su misma dimensión estructural en acto, hay toda una competencia arreal entre los otros yo-algo existentes: “*El ser es συνκείμενον (sinkeímenon) uno y múltiple*”⁴³⁹; se encuentra implicado necesariamente en las distintas formas derivadas o dimensionales entre las que se encuentra, en el “ambito” donde se certifica, pero ya como “algo”. La *ousía* “existe”. De ahí que Zubiri, en el contexto de Aristóteles, sugiera hablar más de “hombreidad” del hombre que de humanidad, distintos yo-algo que realmente existen, y que se alteran fenoménicamente entre sí. Como afirma más adelante, la *ousía* tiene que ser “de” las cosas, pero un *de* “sobre” estas mismas cosas, liberándose al mismo tiempo de ellas: “*El ser puede tomarse en sentido copulativo. (...) El ser significa un estar con, coexistir consigo mismo*”⁴⁴⁰. Se trata de un tipo de mismidad absolutamente abierta, y equívocamente trascendente, en movilidad. La existencia de la *ousía* tiene por tanto dos vertientes: una, aquella que va de la hombreidad al hombre, cuya resultante es la cópula, el “y” existencial familiar; otra, aquella que va del hombre a la hombreidad, cuya resultante es la “palabra”, más fenoménica, pero enfrentada necesariamente a la cópula que la lanza, que la estimula⁴⁴¹.

⁴³⁷ Ibidem, p.209, párrafo 2.

⁴³⁸ Ibid., p.210, párr. 3.

⁴³⁹ Ibid., p.212, párr. 2.

⁴⁴⁰ Ibid., pp.215-216.

⁴⁴¹ Ibid., p.219, párr.3, y p.220.

Aristóteles, al rechazar el ente platónico, por su falta de realidad en el horizonte de la movilidad, no está refutando al ente como tal, como si no participara en la existencia de la *ousía*, lo que sí refuta es una entidad así a la velocidad del acto, el ente que acepta este autor es la *ousía* del acto en acción. Si no se diera este tipo de ente sería imposible determinar lo que va a ser real; el “por” adscrito a las cosas necesita de un “en” accional, copular, si se quiere: “*Esto es lo importante, que las categorías toman los entes sin conexión alguna y por eso son el sentido primario del ser (irreductibles). Si no se tiene esto en cuenta al tratar el segundo sentido del ser, se produce una gran confusión. En las categorías se trata de formar el ente entero en sí y por sí.*”⁴⁴².

Por tanto, al hablar de las dos vertientes ahora citadas, hay que tener en cuenta que la estructuración sustantiva de la *ousía* es copular, pero su efecto accional posee equívocamente un mismo significante, es “palabra”: “*El algo de las categorías no se refiere a la cópula, sino a cada palabra.*”⁴⁴³. ¿Cómo se ha de entender esta palabra desde el acto?

En este sentido, Zubiri comenta que no se da fluencia corpuscular, reunión, grupo de sentido, ἀγορέω (*agoreío*). La *ousía*, en tanto que palabra, no posee un sentido substancial con respecto a otras palabras, no hay una predicación histórica en el acontecimiento. Lo que sí se da es un proceder accional de ese momento en cada individuo *ahistórico*⁴⁴⁴. Entre el *yo-otro copular* y el *yo-algo palabra* se da una comunidad de carácter que Zubiri nombra como *káta* (sobre), que impide cualquier conato de predicación en el acto, sencillamente porque el acto en acción (en-por) siempre se va a anteponer a su tendencia predicativa. No posee predicado o fluencia, porque en realidad no posee un *génos* “físico”. No se trata de una perspectiva de movimiento como exposición fluyente u ondular, sino absolutamente sustantiva. Como ya se ha comentado, la palabra sería como un “resto” que quedaría del enfrentamiento entre el *ontos on* y el *tí to on* vía *dió tí*, un resto “sensible” a cualquier acción ulterior. En consecuencia, se puede hablar de una talidad doble en la *ousía*, una talidad “extracta” en la que el sujeto se encuentra relativizado entre la alteridad del otro y el cosmos de cosas *a mano* en la que se encuentra, cuya resultante es un carácter *arreal*. Por otra

⁴⁴² Ibidem, p.219, párrafo 2.

⁴⁴³ Ibid., p.219, párr. 3.

⁴⁴⁴ Sobre *lo ahistórico* véase anexo al final de este apartado.

parte, un tipo de talidad “constructa” que es aquella que surge por un tipo de respectividad ya no tan metafísica, no tan filosófica, debido al “choque” físico que empieza a darse en la alteridad *yo-palabra* que crea un carácter sensible *ahistórico*. Mientras que la *ousía* en el primer carácter es estímúlica, en el segundo carácter se basa más en la “índole” del acontecimiento ⁴⁴⁵. Recordemos que en el primer caso de talidad Zubiri dejaba entrever que no se daba propiamente enfrentamiento porque lo otro estaba arraigado profundamente en el yo, como si fuera su propio ser; pero en este segundo caso de talidad comienza a darse un choque físico del sujeto entre otros, se da “tis”: “¿Qué relación hay entre la esencia expresada en la definición y el ser según las categorías? Vamos a dejar el problema para otro momento y a seguir estudiando los sentidos de la palabra “ser”. Al tratar el ser en el sentido de las categorías, hemos tratado de él en tanto que pide un sujeto; por eso lo tratamos en tanto que es un τῆς que tiene cualidades” ⁴⁴⁶.

El planteamiento de fondo que sugiere Zubiri, es la no pérdida de ser, de yo, por el hecho de no darse substancialización o predicado; la *ousía* aristotélica es plena, sensible, en su existencia, a pesar de su ahistoricidad, existe de igual modo en su equivocidad. Lo que ocurre es que nos encontramos en una dimensión totalmente distinta a la de los objetos físicos, en la que se da una evolución comprensiva a partir del movimiento u objeto previo que resta permeabilidad al acto, le resta su factor de actualidad por sí mismo. La ahistoricidad no sugiere devenir, sigue siendo un pro que niega a lo que es como lo que fue. Puede que vaya adquiriendo espacio (*physis*), pero sigue al margen del tiempo (visión substancial); sigue siendo un momento último y plural; “Es una división del ὄν (on) en sí mismo” ⁴⁴⁷. La ahistoricidad de la *ousía*, en tanto que yo-palabra tal es un tipo de producción que se adecua al conjunto de sujetos yo-palabra en los que esté accionando: “No se trata, pues, al dividir el ὄν (on), de una división de predicados, sino de una situación ontológica de las cosas” ⁴⁴⁸. Como afirma Zubiri, en la *ousía* se da todo un enfrentamiento, toda una contradicción ontológica del ser, en correspondencia con su situación entre las cosas. Todo ello sin perder el carácter

⁴⁴⁵ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., pp.221-224.

⁴⁴⁶ Ibidem, p.225, párr. 2.

⁴⁴⁷ Ibid., p.227, párr. 2.

⁴⁴⁸ Ibid., p.229, párr.3.

arreal que hace de las cosas un resultante a mano, que convierten al yo-otro en yo-algo. Pero en el yo-palabra, en la ahistoricidad, la cosa es contexto del acto ⁴⁴⁹.

Este yo-palabra plural, por sí mismo, y múltiple por su alteridad con otros yo-palabra, forman un constructo en cuya composición entrarían dos tipos de físicas diferentes. Por un lado, la *ousía* vista como ὄν κατά αὐτό (*on katá autó*); y por otro lado, la *ousía* vista como ὄν κατά συμβεβηκός (*on katá simbebekós*) ⁴⁵⁰. Ambos momentos poseen en común el que son *tis*, son “qué”, son “algo” existente en el acto de la acción, en el fenómeno, son por sí mismos, desde sí (*autó*) y desde el otro (*simbebekós*). A tenor de lo que comenta Zubiri, se da un tipo de enfrentamiento en el *qué* de la cosa *inherente* al sujeto ⁴⁵¹, entre el yo-palabra y el yo-palabra otro, debido primordialmente a que están afectados por el mismo “es” de la cosa: “*La diferencia entre el ὄν κατά αὐτό y el ὄν κατά συμβεβηκός no es una división que se refiere a lo que una cosa es, sino a que toda cosa tiene un “lo que” la cosa es*” ⁴⁵². ¿Cómo se ha de entender esta afección constructiva del “es” en la cosa?

En primer lugar, no se está hablando del “sido” ni del “que sea”, se está haciendo referencia al mismo momento de la acción en acto de la cosa, al “es”, una estimulación cuyo resultante es “algo”. En segundo lugar, ambos momentos, yo-palabra y yo-palabra otro, están mutuamente relacionados ya que están inmersos en un común de “necesidad”. El acto de la acción en la que se encuentren les vuelve necesitados en tanto que afectados por igual ante el acto: “*Llama a la ουσία (ousía) aquello que la cosa es desde que es tal cosa. Hay una esencia individual, raíz ontológica de lo que la cosa es*”⁴⁵³; son con-structos porque son necesarios en el mismo acto de la acción.

Por otra parte, esta característica de la *ousía* como yo-palabra, como constructo de palabras, es su carácter *αχώριστον (akóriston)*, o si se quiere también, *άχορος (ákoros)*, con lo cual el autor mantiene la equivocidad incluso en el mismo constructo; es decir, no se dan asociaciones heredadas, “coralinas”. De alguna manera, el constructo sigue siendo algo muy inestable, sólo que por la interacción del acto en las cosas del ser, crea

⁴⁴⁹ Ibidem, p.230.

⁴⁵⁰ Ibid., pp.230-231.

⁴⁵¹ Ibid., p.220, párrafo 3.

⁴⁵² Ibid., p.234, párr. 3.

⁴⁵³ Ibid., p.235, párr. 2.

físicas que terminan alterándose en el otro yo-palabra, pero siempre relativa al momento de la acción, y por tanto, libre y abierta a cualquier clarear puntual ⁴⁵⁴.

La clave de que surjan estas compilaciones de estructuras, que no terminan de coralizarse, por el carácter libre que el acto sigue imprimiendo a la acción, radica en la palabra. Como emergencia conexa entre el ser y la cosa, a través del momento en que se da, ya que posee básicamente un resto dinámico que une al yo con los otros desde la cosa, aunque sin ser cosa, estando “sobre” ella, como si la cosa cogiera ser, más que a la inversa, que el ser cogiera cosa, visión ésta más substancial. Este es un tipo de dinamismo que une los extractos a cierto tipo de afinidad en su sentido, como si se diera una momentánea significación plural a la hora de expresar cosa, por parte del yo-otro, algo que Zubiri nombra como ἐνέργεια (*enérgeia*). No porque la cosa pueda ser tal, el que es tal es el yo-otro que al coger fenómeno a través de la cosa hace orbitar a dicha cosa a su ámbito de ser, convirtiéndola en tal cosa (fenómeno), y que en su alteridad con los distintos yo-otros creará en el acto como una especie de “corriente” accional ⁴⁵⁵. Esta *enérgeia* supone un “efecto” físico que el ser adquiere de lo a mano, que ayuda a que aquello clareado se haga real, la *enérgeia* no crea realidad de ser, no añade, no copula, sólo hace que el momento necesario se haga *efectivo* entre los distintos sujetos inmersos en el acto: “Por eso “realidad” es una mala traducción de ἐνέργεια. Ενέργεια, desde el momento en que hace alusión al trabajo que termina o confecciona una cosa, es aquello que efectivamente es” ⁴⁵⁶.

Por todo esto, la *ousía*, aún en su apartado constructo, posee una especie de *physis* que no llega a substancia, es un tipo de sustantivación que se mueve con el “es”, una *physis* eterna en su capacidad de cambio. Y es más que realidad, entendido al modo clásico de *enérgeia*, ya que sugiere a lo físico su auténtico carácter arreal, (y afectivo), en la que fundamentará toda la efectividad en la palabra, toda su pluralidad física; es decir, su energía. Su ser arreal y ahistórico, su estímulo y su afección, tiene como telón accional la efectividad de las cosas; desde la movilidad, lo potencial es efecto, trabajo que cita Zubiri, en el que una cosa se vuelve efectiva para el ser, para el “es” ⁴⁵⁷. Por eso, la *ousía* es el fenómeno del movimiento; esto es, la *ousía* es un momento absoluto del ser,

⁴⁵⁴ Ibidem, p.236, párr. 2.

⁴⁵⁵ Ibid., p.238.

⁴⁵⁶ Ibid., p.238, párrafo 3.

⁴⁵⁷ Ibid., pp.241-245.

que al imbricarse con lo a mano, en el acto, crea algo parecido a una “naturaleza” de ser. En el clareo accional de tal cosa, aquello puntual clareado, su palabra efectiva entre otras palabras crean *naturaleza*. La naturaleza es el efecto entendido en su totalidad, como cuando afectivamente accionamos “hambre”, y posamos la mirada en un paisaje con árboles, ríos, etc.; este paisaje se absolutiza efectivamente a un tipo de naturaleza visual concreta, donde los elementos subyacentes en el paisaje van a transformarse en constructos de la *ousía* que los accionara hacia el acto “comer”⁴⁵⁸. Por ello, la naturaleza es un momento efectivo absoluto de la afección, variable, relativo, orbitante siempre al acto de la acción, su clareo⁴⁵⁹. La naturaleza es una especie de adhesivo efectivo que acompaña al acto: “*el saber escribir no es sólo ver las letras, sino que quien escribe, aunque no vea las letras, las sabe para escribir*”⁴⁶⁰. Es decir, el ser en cuanto palabra (*érgon*), produce naturaleza. La *ousía* crea naturaleza, “producto”; la *enérgεια* arriba citada, más que realidad “es” naturaleza: “*Si considero la cosa en tanto que término de un trabajo, el carácter de estar terminada es una ἐνεργεια (acto).*”⁴⁶¹.

Este es el modo en el que la *ousía* va a expresarse, cuando algo clarea es porque hay un trabajo anterior que busca en el acto manifestar su naturaleza; esto es, efectuar a través de un producto de ser el tipo de necesidad en la que se encuentra. Lo que muestra por tanto es su *enérgεια* vital, su naturaleza visible de ser; como afirma Zubiri: “*La cosa es acto en el momento en que sale terminada de un hacer. La sustantividad sale de sus posibilidades; es la actualidad o realidad, que, en tanto que vinculada a un hacer, de un lado existe independientemente, y de otro hace referencia especial a aquello de que es independiente. Es acto la οὐσία.*”⁴⁶². El autor quiere dar a entender dos momentos de acto tal en la cosa diferenciados (fenómenos). Por un lado, el a mano afectivo que forma la palabra, su trabajo de ser; por otro, el producto de ese trabajo, que hace que entre todo ese trabajo, que entre todas esas palabras, emerjan diferenciadas unas respecto de otras, en correspondencia con el momento en el que se encuentre; esto es, hay un clareo doble.

⁴⁵⁸ En el primer capítulo hablábamos de actualidad. No confundir actualidad y naturaleza. La naturaleza es un constructo.

⁴⁵⁹ Desde una perspectiva de producción estricta, los elementos subyacentes en el paisaje no existirían hasta que no se vieran efectivos en la acción. La naturaleza hay que entenderla como emergencia efectiva; por eso la palabra es “trabajo” del ser, ἔργον (*érgon*) que cita Zubiri, no existe una naturaleza exenta de necesidad: “*No se trata de mi actividad de trabajar, sino del resultado. No hay trabajo más que al terminar*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p.248.

⁴⁶⁰ Ibidem, p.247, párrafo 3.

⁴⁶¹ Ibid., p.248.

⁴⁶² Ibidem.

La naturaleza en tanto que producto, queda, a juicio de Zubiri, a modo de algo parecido a un momento de realidad que coge el ser a través de la *ousía*. Realidad ésta que es mucho más que *physis*, que mero habitáculo mostrativo, es una acción del acto, imparabile, interminable; actualidad activa del es en acto dirá, ἐνέργεια ὄν (*enérgeia on*) utilizará también para definirlo ⁴⁶³. Esto lleva a ver la naturaleza de la *ousía* también desde dos vertientes; por un lado, el acto de la acción productiva, ο κίνησις (*kínesis*), no como producto, más bien como aquel desencadenante que hace que el trabajo sea producto, no llega todavía a ser producto, “*correlato del ἔργειν (érgein)*” dirá ⁴⁶⁴. Por otro lado, la acción en acto constante ο δύναμις (*dínamis*), la capacidad de producción, lo que hace que las cosas se “naturalicen”, se clareen o se enfoquen en una dirección determinada: “*En este sentido es el poder producir variaciones en el otro , en tanto que otro*” ⁴⁶⁵. Ambos momentos fenoménicos son *enérgeia*, sólo que uno se aviene desde la arrealidad del sujeto a la plasmación del momento en su a mano (*kínesis*). En el otro, se trata de plasmar esa univocidad del total en cada tal cosa de cada sujeto, su producto, su ahistoricidad, su *dínamis*: “*En esta capacidad de cambio por razón propia del movimiento estriba la variación.(...) Es distinto el que una cosa se mueva de la capacidad mía de ponerla en movimiento.*” ⁴⁶⁶. *Kínesis* y *dínamis* conforman la naturaleza de la *ousía*, y ambas se encuentran necesariamente enfrentadas, trabajo y producto interaccionan continuamente, se diafanizan de manera constante. En este sentido, Zubiri afirma que fue el filósofo Suarez quien vio por primera vez que de esta naturaleza doble de la *ousía* surgía un nuevo “sobreentendido”, surgía un tipo de naturalidad, un tipo de naturaleza existente por sí misma; es decir, un tipo de *ousía* existente por sí misma y en paralelo al propio acto continuo, una especie de sombra en acto constante que acompañaba a la par en el clareo constructivo: “*Existencia es equivalente a acto. Existe lo que está fuera de aquello que lo ha producido. (...) En este caso está implicada la ousía en un sentido distinto. No como una propiedad de la madera, sino como la dimensión según la cual “yo puedo” hacer una mesa*” ⁴⁶⁷. Desde este momento se puede afirmar no solamente que la *ousía* existe, a partir de aquí se sugiere que el “yo existe”, dicho en otros términos, surge “lo real”. Este tipo de naturaleza fenoménica es una entredad tensionada desde el acto, cuya ratificación

⁴⁶³ Ibidem, pp.249-250.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 251.

⁴⁶⁵ Ibid., p.252, párrafo 2.

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ Ibid., p.255 y p.257.

existencial sigue siendo el otro, el otro tal-cosa, el otro fenoménico, un modo de ultimidad fenoménica que Zubiri nombra como ἔξις (*héxis*), un tipo de actividad permanente (productiva) ⁴⁶⁸. Esta naturaleza productiva emerge de la *ousía* como una ultimidad fenoménica constante y diferenciada, como un yo tal-cosa. ¿Cómo se ha de interpretar este existir fenoménico natural de la *ousía*, este existir real del yo? Es una resultante fenoménica del ser, un producto de ser; se da una cosificación existencial del yo, ya que hay como una barrera física entre los distintos yo tal-cosa inmersos activamente en la acción. Como sugiere Zubiri, el ser coge “no-ser” a través de las cosas en las que se existencializa fenoménicamente ⁴⁶⁹. Por un lado, gana en existencia absoluta el yo-existo, pero por otro, se separa algo del otro en su arrealidad, para centrar algo más su relación en la ahistoricidad del momento, parte importante en el desarrollo fenoménico; es decir, desde la distinción óptica o arreal, coge cierto *légein*, que le aporta ahistoria, (ser y no ser): *“El punto de vista de la nada tiene, sin embargo, profundo valor filosófico. Pensar plenariamente el ser no es posible sin co-pensar que podría no ser.”* ⁴⁷⁰. El vacío es lo que no soy, y lo que no soy es precisamente mi posibilidad de ser. No es Parmenides, por la perpetua sustantivización del acto, aunque parezca que éste va cogiendo cierta ahistoria, cierto no-ser, que ya es algo, en términos fenoménicos. Desde la movilidad fenoménica, puedo perfectamente no ser lo que soy ahora; de lo que se trata es de la capacidad absoluto-existencial del yo, más que de su definición. La cosa-aquí, aunque esté existencializada (palabra) no le da predicado al ser, sólo lo acciona, le aporta un resto de durabilidad en el acto, en tanto que potencial de ser, y no de cosa, lo que el autor define como δυνάμει ὄν (*dinámei on*). Si en el primer yo talitativo se hablaba de la inauguración de la realidad del ser, la arrealidad, en este segundo momento el yo coge existencia individualizada, y aunque todavía a modo de sombra, en tanto que sigue a la par al acto de la acción (producto), es por sí mismo, es un existencial “real” (*natural*), es un resto actual que existe en acto por sí mismo, diferenciadamente: *“El δυνάμει ὄν empieza por ser una manera de no-existir, pero esta manera de no-existir no es una simple ausencia de existencia. Hay dentro de ella una doble manera de no existir. En el primer caso, no existe ni puede existir. En el segundo, yo puedo hacer que exista. Este “poder” es absolutamente concreto...”* ⁴⁷¹. Esta concreción existencial ha de verse además concretizada en el acto, la actualidad existe,

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 259.

⁴⁶⁹ Ibid., p.260.

⁴⁷⁰ Ibidem.

⁴⁷¹ Ibid., p.262, párrafo 2.

pero existe siempre dentro del movimiento continuo que le otorga el acto, su palpitación existencial, sin ello el yo-existo no se diluye: “*Pero el ser posible no consiste en la capacidad, sino que lo que éste es está definido por el ðv (on) actual que implica. Esta implicación confiere a la capacidad su carácter de tal.*”⁴⁷².

Como hemos podido comprobar, el *on*, el acto, ha de estar siempre presente en todos los estratos del ser. Lo que ocurre es que la dinámica del *on* (*ontos on*) es imposible discernirla físicamente, es siempre un forzar filosófico, metafísico. Lo que sí es posible discernir es el *tís on*, su “qué”, aquello que de alguna manera sea algo, base primordial para el surgimiento de la alteridad, de su talidad⁴⁷³. La primaria necesidad de ser algo, el surgimiento de lo arreal, o la primigenia oquedad existencial, incide (estimula) en el mismo momento en que las cosas espacio-dimensionales son tomadas en su a mano perimetral, talificándose cosísticamente, arrealizándose. La paulatina espaciosidad que va surgiendo en el roce del acto va dejando residuos de ser, residuos espaciosos de ser, que son los que crean una ahistoricidad de esa cosificación, el ámbito donde surge el fenómeno. Cuando se clarea una acción a través del acto tal surge un espacio propio, “espacioso”, que alterizará ya como tal-cosa con el yo-otro. Aquí surgen dos momentos de ser, uno negativo y otro positivo. Negativo en tanto que posibilidad de recorrido (actos-otros); y positivo, en tanto que trabajo realizado, en tanto que “producción” de ser. A juicio de Zubiri, el verdadero violentar diáfano, el verdadero esfuerzo metafísico del ser radica en el paso del trabajo al producto, en su naturalización. No ya que unos componentes (actos) den como resultado tal o cual estructura (*ousía* estructural), sino que tales estructuras produzcan tales acciones (*ousía* constructa); no ya que de unas líneas se forme un triángulo, sino que ese triángulo sea regla, o señal, sea o pueda llegar a ser otro acto totalmente distinto, que sea y no sea en el mismo momento. Por tanto, no se trata de un tipo de visión sintética o logificada de este ser o no-ser, es una anterioridad copulativa fenoménica, de actualidad; esto es, es un ser “y” no-ser en el mismo momento en que se da accionalmente tal acto.

⁴⁷² Ibidem, p.265, párrafo 2.

⁴⁷³ Ibid., p.274.

Haciendo un resumen de lo visto hasta ahora, el enfrentamiento dimensional figurativo del ser, su *géometros-mathématos*, creaba una funcionalidad estructural relativa en su durabilidad (*arithmós*), una vinculación puntual al momento del acto (viento-música), la arritmia del ser. El estudio de estas afecciones, su fenómeno, entró a formar parte fundamental en el paradigma de los socráticos, la deriva estética figurativa pasó a analizarse desde una perspectiva de surgimiento de estructuras más afines al hombre, a diferencia del estudio del mismo a partir de la historicidad creada desde sus hechos, su *ánthropos*, su mitología.

En consecuencia, desprovisto de todo, desde su desnudez existencial, el primer referente, el primer “extraño” en el que se topa el hombre es “lo otro” que no es él, o que no se siente él. Todo surgimiento de realidad (en el ser) comienza aquí, el ser se forma en alteridad con lo otro en lo que está inmerso, es su genuino referente. Y en esta relación elemental se hace “tal” con su entorno, con el que rebota constante y necesariamente, pues en ese choque va su ser mismo, la riqueza de lo otro es la riqueza de sí. Esta es la primera estructuración socrática (en el yo), ser a través de lo otro.

Sin embargo, esta estructuración que adquiere el ser, lejos de ser exclusivamente lógica, mantiene un aspecto informe o alógico que lo acompaña en cada uno de sus actos, no sólo se da fluencia en el *continuum* de actos, en su *ontos on*. Su ser tal, su roce de acto, de ultimidad otra, le va dotando de un “qué” otro, una capacidad alter más radical, poco a poco le va surgiendo una especie de “piel” de acto (otro-yo), un qué otro propio, su *tí to on*. Esta es su segunda estructuración, su ser a través del acto ⁴⁷⁴.

El enfrentamiento de las estructuraciones otras en acto crean una función fenoménica en el ser tal, lo que Zubiri denominó como “lenguaje”, entendido como expresión existencial del sujeto en la comunidad-tal (otra). La estructuración otra en acto crea necesariamente un momento fenoménico de acto propio en el sujeto, a este momento o función el autor lo denominó lenguaje. La cuestión radica en discernir cómo actúa esta función fenoménica o lenguaje en el propio sujeto, qué tipo de enfrentamiento y ulterior diafanización va a darse. En este sentido, Zubiri comenta que va a surgir una dinámica

⁴⁷⁴ Este momento Zubiri lo expresa a la perfección cuando afirma que “*El poder cortante es último en la definición de cuchillo, pero no en el ser del cuchillo*”; porque aquí, desde el horizonte de la movilidad, el verdadero ser del cuchillo es “cortar-ahora”, en acto, cuando quiera que fuere; la relevancia del poder cortante es menos, aunque obviamente permita fluentemente la existencia de tal acto.

estructurante clave en el ser, su *dió tí*, su por, su capacidad figurativa “misma”, su cópula dirá, su yo-otro. Esta es la tercera estructuración, la oquedad del ser, su espaciosidad. Su talidad otra en acto va dejando paulatinamente hueco de sí (de ser) desde donde y por donde urgirá el sujeto (fenoménico); el sujeto comenzará a formar parte del acto entre otros, comenzará a ser “algo”; es decir, surgirá la “acción” dentro del mismo ser.

A partir de la estructuración de los elementos constitutivos del yo, *ontos on, tí to on, dió tí*, surge un nuevo nivel, así mismo estructural, aunque más formativo, en el que el sujeto adquiere cierto “carácter” en su talidad fenoménica, la *ousía*, tal y como la contempla Zubiri desde Aristóteles. Esta visión del ser desde el yo, desde la ascendencia socrática, está muy lejos de representar una estructura estable, al contrario, si podría definirse habría que denominarlo como “sentido” del yo, al margen de lo predicativo. No se trata sólo de la necesidad del otro en tanto que otro-yo, nos adentramos en un tipo de *otroidad* más “familiar”, dentro de la espaciosidad que ha ido surgiendo por el acto en acción; *mnéme* cita Zubiri, “mención” de uno mismo. En este contexto espacioso del yo en el otro (yo-otro), de oquedad existencial accional, la ampliación de las fronteras fenoménicas por el crecimiento del yo que acciona en el grupo de otros, va dejando un hueco vivo de ser, una *tékne* existencial (activada) que se va creando en torno al sujeto vía acto (en acción); es un tipo de estructura paralela al sujeto, alógica, en tanto que no sabe lo que se a va topar en el acto, algo así como una atmósfera accional, libre. Se trataría del carácter de “arrealidad” del yo; la primera estructuración de la *ousía*. Lo arreal en el ser es ya una capacidad noéxica o de resultante en el sujeto; esto es, es un primer momento “cualitativo” del yo (yo-otro). Es como un tramo de realidad que le compete como resultante de la acción; aunque todavía no guarda relación con cualquier tipo de legado “físico” con el acto (*légein*). Es algo más simple, es el rastro accional que el *noein* deja en el sujeto en acto; esa especie de proto espacio que se le pega al ser por lo inevitable de su dimensionalidad copulativa, “filosófica” dirá más tarde Zubiri; algo que en este estudio hemos definido como *noéthos*, como *nóesis* noéxica, si cabe; y esta *nóesis* es noéxica porque se encuentra liberada de la noemática aisthetica o histórica, mitológica, ondular. Tal y como se ha comentado, propiamente el *nóema* no existe en el yo, lo que existe es el otro. Como afirma Zubiri, se trata de un momento de acto “a mano”, y en esta puntualización del acto se estructura toda posible resultante, por eso es arreal, es imposible cuantificar un legado en algo tan inmenso y tan abierto a accionar, y

está muy por encima de la fluencia en la que se mueve el ser (*ánthropos*). Cabría decir que lo arreal es un momento de puro “arte”, como una artesa de ser, un hueco vivo anterior a la fisicalidad de las cosas. Para Zubiri, esta capacidad arreal del yo otorga un momento “absoluto” al propio yo, absolutamente relativo, cambiante, envuelto como en una socialización misma del sujeto, que expresionará de tal o cual manera en el momento del acto; “palabra” utilizará el autor, palabra como *pollakos*, infinitud, un tipo de *génos* familiar variable.

El tema implica que el efecto de la dimensionalidad copulativa va a crear enfrentamientos de arrealidades yo-otro en el mismo momento en el que estos absolutos coincidan en la acción, y a pesar de que acción y *álogon* no son iguales. Compartir una acción no implica compartir una alógica, el hecho de que todos escuchen el viento como música (p.e.). Sin embargo, comienza a darse cierta cosificación del sujeto. Como afirma Zubiri, en principio, por su mera situación (cercanía accional). Por consiguiente, desde el proceder accional en acto va surgiendo cierta “ahistoricidad” en el individuo; es lo ahistórico, la segunda estructuración de la *ousía*, su segundo carácter; un tipo de movimiento divisional y productivo adecuado a la acción en la que estén inmersos los absolutos yo-palabra, el contexto del acto podríamos decir. Al ir creándose contextos accionales, es factible cierto legado (*légein*) como si una “estela” accional del acto se tratase. Aún así y todo, como sugiere el autor, estamos todavía muy lejos de una logificación del acto, es un momento equívoco en el choque yo-palabra distintos, hasta el punto que lo define como *ákoros*, *akóriston*, no hay o no se da un previo herencial en las acciones del acto, es una cosificación pero sólo de contacto que marca un periodo (libre) de enfrentamientos, apriorizándose el sujeto a la acción, y no a la inversa. Si tal acción se aprioriza en el sujeto, se da una sobre-cosificación de dicho sujeto, se da o comienza a darse un legado herencial (*logos*), comienza el mito, y eso es algo que Zubiri rechaza en este estudio. El sujeto siempre tiene libertad a la hora de realizar la acción, va a estar “a mano” en el acto, por eso es acción en acto, la ahistoricidad supone una formatividad de constructo-extracto, como un primer efecto físico en el ser, en el yo, pero en adherencia a lo a mano del acto, “enérgia” citaba el autor. En la medida en que el acto de la acción y la acción del acto se diafanizan, en la medida en que lo arreal y lo ahistórico se entroncan fenoménicamente, surge un momento afectivo-efectivo que podemos denominar como “naturaleza”, lo que Zubiri denomina como “acto de la *ousía*”. Al margen de una definición clásica de este termino, se trataría de un modo

momentáneo de plasmación de las cosas orbitando activamente al sujeto, una cosificación subjetual muy puntual en la que la *enérgeia* queda plasmada, queda “plástica” en una cosa orbitando a tal sujeto. Este momento de *transformación* plástica Zubiri lo nombra como “trabajo” o *kínesis*, “acción productiva” dirá también. Desde el momento en que esta cosificación de sentido adquiere movimiento en el ser, desde el momento en que circula paralela al acto con el sujeto, pero en acción, Zubiri comenta que surge una “dirección” en ese fenómeno; es decir, podemos hablar de que ya hay un “producto” del ser, *dínamis* citará.

Dirección aquí quiere decir que el sujeto forma parte activa del fenómeno. Mientras la *kínesis* es como una capacidad de plasmación, cuyo trabajo consiste en construir estructuraciones posibles en el marco de tal acción, diríase en el paso del viento a la música o del viento al sueño, (p.e.); en la *dínamis* el sujeto interviene fenoménicamente en la relatividad de la cosa en él, hace extractos de esos constructos, los convierte en relatividades en un momento dado, dependiendo de como se vaya desarrollando tal acción, relativiza la cosa adherida a él, la puntualiza ya no a tal acción, sino dentro de esa acción a cualquier otro movimiento posible, interacciona de manera profunda en el efecto productivo de tal acción.

Siguiendo al autor, cabría decir que la *ousía* es doble, posee una naturaleza extracta y constructa a la vez, y ambas se intercalan, se entrelazan infinitamente en el “a mano” de la acción, bien como sentido o bien como dirección. Lo único que varía es la paulatina intervención que el sujeto va tomando en el fenómeno, no porque se independice de la acción, sino más bien porque su absoluto, su *ousía*, así le obliga. Sigue siendo necesario de lo otro en acción, sucede que va adquiriendo, se le van adhiriendo nuevas cotas de intervención en el fenómeno debido a su creciente absoluto (naturaleza).

Ahora bien, hay un tercer momento que Zubiri nombra citando al filósofo Suarez, una especie de residuo fenoménico, como si del fenómeno emergiera una “sombra” de ser, una $\xi\chi\iota\varsigma$ cita el autor, una *héxis* negativa del yo, como si el ser cogiera no-ser en la direccionalidad productiva. La cuestión radica en cómo se ha de interpretar este espacio “negativo”, un constructo que estructure negatividades en el momento de la acción; es decir, que naturalice “contrasentidos” en el ser.

Este es el momento en el que el constructo se afianza de su dependencia o necesidad estructural. Si desde la *ousía* hemos estado hablando de dos momentos de naturaleza como yo-lenguaje y también del yo-palabra, como sentido y dirección, podemos decir que este contrasentido en la acción, esta sombra, crea una referencia diferenciada, por las cosas que el sujeto ya ha existencializado fenoménicamente, una especie de fijación que el resto productivo deja en la acción. En ese momento de existencialización de las cosas, éstas aparecen negadas, y las niega porque ya son constructos de sí, son constructos fenoménicos asociados a su acción, “consumidos” en el acto, y transformados en producto de ser, de alguna manera dejan de ser posibilidad. Desde esta sombra, desde este resto es desde donde surge el “yo-existo”; y es precisamente desde aquí donde el constructo se diferencia claramente por sí mismo ⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Sobre esta cuestión Zubiri comenta; “Si separo la A y la B, tienen que tener una dimensión común en la que se dividan. La división es un modo de inclusión. Para decir que A es B necesito salir de la A y dar el rodeo de una negación”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.275, párrafo 4.

Para entender mejor este término, tomemos como referencia el segundo párrafo de la página 224 del libro a estudio: *“En segundo lugar, yo veo a Sócrates y digo que él es hombre. Al entender que es hombre no en el sentido de las categorías, sino en este otro de οὐσία (ousía), me encuentro con que eso que es, lo era desde que existía, y no empieza a serlo en el momento en que lo veo. Aquello que es οὐσία era ya siempre. Esencia significa οὐσία no en el sentido de las categorías, sino aquel trozo dentro de la sustancia como categoría que es aquello que la cosa siempre es porque lo era desde que era tal cosa”*.

El término “ahistórico” aparece propiamente en la obra *Cursos Universitarios. Volumen II*, en referencia al curso Universitario impartido en la misma universidad entre los años 1932-1933. Aquí, siguiendo a San Agustín en su estudio de la ultimidad creencial de la vida teórica, del paulatino surgir dimensional del *bios theoreticos* del hombre, Zubiri cita a tres autores, Troeltsch, Harnack, y Dilthey, con sus respectivas interpretaciones de un tipo de historia algo distinta al modo clásico. El primero interpreta la historia a modo de “cultura”, como un “ajustar” real en la actualidad del acontecimiento, sito entre la posición mundanal y su creer o estimación interna (crecer). El segundo, ve la historia como “dogma”, pero entendido como defensa a la sobreimplicación del sujeto que termina por virtualizar al propio acontecimiento en pos de razones y no de verdades: *“la estructura interna ontológica del hombre en la que descubre la verdad”*. El tercero, establece para la historia (ahistoricidad) un contexto “dimensional” distinto de la psicología experimental del sujeto, una entredad enfrentada entre la cultura racional o científica y la cultura “natural”, y cuyo fruto es el espíritu del sujeto, entendido como “realidad histórica”. Dando a entender que hay un escepticismo natural como estructura abierta en el propio espíritu del hombre. Esto lo contrasta con el autor Spengler, con su perspectiva a un tipo de historia negativa y sobre-temporal, imposible de concretar más allá del ser; el espíritu, en realidad, está allende de su propia historia ⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶

ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza Editorial, Madrid 2010, pp. 27-32.

Por otra parte, en su obra *“Naturaleza, Historia, Dios”*, aparece el término “extrahistórico”, en referencia a una acción anterior al mundo, y a la propia historia, que evita el despiece infinito del acto: *“Un paso mas, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas en acción, en recetas y etiquetas”*⁴⁷⁷.

En la obra *“Sobre el Hombre”*, Zubiri menciona un concepto de “historia natural” como “vector” o sentido de lo que la historia vaya a ser: *“Lo que sucede es que no puede haber historia si no está intrínsecamente vehiculada en una transmisión “natural”.Lo natural es tan sólo el vector intrínseco de la historia”*; del mismo modo, aparece como formalidad de la realidad humana: *“La historia no es sólo una propiedad de la realidad humana, sino una dimensión estructural de esta realidad según la cual lo que es histórico no sólo es el sujeto, el hombre real, sino su formalidad misma de realidad”*⁴⁷⁸.

En la obra *“El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones”*, aparece la visión “intra-histórica” asociada a una idea de revelación unida a su contexto intrahistórico que envuelve la historicidad de la propia revelación: *“No es una luz extrínsecamente añadida a ella. La infalibilidad es el οργανον (organon) de la intrínseca historicidad de la revelación. No es algo meta-histórico (...) que no es extrínseca a la historia, sino que es la expresión de la intrínseca historicidad de la revelación”*⁴⁷⁹.

En la obra *“Estructura Dinámica de la Realidad”*, aparece un concepto de historia distinto del de potencia. Aboga hacia la posibilidad, sólo “posibilidad”; es decir, como un “sistema” o “actualización” de posibilidades, a diferencia de una actualización de potencias, más afín a los hechos, lo cual implica ver a este dinamismo histórico como un “des-realizador” precisamente de la propia historia: *“De la misma manera que las acciones de una persona son personales y naturales, pero es distinta la razón por la que son personales y la razón por la que son naturales. El dinamismo, el carácter formal primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización”*⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p.34.

⁴⁷⁸ ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, o.c., p.202 y p. 204.

⁴⁷⁹ ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1994, p.317.

⁴⁸⁰ ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, o.c., p. 268 y p. 269, párrafo 3.

VI-

-NIVEL CONSTRUCTO-

A través del capítulo anterior, hemos podido averiguar los pasos conformativos que va adquiriendo el ser, debido primordialmente a la cópula que el acto le otorga, dentro de la dimensión en la que se mueve; la concurrencia del *geos* y del *mathématos*, su carácter lógico-alógico. El resultado de esta unión es una “función” que trasciende de manera constante al acto, creando como una especie de primera actualidad, su *estéthos*; volátil, y en continua formación, aporta un primer sentido unitario de lo que está aconteciendo en el dentro y fuera que tiene por atender al unísono. Es su primera pompa fenoménica, por así llamarla, la primera estructuración en el roce con el acto, el comienzo de su oquedad existencial.

La unidad primigenia en la que surge (ser), va así mismo acompañada de multiplicidad de sí (copular) en el mismo momento de su surgir estructural, un infinito de sí mismos comparten por igual el acontecimiento. Son todos “tales” neutros que figuran estéticamente la realidad en la que están inmersos, no sólo por la espaciosidad que el acto les va dando, sino también por el arraigo “otro” que se funde “uno” en su propio ser. Y aunque no hay enfrentamiento precisamente por la unidad estrecha entre uno y otro, surgen lindes activas en el acto (*ontos on*) que hacen o sugieren un otro personal, un yo-otro (*tí to on*). Es a partir de aquí donde sí se da cierta dinámica de enfrentamiento, no en tanto que otro, sino más bien en tanto que acto-otros (*dió tí*), quedando momentáneamente como un matiz o lenguaje-tal. Se trata de una formalización yo-otro que la participación en el acto le otorga, el *prote filosofía* citado por el autor. Su capacidad otra (*noein*) se va articulando con su capacidad apropiativa (*légein*), estructurándose además de figurativamente, en acciones.

Las acciones no enmarcan de manera absoluta al acto, pero dotan al sujeto de cierta atmósfera o inercia interpretativa, como un carácter arreal o familiar de los distintos individuos, como una especie de ambiente o ámbito donde el sujeto actúa, una mención de sí mismo desde el grupo en acción, una estructura en construcción. Sin embargo, este proceder arreal que la acción va creando no sólo actúa en la familiaridad yo-otra del

individuo, en el propio sujeto va quedando acto de esa acción, se va dando como una cosificación de ser, por así llamarlo, que va creando un individuo yo-algo de sí además de la necesidad incuestionable otra, como si de otro modo de alteridad se tratase ⁴⁸¹.

Esto es clave para entender la evolución estructural del ser “con” su entorno. Así, mientras en la esfera arreal el acontecimiento es grupal, familiar, desde donde emerge el yo-otro, el surgimiento del yo-algo es un acontecer adscrito al acto puntual en el desarrollo de tal acción. La marca del acto queda en el individuo como algo distintivo de ese grupo de tales en acción. Este acto en la acción en desarrollo va creando un sujeto “ahistórico”, su yo adquiere “algo”, que aunque no es aún fenómeno, tal y como veremos más adelante, va estableciendo las bases constitutivas para su aparecer.

Del enfrentamiento yo-otro y yo-algo, o si se quiere, del *lenguaje* a la *palabra*, van dándose ilaciones por efecto del consumo “actual” que surge, *conatos de naturaleza* dice el autor. Aún en inestabilidad, hay cierta “producción” última totalizada, cierta naturalidad activa, intentando conseguir que sea lo que parece, encaminado a un esfuerzo más que estético, como cuando se va la luz y terminamos por dormirnos (p.e.). En este punto, el autor, aunque sigue el patrón aristotélico, se apoya en el filósofo Suarez para dar cabida al momento resultante efectivo de lo arreal-ahistórico. Entendido como un primer momento existencial del yo, lejos todavía de un momento “logificado” de su existencia, cuestión ésta que no atañe al horizonte de la movilidad en el que nos encontramos. El yo-existo mencionado en el anterior capítulo es el primer rastro actual del yo, su primer contexto como tal propio, la primera “sombra” que deja su ser.

⁴⁸¹ Sobre el término “constructo” véase anexo al final de este apartado.

Tal y como se está comentando, el rastro que comienza a dejar, supone un comienzo último del constructo totalizado en tanto que sí mismo, son cenizas del acto, pero de sí. El *lenguaje*, la *palabra*, y ahora el *decir*, crean un efecto alargado de uno mismo, que lo convierten en un constructo en construcción constante: “*Todo λόγος es λόγος τις κατά τίνος (logos tis katá tinos). Es esencial a él esa duplicidad: aquello que se dice y aquello de quien se dice. Todo decir supone desdoblar al ente.*”⁴⁸². Y esta resultante constructa actúa sinérgicamente a bloque, a una, como una actualidad anterior formativa del yo-existo más arriba citado, συμπλοκή (*simploqué*), complexión, composición: “*El ser en el sentido del λόγος no puede darse allí donde hay una composición (...). Si yo digo A es B, es evidente que hay una complexión de B en la A*”⁴⁸³. Lo cual implica que el individuo empieza a reaccionar ante la acción desde sí mismo, se revierte a la acción desde sí (B es A), como si de una actualidad accional se tratase. De fondo, lo que Zubiri comenta es que el *noein*, se otroiza a sí mismo, actualiza ese acto ante la acción; lo define como διάνοια (*diánoia*)⁴⁸⁴.

Toda la resultante del yo-existo es verdad (en acto) en tanto y cuanto dure tal acto, es sólo un efecto óntico que construye el *logos* al paso por tal acción. Otra cosa muy distinta sería la ontologización del sueño (p.e.), en la que el *logos* se aprioriza a la propia acción. La tesis de este capítulo radica en que lo primigenio de la actualidad del ser es la fruición, y con ulterioridad se va dando fluencia, arhetización, como si la realidad del ser fuese antes frutiva que fluyente, como si fuese anterior su cosmos puntual y luego se daría el universo de las cosas. Esta parece ser la direccionalidad del ser, su sentido más genuino, lo contrario sería abocar al caos: “*Como dice Nietzsche, hay que ir de Aristóteles a Parménides y no al revés, porque el camino contrario*

⁴⁸² ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.276, párrafo 3.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ En este sentido, el autor habla de la posibilidad de las cosas para ser pensadas; es decir, el individuo, dentro de la acción “oscuro” (p.e.) actualizaría “sueño”, aunque siempre en acto, siempre en duratividad accional (oscuro), no como concepto al margen de tal acción, el *logos* no llega a tanto. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p. 277, párrafos 2-3.

conduce a la barbarie”⁴⁸⁵. Por consiguiente, el pensamiento, antes de ser pensado, “es”, fruye con el acto. Hemos de entender la efectividad del *decir*, la resultante del yo-existo constructivo, como camino del *noein*, μέθοδος (*méthodos*) cita el autor, no hay mayor verdad que la del ser que “es”; y por otra parte, el crecer constructivo de éste se debe a que camina por el acto tautologizándose en él (consumo), haciéndose propiedad “negativa” en dicho consumo. El yo existo se va formando en la propia dicción, en el mismo decir, que lo anterioriza efectivamente. La actualidad de tal acción no es posible sin un consumo, sin una “propiedad” de ese consumo, κύριος (*kírios*) nombra Zubiri⁴⁸⁶, que es precisamente lo que atrapa el *logos*: “Emplear una palabra que tiene sentido extraño a una cosa sería una metáfora”⁴⁸⁷. Nos encontramos en un momento “simple” del ser, y no complejo, lo que dice el *logos* es verdad, es un constructo “fiel” al acto por el que pasa; según Zubiri: “El “es” en el sentido más noble de la palabra”⁴⁸⁸.

En consecuencia, el yo-existo, en principio, dirá simplemente (acto) la acción que está realizando, ἀπλῶς (*aplos*) comentará el autor, simpleza: “Simple no significa aquello que tiene menos partes, o que no puede dividirse más, sino aquello cuya razón se encuentra fundada en sí mismo”⁴⁸⁹. Pero también podemos distinguir otro momento del yo-existo, distinto al pegado al paso del *acto en la acción*, simple. Un segundo momento, enfocado más a la repetición o iteración de la *acción en el acto*, así mismo actualidad verdadera, pero “patente”, mostrativa de acción, ἀλήθεια (*alétheia*) dirá⁴⁹⁰. ¿Cómo se ha de entender este “estar patente”? Ya no es sólo el rastro simple que deja la dicción del lenguaje-palabra (arreal-ahistórico), del rastro del propio acto de la acción, ese acto forma parte de una acción de ser, hay una pertenencia, o al menos un “compuesto”: “Para esto, primero hay que apretar más el sentido de simple y compuesto. En el simple hay que ver más que el ser, porque a ese simple Aristóteles opone un compuesto, que consiste en que algo esté junto a alguien.”⁴⁹¹.

⁴⁸⁵ Puede resultar paradójico, pero extracto y constructo son complementos contrarios. Desde el extracto tiene que haber viento (fluir) para que surja música (fruir). Pero desde el constructo el roce (acto) marca *actualidad* de lo que después se hará fluente, véase como fenómeno, o véase, como entorno. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*, o.c., p.280, párrafo 2.

⁴⁸⁶ Ibidem, p.281.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 282.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 282, párrafo 2.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 284, párr. 3.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 286, párr. 3.

⁴⁹¹ Zubiri cita a Natorp, el cual comentaba que todo accidente necesita una *ousía* en quien residir. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p. 287, párr. 3, y nota 65 de p. 627.

El constructo tiene como base la “acción”, a diferencia del nivel estructural donde el autor remarcaba la “función”, como cuando hablaba la anterioridad del acto del ser del cuchillo sobre su poder cortante. La estructura necesita “sentido” para el desarrollo de su función, en este caso “cortar”; de ahí que el nivel estructural su métodos, su camino, sea forzosamente parmenídeo-aristotélico (fluir-fruir). Sin embargo, en el nivel constructo se da cierta “apropiación” de la acción, la función cortar puede coger una dirección tal, “cortar hierro” (p.e.), cuyo roce “altere” la función simple, lo cual implica una efectividad diferente en consecuencia con la composición en la que está adscrita tal acción (*ousía*), por eso se habla de un camino aristotélico-parmenídeo. Es por ello, que a diferencia de la *ousía* estructural, donde el carácter o riqueza de la naturaleza estriba en su riqueza de estructuras de ser, su capacidad de *ousías* en acto; la *ousía* constructa se apropia de esa riqueza y la violenta hasta hacerlas partícipes de la acción (en acto) a desarrollar patentizando a dicha acción: *“La verdad no es manera primordial del ser como atributo primario de la naturaleza, sino que es una violencia a ésta: existe donde el hombre roba el secreto a la naturaleza y lo hace patente.”*⁴⁹². La *ousía* constructa violenta a la propia inercia simple del acto hacia una implicación apropiativa de acción en el acto, creando cierta “actualidad” en el sujeto. La apropiación constructa otorga a la fidelidad simple del logos un momento de patentización diáfano, emerge una actualidad accional en el sujeto que lo ubicará interpretativamente según esté siendo; es decir, aporta “realidad” al acto que él mismo está realizando: *“Se trata de la índole de la cosa, que ella resulte una cosa patente y que justamente por ser patente pueda el hombre verla.”*⁴⁹³. La filosofía griega clásica lo define como “luz” o “verdad ontológica”: *“Lo que mencionamos de algo cuando decimos que es.”*⁴⁹⁴. La cuestión radica en saber qué es esta “mención” del decir (es); ¿qué es esta “luz” de la luz?, por así llamarlo; esto es, ¿qué es este momento óptico de lo ontológico apropiativo?; este momento subjetual del sujeto, o si se quiere, este momento “a-personal” del sujeto, por seguir el hilo del estudio: *“Ya vimos el sentido concreto de simplicidad. Más oscuro es el uno. Del sentido del uno depende la posibilidad de verdad, porque radica en la doble dimensión de la cosa que primero es y después se muestra. Parece que hay en ella una interna dualidad”*⁴⁹⁵.

⁴⁹² Ibidem, pp. 287-288.

⁴⁹³ Ibid., p. 289, párrafo 2.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 290, párr. 3.

⁴⁹⁵ Sobre el término “a-personal” véase el anexo correspondiente al final de este apartado del estudio. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p. 292, párrafo 2.

Tal y como sugiere el autor, se trata de un tipo de constructo muy pegado a la interpretación, como si el individuo se transformara en parte de la acción, lo que Zubiri nombra como “estado constructo fenoménico”. Sin perder el *on* del acto en la acción, hay como un “estado” de actualidad en el propio sujeto que está realizando tal acción. El sujeto adquiere del decir (acción) una tendencia, que se encuentra constitutiva a la propia expresión de sí, a través de las cópulas del decir, que cursan, de alguna manera. Es más que ahistoricidad; el momento *apersonal* no sólo se basa en el decir, sino en la “mención patente” del sujeto en las acciones que dice: “ *Ahora es cuando la palabra ἀλήθεια (alétheia) adquiere el sentido sistemático que no da el diccionario.* ”⁴⁹⁶.

La mención inquiere un absoluto de sí como rastro o remanente, y es más que la sola acción del decir, es ya un palpar patente, entizado del *on*, una especie de *on-en* cuya misión es palpar desde el sujeto las acciones dichas por él. Este momento resultante *actual* de la acción en acto o *apersonal*, no posee todavía la categoría de real. No podemos establecer pautas fenomenológicas de adecuación a las cosas, o de iluminación de las mismas, son construcciones tautológicas con vistas a que el sujeto adquiriera cierto sentido a medida que va mencionando la acción que está realizando, a medida en que el paisaje que va rozando (acto) lo vaya fluyendo⁴⁹⁷. ¿Cómo hemos de entender este momento *apersonal* tautológico? Debe ser como cuando un recién nacido, en base a gestos expresa querencias o estados de sí, independientemente de que en un principio logre hacerse entender, lanzado a la mención accional de sí, va creando momentos *apersonales* donde luego empezará a entender. O como cuando una semilla cae debajo de una piedra, esta piedra talificará tautológicamente a dicho ser, hará que su propia mención de sí se vea *apersonalizada* con la piedra, el ser *apersonal* siempre te lo otorga la acción con quien trabajas: “*La división que hacíamos del ser no es real, sino ontológica, se trata de flexiones del ser.*”⁴⁹⁸, lo que Zubiri, siguiendo a Aristóteles, nombra como φώς (*fós*); esto es, “luz”. Y esta es la clave para entender lo *apersonal*, la patentización accional en el sujeto; desde el constructo, Zubiri hace mención de la luz en tanto que “luminidad” de ser. Partiendo del sujeto, se van iluminando parcelas de realidad “misma”, “claridad” de ser. Al mencionar la acción en la que se encuentra, se produce un enfrentamiento entre el acto de la acción y la acción del acto: “*Se*

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 293, párrafo 3.

⁴⁹⁷ Ibid., p.294.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 295, párrafo 2.

identifican en él el estar a la luz y el ser lo que es. En la luz resulta patente la identidad fundamental: ser-aparecer. “⁴⁹⁹. Es como cuando tenemos la acción “comer” y se nos presentan ante nosotros una serie de objetos y de entre ellos se da una patentización en el momento de la dicción, aparecen a la visión, “fruta”, “pescado”, “pan”, etc. Este momento de mención en el sujeto ilumina accionalmente a dicho objetos mientras dure tal acción, lo apersonaliza; del mismo modo que si la acción se torna “escribir”, la mención accionaría *claridad* a otro tipo de objetos, bolígrafo, lápiz,...: “*Lo visto no tolera la división en ser y fenómeno, sino que su ser consiste en la mismidad entre el ser y el mostrarse(...). El ser además de esencia es φύσις (physis) de las cosas.*”⁵⁰⁰. Lo apersonal es un momento de formación constructa entre las acciones que van a irse palpando, de cara a la consecución “efectiva”, o también “productiva” de las necesidades ; ni son cosas, ni son él propiamente, únicamente surge un momento diáfano que crea una espaciosidad momentánea actual ser-aparecer (patente) en el sujeto. Un constructo apersonal es la patencia de una acción, *on phainomenon* hemos denominado más arriba, una “mismidad” fiel del paso por el acto que permite cierta apropiación por parte del sujeto de la acción que está realizando, clareando acciones (comer, escribir, ...). Por tanto, hemos de ver lo apersonal como una “libertad” accional posible del sujeto, violentada por la necesidad del sujeto de hacer patente su actualidad de fruición. La semilla en su pelear hacia la luz, avanza “palpando” la realidad de la roca, construyendo a través de ella, pero desde sí misma, dirigiendo constructivamente la acción: “*El centro de gravedad de la verdad en Aristóteles es el ser patente. No está la verdad en el fenómeno, sino en la mismidad del ser que es uno.*”⁵⁰¹.

Se podría hablar de una especie de “parasitación” del ser a las cosas, una negación en alteridad, una apropiación efectiva de aquellas *physis* con las que se topa accionalmente, creando un constructo durativo en el acto, consumiendo esa actualidad accional. A diferencia del pitagórico y del sofista donde el acto real es la acción, aquí, sin acto fruyente es imposible el constructo; Aristóteles ve este consumo actual de la acción en acto, como un “acto mental” del ser: “*La índole del acto mental que es uno simplemente es un tocar. Tener el menor contacto posible para dejarlo ser como es en sí. El νοεῖν*

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 296, párrafo 2.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 297, párr. 4.

⁵⁰¹ Ibid., p. 300, párr. 2.

(noein) de Parménides se completa con este contacto.”⁵⁰². Este tipo de negatividad alter cambia totalmente la comprensión histórica del fenómeno, el cual siempre se ha direccionado del *nóema* hacia la *nóesis*; Aquí se da un momento antitético en la conformación noemática, como si primero fuera la *nóesis*, y con posterioridad se daría el *nóema*; es decir, la direccionalidad de ver y tocar queda al revés, primero “tocamos” la realidad y después la vemos: “*Si viéramos de antemano la νόησις (nóesis), veríamos en ella el área del ser, son iguales, y en esta igualdad radica la verdad de los actos mentales. Son “tocar y ver” dos actos de captación de la verdad esencialmente verdaderos (...). Pero no sólo tienen verdad independiente del decir, sino que la de éste se funda en la otra.*”⁵⁰³.

El carácter *apersonal* del sujeto es un momento de transparencia, diáfano, de transparentencia cabría decir. El necesario contacto accional durativo, da como resultado una especie de “*physis* accional” que termina por dejar a éste sujeto cierta dependencia “sentida” en la acción con la que construye, ya que la variabilidad de la acción le afecta como a sí mismo, una negatividad alter comentábamos más arriba, αἴσθησις (*aísthesis*) citará el autor. Pero una *aísthesis* que necesita “tocar” con anterioridad para que se dé, para que el acto de ser y el ser coincidan: “*Por eso puede decirse que coinciden el νοεῖν (noein) y el εἶναι (eínai). Coinciden, esto es, no consiste el νοεῖν sino en dejar transcurrir lo que es el ser como ser patente.*”⁵⁰⁴. De ahí que comente el autor que *aísthesis* y *noein* coinciden, ésta es la articulación interna de lo apersonal que después conformará el *logos*. En el mismo momento en que la semilla deje de palpar la piedra perderá patencia, y por lo tanto, perderá actualidad en la acción del acto; esto es, se “des-personalizará”, dejará de sentirla, tocar y ver son “uno”.

Este es el constructo, trabaja desde la multiplicidad de actos en acción, pero produce desde la patentización de las acciones que marcan a dichos actos, se transparenta, se apersonaliza, διαλέγειν (*dialégein*) comenta Zubiri, “esfuerzo” aclarador, diafanización de sí mismo, actualización “una” constante entre él mismo y la acción con quien construye “su” realidad⁵⁰⁵. Su resultado es un tipo de ser como “parásito” de la cosa que emergerá como efecto de la plasmación accional “física” constructiva, por eso es

⁵⁰² Ibidem, p. 300, párrafos 2-3.

⁵⁰³ Ibid., p. 301.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 301, párrafo 2.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 303.

dialégein, y no sólo *diánoia*. Si yo digo “borrar”, es claro que mis acciones van a direccionar tales actos, pero si no consigo “mención”, si no consigo actualidad física de esa acción, tocar, o aparenciarme en algo, hacerme “otro” con alguna cosa; esto es, apersonalizarme, me quedo en abstracto o abstracto de esa acción: “*Para llegar al λόγος (logos) es preciso esforzarse, no basta con abrir los ojos como en el νοεῖν (noein).*”⁵⁰⁶. Todo constructo necesita copular (tocar) físicamente la actualidad que está en acción: “*No es misión del λόγος introducir la claridad, sino introducir a las cosas dentro de ésta.*”⁵⁰⁷. En este sentido, esta resultante a la que hacemos referencia (*dialégein*) es un momento de actualidad sentido, un alter sentido podríamos decir, un momento del ser como “yo-cosa”⁵⁰⁸.

La derivación histórica de la filosofía ha llevado a ésta a contemplar a este *yo-cosa* como un ser primordialmente “esencial”, por el rastro que deja o va dejando en la actualidad de la acción, la cosa en tanto que yo, la cosa en tanto que “es”. Con ello se da un modo de la cosa en tanto que ser, distinto del *prote phylosophia* propuesto por Zubiri. El constructo es mucho más profundo que la disciplina científica o categorial, el constructo es básicamente “necesidad” de ser. No son las cosas las se incluyen en el ser, sino más bien el ser el que incluye a dichas cosas en correspondencia a sus necesidades; y no sólo las incluye, como si las cosas existieran ya en sí mismas, el ser “crea” y construye a dichas cosas, las parasita creativamente⁵⁰⁹.

La cuestión radica en que este tipo de creación de ser no se basa en categorías, sino en “dimensiones”. Los elementos constitutivos de lo apersonal son fuerzas y no cosas, es una anterioridad fenomenológica, el modo en que surgen las cosas es siempre contradictorio: “*El “no ser” es no ser de una cierta manera. No es un no ser simplemente negativo, sino la falta positiva del ente.*”⁵¹⁰. Los elementos constitutivos de lo apersonal o del yo-cosa tienen como base un aumento progresivo (constructivo) de la espaciosidad de sí, la *ousía* constructa espaciosa espacio allende sí misma, por medio de la vehiculación momentánea con la cosa: “*La ουσία (ousía) está presente en forma tal que para verla me basta tropezar con ella. La cosa es presente por ser cosa y*

⁵⁰⁶ Ibidem, p. 304.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 305, párrafo 4.

⁵⁰⁸ Ibid., pp. 307-308.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 311.

⁵¹⁰ Ibid., p. 317.

no al revés, es cosa por estar presente.”⁵¹¹. Esto implica ver a lo apersonal como un tipo de actualidad “plástica” de la patentización accional, el individuo percibe una diafanización del territorio ocupado, espacioseado, claridad a través de la cosa que ha creado de manera momentánea. Ahora bien, es una cosa hecha suya siempre en presente, que sigue tocando en acto la acción que realiza. Toda espaciosidad surge y se crea en acto, en presente accional, y a partir de aquí “dialoga” con el propio sujeto que acciona. De fondo se sugiere que el sujeto es una parte importante en el proceso constructivo, pero tampoco es su epicentro, si así fuera no nos encontraríamos ya en el horizonte de la movilidad, entraríamos ya en otro nivel ulterior de la formatividad creciente del ser: *“Pero el carácter fundamental del ser no se halla en su presencialidad, sino en la existencia de la cosa. Precisamente porque es cosa, es apta para ser presente y no, como cree mi genial maestro Heidegger, que el ser de la cosa se halla en su presencialidad. La cosa se halla presente en un νοεῖν (noein) y por eso puede expresarse en un λόγος (logos).”*⁵¹².

La espaciosidad dimensional apersonal va irremediamente unida al presente, hay una ilación constante entre ambas, es un tipo de actualidad muy unida al acto, dejamos de tocarlo, de palparlo, y desaparece la espaciosidad, la claridad, la transpatencia diáfana de la acción, nos quedamos como ciegos, sin profundidad, sin noein. En este sentido, Zubiri ratifica aún más la importancia de la anterioridad del presente frente a la presencia fluencial, mundo éste de cristalización mitológica de dichas cosas, que terminan por encadenar al sujeto (Platón). La solución que se plantea es un hábito mental “de acto” y no cosístico (categorial) para la liberación del sujeto, para su apertura constante a la continuidad creativa apersonal, γυμνασία (*gimnasia*) intelectual dirá, que diafanice constantemente el aprovechamiento de las cosas, que el consumo productivo de las mismas no se estanque, dejándolas ser, que sean “siendo”: *“Las cadenas no se sienten como tales más que después de la liberación.”*⁵¹³. Por tanto, el constructo es una actualidad, pero una actualidad diáfana, transparente, transpatente decíamos, que lo patente logrado a través de la acción “fruya”, que siga siendo “en acto”, que siga dimensionándose en él, creando más de sí, que siga tocando la piedra, que aún negándole, le va a permitir crecer, “crear” más cosa de sí: *“Los griegos han*

⁵¹¹ Ibidem, p. 314, párrafo 2.

⁵¹² Ibid., p. 314, párr. 4.

⁵¹³ Ibid., p.315.

comprendido como nadie el arte de construirse su propia cabeza filosófica. Entre su pensamiento y su carácter ha habido una absoluta necesidad.”⁵¹⁴. ¿Qué es esta necesidad?, ¿qué es esta acción?; Zubiri lo deja bien claro, la acción permite crear ser porque le otorga el “punto de vista” desde donde se va a interpretar activamente. Es la atalaya momentánea desde donde se asoma a la realidad, un mirador relativo que le obliga necesariamente a estar en continuo contacto con ella, sino dejaría de sentirse, Es el camino con el cual se ratifica o verifica, y es sentido de sí porque “toca” en acto la acción desde la cual se actualizará constantemente en ella: *“No funciona el ser temáticamente, sino como punto de vista desde el cual se puede hablar de las cosas en tanto que son.”*⁵¹⁵. Si hemos hablado del ser como “lenguaje”, como “palabra”, como “decir”, como “mención”, nos encontramos en un momento en el que, por primera vez se lee su caminar, se da “lectura” de sí, la actualidad que se da en la acción es una “lectura” de ser. Lo apersonal, en su estrato yo-cosa, diafaniza un “estado lectivo”, o como comenta el autor, un momento *διάλεκτος* (*diálektos*), se puede decir que un “idioma” de ser: *“Sólo en las cosas leemos su ser. Esto es decisivo para la filosofía en tanto que modo de acción del hombre.”*⁵¹⁶. La producción, en su ratificación “actual”, va más allá de su propia mención. Estrictamente habría que decir que lo actual de esa acción en acto se alarga hasta adquirir cierta “actualidad” de ese momento actual, un “lektos” que se alarga, una lectura de lo actual, *διαφάνοια* (*diaphánoia*) comenta Zubiri, un producir actualidades: *“Lo que es para el atleta el ejercicio para producir el movimiento es para el dialéctico su ejercicio.”*⁵¹⁷. ¿Cómo se ha de entender esta actualidad de lo actual accional?; ¿Qué es el idioma en el ser? El autor comenta que es un tipo de producción que trasciende al propio sujeto, un tipo de naturaleza que emerge del fondo de lo profundo del hombre⁵¹⁸, una especie de “física metafísica”, una sucesión del momento actual en acción, una sucesión de actualidades. El individuo envuelto en tal acción va avanzando en su estado constructo lectivo, que le va marcando actualmente cómo va desarrollándose la acción; el brote de la semilla recorre la piedra actualizándose en cada pliegue de ésta, convirtiéndose en pliegue mismo, en su crecer parásito. No sólo como revertir accional del sujeto en la que se va creando su ser apersonal, como nota-de la piedra hecha sí. No es sólo crecer, sino también “crear”. El

⁵¹⁴ Ibidem, p. 318, párrafo 2.

⁵¹⁵ Ibid., p. 319, párr. 2.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid., p. 320, párrafo 2, y p. 321.

brote crece creando “notas-a” sí con las “de” la piedra, la recorre y la emula en su avanzar accional. Hay una interioridad “de” la cosa, pero así mismo hay una creatividad “a” la cosa. Aquí el ejemplo de la semilla y la piedra comienza a quedarse corto, porque el fondo que está empezando a adquirir el sujeto yo-cosa es como una hibridación con aquello que está parasitando: *“Cuando el color blanco transcurre en las cosas, éstas se hacen blancas. El ente en que transcurre el movimiento está moviéndose. El sustrato, en tanto que sustrato, se está moviendo.”*⁵¹⁹. Por consiguiente, la actualidad de lo actual en acción se mueve, se mueve “a” una actualidad de lo que está, se idiomatiza con ese “de” que está produciendo. Un camaleón (p.e.) sería un experto en notas-de, al menos en lo que al color se refiere. Pero nos encontramos ante un momento constructivo más complejo, ya que lo que se comenta es una capacidad creativa propia “a sí”, una capacidad “misma-propia” cabría decir.

Desde el movimiento, lo potencial no se aviene a la materia, al menos en la interpretación clásica del término; lo potencial en el movimiento es capacidad de contrariedad, negatividad en movimiento, un cambio diríase que sustancial cuando en realidad no lo es: *“Si el cuerpo está en éxtasis, hace falta un ente que le quite esta manera de ser y le mueva. Esta es una investigación del movimiento con vistas al ser. Necesita un ἀρχή (arhé), un acontecimiento que le hace ser lo que antes no era.”*⁵²⁰. Por tanto, hay una doble interpretación del yo-cosa. Una desde el “de” con el que nos vamos a ir moldando, en cada pliegue de la piedra que vamos tocando y patentando. Otra desde el “a”, que radica ya no en la piedra, sino como comenta el autor, adquiere una profundidad que se escapa al control del propio sujeto, trasciende al propio individuo, un proceso muy interno, creativo, pero en el sujeto. Una cosa es que el camaleón pueda adquirir el color de su entorno inmediato, y otra cosa es el proceso biológico (interno) que ha permitido tal evento. El camaleón como sujeto apersonal no tiene, en su subjetividad individual, poder para explicar porqué hace lo que hace, no entiende de bioquímica, ni de longitud de onda. Hay un tipo de ser, dentro de su ser que no controla, pero que existe activamente en él, o al menos, a través de él. Hay una actualidad de lo actual accional que se va compilando creativamente, hay un “bios” que va “a” el sujeto en su totalidad; es decir, hay un constructo en acto y un constructo en acción, una “ousía en acto”, cuyo sustrato es lo actual “de” lo accional en acto, y una

⁵¹⁹ Ibidem, p. 322, párrafo 2.

⁵²⁰ Ibid., p. 323, párrafo 3.

“ousía en acción”, que se mueve entre lo actual en movimiento constante que el sujeto va creando para hacer frente a la necesidad del proceso creativo accional. Son dos tipos de *ousía* diferentes que se desdoblan del proceso creativo físico (actual) del sujeto apersonal; esto es, son dos tipos de naturaleza distintas que conviven “a una” en el sujeto en acción ⁵²¹. La cuestión radica en comprender qué es este “constructo vital”, Zubiri lo nombra como “soporte”, soporte vital que va a ir creando *naturaleza* en el sujeto, pero a modo de posibilidad propia del sujeto, “exuberancia vital” cita, posibilidad de respuesta efectiva interna ante los distintos *de* consumidos apersonalmente, una especie de patentización “dimensional” de la acción. En este sentido, Zubiri, sobre Aristóteles, comenta: “Hay que recordar su definición del movimiento: *Actualidad de lo posible en tanto que posible.*” ⁵²².

La doble naturaleza de la *ousía* desde lo apersonal sugiere la existencia de dos tipos de espaciosidades distintas y a una en el ser. Un tipo de espaciosidad “aquí”, tocando la actualidad de el sujeto; y un tipo de espaciosidad “ahora” interpretando el tipo de actualidad a la que tiene que acudir formativamente en ese tocar. Por eso es exuberante (abundancia suma), y es vital, porque sigue siendo el acto (suyo) quien lo lanza; es decir, lo actual copula trans-formativamente a sí mismo: “El “ahora” es, esencialmente transición. Es un paso de un antes a un después. Si imagino el ahora no puedo atribuirle carácter puntual.” ⁵²³. El tránsito de actualidades deja un rastro de efectividad, siempre adherida a lo actual de la acción del sujeto que dirige el aquí. Hay por tanto, un enfrentamiento claro de estas dos naturalezas, y Zubiri lo nombra como cierta “razón” del ser en movimiento: “Se está eternamente moviendo por sí misma. Se mueve además a sí misma, por tanto, encuentra en sí misma la realización de su actualidad.” ⁵²⁴. El resultado de este enfrentamiento es el surgimiento de un tipo de yo que supera a la cosa con quien trabaja, y le dota de posibilidad de respuesta en el aquí siempre cambiante, es una actualidad muy relativa, exuberante dirá pero que posibilita respuestas al aquí que no puede dejar de atender: “Necesita la actualidad de lo posible

⁵²¹ Zubiri comenta: “Se trata de que una exuberancia del sujeto humano produzca algo que trasciende del sujeto. Se trata de expresar entendiendo lo que la cosa expresada es (...). De aquí que no sea acertado tomar el *λογος* en su dimensión lógica, sino en cuanto emerge de un ente en plena exuberancia vital.” ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o.c., p. 628, nota 78.

⁵²² Ibidem, p. 330, párrafo 2.

⁵²³ Ibid., p.331.

⁵²⁴ Ibid., p.332.

*para ir de una cosa a otra. Mientras se está realizando, está sin realizar.”*⁵²⁵. Como si le otorgara un tiempo de espaciosidad al acto. En realidad, esta *ousía* en acción, o *ousía* ahora, podríamos decir también, es un poco parecida a la teoría pitagórica de la “actualidad”, aunque, como se ha comentado, Aristóteles no ontologiza a esta actualidad como si fuera en verdadero acto del ser, no es *kínesis*, se trata de energía dinámica ultimada “en” totalidad. La actualidad de la naturaleza-ahora es como una sensación de quietud en movimiento: *“Es la pura ἐνέργεια (enérgeia). Cuando he visto una cosa puedo continuar viéndola. Esta es una acción que no necesita moverse.”*⁵²⁶.

El papel que juega el constructo-ahora es el de un tipo de espaciosidad circular, cosmológico, abierta por la universalidad constante que el tocar aquí le va aportando. Si en la talidad del otro aparecía una posibilidad de sí, como su auténtico yo, el ahora crea un alter de actualidad-otra en el sujeto, que le otorga tiempo (efecto) para dar resultados a la demanda del aquí, νόησις νοήσεως (*nóesis noéseos*) cita el autor, “pensamiento de sí mismo”. En la *ousía*- ahora, el *nóema*, si lo hubiera, serían actualidades que lo propio actual en acción especula al paso (acto), creando como una especie de *nóesis* “estado”, que es la “sensación de sí mismo”. Esto es así porque lo consumido, las cenizas del ser, no desaparecen; es el paradigma ahistórico, lo leído, el *lektos*, no se va, permanece y crea “a” el mismo sujeto: *“El puro acto no puede depender más de sí mismo. Si es νόησις (nóesis) tiene que ser pensamiento de sí mismo. Pensamiento que se basta a sí mismo (...). Esta es una forma sustancial sin recibir en la materia prima.”*⁵²⁷.

Es claro que el yo-ahora no posee la patencia del yo-aquí, pero por otra parte, posee aquél una capacidad figurativa de ser clave a la hora de solventar las acciones del momento yo-aquí. Si este yo-aquí tiene la capacidad libre de abrirse a nuevas acciones, en correspondencia con la morfología de la cosa con quien trabaja, con los pliegues de la piedra, podríamos alegorizar. El yo-ahora da actualidad a lo actual de la acción, χωριστόν (*koristón*) lo nombra el autor; es un rastro de respuesta propio que va quedando en el sujeto: *“En Aristóteles significa estar separado de toda materia prima. Es separado un ente que se basta a sí mismo. Y ese bastarse es actualidad.”*⁵²⁸. No se trata de un *koristón* material, ni potencial, ni epicéntrico, sino de pura posibilidad que el

⁵²⁵ Ibidem, p. 332.

⁵²⁶ Ibid., p. 332, párrafo 2.

⁵²⁷ Ibid., p. 333, párr. 2.

⁵²⁸ Ibid., p. 334, párrafo 2.

sujeto relativiza sin llegar a su posesión logificada; “*No consiste en ver nada, sino en ver la visión.*”⁵²⁹, es un momento diáfano del propio sujeto “a” sí mismo, un poseerse “estando” en su estar siendo (aquí). El yo-ahora no es una acción moralizante en su acepción clásica del término, es una formatividad figurativa privatizada en el propio individuo. Son infinidad de proto-formas hechas ser (consumidas/posibles) que se especulan al paso, que es quien dirime su *cuorum* actual con la acción.

Haciendo un breve resumen de lo visto en este apartado, a juicio del autor, la dirección que adquiere el constructo parte del *on*, para luego ir abriéndose a pequeños estados posibles de sí. El yo-existo extracto-constructivo va cogiendo acción a medida que logra realizarse en ellas, en lo que podemos denominar como “camino del *noein*”. Este camino crea rugosidad de ser en su fruir acto de la acción, le va quedando cierta “propiedad” junto al paso, *κiriótaton òv (kiriótaton on)* comenta Zubiri, una especie de tautología del acto de la acción realizado; es decir, una anteposición de la acción en acto que está realizando. La acción se hace “patente” en el sujeto, un modo de “clarear” al acto desde la acción, no sólo es trabajo, sino también producción efectiva. Esto se logra porque se violenta al acto hacia la acción concreta a realizar, de la *palabra* se pasa a la *mención*, coge propiedad de lo que se vaya a hacer, “aparecer diáfano” comenta Zubiri, *on phainomenon*. El sujeto va adquiriendo momentos “a-personales”, se va como rellenando apropiativamente de las acciones que va realizando, que va produciendo. Se trata de *on-en* conformativo del sujeto, que le va dejando paulatinamente un “estado constructo fenoménico”, un residuo apropiado de tales acciones.

Lo apersonal es una órbita constructa del ser anterior a la logificación del acto, y por lo tanto, anterior al fenómeno, y a sus categorizaciones. Lo único aprehensible es la veracidad del acontecimiento, su afectividad en el sujeto, comienza a “sentir” la acción. Esta mención productiva de la acción es comentada por el autor como “flexiones del ser”, como un momento “refractario” del ser, expele “claridad”. Un tipo de luz ésta que lo que busca no es ser, que ya lo es, sino patentarse en sí mismo, patentarse en la visión, “aparecer” a la luz de sí.

Tocar y ver, por este orden, ésta es la direccionalidad del constructo, no se puede obviar ninguno de estos dos momentos porque perdemos realidad del ser, van “a una”, el sujeto

⁵²⁹ Ibidem, p. 335.

se encuentra profundamente necesitado de este tocar patente para poder crecer y crear junto a la cosa con quien construye, con quien se transpatenta. No se trata de una *physis* material, el surgimiento de la cosa es una relatividad en movimiento constante, en acción constante. Por eso dice Zubiri que se da un esfuerzo aclarador entre el *dialégein* asociado a la cosa, el simple y el nominativo, cuyo efecto es una diafanización constructiva *con* la cosa, y no *en* la cosa.

El surgimiento del *yo-cosa* del momento apersonal es un producto propio del sujeto, un violentar diáfano que adquiere “dimensión” propia a través de la cosa con quien trabaja, adquiriendo una doble direccionalidad. Por una parte, hay una dirección de sí cuyo referente es “de” la cosa, sorteando cada pliegue de la misma, creando desde ella. Por otra parte, hay una dirección “a” sí, creando fórmulas de respuesta propias ante la imparable demanda de espaciosidad que el “de” le está sugiriendo. Es un tipo de contrariedad negativa abocado a transpatentar el “consumo-de” la cosa, creándose dos tipos de espaciosidades distintas en continuo enfrentamiento. El desarrollo de lo apersonal hacia el *yo-cosa* le dota de una doble sensación de totalidad, de ultimidad total habría que decir, “mirador”, “punto de vista”, “lectura”, “idioma”, “dialecto”. El ser apersonal desde el *yo-cosa* adquiere una doble dimensión de sí, dos tipos de naturaleza “a una” pero distintos en su enfoque. Hay una naturaleza “actual”, de roce en patencia, en la que sujeto intenta dar sentido a la acción que está realizando en acto. Hay un tipo de naturaleza en “actualidad”, que supera al propio sujeto desde su interioridad, porque lo que busca es accionar eficientemente ese momento actual de entre una ahistoricidad de actualidades ya consumidas. El *yo-aquí* actual, y el *yo-ahora* de actualidades se enfrentan “a una” necesariamente para dar salida figurativa a la demanda efectiva del momento accional. No basta hacerme actual apretando un tornillo, necesito verme apretando el tornillo, si está roto, doblado, torcido, necesito una comparativa de actualidades posibles, en el mismo momento en el que estoy actual en la acción. Son como naturalezas distintas, que van necesariamente “a una”, lo que se ha denominado como un *poseerse estando en ese estar siendo*, una tipo de formatividad figurativa de la acción del acto que dura.

El término “constructo” aparece muy repetidamente a lo largo de su obra filosófica, aparece citado en la obra *Escritos Menores (1953-1983)*, dentro del capítulo “*El hombre y su cuerpo*”, asociado al sistema, como estructura actual. Así mismo, en el capítulo “El espacio” aparece asociado a la “extensidad” de lo real⁵³⁰. Aparece en la obra *Sobre el Hombre*, básicamente centrado en el capítulo III, asociado a la unidad que se da en las distintas estructuras, y que definirá como “Estado constructo”⁵³¹. En la obra *Sobre la esencia*, a lo largo del capítulo 2 del artículo 9, y hasta el final de la obra, asociado a las notas-de o estado constructivo de las cosas, genitivo (*génos*) de las cosas dirá.⁵³² En la obra *Sobre la Realidad* va asociado a la estructura interna de la sustantividad, entendido como “ousía”, en tanto que formalidad del movimiento⁵³³. Aparece en un par de ocasiones en *El hombre lo Real y lo Irreal*, como genós de la idea, o simple carácter de la realidad, y como objeto de la experiencia⁵³⁴. Aparece en *Estructura Dinámica de la Realidad*, asociado al “de” de la “casa-de Pedro”, como “actualidad posicional”, “coherencia estructural”, “cosa-sentido”, y también como “posibilidad de la acción”⁵³⁵. En la obra *El Problema Teologal del Hombre: Cristianismo*, aparece como actualidad formal e intrínseca, como genós compuesto sustantivo “animal racional”, como dativo, no sólo “de” las cosas, sino también “a” las cosas, como “notas-a” las cosas; es decir, como formatividad del hombre en tanto que “cosa-realidad”⁵³⁶. En la obra *Espacio. Tiempo. Materia*, aparece ligado al “de suyo” como trascendente y espaciosidad⁵³⁷.

⁵³⁰ ZUBIRI, X., *Escritos Menores (1953-1983)*. Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 105, y p. 141 y siguientes.

⁵³¹ ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp. 45 y sgtes. Sobre cursos impartidos en 1957.

⁵³² ZUBIRI, X., *Sobre la Esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1962, p. 289 y sgtes.

⁵³³ ZUBIRI, X., *Sobre la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 67. Sobre curso en 1966.

⁵³⁴ ZUBIRI, X., *El Hombre lo Real y lo Irreal*, Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 53, y p. 152. Sobre curso impartido en febrero y marzo de 1967.

⁵³⁵ ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p.36, p. 37, p.190, y p. 248 y sgtes. Sobre curso impartido en Madrid en 1968.

⁵³⁶ ZUBIRI, X., *El Problema Teologal del Hombre: Cristianismo*; Alianza Editorial, Madrid 1997, pp.390-391 y pp. 404-405. Sobre curso impartido por Zubiri en 1971.

⁵³⁷ ZUBIRI, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pp. 154-155. Sobre curso impartido en mayo de 1973.

En la obra de la trilogía *Inteligencia y Realidad* aparece como clave en el surgimiento de lo real: “*toda nota es real en cuanto nota tan sólo en unidad con otras notas reales en tanto que notas*”⁵³⁸. En *Inteligencia y Logos* va asociado al ser de lo sustantivo, a diferencia del ser sustantivo, se trataría de lo más radical de una cosa real (existente)⁵³⁹. En *Inteligencia y Razón* aparece ligado a la creación estructural o co-herencial, es más que el logos predicativo, se trataría de un logos nominal constructo, coherencia de creación “libre”, entendido como modo de ser a-personal de la persona⁵⁴⁰. Por último, en *El Hombre y Dios* va asociado a la “acción configurativa”, que absolutiza su ser sustantivo, como tensión dinámica⁵⁴¹.

⁵³⁸ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 203.

⁵³⁹ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 352.

⁵⁴⁰ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1980, pp. 113-115.

⁵⁴¹ ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 163.

El término “a-personal” aparece citado en la obra *Sobre el hombre*, asociado a la “animalidad” del animal de realidades que es el hombre; estructurados según un mismo esquema, como una especie de esfera convivencial, no en tanto que otros (impersonal), sino más bien en tanto que personas, como “comunidad” personal, en tanto que “convivencia”⁵⁴². Aparece también en *Sobre la Esencia*, visto como argumento trascendente del individuo, como “personalización”; esto es, es contemplado como “decurso biográfico”⁵⁴³. En la obra *Estructura Dinámica de la Realidad*, sobre el término “personalización”, el autor expone la imposibilidad del hombre de ser persona si no es a través de la personalización, la cual consiste en un siempre no ser lo mismo en ningún instante de su existencia, “ser el-mismo no siendo nunca lo-mismo”, “configuración”, aunque se tienda a verlo desde una mismidad biológica (yo)⁵⁴⁴. En la obra *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, el autor establece lo apersonal como “comunidad personal”; esto es, como “banquete eucarístico”, más allá del alimento material, se da una unidad de actualidad humana “corpórea”, con-corporeidad citará el autor⁵⁴⁵. En la obra *Tres Dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica*, lo apersonal son “acciones” que dan sentido de realidad a la persona, no como “suidad otra”, sino más bien como “animalidad”, como “pertenencia a la acción”. En este sentido, establece a las acciones como formaciones conformativas del sujeto, visto éste, no como ser-personal (impersonal), más bien al modo de “ser-de-la-persona”, como momento apersonal⁵⁴⁶. Merece la pena citar el libro *Espacio. Tiempo. Materia.*, dentro del apartado de la Materia, donde habla de “procedencia sin proceso”, de “magnitud” o “número cuántico”; es decir, de “rotación sin eje”⁵⁴⁷.

⁵⁴² ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, o.c., pp. 194-196.

⁵⁴³ ZUBIRI, X., *Sobre la Esencia*, o.c., p. 505.

⁵⁴⁴ ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, o.c., p. 249.

⁵⁴⁵ ZUBIRI, X., *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, o. c., pp. 419-420. Sobre tema conformado por el autor en 1971; véase también p. 10 del mismo.

⁵⁴⁶ ZUBIRI, X., *Tres Dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, pp. 56-57 y pp. 126-128. Sobre curso impartido en 1974; véase también p. VII.

⁵⁴⁷ ZUBIRI, X., *Espacio. Tiempo. Materia.*, p.c., p. 436, párrafo 2, y p. 437. Sobre trabajos y estudios realizados entre 1973-1976; véase también la Presentación pp. IV-V.

En la obra *Inteligencia y Realidad* aparece como “absoluto relativo”, como un “frente” a todo lo real, en enfrentamiento con el mundo, un tipo de relatividad “suelta” de las cosas hechas reales, como “principio de actualidad”, en un tipo de unión superior al de la propia sociedad, como un “estando abierto”⁵⁴⁸. En la obra *Inteligencia y Razón* aparece como “apertura constitutiva” anterior a la constitución de la cosa real⁵⁴⁹. En la obra *El Hombre y Dios*, lo apersonal va unido a la “acción del hombre” como relatividad de mi absoluto; es decir, como un estar “frente” a las cosas, a diferencia de la formatividad “de” las cosas, es un tipo de “acción humana”, un tipo de “apoderamiento absoluto relativo”, que citará también como “religación”, “naturaleza personalizada” citará, algo anterior al sentimiento⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Realidad*, o.c., pp. 213-215.

⁵⁴⁹ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Razón*, o. c., p. 115.

⁵⁵⁰ ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, o. c., pp. 79-81, pp. 86-87, pp. 92-94.

En el apartado anterior hemos podido comprobar el movimiento y la relatividad constante en la que se va construyendo el ser, el *en-on* de la visión clásica se complementa irremediable y necesariamente con el *on-en* anterior. Se da una *diánoia* y un *dialégein* que construyen diáfananamente a una, y cuyo efecto no es sólo “mención”, se construyen ilaciones accionales duraderas, actualidades de esa mención constructa, “idioma” de ser. La cuestión radica en ver cómo es ese dialecto, cómo es esa duratividad relativa en ese constructo de actualidad, que se apoya creativamente en las cosas como coconstructo expelente de ser (claridad): “ *En BC están las ideas. Las conocemos de dos maneras. En un caso, partiendo de ellas hacia y hasta las cosas, διάνοια (diánoia). En otro, partimos de la idea hacia y hasta el Bien.* ”⁵⁵¹.

Tal y como se ha comentado, se da una actualidad ligada al mismo acto con las cosas, que es cuando me actualizo en acto apretando un tornillo (p.e.), y otra actualidad, también creativa, aunque en “hacia”, que es cuando actualizo a esa actualidad, que es cuando controlo el proceso último total de esa acción. Y ambos momentos son “uno” en el sujeto, aquí-ahora forman un solo momento. Es absurdo actualizar una actualidad que no posea acto, al menos para Aristóteles: “*Aristóteles rechaza esto porque rechaza esa primera división del mundo visible e inteligible. Las cosas son sustancias primeras y no hay ningún ente fuera de ellas.*”⁵⁵². Se trata de analizar qué es ese surco vital que parece que se alarga desde el acto, dejando bien claro el rechazo a cualquier entidad subsistente al margen de su necesidad. No existe realmente un ente accionando al margen del acto. Para Zubiri, la explicación de que se den momentos diferenciados en la construcción con la cosa radica en que hay o se da mucho más que transurrencia; a su juicio, el transcurrir es cosmológico, al paso. Pero desde el momento en el que dispongo de un remanente de espaciosidad actual, ya no sólo transcurro a eso actual patente, desde mí mismo “discurro” espaciosamente una actualidad y la otra: “*Ningún movimiento transcurre por necesidad exterior, sino por virtud de un τέλος (télos)*

⁵⁵¹ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o.c., p. 338.

⁵⁵² *Ibidem.*

interno al propio movimiento. Por eso, si la vida es movimiento, este movimiento suyo consiste en discurrir. Todos los modos de vida han de estar fundados en éste." ⁵⁵³. Por eso comentábamos más atrás la insuficiencia a la que se había llegado con el ejemplo de la semilla y la piedra, la planta "necesita" discurrir su modo de construcción, el "de" no es suficiente. Esta nueva naturaleza, esta nueva espaciosidad, le aporta un movimiento distante con la piedra; el yo-aquí-y el yo-ahora enfrentado sugiere un "sensible común" en el propio sujeto, un nous cosmológico universalizante discursor cuyo "de" óptimo sea él mismo, ὀρεξις (*orexis*) cita Zubiri; esto es, un "horizonte temporal" que le esté diciendo en todo momento que su actualidad actual está siendo "bien" realizada, bien efectivizada en su estructura constructa, y que también nombra como "deseo de ser". Desde el constructo se plantea que todo horizonte discursor, además de la necesidad estructurante, necesita un horizonte por donde mover su necesidad, un "yo-temporal" que ayude al desenvolvimiento de sus necesidades en las acciones que se están actualizando: *"La misión fundamental del deseo consiste en descubrir, hacer patente. La necesidad sola no indica qué objeto es necesario."* ⁵⁵⁴. A diferencia de la lejanía de la idea platónica, hay una cercanía discursiva "temporal" en aras a facilitar las producciones necesarias durante la acción, a su correcta adecuación al momento en el sujeto (bien).

Como complemento al momento temporal u horizonte necesario surge un "sensible satisfactorio" que el autor lo denomina como "ética", no al modo racional clásico, sino como discurrir biológico del sujeto, la sensación que queda cuando el enfrentamiento aquí-ahora está ejercitando lo que su necesidad le exige. Más que de una resultante "biográfica", como sucedía en el momento del yo-existo, la complejidad de las actualidades en acción hacia el sujeto crea en él una resultante "biológica". Es un "daimon", una "franja" temporal sentida como horizonte "desde" donde se ubicará la necesidad efectiva (ética), y cuya correcta realización (bien) aportará una sensación (deseo) agradable (*eudaimonía*), el aquí y el ahora coinciden, al menos temporalmente.

Se va creando en el sujeto un control efectivo de las espaciosidades que crece creando y que crea creciendo, un tipo de bios sintomático, "amor" citará Zubiri, en referencia a

⁵⁵³ Ibidem, p. 339, párrafo 2.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 340.

San Agustín ⁵⁵⁵. Por eso es necesario este rastro lineal entre la necesidad y el consumo satisfactorio. Es lineal, porque parte siempre de lo necesario, del amor como “verdad” lanzado hacia la vida: “¿*Qué significa esta acción de la verdad sobre la vida? Poseed la verdad y la verdad os hará libres.*” ⁵⁵⁶. Por eso es el yo-temporal un mostrar de la necesidad, que se plasma en deseo de necesidades. Esto no tiene nada que ver con un visión “material” del deseo, es un deseo de lo amado, es un rastro de lo necesitado, más que de la cosa momentáneamente creada para complementar la necesidad. Hay un momento inevitable en el que la semilla debe atenderse a sí misma, a lo que es, a seguir su propio esquema biológico con su biografía ahistórica. Aquí enmarcará su ética, esta es su verdad, que dará como resultado su propio bien. El resultado efectivo es “vida”, pero el causante accional es “amor”, deseo de necesidad, más que necesidad de deseo, πνεύμα (*pneúma*) cita el autor: “*La verdad inspira su vida al que vive en ella. Πνεύμα es el espíritu de verdad que el mundo no puede captar (...). Lo contrario a πνεύμα es la carne, o el cuerpo en tanto que principio de esclavitud...*” ⁵⁵⁷.

Por consiguiente, la linealidad es el reflejo de las necesidades satisfechas, su “ética”, cuya *eudaimonía*, su bien, consiste en ser lo que esta siendo, ya no es sólo estar en el estar siendo, sino “ser” aquello en lo que se está siendo ⁵⁵⁸. Esto deja a la luz un tipo de paradigma del no-ser, en base a las necesidades no satisfechas; es decir, ¿amamos lo que somos (ética) o lo que necesitamos ser? Ver si el yo-temporal o discursivo no sólo construye a través de las necesidades, sino algo más, si “crea” necesidades ⁵⁵⁹. La tesis de este apartado radica en la profunda linealidad discursiva entre el no-ser alógico y su ser lógico. Depende lo que no sea, así necesitaré amar. El amor es una actualidad “hacia” la acción y no sólo “desde” la acción. Aún desconociendo lo que vaya a ser, se lanza hacia el no-ser como si fuera a serlo, “teoría de la creación” afirma Zubiri, apoyándose en San Agustín ⁵⁶⁰.

Consiguientemente, va a darse un claro enfrentamiento entre el “estando” (transcurrir) en el estar siendo, y el siendo (discurrir) en ese estar siendo, y cuyo resultado va a ser un acto de “fe”: “*La “fe” no es más que esa buena disposición de la voluntad para*

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 347.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 347, párrafo 2.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 348, párr. 2.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 249.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 353.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 355, párrafo 3.

encontrar la verdad en sí mismo”⁵⁶¹; la fe sería una especie de conversor cosístico *hacia* el sujeto, atrae a la cosa a la acción que determina el sujeto. Como cuando utilizamos un cuchillo para apretar un tornillo, a falta de otra herramienta, *χάρις* (*káris*) cita el autor, atracción, gravedad, que el ser procura desde la alógica del no-ser: “*La posibilidad del ser inferior se encuentra en el superior, en el credo (ut intelligam)*”⁵⁶². En este sentido, hemos de entender la fe no sólo como un momento biológico del ser (ético), como un momento “desde” la acción que transcurre, sino también como un momento “bioalógico” del ser (bien), como un momento necesitado “hacia” la acción. No sólo es un momento de verdad satisfactoria, sino, así mismo, de verdad necesitada. La fe, por tanto, es el horizonte temporal del amor, el yo-temporal de la acción en “hacia”, que se complementa con el decurso biológico.

Es por ello, que la linealidad creativa que surge del constructo accional en *hacia* es un tipo de temporalidad “activa”, cuyo motor, cuyo “bios”, es el amor, entendido como verdad hecha de sujeto y no de mundo; “acto puro” comenta Zubiri, en referencia a Santo Tomás. Un tipo de actualidad que se mueve entre las actualidades accionales, buscando necesariamente (fe) satisfacer a dichas acciones, al margen del acto constructivo con la cosa; esto es, al margen de que lo consiga o no, al margen de su biologización: “*Y en esa su posesión plena consiste su atributo de eternidad. Enfrente del acto puro.*”⁵⁶³. El acto puro es una alógica del ser, envuelto en fe, que es su acción, una anterioridad-acto que transcurrirá con la cosa, en su búsqueda de patentización, de satisfacción, y cuyo *efecto* es el individuo ético, el yo-ético, si se quiere.

Cuando un camaleón cambia de color podemos distinguir tres momentos de acción. Un primer momento de estructuración ver-tocar (*en-on*) en el que conforma el entorno. Un momento de construcción tocar-ver (*on-en*) en el que se conforma a sí. Un tercer momento temporal (*en-on/on-en*) en el que se da la acción *hacia* si en acto puro, por encima del mundo, y de su propia individualidad, aunque sea él, sujeto pasivo, que recoge dicha acción. La *Teoría de la Creación* que menciona Zubiri establece el paulatino surgimiento de una anterioridad que supere el transcurrir-discursivo; es decir, que lo relativice temporalmente de manera constante, ya que aporta capacidad de

⁵⁶¹ Ibidem, p. 356, párrafo 2.

⁵⁶² Ibid., p. 358.

⁵⁶³ Ibid., p. 358, párrafo 3.

violentar al acto pegado a la cosa. Se trataría de un momento de corte intelectual, crear notas “a sí mismo” (amor), actualidades creativas que no cursan “especie” o fijación excesiva. Simplemente producen acciones encaminadas a dirigir el acto. La actualidad creativa es siempre individual y puntual, temporal; como cuando no tengo un destornillador y hechas mano de un cuchillo. Eso no implica que el cuchillo sea “destornillador”, que curse “especie”, sólo temporaliza puntualmente al cuchillo como destornillador, pero al finalizar la acción el sujeto (cuchillo) queda “libre”. Es un poco la visión que tiene Zubiri, apoyándose en las tesis de Guillermo de Ockham, sobre la “determinada indeterminación” del individuo: *“La esencia divina es voluntad infinita y la creación una emergencia de individuos. Pero si esta libertad divina es infinita, no puede coartarse ni por las necesidades lógicas. De ahí que libertad es para Ockham indeterminación, libertad más allá de la razón.”*⁵⁶⁴.

Esto reafirma la tesis de apartados anteriores en los que sugería la necesidad del *álogon* como complemento inherente (expelente) de *logon*. Allí donde se da *logos* tiene que haber una anterioridad alógica que lo lance o posibilite indeterminadamente. Todo constructo de ser posee anterioridades aconstructuales, que son las que aportan “libertad” constructiva, indeterminación, siguiendo al autor. Si no hay una libertad creativa indeterminada anterior el constructo se ahoga en el acto, valga la expresión, se colapsa ante el movimiento imparable. De la irracionalidad propia de las cosas, se antepone la “arracionalidad” de la razón (acto puro): *“Libertad es independencia más allá de la razón. De esa irracionalidad primaria emerge la independencia de la creación.”*⁵⁶⁵.

Consiguientemente, el *álogon* de la creación es un nivel “arracional” de la esfera del ser, una anterioridad (creativa) a la razón del ser de las cosas: *“La pregunta ¿qué es el ser? no es radical para Ockham, pues su respuesta no se da en el λόγος (logos).”*⁵⁶⁶. ¿Cómo es este momento arracional?⁵⁶⁷. En este sentido, desde Ockham se ha sugerido qué es; esto es, una determinación indeterminada de la acción, una “actualidad libre”, una creación en constante crear indeterminado. Zubiri comenta que es como una huída de sí mismo, para precisamente encontrarse puntualmente a través de las acciones:

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 360.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 360, párrafo 2.

⁵⁶⁷ Sobre término “arracional” véase anexo al final de este apartado.

*“Descartes quiere encontrarse a sí mismo, pero no para huir a la Divinidad, sino justamente para encontrarse.”*⁵⁶⁸.

Resumiendo brevemente este apartado sobre la linealidad, de la emergencia, enfrentamiento, y diafanización del constructo transcurso con el constructo discursivo, surge un momento accional a distancia, un horizonte temporal, un horizonte necesitado o bioalógico (fe) sobre el que se ejercitará la ética satisfactoria o biológica. La diferencia entre una y otra radica en el sentido que van a adquirir las acciones. Mientras la fe es una actualidad que se activa en el ir “hacia” las acciones, la ética es un tipo de actualidad que se activa “desde” las acciones. Ambas comparten una misma linealidad, el amor (necesidad) que el sujeto suscita “a sí” para seguir creándose *de* sí mismo, a la par que con las cosas con quienes especula. Esto va creando un tipo de corte intelectual, exclusivamente interno y profundo del sujeto, al margen del mundo y de sí mismo, en tanto que no llega a controlar del todo las respuestas efectivas que surgen dentro de él. Posee o va creando un *álogon* racional “a” sí, un sí mismo libre para determinarse e indeterminarse en las acciones hacia y desde donde se actualiza. Por tanto, es una conquista de libertad del propio individuo, que lo opciona y lo posibilita a todo un universo en expansión de sí. El amor, en tanto que fe y ética, va arracionalizando al sujeto hacia una mayor espaciosidad de sí.

⁵⁶⁸

ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 364.

El término “arracional” aparece en la obra *Sobre el Problema de la Filosofía y Otros Escritos (1932-1944)* relacionado con el “aparecer” de las cosas; esto es, con el problema filosófico. ¿Cómo es posible que surja una producción sin un epicentro claro lanzador, la *creatio ex nihilo*? La arracionalidad no es causa productora, sino recluyente cita el autor: “Comenzó la creación por ser una acción de la razón y terminará por ser una cosa productora de la razón; por tanto, en sí misma, una acción arracional, que excluye la razón de Dios y la recluye en el hombre”⁵⁶⁹. El autor también lo nombra como “creación en cuanto tal”, así como “horizonte de la distancia”. Plantea Zubiri una visión ya comentada más arriba sobre una especie de “rotación sin eje”, sin causa fija o fluyente: “una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma”⁵⁷⁰. O como comenta siguiendo a Scoto Eriúgena, una naturaleza precursora de sí misma, *natura naturata*, a diferencia de la visión clásica de Naturaleza o *Physis* como causa precursora; esto es, como *natura naturans*⁵⁷¹. Lo arracional sugiere una distanciamiento de las causas, y hace que las acciones orbiten distanciadamente a las cosas, sin definirse fijamente, un modo de “existencia pura” podría decirse: “¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es que no es posible una filosofía pura que no sea más que filosofía pura?”⁵⁷².

En el libro *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, aparece el término “supraracional” asociado a la “iluminación”, como base para que la fe y la revelación sean posibles como “dimensión” razonable de posibilidad de credibilidad⁵⁷³.

⁵⁶⁹ ZUBIRI, X., *Sobre el Problema de la Filosofía y Otros Escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 122, párrafo 5.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 123, párrafo 2.

⁵⁷¹ Ibid., p. 122, párr. 2.

⁵⁷² Ibid., p. 124.

⁵⁷³ ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1994, pp. 282-283.

Tal y como comentábamos en el apartado anterior, desde el horizonte de la movilidad no es posible entender al *logon* sin su necesaria alógica indeterminante, que es quien verdaderamente *crea* el clareo. El ser es necesariamente multiaccional, en ello radica su riqueza, su libertad; aunque la tendencia histórica recaiga más sobre el *logon*, debido a su visibilidad, o a la apariencia tangible de ésta. Lo cierto es que cada dimensión de ser conlleva acciones diferentes, no es lo mismo el horizonte temporal o necesario, que el horizonte ético o satisfactorio, y pensar que sí lo es porque comparten ser, es caer en la figura pitagórica o en el *anthropos* sofista, en el número o la especie, algo todavía no concretado en el movimiento en el que nos encontramos: *“Del bastón sumergido, recto al tacto, quebrado a la vista, hace la teoría de la refracción un solo bastón y verdadero. Pero la existencia de una pluralidad, la multiplicidad de las cosas, no sólo posibilita la contradicción, el problema, sino que lo determina inexorablemente, porque cada cosa es por serlo negación de las restantes.”*⁵⁷⁴. La negación es vista al modo ontológico, y cuyo fondo es lo inmutable del ser. Pero ésta no es la cuestión, hablamos de un tipo de negación, de un tipo de no-ser “óntico”, como propiedad dimensional, y por tanto, de cada acción a realizar, necesaria y verdadera en el concurso de tal acción en acto.

Una dimensión lógica es espejativa, vemos un solo palo en uno y en otro medio, pero la dimensión alógica no es representativa o espejativa al modo parmenídeo⁵⁷⁵. Vemos palos distintos en uno y en otro medio; es decir, vemos cosas distintas, básicamente porque son medios distintos, son dimensiones diferentes. Al establecer al “palo” como epicentro o eje rotatorio sobre el que va a girar la acción, se falsea la propia identidad posible del objeto en una y en otra dimensión, y se falsea porque su identidad accional va a ser distinta en una o en otra, en una puede ser palo, pero en la otra puede ser “balsa” (p. e.). La tendencia clásica a la unificación logificada del acto, tiende a la omisión de la libertad accional propia de la dimensión en la que nos encontremos: *“El problema no está en la concordancia, sino en la discordia, puesto que (¡sorprendente la*

⁵⁷⁴ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 374, párrafo 2.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 375, párr. 3.

cosa!) el error existe. ¿Cómo es posible el error?. He aquí el problema que se debate en el Sofista, cuando Platón, en pugna con su propio eleatismo, va a verse forzado a admitir un cierto ser del no ser.”⁵⁷⁶. La problemática de fondo es que el *logon* tiende a la unificación de las dimensiones desde aquella en la que acciona, hay un arrastre unívoco de todo el entorno posible accional. Pero lo cierto es que cada dimensión es una perspectiva indeterminada de manera muy diferente. El constructo se debe a la dimensión en la que se mueve, es multiaccional; esto es, se mueve en un horizonte de la distancia, se mueve en un yo-distante o yo-dimensional, que es donde va a adquirir indeterminación arracional: “No parece lícito entender “lo que es” como una primera enunciación del principio de identidad, así como no es admisible interpretar la supuesta tesis heraclitiana de que la misma cosa puede ser y no ser como una primera negación del principio de contradicción, anticipando a Hegel.”⁵⁷⁷. Esto es así, porque no se trata de “error”, no hay “ontología”, todavía. Tal y como se acaba de comentar, dimensiones distintas “crean” acciones y cosas distintas, no se trata del no ser lógico unidimensional, no hay fluencia concordante que es desde donde la ciencia va a trabajar su *aletheia*, el mundo dimensional es un mundo cuántico, es muy diferente.

Al no poder establecer un punto fijo de partida, porque hasta que no surja cierta naturalización accional propia de esa dimensión, no vamos a poder enfocar ningún tipo de lógica sensible efectiva, nos encontramos con que no hay campo, ni hay fenómeno. Aunque de ahí a sugerir que la no existencia de un campo lógico impide la existencia del movimiento, tal y como sugerían los clásicos, hay toda una distancia, todo un abismo: “El no-ser ¿qué será sino τὸ κενόν (tὸ κέnon), el vacío? El vacío es lo que no es, lo que ni puede ser ni puede ser pensado. Y, siendo el campo en el que había de desplazarse lo que es, el desplazarse mismo, el movimiento es inconcebible a su vez; esto es, imposible.”⁵⁷⁸. No sólo nosotros creamos acciones, sino que las acciones también nos crean a nosotros. La especificidad primigenia no pertenece al sujeto, sino a la dimensión en la que se mueve, que es donde va a coger “perspectiva”, es un estrato profundo del ser. Podría afirmarse que es su primera parasitación, el océano cuántico dimensional, donde va a comenzar su acción: “Si lo absoluto del ser es la totalidad de cualidades que yacen en la más mínima cosa, lo relativo (que hace de la cosa tal cosa)

⁵⁷⁶ Ibidem, p. 377, párrafo 2.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 378, párr. 3.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 380, párr. 3.

es la proporción cuantitativa en que aquellas se reparten. El movimiento produce un cierto orden de cuantificación en el ser cualitativo, esto es, una perspectiva.”⁵⁷⁹. Esto implica moverse en estratos del ser al margen del *logos*, hasta el punto de atribuir al *álogos* un protagonismo mucho más relevante que el del *logos*, al menos en el movimiento, tal y como sugerían los pitagóricos, quizá los primeros que lo vieron, o al menos, los primeros que intentaron interpretarlo. Nuestras acciones parten de una alógica envoltoria cuántica indeterminada que es desde donde creamos ser; por tanto, la perspectiva parte siempre siendo *arracional*, la necesidad es indeterminada⁵⁸⁰. El universo, tal y como lo conocemos, es una perspectiva logificada. A partir del momento en que las cosas se hacen tangibles, cogen trazo, se pincela un paisaje determinado, pero de ahí a creer que lo pincelado es realmente el paisaje..., podría decirse que es como una “refracción” del *logos*; es decir, una ontologización de ese universo indeterminado: “(...) *la ley arquitectónica del universo, construye cosas al trazar perspectivas. Si es, pues, principio del ser, es porque sólo él permite la aplicación de un principio determinante de superior dignidad ontológica.*”⁵⁸¹.

La dificultad estriba en cómo podemos entender algo que todavía no llega a “cosa”, y que, por lo tanto, se encuentra en anterioridad al espacio-tiempo clásico medido por el *logos*. Zubiri, sobre la crítica realizada por Platón a los postulados presocráticos, comenta: “*No negó la posibilidad del movimiento; trató de demostrar no que éste fuera imposible, sin más, sino que lo sería si el espacio y el tiempo fueran agregados de partes, en número finito o infinito, como pretendían respectivamente aquellos.*”⁵⁸². La inercia interpretativa lógica desde el ser, hace ver a la perspectiva como si poseyera tamaño, grande o pequeño, cuando en realidad se trata de algo anterior a la cosa y a su cualificación. No se puede hablar de “recorrido” en el movimiento cuántico de la perspectiva dimensional, sería como saber de antemano qué tipo de acciones van a surgir sin tocar “en acto” la acción dimensional en la que estamos, la indeterminación se antepone al ser: “*Aristóteles dirá que son distintos un infinito en acto y un infinito en potencia, y añadirá que un infinito en acto es imposible. Lo continuo no es, pues, ni lo uno ni lo múltiple; o si es lo uno, será en un sentido completamente distinto del ser*

⁵⁷⁹ Ibidem, p. 385, párrafo 2.

⁵⁸⁰ Quizá podríamos hablar de “límite estadístico” de la probabilidad, o inclusive, del propio fenómeno, *lo que aparece* es una indeterminación; es decir, lo real es un *carácter* más que un estado. GONZALEZ, Antonio; *El eslabón aristotélico*, Cuadernos salmantinos de filosofía, nº 35, 2008, p.25.

⁵⁸¹ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p. 385.

⁵⁸² Ibidem, p. 386.

parmenídeo.”⁵⁸³. Toda linealidad se debe a la perspectiva dimensional que la acoge. Desde el movimiento no se puede hablar de acciones universales, no se puede hablar de perspectivas unitarias aplicables a cualquier situación. Eso además no sería la auténtica realidad del *logon* en el movimiento constante al que tiene que atender, del que se siente fielmente necesitado en el acto donde se va a representar: “*Por eso, a Platón, a través de este diálogo no le interesa el universo, sino la idea.*”⁵⁸⁴. ¿Cuál es la anterioridad formativa de una acción sobre la que el ser formará o creará *logon*, idea?

Siguiendo a Platón, parece clara la relevancia de la perspectiva en la acción indeterminada, cuando la determinación representativa de esa acción es denominada como *ἄτομον* (*átomon*); es decir, como distancia o lejanía de las partes, de lo que es igual (tomo). En la perspectiva no hay ni una sola acción igual en acto, la familiaridad relativa del *logon* con el *álogon* es rotunda: “*Pero la idea se nos ofrece con carácter absoluto, es ἄτομον, ser cuyo ser no necesita apoyarse en otro.*”⁵⁸⁵, y no es vacío (*kénon*), es un movimiento *in genere* constante, absoluto pero cambiante. Es el átomo o la idea un reflejo determinado de lo indeterminado. Toda idea (átomo) posee en realidad una anterioridad, una perspectiva dimensional indeterminada que se determina puntualmente en una órbita proaccional. No sabemos realmente el desenvolvimiento de una acción hasta que no aparece la idea, que es la que sugerirá sentido a esa acción. Uno no sabe que ese cuchillo va a ser puntualmente destornillador hasta que la acción no destape la idea, por eso dice Platón que no le interesa el universo (ontologizado), el destornillador ya figurado (especie), busca una perspectiva accional desde la que determinar indeterminadamente la acción que está trabajando, desde la que surgirá la idea atómica. Si no se diera esta dimensión anterior sería imposible cualquier coherencia atómica, habría cuadro, habría trazos, pero no habría representatividad del paisaje (perspectiva)⁵⁸⁶. Por tanto, la perspectiva es el nivel cuántico indeterminado en el que navega el ser, donde va a ir atomizándose una y otra vez, apareciendo y desapareciendo, en correspondencia con la acción anterior. La idea es un rastro cuántico del movimiento posibilitador, absoluta pero relativa. Esto sugiere que a partir del

⁵⁸³ Ibidem, p. 389.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 391.

⁵⁸⁵ Ibidem.

⁵⁸⁶ En este sentido, Zubiri comenta la exagerada interpretación dualista que se le ha hecho a Platón históricamente, a su juicio, no es del todo cierto ese separatismo inconciliable entre el *logon* y el *álogon*, entre la caverna y el sol, en realidad nunca llegó a irse del todo de la caverna. Cfr. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p. 392.

estudio de las ideas, de su aparecer atómico, podemos entrever el tipo de dimensión anterior que las ha accionado, aunque dichas dimensiones no sean captables desde el fenómeno: “*Si no fuera la idea algo distinto, absoluto, puro, no podríamos decir que el papel es blanco, sino porque he convenido en llamarle así.*”⁵⁸⁷. Es este movimiento del aparecer atómico algo muy profundo del ser, ya que no camina, no crea entre cosas propiamente. Mi necesidad accional (hacia) de apretar un tornillo es indiferente a que sea satisfecha por un cuchillo o por una cuchara, la verdad es que no se aún la aplicación onto-lógica que va a ser creada, por eso, comenta Zubiri que se trata de un momento “diáfano” del ser. Hay toda una perspectiva dimensional cuántica abierta; no se cuál va a ser su brote, su átomo, su idea; la dimensión va a cuantificar su aparecer eidético. Apretar un tornillo en un bosque no tiene nada que ver con apretar un tornillo en una cocina, es una misma acción, pero son dimensiones accionales diferentes. Los átomos emergen de una cuántica dimensional, que es donde el *noein* se dianoiza, mientras que el *dialégein* sería ya un movimiento dentro de la acción; “desde” la acción, más que “hacia” la acción (perspectiva): “*Pero la filosofía es δία-voία (día-noía), δία-φαίνεῖν (día-pháinein). Ir viendo cada vez más claro.*”⁵⁸⁸. Por eso comenta el autor que “la idea está separada de la cosa”⁵⁸⁹; son movimientos muy distintos, la primera es prodimensional (*diánoia*), mientras que la segunda es proaccional (*dialégein*).

Por consiguiente, el movimiento dimensional es un tipo de anterioridad cuántica que especula alógicamente hasta su aparecer eidético. Lo atómico es un antecedente arracional y no fenoménico del *logon*, aunque posea una base fenoménica momentánea, clave por la claridad que asoma a través de él: “*Dos cosas blancas no resultarían semejantes si no hubiera una idea de blancura anterior a la comparación.*”⁵⁹⁰. Hemos de entender la perspectiva arracional, este horizonte de la distancia, como una anterioridad “mediática” del ser, porque lo inmediato es la idea, que va y viene según la dimensión y la acción: “*Cuando a Platón se le convierte el mundo de un conjunto de posibilidades a un conjunto de cosas en sí; cuando entiende que las cosas tienen una naturaleza en sí mismas, surgen todos los problemas sobre las ideas.*”⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Ibidem, p. 393, párrafo 2.

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 393, párrafo 3.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 394, párr. 3.

⁵⁹¹ Ibid., p. 399, párr. 2.

La cuestión que plantea Zubiri es la *παρουσία* (*parousía*)⁵⁹²; esto es, el multimovimiento indeterminado accional, la interposición múltiple de las ideas, la naturaleza distinta del átomo. El hecho de que la necesidad de apretar un tornillo devenga en una multitud indeterminada de acciones (cuchillo, cuchara, etc.). El hecho de que se abran, o puedan abrirse escenarios tan múltiples. Un intento de profundizar en esa cuántica perspectiva que violenta de tal manera la propia naturaleza de la acción. Porque la clave está en el paso “hacia”, en esa anterioridad al aparecer, a su satisfacción atómica: “... *porque llega a la conclusión de que junto a la visión del universo como conjunto de posibilidades, hay otra visión de las cosas en sí mismas (su ουσία (ousía), naturaleza).*”⁵⁹³. La profundidad de la perspectiva dimensional o en distancia, es, o puede ser, hiperatómica, muy problemática, la arracionalidad conlleva constitutivamente una paranaturaleza o paraconstructo proatómico. Estamos en un bosque cuántico (dimensión) rodeados de paraconstructos que no vemos, su clarear atómico puntual es una pequeña parte de su movimiento posible, de su indeterminación accional: “*Toda la labor de Platón de ahora en adelante, será despojar a la idea de esta parte material que le pondría Sócrates al explicar la participación de las cosas y las ideas como semejanza.*”⁵⁹⁴.

El átomo eidético no tiene su ilación constitutiva en la cosa fenoménica, es un momento *logon álogon*, es un absoluto relativo, una puntualidad arracional, distante. Por lo tanto, las alusiones clásicas hacia la cosificación de la idea no contemplan su complejidad conformativa, no posee una esencia fija orbital o rotativa, captable en términos sensibles; es un aparecer cuántico que se da en el ser, pero que en realidad no le pertenece. Aparece y desaparece como sin dejar rastro aparente de su recorrido, su sensibilidad fenoménica le sigue, pero no lo atrapa, por su falta de recorrido tangible al *logon*, si lo tuviera: “*Uno de los esfuerzos mayores de Platón ha de consistir precisamente en despojar al ser de su carácter de coseidad para convertirlo en pura idealidad (...) recibir una cosa su naturaleza de la idea no equivale a recibir un pedazo corporal.*”⁵⁹⁵.

⁵⁹² Ibidem, p. 397, párrafo 3.

⁵⁹³ Ibid., p. 399, párr. 2.

⁵⁹⁴ Ibid., p. 400, párr. 2.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 401, párr. 4.

El tema se dirige a ver qué es lo que hace ser a ese átomo un momento “actual” de esa acción; es decir, qué hace ser a ese átomo algo efectivo. No su trabajo, que es lo que estamos viendo ahora, sino más bien su producción, el hecho de que un cuchillo pueda tener momentáneamente una actualidad “destornillador”: “ ‘Actual’ no tiene significación temporal sino ontológica.”⁵⁹⁶. Por eso dice Aristóteles que no tiene nada que ver con la materia, con la cosa, es sólo “forma”. El movimiento perspectivo cuántico mueve formas, pero las mueve en actualidad. Como ya se ha comentado más arriba, la actualidad ontológica de la idea viene dada *efectivamente* por su carácter de satisfacción, por su mostrar “ético”, no es materia al modo clásico, pero es más que pura necesidad, posee un punto de materialización mínima, por así llamarlo, que es su “ser” eudaimónico, su satisfacción accional, que es lo que recoge el logon. Lo arracional es una necesidad-satisfactoria: “La forma no es una segunda sustancia, sino el momento de sustantividad de la primera.”⁵⁹⁷ Necesitamos bosque, pero también una acción satisfactoria, sino va a ser imposible clarear ninguna atomización. Ambos elementos conforman la *ousía* constructa en su estrato arracional, el horizonte temporal necesita del horizonte satisfactorio para que enfrentadamente surja el horizonte de la distancia donde emergerá el momento eidético, el átomo *prologon*: “Si digo de dos papeles blancos que son iguales, al compararlos intuyo que son iguales en blancura y, para reconocer esta blancura de ambos, es preciso que ninguno de ellos sea por sí a priori blanco.”⁵⁹⁸.

A modo de ejemplo, si uno tiene frente a sí una fotografía en la que aparecen personas, evidentemente voy a discernir ese objeto (foto), en la medida en que anteriorice una acción, “caras” (p.e.). Su carácter de atomización necesita una satisfacción accional para que se dé la propia acción (caras) donde surgirá el fenómeno, lo de menos es que sean éstas o aquellas caras. El hecho de que yo discierna una cara va a ser ya un momento fenoménico de esa acción. La ontología “actual” a la que se refiere Zubiri, citando a Aristóteles, sugiere “satisfacción accional”; la atomización “caras” es un momento arracional, en distancia, μεταλαμβάνειν (*metalambánein*) cita el autor: “Lo difícil y problemático es entender cómo puede estar la idea una en las múltiples cosas sin estar

⁵⁹⁶ Ibidem, p. 402, párrafo 3.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 403, párr. 3.

⁵⁹⁸ Ibid., p. 404, párr. 5.

separada de sí misma. Cómo puede ser este estar no estando.”⁵⁹⁹. Parece claro que es una cuestión anterior al *logon*, anterior a la cosa, y por ende, una anterioridad a la propia razón de las cosas: “*Ya notábamos la propensión natural de la mente a pensarlo todo como cosa.*”⁶⁰⁰. Y parece claro que la franja en la que se mueve lo arracional es de corte “diáfano”. Lo arracional es una “óptica mental”, su óptica dimensional se conforma con su actualidad ética, dando como resultado una franja atómica de actuación o de actividad: “*Su ser no consiste en otra cosa sino en ser. Este hecho de el ser de la idea sea su propia sustancia es lo que hace decir a Platón que la idea es ser del ser.*”⁶⁰¹.

El hilo conductor del movimiento arracional o en distancia sugiere que las dimensiones subscriben *actualmente* algún modo de afinidad diáfana en las diferentes indeterminaciones accionales. Sobre esta cuestión el autor cita *χωρισμός* (*korismos*), como la naturalización de la dimensión hecha actual. Este sería un momento o estrato distinto al de lo *apersonal* citado en el anterior apartado; lo arracional se adentra en la diafanización mental de la idea: “*El animal ve la cosas semejantes, pero no la semejanza.*”⁶⁰². Se trata de averiguar el tipo de movimiento que hace que lo mental defina de entre las indeterminaciones unas más posibles que otras, ¿cuál es el corte del surgir atómico? ¿Qué tipo de violentar diáfano accional se da? “*Por eso llama Platón ἔρος (éros) a la filosofía. Es la violencia por la cual la cosa se separa de las cosas para ascender a las ideas (...). Así como veo la cosa en el espejo reflejada y reparo en la cosa más no en el espejo.*”⁶⁰³. En otras palabras, ¿cuál es el fundamento de la indeterminación atómica? ¿Cuál es el fundamento del espejo? ¿Cuáles son las claves constructivas del átomo? Sobre este asunto, Zubiri comenta que se dan dos elementos constitutivos, uno de ellos es el de la “claridad” de la acción, en este caso, asociada a la dimensión; por otro lado, estaría la “cercanía” de la acción dimensional en el emerger atómico, su “luz” dirá; esto es, su “física”. Posee más luz, más física, apretar un tornillo en una cocina que en un bosque. La acción se indetermina proposicionalmente no sólo a la claridad cuántica, sino también al escenario “cercano” de la acción, hay cierta “órbita” en lo alógico indeterminado; es decir, se dan escenarios cuánticos, que “tocan”

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 406.

⁶⁰⁰ Ibid., p. 406, párrafo 2.

⁶⁰¹ Ibid., p. 407, párr. 2.

⁶⁰² Ibid., p. 408, párr. 2.

⁶⁰³ Ibid., p. 409, párr. 3.

de alguna manera el aparecer indeterminado eidético: “*En el caso de la luz hay en ella dos momentos: lo que la luz es y la claridad. Esta última no le interesa al físico. La da por supuesta (...). Aristóteles dice que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto tal, es decir, del ser en cuanto lo es de cada cosa. Siempre el ser de las cosas está oculto allí donde la mente se dirige a ellas. La física, pues, explica los colores.*”⁶⁰⁴. En consecuencia, hay una interrelación entre la claridad y la luz, un enfrentamiento dianoico que va a envolver la arrealidad de la acción, hay indeterminación cuántica, pero también hay encuentro, hay un “toparse” del átomo con una “física” accional del hacia: “*¿En qué conexión Parménides llama νόημα (nóema) al ser? El –μα es siempre la terminación de una acción (...). Νόημα significa algo en virtud de lo cual algo acontece.*”⁶⁰⁵. El violentar diáfano vía éros físico da como resultado una idea “tal” cuántica, cierta “gravedad” indeterminada, que hace que las ideas que surgen vayan agrupadas al contexto físico cuántico referencial, una especie de “grumo” cuántico del átomo, una *parousía* o paraconstructo más agrupado en su indeterminación. Esto no es más que aproximación especulativa, independientemente que en un bosque, como dimensión diferente, las relaciones de indeterminación van a ser totalmente diferentes, no comparativas con cualquier otra cercanía física: “*En toda cosa como realidad aparece una disyunción entre lo que se nos ofrece como visión noética y aquello que realmente es (...). Esta manera de no estar estando es παρουσία (parousía) para Platón.*”⁶⁰⁶.

Consiguientemente, el surgimiento de la espaciosidad atómica tiene un doble componente, uno perspectivo o de claridad, y otro físico o de luz. La física o la luz, es precisamente el tema de estudio de Sócrates, Platón, y Aristóteles. ¿Cómo ha de interpretarse la indeterminación radical del hombre? No es sólo cuestión de “hombreidad” (claridad), sino de su propia constitutiva como hombre, se trata de lograr interpretar cómo es el mundo diáfano de sus acciones, el porqué de su atomización puntual, el porqué de su absoluto relativo: “*Aristóteles dice que donde hay luz hay colores. La luz es para él –un acto de lo diáfano-. Diáfano es aquello que no tiene razón de ser en sí, sino que es medio para ver.*”⁶⁰⁷. Esto sugiere que la cercanía física promociona a la acción hacia un tipo de diafanizaciones, hay una dianoética accional de

⁶⁰⁴ Ibidem, p. 411, párrafos 2-3.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 412, párr. 2.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 413, párr. 3.

⁶⁰⁷ Ibid., p. 416.

acción en base a su física orbital. El “hacia” necesario al que hacemos referencia tiene una influenciación física a la que se va a amoldar, con quien va a arracionalizarse, un “paso de luz” ante la acción ⁶⁰⁸. Desde la claridad cuántica hasta la cercanía física, se crea un puente diáfano, que ayuda de alguna manera a accionar a la acción a un tipo de coherencias atómicas, a un tipo de orbitación del aparecer atómico: “*Consiste en ese pasar, en ese “a través de”; por eso es el acto de lo diáfano.*” ⁶⁰⁹. No se trata de una concreción lógica, desde la movilidad anterior en la que nos encontramos no sería más que una *estadística* atómica eidética, sin más pretensiones de exposición. Nos encontramos a un mundo de la concreción, de la visión fenoménica de tales o cuales “caras”. El acto diáfano de lo accional en acción es dejar que brote la idea, hasta que vaya cogiendo órbita y termine afinándose en una ética satisfactoria (caras, gente,...): “*La luz no hace los colores, la luz no les da razón de su visibilidad.*” ⁶¹⁰. La cercanía física es un momento importante en la conformación de lo diáfano, aunque no define por sí misma la concreción eidética, le aporta cierta órbita a la indeterminación.

El problema se centra en saber por qué se llega a definir “caras” (p. e.) de entre una oferta eidética múltiple, cuáles son las causas de su plasmación momentánea, a la que ulteriormente el *logon* atenderá. Esto sugiere que junto con la claridad y la luz, se presta necesario otro momento constitutivo eidético que afinque a dicho átomo, y lo fije para el *logon*. Como sugiere el autor, se presta necesaria una “fuente real” lumínica, es necesario el concurso del “ser”, “fuego” comentará, “sol”: “*Cuando no está el fuego no existen los colores. Es decir, que el fuego se multiplica en las cosas sin dejar de estar donde está.*” ⁶¹¹. Si más arriba hemos visto que lo diáfano no es ser sino “medio” para el ser, para su conformación arracional, desde el momento en que necesita de ser, necesitará de un constructo de ser; es decir, de un yo en quien apoyar lo accional en acción diáfana, necesita un ser “ayoico”, un yo paraousiaco, una base lumínica propia en quien copular el surgir atómico, un tipo de yo ayoico copulativo: “*Se trata de que veamos la misma idea en varias cosas. Por tanto, lo que hay que decir es que la idea tiene en sí misma una multiplicidad interna y extraña. Llegamos, pues, a la conclusión de que hay que pensar la unicidad del ser como distinta de cómo pensamos la unidad*

⁶⁰⁸ En este sentido, Zubiri dirá: “*La actualidad actual de lo diáfano es la luz.*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 416.

⁶⁰⁹ Ibidem.

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Ibid.

de las cosas.”⁶¹². Sobre la implicación diáfana de lo físico en la arrealidad de lo accional de la acción, Zubiri, siguiendo a los pitagóricos dirá que se trata de la implicación geométrica en la que todo ser se ve inmerso, y que deviene implicativamente en el aparecer atómico⁶¹³. Sobre la implicación ayoica en el aparecer atómico, Zubiri dirá que es ἀγαθόν (*ágathón*), “noble”, “pro”: *”Este sol es ἀγαθόν, la idea de Bien, que desempeña en el mundo inteligible el mismo papel que el sol en el visible. La idea de Bien no es propiamente ser, sino que está más allá del ser porque está más allá de las ideas que son el ser.”*⁶¹⁴. Es por tanto lo ayoico algo que el fenómeno no capta, y que se encuentra en anterioridad a lo sensible, al menos en su captación atómica, pero es sustrato de ser, la fuente que hace que se afinque la idea, no es más que una base múltiple de copulación eidética, interna pero “extraña” comentaba el autor: *“Dos hipótesis ayudan a primera vista para explicar la presencia παρουσία (parousía), de las ideas en las cosas.”*⁶¹⁵; es un tipo de ser múltiple. El ser de la idea es algo *sui generis*, un modo de aparecer atómico mismo del ser para plasmar cada idea: *“La segunda hipótesis es la de que cada individuo sea una parte de la realidad.”*⁶¹⁶.

Se puede distinguir entonces un triple enfrentamiento, una triple diafanización; aquella en la que concurren *claridad, luz, y sol*, “necesidad”, “satisfacción”, y “extrañeza”, diríamos, lo “apersonal, lo “arracional”, lo “ayoico”, incluso. El resultado del constructo diáfano es una plasmación “trinitaria” de la idea: *“Luego la unidad del uno es un tercio de la trinidad.”*⁶¹⁷. No se trata de una visión tipo “triangularidad del triángulo” tal y como sostenía Platón, Zubiri, apoyándose en Aristóteles, rechazaba la verdadera existencia de dicha triangularidad. El autor se refiere a la pura cópula real que plasmará vectores relativos en el propio sujeto a partir de su paso por él de la idea, vectores que todavía no son sensibles o fenoménicos, no son más que eso “vectores” de ser, extrañezas: *“Sin embargo, no se suman las ideas de los números, sino los unos múltiples de la unidad, los múltiples seres pragmáticos.”*⁶¹⁸.

⁶¹² Ibidem, p. 417, párrafo 3.

⁶¹³ Ibid., p. 418.

⁶¹⁴ Ibidem.

⁶¹⁵ Ibid., p. 421, párr. 3.

⁶¹⁶ Ibid., p. 422, párrs. 1-2.

⁶¹⁷ Ibid., p. 422, párr. 3.

⁶¹⁸ Ibidem.

Es por ello, que no se conceda posibilidad mostrativa eidética si no se da una anterioridad mostrativa ayoica que se plasme pragmáticamente en la fuente de ser, que plasme su “arithmós”: *“En su momento la idea es indivisible, no tiene extensión. La unidad de la idea es una unidad esencial no numérica.”*⁶¹⁹. En consecuencia, el emerger trino no llega todavía a numerarse fenomenológicamente, son tres momentos en uno anteriores al surgir sensible del fenómeno. Se trata de un momento “diáfano” del ser, pertenece al ser, es idea de ser, átomo de ser, no llega aún a la sensibilización de la cosa, es puro pragma: *“Pero el ser de la idea es ser plenario y el ser de la cosa podrá realizar más o menos plenamente su propio ser al realizar el ser de la idea, pero nunca puede ser parte de lo que es.”*⁶²⁰.

De fondo, lo que Zubiri sugiere es la insuficiencia del materialismo socrático, todavía renqueante en Platón (*Sofista*), de cuyo discurso no termina de separarse la influencia del nóema físico (desde) de ser, quedando en el aire el problema del sol; es decir, la relevancia ayoica, “dilema” nombra el autor, (*δι-λεμα*), el recoger ayoico de lo eidético en donde absolutiza relativamente, di-lemáticamente: *“pero la segunda parte de la alternativa se refiere a un pensamiento que no está soportado por ningún pensar. Es, como si dijésemos, una visión no vista; es algo que no depende del pensar.”*⁶²¹.

Llegados a este punto, la cuestión que queda en el aire es ver quién o qué hace que se indeterminen en el ser movimientos atómicos, quién o qué hace que el viento se accione eidéticamente en música, o que surjan caras y no colores. Cómo es esa “voz” del ser, anterior al reconocimiento sensible fenoménico. Zubiri dirá que se trata de un momento de “acción pura”, de naturaleza interna, *vŷv* (*nun*) comentará, “ahora”, no en tanto que un ahora tempóreo sensible o *χρόνος* (*krónos*), ni tampoco al modo de actualidad accional visto en el yo-ahora apersonal, sino más bien como un presente expresivo puntual del ser, y por lo tanto, exento aún de situación, del pasado-presente-futuro clásicos; esto es, el autor habla de un presente radical, de un “horizonte presente” de ser. El yo-presente aunque recoge o plasma lo inmediato de la idea, es una constitutiva

⁶¹⁹ Ibidem, p. 423.

⁶²⁰ Ibidem.

⁶²¹ Ibid., p. 424, párrafo 3.

“mediática”, por su carácter diáfano; el “trino” al que se hace referencia expresa solamente un momento “presente” de ser, no posee campos *lógicos* ⁶²².

La paradoja consiste en que el yo-presente no posee una necesidad, un motor allende que lo mueva en su presenteidad (como ser), por así llamarla, es un constructo abstracto, posee amor “a sí”, pero le falta sentido o motor “hacia” algo más que sí, un materialismo “hacia” el ser, además de hacia sí, una física o *géos* “entico” de ser. En este sentido, Zubiri sugiere que el yo-presente necesita “otro” sí, para que coja sentido su acción presente (foto); es decir, el autor cierra el círculo del ser con lo arreal (otro), que es la partida, pero también motor último de su totalidad constructa: “*El movimiento transcurre en los seres; no es sustancia, se apoya necesariamente en otro ser para insistir. Va de algo en algo.*” ⁶²³. El yo presente se anterioriza trino, pero se constituye “otro”, en su alteridad otra, necesita arrealizarse en el otro, para completar su movimiento eidético de sí, en una especie de comunión anterosensible, θεός (*theós*) cita el autor, anterioridad constructa al mismo pensar de sí, νόησις νοήσεως (*nóesis noéseos*), pensamiento de sí, pero hacia el otro, su motor entico accional, su acto puro dirá también ⁶²⁴. A su juicio, la plasmación de la atomización eidética tiene su motivación en la realidad otra “en curso” presente (*nun*), y no es sustancia, sino pura sustantividad: “*No es espíritu universal, sino un momento del universo.*” ⁶²⁵, un constructo de ser en movimiento constante ⁶²⁶.

Haciendo un breve resumen del apartado que acabamos de ver, se ha de salir de las visiones clásicas epicéntricas, en torno a un objeto, para poder entrar en profundidad sobre cuál es la conformación del constructo; la dimensión del movimiento es muy distinta a la herencia interpretativa histórica. El constructo no es un proyecto tangible o sensible desde el que observar “restos” de realidad. Este apartado profundiza en el estudio de momentos del ser anteriores a su plasmación sensible que hay que tener en cuenta en su ulterior definir fenoménico. No podemos hablar de un “campo” lógico en el movimiento en el que nos encontramos, pero tampoco podemos hablar de un vacío

⁶²² Ibidem, p. 427.

⁶²³ Ibid., p. 427, párrafo 2.

⁶²⁴ Ibid., p. 428.

⁶²⁵ Ibid., p. 429, párrafo 4.

⁶²⁶ “*Todas las ideas tienen una comunidad (...). La posibilidad de que haya muchas ideas y de que cada idea sea múltiple se funda “a un” tiempo en que “lo uno” y “lo otro” coexisten en recíproca κοινωνία (koinonía)*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I, o.c.*, p. 439, párr. 4.

improvisado del acto, de un kenon de ser; la apariencia de vacío en el ser no es más que una falta de capacidad sensible en el captar de fuerzas y dinámicas.

Esta órbita sin eje a la que hacemos referencia tiene un primer recorrido en la pura cuántica probabilística de la perspectiva dimensional en la que se encuentra. Un fluido y un espacio gaseoso establecen dimensiones probabilísticas distintas en lo que respecta a su apartado accional, un tipo de indeterminaciones nada análogas entre una y otra, universos accionales cuánticos que no se definen o se recorren de igual modo. Cuando dichas dimensiones se tocan unas con otras, el *logos* tiende a estructurar a dichas dimensiones desde aquella en la que propiamente está trabajando, refracciona a las demás como si fueran una, el *logos* tiende al “eje rotacional” de la visión.

Lo cierto es que las indeterminaciones alógicas forman al dicho *logos* a que éste se defina accionalmente de una manera o de otra, el *álogon* se encuentra allende de lo cualificable, y enmarca a éste en su surgir atómico. La indeterminación orbita de forma constitutiva al brote eidético, éste al no ser sensible, sólo podemos situar su relevancia indeterminada desde su mismo surgir variable, como único dato interpretativo de ese trazo atómico puntual visible. “Diánoia” cita el autor, un deambular eidético entre acciones dimensionales. No es del todo lícito hablar de la inmediatez del átomo eidético sin contemplar la “mediática” diáfana alógica que lo constituye.

La perspectiva dimensional en la que se indeterminan tales o cuales acciones es vista como *parousía*, y que también podría verse como paranaturaleza o paraconstructo, el cómputo cuántico accional. Esto quiere decir que no hay o no se da propiamente una materialización al modo clásico (cosa) desde este momento del movimiento, son potencialidades formativas dimensionales. No hay un estar cosístico inherente, es un tipo de anterioridad anterior a lo sensible, valga la redundancia. Se trata de una especie de “estar no estando”, y este no estando es pura indeterminación cuántica de lo posible dimensional (*metalambánein*).

Así mismo, se establece la existencia de otros movimientos originantes de indeterminación atómica, anterioridades de acción. Se puede hablar también de un momento corismático (*korismos*), centrado en la propensión cuántica a tales o cuales

acciones, a su “luz”, o su “física” accional, el hecho de que tal acción tienda a atomizarse en un cómputo más cerrado de indeterminaciones, apretar un tornillo en una cocina o en un bosque poníamos como ejemplo, algo parecido a un “eros” físico, una atracción gravitacional a una órbita accional concreta.

Un tercer momento originante o constitutivo de la atomización eidética, es aquel que hace referencia a la necesidad de un *mótiō* “real”, una fuente de ser en la que recaiga la plasmación eidética; esto es, necesita “sol”. Un momento de plasmación en el ser de característica múltiple, interna, y extraña, un momento “ayoico”, siguiendo con el hilo de este estudio, “agaton”, citará, un “pro” sobre la acción, un pro de ser. Por tanto, estos tres momentos, “*metalambánein-korismos-ágathon*” conformarían diáfananamente la anterioridad alógica del átomo, el “estando” trinitario eidético.

La resultante diáfana de este *eídos* trino es un momento *arithmós* presente; es decir, un “ahora” (*nun*) presente, pero presente al margen de su coseidad histórica, al margen de su “pasado-presente-futuro” (clásico). El yo presente crea un tipo de átomo “real”, necesita de una coherencia última que otorgue la visión total del cuadro a realizar, que otorgue el paisaje sobre el cual enfocará el *eídos*, sobre el cual ese yo-presente va a atomizarse. Un “motor puro”, siguiendo a Zubiri, que lo cita como “theós”, lo arreal, la alteridad del otro que dota a eso yo-presente en acción de relevancia actual, acto puro “en curso”. Es el surgimiento del átomo de ser, el “ente” del ser: “*Aristóteles: no existe generación, ni cosas ideales, etc., etc, no hay más óv (on) que el ente real.*” ⁶²⁷.

⁶²⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 450.

VII-

-NIVEL YOICO-

A través de apartados anteriores se ha podido comprobar la progresiva entificación del ser; a medida que va cogiendo espacialidad, el ser coge ente, ente de sí, ente real. La entificación del ser no tiene por qué conllevar una sobrelogificación del mismo, todo su proceso formativo está orbitado por una alógica que favorece una óptica abierta a posibilidades e indeterminaciones. La visión de este apartado va a ser entrever la metódica ontológica que va a ir adquiriendo desde su óptica constitutiva, ver su diafanización esquemática donde con ulterioridad posará sus interpretaciones lógicas; se trata de una búsqueda para ver qué es y cómo es este ente real constructo.

Todo esto trae consigo un visión de dicho ente con un tratamiento superior al de “cosa”, tal y como se ha ido observando, el ente real es “ser del ser”. Esto no implica un epicentro rotatorio sustancial donde recae una cristalización de sí, es algo mucho más liviano, por así llamarlo, es solamente una “anterioridad eidética”, “ego” cita Zubiri: *¿En qué consiste el ser de esta res, suponiendo que lo fuera? Lo importante sería definir el carácter que ha de poseer para que merezca el nombre de ego*”⁶²⁸. El ego sería como un traductor de la realidad que le circunda, junto a su ser que necesita “decirla” para poder verse a sí desde su propia dicción, el ego es πράγματα (*prágmata*). No ha de entenderse el *prágmata* como un tipo de efecto inmediato a modo de “espejo”, es un tipo de tensión compleja en el que intervienen otros momentos y elementos que van a dar una resultante, *otroidades* que van a alterar “mediáticamente” su ser otro y su estar atómico: *“(…) las cosas nunca se han plegado a su ser pragmático. Siempre aparece una resistencia a ese hacer que es constitutivo de su ser...”*⁶²⁹.

Por tanto, ha de descartarse ver al ego real como un ente psicológico, no llega a ser un momento fenomenológico, aunque sí posee un estar fenoménico, un pragma efectivo como resultado del enfrentamiento de fuerzas anteriores a él mismo, pero no sabemos cuáles van a ser esas determinaciones. El ego sigue siendo un momento determinado de

⁶²⁸ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I*. o. c., p. 453, párrafo 2.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 454, párr. 4.

su indeterminación: “No se trata de un problema psicológico el paso de una noción a otra (...), sino que no sabemos en qué consiste ese preguntar por el hombre.”⁶³⁰. El ego es como un absoluto puntual relativo, una “fundamentación alógica”, un tipo de fundamentación constructa que tiende a ir más allá de la acción, precisamente por su carácter entitativo “real”, pero todavía no ha llegado a una clave de aspiración lógica; es decir, es anterior al sujeto que la soporta, Zubiri, citando a Tucídides dirá que es “*el haber de cada uno*”⁶³¹. Se puede hablar de una espaciosidad cerrada pero no logificada aún; el otro y lo eidético se “filtran” en él, pero en modo alógico, sin que posea un control perceptivo de ese movimiento, ποιεῖν (*poiein*) dice Zubiri, “poesía de sí”, pura *creatio sui generis*: “*implica algo con lo que yo hago las cosas y que está en la base de mi acción*”⁶³². Se trata de un haber “activo”, una espaciosidad “viva” que no la percibo por ninguna parte, y que sin embargo, me está ultimando constantemente. Se trata de un “ego vital” que mediatiza diáfananamente aquellos elementos y momentos que están anteriorizados en él. Este momento real, de “haber real” cabría decir, ha de interpretarse como “actividad” de ser, como “multiplicidad de sí”, quedando implícita una visión de superación del momento *accional* propio de apartados anteriores; aquí el autor cita este momento como ἀγορεύω (*agoréio*), entendido como “*puro decir entre otros*”⁶³³.

Parece claro que este ego real es un momento anterior a lo categorial, a su formatividad lógica. Si desde el *logon* el *eidos* se prioriza en la cosa, desde donde toma campo, el horizonte de lo que será su mundo a crear, la actividad le encuadra un absoluto pendiente por concretar. Este *dialégein* eidético es un acto del decir diáfano, que el autor nombra como ὀρίξειν (*orixein*), un tipo de horizonte basado en el “decir” y no en lo dicho, lo que “es” esta o aquella cosa en el sujeto real⁶³⁴. Por eso el ego real es más que acción, hay una expresión de ser “estando” en dicción, cuyo efecto actitudinal es el surgimiento de un relativo horizonte “diccional” de ese decir, de esa dicción (ego real). Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene este horizonte diccional? Ya se ha comentado más arriba el rechazo a una interpretación psicológica del mismo, ya que no se da un asentamiento del *logos* en estos actos actitudinales. Todavía no hay campo, ni percepción fenomenológica del mismo. Podría realizarse una equiparación con una

⁶³⁰ Ibidem, p. 454, párrafo 4.

⁶³¹ Ibid., p. 455, párr. 2.

⁶³² Ibid., p. 456.

⁶³³ Ibid., p. 458, párrafo 3.

⁶³⁴ Ibid., p. 459.

especie de “méntica” del ser; hay que recordar que el autor cita cierto emerger “mental” en el tramo arracional del anterior apartado. Así mismo, desde San Agustín se comenta un cierto sentido de “ánima”: *“Es, pues, como ánimo el yo, el hombre un ser dotado de esa intimidad de ánimo, de la capacidad de entrar en sí mismo, de poseerse de un modo distinto, de como son y se poseen las demás cosas.”*⁶³⁵. Por consiguiente, ha de entenderse el surgimiento de una méntica, entendida como “psique pura”, sin logificar, que no es otra cosa que el momento diccional u horizontal del sujeto real, un momento “dimensional” del sujeto, como si fuera un “ente diáfano dimensional”: *“Este carácter conviene al sujeto no solamente en tanto que es algo de sí mismo, sino en tanto que posee una dimensión en virtud de la cual todo es para él”*⁶³⁶. Aquí Zubiri sigue a Kant, en un intento de definición del ente real, aunque sin el eje rotatorio de éste. Ambos coinciden al menos en su independencia cosística: *“Kant hace de la apercepción transcendental la percepción última de todo conocimiento a priori”*⁶³⁷. Luego la méntica, lo diccional, el ánimo, la psique pura, el *oríxein*, son una “apercepción” del sujeto real, una anterioridad a la lógica del sujeto, una primera “posición” de éste ante las cosas, pero una posición como posibilidad, no como término, es fundamento “equivoco” que va a permitir especular una y otra vez en la formatividad de las cosas. El ego real, en tanto que ente diáfano dimensional es cuántico, frágil, y variable, aunque con una atmósfera de sí, es resultante propio de toda una serie de variables, comienza a manejar como una “autoeidética” a través de su actividad con las cosas.

⁶³⁵ Ibidem, p. 460, párrafo 2.

⁶³⁶ Ibid., p. 460, párr. 4.

⁶³⁷ Ibidem.

-me-

Desde el mismo momento en que se da un clarear activo, este sujeto todavía anónimo de sí, va a adentrarse más en cotas de conformación transcendental de su ego. Dicho ego va a adquirir mayor profundidad y complejidad, en correspondencia con los modos de tratamiento a los que tenga que hacer frente. En este sentido, podemos hablar de un primer momento en el que se plasman dentro de él los caracteres eidéticos que realiza accionalmente. El autor cita “carácter”. Las distintas acciones en acto, “al paso”, le dotan de un primer remanente de “actividad”, “me” comentará.

Este primer momento estructural, no posee otra ambición que “mostrar” desde sí el carácter eidético de la acción, pero en el sujeto; cuál es la “res” de esa acción en la que se encuentra inmerso, qué tipo de naturaleza crea en el sujeto el desarrollo de tal acción. Como cuando el cuerpo necesita comer, y en su repetitividad accional termina por crearse una naturalización ante la necesidad de ejercitar dicha acción, se crea una psique o méntica puntual: *“Este momento de aprioridad que tiene el sujeto, si lo considero como ente que transcurre por la naturaleza, es, además de sujeto puro, sujeto empírico”*⁶³⁸. El me, por tanto, es la relativa naturalización que se va a ir formando de la cópula eidética interminable que va asumiendo accionalmente; “en y para sí” dirá, y que quedará plasmada entitativamente en su actitud. Podría decirse que es la cópula hecha naturaleza, el “y” hecho ente natural, cantidad interminable de comienzos en los que actúa, y que terminarán por sugerir momentos diccionales en los que se confundirá su manera de estar ante algo. No se trata de una cristalización lógica o cosística, ha de verse como “tendencia” a ser en este estando (“y”) en las cosas, pero sin ninguna pretensión de antemano. Es como si fuese un momento de instinto dentro de él. La repetitividad “misma” (hambre) le enmarca en una situación de constante anterioridad que no se le va, surgiendo una necesidad no sólo accional, sino que se le transparenta una necesidad: *“no se trata de que la primera exigencia quede fuera de la reflexividad,*

⁶³⁸ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 462, párrafo 3.

sino que la haga posible. Esta necesidad de mantener la situación anterior.”⁶³⁹. Ha de entenderse la base del me como una necesidad que se torna a tendencia, el ente real va adquiriendo un “para sí”, “en-para” cita, que termina por concretizarse en el propio individuo.

Por ello, ha de verse al “me” como una mediática mostrativa relativa, una naturaleza relativizada en el sujeto, de la cópula eidética accional en necesidad: “*yo no puedo comenzar a filosofar diciendo lo que las cosas son en sí mismas, sino por constatar en mí el hecho de esa pretensión de que las cosas sean de tal o cual forma*”⁶⁴⁰. Es el me el sustrato diccional, la óptica mental sobre la cual ulteriormente va a constituirse todo el aparato psicológico del sujeto; esto es, donde nace el sujeto como sujeto. Tal y como se ha comentado, es un momento óptico de apercepción, que termina por circundar, adecuar, y actualizar constitutivamente a las ideas en la mismidad del sujeto. No es todavía un momento ontológico de su ser real, es sólo “su(b)posición” que tiende a patentizar en actividad a unas acciones en correspondencia con su necesidad⁶⁴¹. La idea diafanizada de una necesidad se repite una y otra vez, y termina por residir en el sujeto, se le cronifica énticamente, le queda como un residuo latente que va a diafanizar horizontalmente, va a ser un “asiduo mediático” de su persona, un para sí que va a formar parte de sí (en), un “estando en sí, siendo para sí”⁶⁴².

Por sí mismo, el “me” no contiene una totalidad subjetiva suficiente para crear “sujeto”, esto se dará en una etapa diferente y ontológica del mismo. Sí hay una éntica pensante, pero no es autosuficiente de cara a un sujeto como tal, no llega a una percepción fenoménica de sí: “*El me cogitare no llega a ser sujeto*”⁶⁴³. Tal y como se ha comentado más arriba, el carácter fundamental del me es la “apercepción”, que va creando relaciones estructurales de actitud (méntica), va creando como una tela de araña de las “suposiciones” que acumulativamente va adquiriendo. Por eso, Zubiri comenta que es el que realiza la “producción” de lo que luego va a ser psicologizado por el sujeto en forma de pensamiento; cualquier producción pensante necesita una “su(b)posición” anterior del me, diríase que es la “naturaleza del pensamiento”.

⁶³⁹ Ibidem, pp. 463-464.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 466.

⁶⁴¹ Ibid., p. 470, párrafo 4.

⁶⁴² Ibid., p. 473, párr. 4.

⁶⁴³ Ibid., p. 474, párr. 3.

Entonces, se pueden distinguir dos momentos de producción diccional o aperceptiva del me. Un primer momento como de-claración o “aprioridad”, en la que se tiene que anteponer suposicionalmente a las cosas con las que se topa, de este modo consigue una posibilidad de “verdad” de las cosas ante el sujeto: *“Conocimiento es que se nos declare en los pensamientos lo que la cosa es”* ⁶⁴⁴. Por otra parte, hay un segundo momento de “prioridad”, de forma no tan productiva sino “transcendente” que atiende no a declarar, más bien a “revelar” esa declaración respectivamente con el otro, que es quien también verdaderamente va a confirmarle el tipo de verdad en la que está, “rango” de verdad cita el autor: *“Transciende de las fronteras de cada ser y compete a todo ser por el hecho de serlo”* ⁶⁴⁵. Desde el punto de vista del autor, la revelación respectiva (prioridad) es una anterioridad a la propia aprioridad declaratoria, la apercepción conformativa del me es una “prioridad a priori”, una anterioridad anterior, también una verdad verdadera.

-mi-

Hay un segundo momento en el surgimiento del ego real, o yo real, visto como una forma progresiva de clarear la producción eidética. Nos situamos enfrentadamente ante las suposiciones buscando “posicionarnos” ante ellas, la indeterminación suposicional quiere “traducir” cierta inmanencia de tal cosa con el sujeto. Lo diccional necesita mediatizarse en un dictado concreto y subjetivo, necesita consumir esa cosa en el sujeto, “positivismo” cita el autor; es una nueva mediación de las cosas hechas entes, hechas sujeto: *“Antes de decir lo que una cosa es, necesito saber si soy “capaz” de decirlo. Cuando vuelvo sobre mí me encuentro en mi representación de las cosas”* ⁶⁴⁶. Luego no es sólo una cuestión de naturaleza, sino de “capacidad actitudinal” del sujeto ante las cosas que se enfrenta. “Reflexión” cita Zubiri, siguiendo a Descartes; “refracción” podríamos citar siguiendo un poco el hilo de este estudio. Capacidad de refracción óptica de la naturaleza apercebida, hacer un frente a frente con las suposiciones y ser capaces de posicionarnos en actitud correcta ante un problema. El mí es como un

⁶⁴⁴ Ibidem, p. 475, párrafo 2.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 476.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 466, párrafo 2.

“sugridor” de una reflexión correcta que el sujeto ha de violentar de sí mismo, no es sólo positivismo, hay todo un subjetivismo, todo un aportar del sujeto en el violentar aclaratorio diáfano: *“las cosas son gracias a la actitud particular con que se ha colocado frente al universo”*⁶⁴⁷. En consecuencia, este momento de mí, de reflexividad, es una vuelta sobre uno mismo, para poder reflejar en actitud desde el sujeto las inercias en actividad del me, es como una doble vuelta sobre sí creando un “efecto razón” en el individuo. No es una razón al modo clásico, y tampoco es una razón ontológica, simplemente las propias cosas, en el acto de tocar con ellas, crean un doble momento de yo real, aquél anterior que proviene de la subposición “natural”, más este posicional del mismo estar “ahora” con las cosas. Son dos momentos de yo distintos, y el sujeto termina triangulando con ellos, surgiendo una óptica cognoscitiva “funcional”: *“consiste en ser (gracias a conocer cosas) el punto de apoyo de la humanidad sobre la racionalidad”*⁶⁴⁸. El mí va a reflexionar desde su ahora la cuantitativa diccional, creándose en tal enfrentamiento un momento puntual “visible” en términos de razón funcional. Quiere ver lo que da de sí el “hambre”(p.e.) desde el sí mismo en el está ahora; va a crearse a sí una reflexión hecha “cosa-sujeto”, “humanidad” citaba Zubiri, “razón de sí mismo” podríamos decir.

Al hilo de esta cuestión de la subjetividad reflexiva, y basándose en postulados de Leibniz, se citan tres momentos constitutivos: un primer momento que hace alusión a la idea de “espíritu”, como aquella actitud de base óptica racional, pero erradicada en el hacer frente a las necesidades. En segundo lugar, como “acto ético”, visto como “razón de ser” del sujeto, un tipo de “yo genuino” más que natural. En tercer lugar, se trata de un acto “nuestro”, esa triangulación nunca va exenta de un mí alter; la “ratio” del mí también posee un “y” copulativo “otro”, “otro-mí” cabría decir, el sujeto coexiste en actividad otra⁶⁴⁹. Si desde el me se ha comentado la existencia de una suposición o subposición del sujeto, desde el mí, lo que se da es una posición ante las cosas: *“Cuanto más cuenta me dé, más claro está puesto el mí”*⁶⁵⁰. Si en el me se daba una producción trascendente de las necesidades del sujeto, creándose una serie de verdades activas, el mí va traducir esa diversidad en forma actitudinal, quedándose con aquella actitud apropiada, gracias a la razón funcional que le va a surgir de trabajar en posición ante las

⁶⁴⁷ Ibidem, pp. 466-467.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 467.

⁶⁴⁹ Ibid., p. 468.

⁶⁵⁰ Ibid., p. 470, párrafo 3.

cosas suyas, lo que implica una razón entendida como “corriente interna del sujeto”, sujeto-sujeto, suposición-posición, actividad-actitud, me-mí, cuya diafanización última no es otra cosa que entender aplicadamente lo apercibido. No se trata de que el individuo haga todo un ejercicio racional de lo que es el *hambre*. Desde su aún anonimato óptico se realiza un movimiento interno para, desde sí, exteriorizar la actitud correcta ante esa necesidad. No llega a una cosificación objetiva del fenómeno, simplemente se escenifica en él un estado intelectual de tal necesidad: “*Yo soy el órgano central de esa alteridad. No solamente en cuanto que al poner al otro se está poniendo a sí mismo, sino que ese estarse es un estarse sabiendo*”⁶⁵¹.

-yo-

Dentro de los elementos constitutivos del ego real, hay que mencionar un tercer apartado que iría “a una” junto al me y al mí ahora citados. El papel que el “yo” va a jugar en esta trilogía óptica del ente real también va a ser clave, ya no va a encargarse del *producir* diccional, del *traducir* para sí, sino de adecuarse constantemente al acto que el sujeto está realizando. Es más que el “estarse sabiendo de sí” del mí, sería como un “estarse haciendo” en el propio acto, más pegado a la consecución “física” del mismo, algo así como un “practicum” del sujeto. Mientras que el yo cognoscente o mí va a posicionarse en razones puntuales desde el me diccional, este yo es el que se encarga de “actuar” *in situ* con dichas razones traducidas, es quien “propone” las suposiciones posicionadas, un “ejecutor” del ente real: “*No existe el yo cognoscente como yo actual. No existe más que en tanto y cuanto existe la actualidad de su conocer. Existe en el momento en el que propone los objetos*”⁶⁵². La forma en que actúa es “objetivizando” al sujeto, proponiendo el sujeto a las cosas, de tal manera que sale de sí a un mundo que él mismo está creando, y que tiene que objetivizar para lograr satisfacer sus necesidades. El yo es la puerta al mundo, quien propone al sujeto toda un oferta creativa de sí en las cosas que él mismo va a ir creando, en aras a crecer en tal ejercicio. Es por tanto, una parte fundamental en la espaciosidad objetual que va a ir adquiriendo.

⁶⁵¹ Ibidem, p. 479, párrafo 2.

⁶⁵² Ibid., p. 467, párr. 2.

La decantación del yo se mueve en el acto mismo del sujeto ante las cosas, la actualidad de apretar un tornillo (acción) siempre va a necesitar un brazo ejecutor en acto para adentrarse en tal acción. No hay manera de lograr una espaciosidad “en” las cosas si no es con un yo que hurgue “con” las cosas; lo que a la postre dará lugar al surgimiento del “campo” donde actuará el *logos*. No es que el sujeto se haga objetivo, más bien es un objetivizador del sujeto. El yo es la llave del campo: “*Carácter de proposicionalidad en el que el yo circunda a lo que le rodea, por eso existe el acto reflexivo. Para que me conozca tiene que existir el mi mismo, y ese sólo existe como propuesto a la cosa conocida*”⁶⁵³. Sin llegar aún al conocimiento objetivo de lo que son las cosas, al conocimiento de objetos, papel éste más ontológico. Este yo establece un tipo de realidad objetiva del sujeto inmerso en la acción que está realizando, es quien ejecuta el acto desde la actitud (activa) que le va a marcar el propio sujeto. Todo lo que al sujeto le revierta la acción en el acto de ejecución va a ser por mediación de este yo, lo que implica la imposibilidad de cualquier tipo de conocimiento real sin este yo propuesto. Si con el mí hemos visto la emergencia de una razón (funcional), aquí hay que hablar de “acto de conocimiento”. Es poco probable llegar a un pensamiento que antes no haya sido propuesto cognoscitivamente (objeto). Innumerables e indeterminadas cosas va a ser propuestas de cara a una traducción simultánea desde la certeza de la necesidad, donde ontológicamente ubicará el pensamiento: “*De ahí que el yo no es un “mi mismo” sino un yo que piensa sin darse cuenta de que para pensar tiene que ser yo*”⁶⁵⁴. Es por ello, que de los tres momentos constitutivos ónticos que estamos viendo, es quien soporta una mediática más radical, por su apertura del sujeto a las cosas. Es quizá el mayor “medium” de la realidad en el ente real. Cualquier variabilidad de este yo va a trastocar toda la adecuación éntica del sujeto, y a la postre retocará la perspectiva fenomenológica campal. Zubiri, siguiendo a Leibniz lo llama “ser”. Nada del sujeto puede ónticamente obviarse del yo: “*pensando en nosotros pensamos en el ser*”⁶⁵⁵.

La característica principal del yo, en cuanto parte del ente real, es “expresión”, su anterioridad. Aunque especula indeterminadamente por medio del acto, tiene poder para vincular el tipo de traducción del sujeto a la propia producción que realiza, en lo que podemos llamar como “extensión” del acto al sujeto, como si la propia “res” del sujeto

⁶⁵³ Ibidem, p. 467, párrafo 2.

⁶⁵⁴ Ibid., p. 468.

⁶⁵⁵ Ibid., p.468, párrafo 2.

terminara poniéndose a la cola del acontecimiento (acto), comenta Zubiri, en alusión a Descartes. Se puede hablar de un tipo de “racionalidad última” en el sujeto: “*es un yo que se da cuenta de algo, que se sabe a sí mismo (que se pone a sí mismo)*”⁶⁵⁶. Como si el yo terminara anteponiéndose al propio me y a mi. Por eso, el carácter de *extensión* del yo va a dotar de personalidad a las acciones que se realizan, porque el desenvolvimiento del yo en acto puede mandar el tipo de adecuación que la acción va a ir tomando. Como si el acto tuviera en el yo un fundamento tan importante como lo activo en el me o la actitud en el mi. Como si de alguna manera el yo también cursara naturaleza, una naturaleza imprevisible, pero real en su influencia.

Si cogiéramos el término “animal-racional”, tendríamos un me diccional o animal, un mi traductor o racional, pero faltaría un momento de efecto diáfano “en acto”, que es quien impediría una excesiva mitologización de dicho término. Se presta necesario el concurso de un yo que rompa el ego ético hacia un ego real más objetivo en su subjetividad, habría que hablar de un “animal-racional-hombre” (me-mí-yo). Aquí hombre no llega siquiera a “hombreidad”; es sólo un efecto determinado en indeterminación, puntual, abierto y libre a una constante definición⁶⁵⁷. Por lo tanto, el anima y el espíritu, la méntica y la razón funcional, necesitan un tipo de acto concretizado para lograr que el problema filosófico que emerge del me, y que será traducido por el mí, pueda convertirse en un problema de conocimiento. Es decir, necesitan una inmediatez extensional, unos “ojos” ópticos que ejerciten en acto el tipo de actitud adecuada a tal o cual acción. El yo propone una “conducción” del trans dúctil productivo: “*Es un problema el conocimiento, pero en un sentido distinto de cómo piensan las teorías del conocimiento. Este problema del conocimiento conduce al problema metafísico*”⁶⁵⁸. El yo es el conductor del ente real.

⁶⁵⁶ Ibidem, p. 471, párrafo 3.

⁶⁵⁷ Ibid., p. 476, párr. 3.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 488.

A tenor de los elementos constitutivos vistos desde la óptica real, se puede afirmar que cualquier tipo de conocimiento ulterior pasa necesariamente por este triple filtro conformativo que es el me-mí-yo. Zubiri se apoya en Leibniz, y los nombra como “verdades necesarias que nos hacen ver la razón de algo”⁶⁵⁹. Por consiguiente, ha de verse a estos momentos “a una” a modo de “identidad” del sujeto, aunque sin llegar aún a fraguarse una logificación propia identitaria. Sin llegar a un sobreconcepto de sí, el individuo va a adquirir caracteres de totalidad, cierta “hombreidad” de sí mismo, emergerá de él una leve figura entitativa: *“El yo es por tanto el ente en quien acontece la unidad del ser (...). La mismidad del yo se expresa en el principio de identidad”*⁶⁶⁰.

Si en la perspectiva del me surgían dos tipos de anterioridades ópticas, una anterioridad prioritaria (otro), y una anterioridad a prioritaria (“y”), la identidad conformativa que va a surgir del “a una” óptico del me-mí-yo, establecerá unos “a priorismos sustantivos”; cada identidad emergente que el yo objetivo del sujeto va a sustantivizarse como a priori, actuando como sustantivos “copulativos” (y) en la totalidad del sujeto. El fondo de esta cuestión es ver al me-mí-yo como una sustantividad y no como una sustancia, se trata sólo de un momento de identidad-tal en el sujeto: *“Es esencialmente un determinable que está sujeto a determinación, pero no de manera intrínseca, sino en tanto que sujeto determinado...”*⁶⁶¹. Surge un tipo de inmediato “mediático” del sujeto, algo parecido a ultimidad totalizada de sí, “última realidad” cita Zubiri, una posesión identitaria del sujeto momentánea. El individuo empieza a notarse como residente de sí, como una primera atribución de sujeto-tal. Se puede empezar a hablar de una primaria ontología del pensamiento⁶⁶², en tanto que hay una totalización entorno a sí mismo. Si fuera un pájaro, el sujeto se vería identitariamente “volando”; es decir, no sólo se da unidad transcendental “en” la dimensión, un “corpus” (racional) de sí; sino que surge un sujeto transcendental “con” la dimensión en la que trabaja.

⁶⁵⁹ Ibidem, p. 468, párrafo 2.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 471.

⁶⁶¹ Ibid., p. 472, párrafo 2.

⁶⁶² Ibid., p. 475.

El paso de lo óntico a lo ontológico lo que conlleva es la incorporación de un contenido, un contenido sustantivo, pero de sujeto, que hace, crea o facilita ver desde sí lo que está tocando (en acto). El es contenido de sí mismo, dándose una relación óntico-ontológica a modo de conciencia subjetiva con el acto. El individuo tiene que dominar el mundo que él mismo está creando. No es éste un momento conciencial clásico, solamente el sujeto toma conciencia actitudinal del acto al que tiene que atender (volar), recoge identidades de sí en el mismo transcurso de la acción, dominando desde el acto, una “identidad fundamental”, un momento de “percepción pura” de sí: *“La realidad real se ha quedado fuera: le es indiferente que yo la conozca o no. Al contenido inmanente de la conciencia se le llama cosa en mi percepción, y a la otra cosa en sí”* ⁶⁶³. Lo cual implica ver al me-mí-yo como un primer establecimiento de la cosa perceptiva en el propio sujeto, que tendrá que aprender a actuar con ella en la medida en la que vaya creando identidades de sí dentro de la dimensión en la que actúe.

Haciendo un breve resumen de este apartado, la estructuración de ente real comienza por el me, entendido como “carácter” de las acciones a realizar. Podríamos hablar de la naturalización copulativa de aquellas necesidades que el sujeto tiene que llevar a cabo, y que terminan por sugerir en el sujeto una apercepción, un momento diccional, que aportará “tendencia”. Este momento diccional es una base “su(b)posicional” ante o frente a las acciones que el sujeto va a mediatizar, algo parecido a un horizonte apercible en el sujeto. El segundo momento es el mi, es éste un momento de “capacitación” de la naturaleza apercibida, en la que el sujeto toma parte en el desarrollo de la acción, adquiere un momento de “reflexión”, cierta “función cognoscitiva” debido a que debe tomar “posición” de las suposiciones que surgen del me, debe traducir la producción eidética en el sujeto. El tercer momento del ente real es el yo: se necesita un ejecutor “en acto” que “proponga” adecuada u objetivamente su estar actitudinal, su extensión a las cosas con las que va a trabajar, con vistas a una “racionalidad última” con las cosas que va a crear, y no sólo con el sujeto. Estos tres momentos me-mi-yo se diafanizan “a una” surgiendo una “identidad unitaria” del sujeto; un modo sustantivo de ser que dará paso a un estar perceptivo, que aunque puntual a la acción que realice, le va a otorgar una primera espaciosidad ontológica de sí, va a verse actuando en esa acción tal, “actividad-actitudinal-en acto”.

⁶⁶³ Ibidem, p. 494, párrafo 3.

Según lo visto en el anterior apartado, la diafanización a una de los tres momentos ónticos del ente real me-mí-yo creaba así mismo un momento unitario entendido como sujeto identitario, un primer momento perceptivo en el que va a verse sabiendo de su estar. Pero esta identidad estructural identitaria va a crear constructos internos de sí, va a ir ontologizándose poco a poco, en la medida en la que el enfoque que realice recaiga en uno o en otro, en unos o en otros de los elementos constitutivos identitarios. Cada elemento emergente va a significar en realidad un espacio propio desde donde el individuo va a realizar un tratamiento distinto a sí, o a su entorno. ¿Qué es este “estarse sabiendo de sí”? Zubiri comenta: *“En tanto que sé que lo soy, sé lo que soy: aquello que pone otro”* ⁶⁶⁴. Este comentario, fundamental en este apartado, se podría parafrasear de la siguiente manera; “sé que lo soy” (me-mí), en la medida en que “sé lo que soy” (me-yo), “aquello que pone otro” (mí-yo) ⁶⁶⁵. Consiguientemente, los tres constructos (me-mí), (me-yo), (mí-yo), son variables ontológicas de la estructura identitaria del me-mí-yo, que van a sugerir movimientos distintos dentro del sujeto, o como comenta Zubiri, “es la raíz de toda alteridad” ⁶⁶⁶, entendiendo a este tipo de alteridad desde un modo ontológico.

⁶⁶⁴ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p. 479, párrafo 2.

⁶⁶⁵ Zubiri nos da una pista de cómo interpretar estas estructuras constructas u ontológicas; nos dice que el “sé” es en realidad “me”: *“Conocer es una forma de darse cuenta de algo, y lo importante es el se. No se puede suponer el fenómeno del conocimiento sin el se, me”*. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., p.470, párr. 2.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 479, párr. 2.

El surgir identitario en el sujeto le dota de un punto de vista desde donde va a atender las demandas *necesitarias* del propio ente real; esto implica cierta “naturalización” a la hora de entender qué es la identidad en el sujeto. Se va a ir relativizando en él cierto “estado concienal”, cierta “cosa de sí”: *“no ha sido un saber real esto que se ha llamado naturalización de la conciencia, a fin de ver qué es el problema filosófico de que la cosa es una cosa”*⁶⁶⁷. La naturaleza del sujeto es un momento de pertenencia al propio sujeto. Significa que va emergiendo de él un envoltorio o piel de sí como efecto de sus propias acciones: *“Las cosas no son primariamente las que se presentan a nosotros (...), sino que la cosa es un concepto fundado sobre algo más elemental”*⁶⁶⁸. Esto sugiere que este tipo de naturalización proviene de un elemento base desde el que tome sentido aquello que va a ser otroizado; ese elemento base es el me, y desde este momento pleno va a adquirir conciencia de sí ante la acción, “conciencia-cosa” comenta el autor, (me-mí) en términos ontológicos: *“siempre que pongo A aparecerá B”*⁶⁶⁹. La naturalización del sujeto implica la ilación constructiva de las necesidades en las que se encuentra; el (me-mí) o conciencia-cosa es como cuando se establece una ilación en el momento (sed-beber); se trata de que un acontecimiento adquiera constatación vía afección en el sujeto. Esta constatación es una imagen diáfana que percibe el individuo a modo de “experiencia propia”, una imagen cerrada del sujeto, no se trata de una experiencia objetiva, sino más bien subjetiva, de cara a lograr cierta uniformidad concienal, ya que siempre que aparezca esa necesidad (sed) se va a constatar en el sujeto un mismo tipo de afección (beber)⁶⁷⁰. Es como un tipo de conciencia introspectiva que nos da el *factum* donde va a iniciarse la percepción, lo cual implica la existencia de cierto hecho “psíquico”; esto es, que lo activo supuesto (sed) va a posicionarse en modo actitudinal (beber); el continente (me) se posiciona como contenido (mí) en la conciencia: *“porque lo que constituye su contenido está puesto en*

⁶⁶⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Vol. I*, o.c., Ibidem, p. 482.

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 482, párrafo 3.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 483.

⁶⁷⁰ Ibidem.

mi conciencia y no supuesto”⁶⁷¹. Podríamos ver a esta conciencia-cosa o (me-mí) a modo de “de-pósito” afectivo de la conciencia, elementos identitarios fijados afectivamente en el sujeto por su “regularidad y permanencia”⁶⁷².

Ahora bien, la naturalización de la conciencia necesita al sujeto en acto de sí para corroborar su afección, necesita un “camino”, un llegar a esa afección que siente; es decir, si ya sabe “que lo es”, necesita saber “lo que es”. Desde la inducción concienical de la cosa (me-mí), se presta naturalizar el camino que el sujeto ha de tomar, sin perder el carácter interno que mantenga activa la acción. El sujeto debe “reducir” la inducción conciencia-cosa a una conciencia-objeto de sí, a un (me-yo): *“además de la llamada inducción, hay un momento matemático que pretende reducir a un saber experimental el método inductivo”*⁶⁷³. El individuo tiene que constatar cuáles son dichos contenidos concienicales, tiene que realizar una “introspección en acto” de esa afección; es decir, necesita una “física” concienical de la afección psíquica, “quit esset” comenta el autor, tiene que echar mano de su ser hombre (yo), debe pensar problemáticamente acerca de la cosa afectiva “suya”: *“¿Qué es lo que constituye desde esta experiencia el ente llamado “hombre”* “⁶⁷⁴. Por lo tanto, vemos que se da una complementariedad enfrentada entre el “sujeto-psíquico” (me-mí), y el “sujeto-físico” (me-yo), dándose una conformación diáfana de ambos momentos a modo de “sujeto psico-físico”, entendido como un [(me-mí) (me-yo)], y que según el autor, es el momento en que el sujeto adquiere visión de objeto de sí. ¿Cómo ha de entenderse a este momento visto como (conciencia-cosa) (pensamiento-objeto)?: *“A este sujeto, el hombre, considerado como una realidad, se llama sujeto psico-físico(...). Se pide que sea algo que es sujeto inmediato de sus determinaciones”*⁶⁷⁵. Zubiri da a entender que la diafanización de los momentos [(me-mí) (me-yo)] crea un carácter “corpóreo” concienical en el sujeto, empieza a verse, surge “mi cuerpo”, con el que va a asociar las afecciones que posea. Este cuerpo concienical del sujeto está muy lejos aún de conceptos metafísicos de sí, como “humanidad” (p.e.), la psico-física a la que hacemos referencia sólo capta una totalidad inmediata en el sujeto, no hay un despegue mediato mental meta-corpóreo, sólo se da una objetividad interna. La unión de los dos momentos crearía algo parecido

⁶⁷¹ Ibidem, p. 484, párrafo 2.

⁶⁷² Ibid., p. 482.

⁶⁷³ Ibid., p. 485, párrafo 2.

⁶⁷⁴ Ibid., p. 485, párr. 4.

⁶⁷⁵ Ibid., p. 486, párr. 2.

a cierta “entrañeza” en el individuo; es capaz de verse en ese tocarse a sí mismo de manera psico-física, pero no posee todavía caracteres que le permitan verse desde fuera de sí; es como una percepción de sí, a modo de “naturaleza que se piensa”: “*Lo que llamo mi cuerpo, aquel trozo constituye una parte de mí en tanto que yo sé algo de él inmediatamente: lo que veo* “⁶⁷⁶. Podemos hablar de un tipo de pensamiento muy “físico”, no al modo clásico de entender el pensar, el (me-yo) lo que establece es un organizar, reducir la plenitud concienical a una serie de elementos concretos del sujeto, es un organizador, pero en tanto que “órgano” concienical, que va derivando en “física”, la naturaleza concienical del sujeto, dándose una orgánica ontológica de su concienical.

La corporización del sujeto trae consigo que el ente real comience a verse como “trozo” afectivo de sí mismo, la permanencia de una afección provoca una sensación perceptiva propia espacial, una espaciosidad psico-física que va a ir “organizándose” en correspondencia a las actividades que vaya teniendo que atender en el “para-sí” entrañable en el que está. Esta actividad de la *conciencia-pensada* ontologiza poco a poco cierto *corpus* identitario. A juicio del autor, se trata de una “disyunción”, a la que, sin embargo, le falta un carácter de “ultimidad propia” que termine por conformar la problemática en la que se encuentra el individuo ante tal acción, necesita “palpar” para establecer constantes “vitales” del problema. Este ultimarse entitativo ha de superar el *ὑποκείμενον* (*ipokeímenon*) intraformativo⁶⁷⁷ y abrirse a un tipo de actividad última de la que adquiera “motor”; es decir, donde “flexione” de manera constante a la *res corporea*, un tipo de “conciencia directa” con las cosas que va a traducir, necesita una *ontologización actitudinal subjetiva* [(me-mí) (mí-yo)]: “*Hay una conciencia directa. Frente a las cosas se toman actitudes. Estas son la conciencia directa que va disparada a las cosas sin ver nada por medio (...). No es una especie de conciencia infantil, también el científico se coloca en esta conciencia directa*”⁶⁷⁸. Esto no implica que se dé una desnaturalización en la conciencia, lo que sí que hay es una “focalización subjetiva” hacia las cosas; la conciencia directa [(me-mí) (mí-yo)] busca en el sujeto propiamente la satisfacción del problema entrañable en el que se encuentra, de ahí que el autor comenta que se trata de un “pseudoproblema”, necesita cierta solvencia última

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 486, párrafo 2.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 483.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 491, párrafo 2.

consigo mismo: *“La actitud natural no le es suficiente a la filosofía”*⁶⁷⁹. De fondo hay un claro planteamiento de insuficiencia psico-física a la que ha de hacer frente constantemente; si no ejercita un movimiento subjetivo que transgreda su ahí natural, se queda sin un carácter creativo, de expansión o extensión de sí, fundamental a la hora de crecer. Es por eso que necesita un movimiento de “admisión” o “adicción” que subjetivice el problema en el que se encuentra.

Es claro que la conciencia directa es una parte del complejo identitario, y por tanto, es un complemento necesario en la suposición-puesta por el sujeto, necesita un fundamento natural en la que justificarse. Por otra parte, su salida a sí le lleva a un momento indeterminado de realidad subjetiva que va a explorar, el sujeto va a adicionar un tratamiento aproximatorio de su entorno dimensional propio, como sujeto que es, tiene que “filtrar” su propia realidad: *“en la conciencia directa puede haber muchas cosas de las cuales no me doy cuenta al reflexionar (...). Al volver la mirada sobre mí y ver que me pertenecen los contenidos de la realidad, no hay diferencia entre la vida real en la vigilia y la alucinación”*⁶⁸⁰.

Junto a la “conciencia natural”, y a la “conciencia directa”, podemos hablar de un tercer momento constitutivo ontológicamente, lo que Zubiri denomina como “conciencia refleja” [(me-yo) (mí-yo)]. Se trata de un momento “quimérico”, pero no de corte subjetivo como en la conciencia directa, sino más bien objetivo, un tipo de ultimidad “mía” del objeto, que recalca en las cosas para otorgar desde ellas un momento de intencionalidad representativa; esto es, ver si pueden ser admitidas eidéticamente en el sujeto, ver si pueden ser verdaderas dentro de esa actividad en la que se encuentra. La conciencia demanda pensamiento, el pensamiento demanda sujeto (ultimidad subjetiva), y el sujeto demanda objetividad última con las cosas. La sed demanda beber, pero el beber demanda una ultimidad “real” en las cosas, reflexividad, necesita expeler cosas reales en esa actividad (objetos), necesita una actitud probatoria objetiva: *“Si en el pensamiento humano no existe más que contenido, no quiere decir que los objetos no tengan realidad, sino que ésta hay que probarla. ¿Cómo descubrir en la conciencia algo que está fuera de ella?”*⁶⁸¹. Si en la conciencia directa se daba una conversión

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 491, párrafo 4.

⁶⁸⁰ Ibid., p. 494, párrs. 1-2.

⁶⁸¹ Ibid., p. 495, párr. 4

quimérica de la naturaleza en un momento subjetivo, desde la conciencia refleja se va a dar una conversión quimérica del sujeto en las cosas, objetivizándose en ellas, haciéndolas “reales”, han de ser convertidas en “objeto de mi pensamiento”; en otras palabras, tiene que pasar por la ficción de la “duda”. Se trata de un tipo de indeterminación “natural” en el camino hacia la definición de un objeto, y por ello, la relatividad de la duda ha de verse como parte constitutiva del sujeto identitario, forma parte de sí como auténtica naturaleza de su totalidad última. En este sentido, cabría decir que la actitud natural del sujeto es formar parte del mundo real “dudando”, ante sí, ante los demás, ante las cosas ⁶⁸². El tercer momento unitario de la naturaleza del sujeto es un acto probatorio sin definir, es un acto de realidad, de duda constitutiva. Parece que nos estamos moviendo en algo parecido a un “protocampo de realidad”. No estamos aún en una evaluación objetiva tipo acierto-error; como comenta Zubri, el sujeto sólo “pretende” verdad, y la busca anteponiendo una ultimidad no definida como punto de partida para llegar a lo real del objeto, como si la duda fuese la llave de acceso a la verdad, como fundamento de su realidad de ser ante el mundo: *“Cuando el hombre duda realmente, su duda significa una postura real, un estado suyo”* ⁶⁸³. El sujeto, en aras a completar su identidad, necesita dudar, necesita una mirada refleja anterior con las cosas. Es como si para determinarse tendría primero que indeterminarse en la duda. Dicha constitución relativa le otorga un momento de verdad en el mundo que él mismo está creando y en el que está creciendo; ésta es la reflexión, “duda como verdad real”.

Tras el paso por la duda, el sujeto, más que poseer un estado identitario podría decirse que adquiere un “estado aparential”. La tremenda influencia del (mí-yo) sobre el sujeto natural, hace que se naturalice en él un tipo de naturaleza aparential, que nada tiene que ver con una visión sustancialista de la misma, al contrario, convierte a la naturaleza del individuo en un modo radical sustantivo, porque con lo que busca aparentiarse es con el mundo, él, por sí mismo, pasa a un segundo término: *“El objeto de dentro de mi percepción es lo que es en tanto que término de mi percepción”* ⁶⁸⁴. De ahí que comente el autor que, por una parte, la conciencia directa [(me-mí) (mí-yo)], y por otra, la conciencia reflexiva [(me-yo) (mí-yo)] conllevan un acto objetivizante. El arrastre hacia lo real del (mí-yo) lleva a todo el bloque psico-físico a una consecución objetiva de sus

⁶⁸² Ibidem, p. 498.

⁶⁸³ Ibid., p. 500, párrafo 3.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 501, párr. 4.

actos ⁶⁸⁵. Paradójicamente, este arrastre de fuera hacia dentro no deja de ser una inmanencia psico-física o psico-orgánica; y así mismo, necesita el concurso subjetivo, que ayude a filtrar desde el sujeto todas las objetividades posibles. En consecuencia, se puede hablar de la existencia de dos tipos distintos de duda; una “duda metódica” o subjetiva [(me-mí) (mí-yo)], y una “duda real” u objetiva [(me-yo) (mí-yo)] ⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ Ibidem, p. 502.

⁶⁸⁶ Ibid., pp. 502-503.

Según estamos pudiendo comprobar, el sujeto va diafanizando ontológicamente aquellos momentos que va a ir construyendo, crece diáfananamente desde su crear ontológico de sí. La duda constante como modo primario de verdad ante sí y ante el mundo se torna fundamental. Tal y como se ha comentado, esta duda tiene varios momentos diferenciados. En primer lugar podemos ver la existencia de una “duda metódica” [(me-mí) (me-yo)]. Se trata de un tipo de ultimidad adscrita al sujeto; se duda del propio sujeto, en tanto que sujeto; se presta necesaria la aclaración del tipo de actitud concreta que ha de tomar dicho sujeto antes las situaciones necesarias en las que está en posición, necesita focalizar en él mismo toda la actividad que hereda en modo suposicional. Por lo tanto, es un momento que el sujeto ha de “idealizar” hasta quedarse con un momento de naturaleza-tal actitudinal, del que surgirá un momento de conciencia-pensante de sí: *“Si la filosofía va a la raíz de las cosas, su método será ir quitando los supuestos de que está rodeada toda verdad”*⁶⁸⁷. La duda metódica actúa primariamente sobre un sujeto idealizado, más que naturalizado, ultimiza idealmente al individuo hasta conseguir un “sujeto ideal” de la actividad suposicional. Hay un reduccionismo que va de la conciencia al pensamiento, y aquí especula en el sujeto el tipo de actitud adecuada que ha de tomar, ante una necesidad, “beber”, “correr”, etc: *“Pero no porque me ponga en guardia contra lo que me dice, sino que mi duda metódica se cierce sobre él de modo que él resulta inferior a mi propia duda”*⁶⁸⁸. Esto sugiere ver a esta duda metódica como un momento de “idealismo” subjetivo en el sujeto; van quedando como en suspenso toda una serie de suposiciones “naturales” hasta que el sujeto acierta actitudinalmente con aquella que mejor se adapta; él es la órbita especulativa a trabajar, tiene que idealizarse a sí mismo, el sujeto hecho idea, el elemento a ultimizar del que emergerá un individuo correcto en actitud.

Por otra parte, se da un segundo momento de duda ontológica que el sujeto va a ultimizar; la “duda real” [(me-yo) (mí-yo)] donde la especulación va a recaer sobre el

⁶⁸⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 502, párrafo 4.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 503, párr. 2.

“acto real”, más que sobre lo actitudinal; el individuo va a tener que violentar a las cosas hasta hacerlas partícipes de su necesidad subjetiva, ha de objetivizarlas hasta convertir esa cosa en tal objeto “mío”: *“En la duda real el objeto de mi duda es el objeto real”* ⁶⁸⁹. Mientras en la duda metódica el sujeto se transforma en objeto trascendente, en la duda real el objeto es una parte que ha de crearse en inmanencia “hacia” el sujeto, y no “desde” el sujeto. Por tanto, más que un idealismo lo que se establece aquí es un “realismo” del sujeto en las cosas; el esfuerzo diáfano va a consistir en traer para sí de manera satisfactoria las cosas dimensionales para aclararlas en acto: *“La actitud natural va directamente a las cosas, luego es realismo, vive filosofando desde la realidad”* ⁶⁹⁰. La órbita en la que se mueve ya no es referencialmente el idealismo subjetivo, sino un mundo “a mano” aún por descubrir, lleno de posibles, lleno de ficciones, de cosas-quimera (mí-yo), que han de ser transformadas en “reales”. Por tanto, las cosas han de ser filtradas no al sujeto natural (me-mi), como en lo metódico, sino más bien a la eidética del propio sujeto (me-yo): *“El conocimiento mismo no consiste sino en una relación del sujeto con el objeto”* ⁶⁹¹. Es imposible que una cosa adquiriera una categoría de objeto si ésta es ajena al sujeto que la activa eidéticamente; Zubiri comenta que este tipo de objetos son todos “quiméricos” en su existir verdadero, el realismo de la duda real no permite mayores conjeturas.

La necesaria idealización del objeto, no implica su salida al mundo. Son cosas bien diferentes. Cuando un objeto se hace “real” el individuo crea “en acto” un momento de percepción sobre él, coge luz momentáneamente, se objetiviza. Esta objetivación no conlleva que ese objeto-tal vaya a ser correcto o erróneo; simplemente adquiere cierta inmanencia en el sujeto, pasa a ser una representación idealizada de una actitud, y que perdurará como real en tanto en cuanto esa actitud persista. Desde el momento en el sujeto cambie de actitud, porque su actividad haya variado, ese objeto-tal va a dejar de ser percibido en esos términos, y va a haber nuevas percepciones de objetos-tal distintas en ese acto, Zubiri afirma que desde mí no existe objeto, sino sólo “acto”: *“Cuando reflexiono sobre mí no encuentro a este objeto real, sino el acto de percibirlo”* ⁶⁹².

⁶⁸⁹ Ibidem, p. 503, párrafo 4.

⁶⁹⁰ Ibid., p. 505.

⁶⁹¹ Ibid., p. 505, párrafo 2.

⁶⁹² Ibid., p. 507, párr. 2.

Llegados a este punto de formatividad de la duda en el sujeto y en las cosas, como duda metódica y como duda real, como tendencia idealista y como tendencia realista, a Zubiri se le plantea una necesidad de superación diáfana de estos dos momentos. La clave estriba en la de por sí insuficiencia de ambos momentos; necesitan un referente “crítico” activo. Aunque el sujeto consiga idealizar su estar objetivo no deja de ser un idealismo subjetivo pendiente de confirmación como “realidad” del propio sujeto. Así mismo, aunque se logre una realización inmanente del objeto que el sujeto ha hecho “mío”, no deja de ser un realismo “ingenuo” pendiente de su naturalización activa: *“Si prescindo, por tanto, de referir mi representación a un mundo transcendente, no cabe alucinación. Cabe soñar, pero no soñar que estoy soñando”*⁶⁹³; es decir, necesita una justificación necesaria que actúe de base en la que individuo se encuentre dentro de ese idealismo realista: *“La relación de sujeto a objeto transcurre dentro del mundo del sujeto”*⁶⁹⁴, sino es imposible una coherencia del campo en el que va a actuar el logos; necesita, por tanto, un “principio de fenomenalidad o inmanencia”. Lo que se presta necesario junto con la idealidad [(me-mí) (mí-yo)] y el realismo [(me-yo) (mí-yo)], es un momento de claridad, un “dogmatismo” [(me-mí) (me-yo)], un “criterio” de base para la duda que va a establecerse. La unión diáfana de estos tres momentos va a dar lugar a un momento “crítico” en el sujeto, va a surgir una “duda crítica”, un “realismo crítico” de la acción que va estar realizando [[[me-mí) (me-yo)] [(me-mí) (mí-yo)] [(me-yo) (mí-yo)]], un momento de triple ontología diáfana⁶⁹⁵, como acabamos de comentar, un momento a modo de “prius fenoménico”. ¿Qué significa esta ultimidad crítica?

El individuo necesita algo más que representación para poder crear aquellos fenómenos satisfactorios, necesita una producción propia “real”, un protagonismo en ese acto puntual del sujeto-tal, así como del objeto-tal; esto es, necesita un referente natural para que ese sujeto-objeto puntuales puedan tener un enfrentamiento fructífero real. El *prius* fenoménico, como desencadenante diáfano conlleva un momento de totalidad en esa ultimidad puntual. Se trata de que la duda sea creíble como duda, que sea algo más que quimera o ficción, surge la “creencia” en el sujeto: *“El realismo crítico afirma que una percepción aislada no sería nunca capaz de garantizar la realidad del sujeto. Yo*

⁶⁹³ Ibidem, p. 508, párrafo 3.

⁶⁹⁴ Ibid., p. 509, párr. 2.

⁶⁹⁵ Ibid., p. 510.

comparo unas percepciones con otras”⁶⁹⁶, no es una cuestión de ver cuál es más verdad si el sujeto o el objeto, sino de comprobar que ambos están en verdadera “disposición” o disyunción para aclarar el problema al que tiene que hacer frente, la coherencia y concreción de esa necesidad.

Haciendo un breve resumen de este apartado, se ha podido comprobar que desde la diafanización de los tres momentos estructurales ópticos del ego real, van a ir surgiendo conformativamente una serie de ontologías en el sujeto, constructos ontológicos de su estructura. Así, tenemos un primer momento en tanto que *constructo identitario*, entendido como [(me-mí) (me-yo) (mí-yo)], un modo de alteridad dentro de la identidad yoica del individuo. Por una parte tendríamos al (me-mí), o también “conciencia-cosa” que supone la constatación afectiva, un tipo de cópula propia de aquello que le va aconteciendo, un “depósito” afectivo concienical, un momento “psíquico” del sujeto que está en actividad aclaratoria. Por otra parte, está el momento (me-yo), un momento no tan inductivo, sino más en “reducción” eidética introspectiva, que busca cierta “física” puntual a la afección, una “matemática” del propio individuo. Ambos momentos van a enfrentarse y a diafanizarse en un momento “psico-físico” del sujeto, un momento de identidad ontológica [(me-mí) (me-yo)], y que el autor define como “sujeto-hombre”, en el sentido de que surge cierto carácter “corpóreo” de su conciencia, el individuo comienza a sentir como una “entrañeza” de sí, como una “naturaleza que se piensa”, un sistema u “órgano concienical”.

Sin embargo, este *hipokeímenon* resulta insuficiente de cara a entender directamente el “a mano” que le orbita; necesita una “conciencia directa”, se necesita una concurrencia directa [(me-mí) (mí-yo)] con vistas a conseguir una visión actitudinal del sujeto, que permita objetivizarlo como tal (sujeto), adicionar las cosas del sujeto; el sujeto necesita una puerta hacia las cosas suyas, una “ficción” de sí. En tercer lugar se da un momento de concieniciación refleja, o reflexiva [(me-yo) (mí-yo)] en la que el sujeto ha de salir a las cosas para convertirlas en objetos al servicio de la percepción subjetiva en la que se encuentra, más que una actitud, es un acto desde las cosas hacia el sujeto, un tipo de ultimidad real o probatoria con las cosas, más que con el sujeto. En correspondencia con estos tres momentos vistos, Zubiri establece unos paralelos interpretativos; así, podemos

⁶⁹⁶ Ibidem, p. 512.

hablar de una “duda metódica”, en tanto que [(me-mí) (mí-yo)], y una “duda real”, vista como [(me-yo) (mí-yo)]. Con respecto a la duda metódica, se trata de un tipo de alteridad adscrita al propio sujeto, es una idealización de sí, con vistas a adecuar un modo correcto de actitud, el sujeto filtra para sí las opciones eidéticas, cuyo fondo es una satisfacción ideal de su estar actitudinal. Con respecto a la duda real, el sujeto ha de aclarar desde las cosas (en acto) que objeto se aviene mejor a una necesidad, a esa actividad concreta, debe violentar a las cosas, “mi duda” ha de complementarse con “mi objeto”, ha de ser ya no idealista, sino más bien realista ante el mundo. Aún así, ambos momentos son insuficientes, mostrarían sólo una quimérica del sujeto, y una quimérica del objeto, necesitan un tipo de duda crítica, un referente “dogmático” en que basarse, una naturaleza de esa duda [(me-mí) (me-yo)]. Estos tres momentos va a enfrentarse diáfananamente surgiendo una duda “crítica”, un momento de “creencia” en el sujeto. El esquema yoico básico quedaría de la siguiente manera:

(me) :producción

(mí) :traducción

(yo) :conducción

[(me) (mí) (yo)] :identidad óptica

(hombre)

(me-mí) :inducción (psique)

(me-yo) :reducción (física)

(mí-yo) :adicción (fanos)

[(me-mí) (me-yo) (mí-yo)]

identidad ontológica (hombreidad)

[(me-mí) (me-yo)] :psico-física orgánica (dogma)

[(me-mí) (mí-yo)] :actitud del sujeto (idealismo) (duda metódica)

[(me-yo) (mí-yo)] :acto real objetivo (realismo) (duda real)

[[(me-mí) (me-yo)] [(me-mí) (mí-yo)] [(me-yo) (mí-yo)]]

duda crítica (creencia)

[[(me-mí) (me-yo)] [(me-mí) (mí-yo)] [(me-yo) (mí-yo)]]

[(me-mí) (me-yo) (mí-yo)]

(prius fenoménico)

[(me) (mí) (yo)]

El surgimiento de la creencia en el sujeto real marca un tipo de relatividad absolutizada ante el tipo de encuentro fenoménico que va a crearse, por un lado, se direcciona hacia un tipo de necesidad concreta entre otras posibles en él; por otro lado, el sujeto objetivizado va a adquirir cierta totalidad “puntual” dentro de la actividad, surgiendo un momento problemático-tal de conocimiento, un momento problemático sobre el tipo de sentido que debe tomar “lo que es”; esto es, va a surgir un “relieve” ideal desde el sujeto hacia el mundo que va creando ⁶⁹⁷. Las características de este relieve fenoménico se centran en cierta inmediatez captativa, y se complementan con la “evidencia” objetiva de estar “con” las cosas en el mundo ⁶⁹⁸. Lejos todavía de una teoría epistemológica que establezca parámetros de acierto-error, lo que surge de este “relieve-evidencia” mundanal del sujeto es una puntual teoría del conocimiento, entendido como verdad orientativa, un fundamento de la “percepción”. El relieve-evidencia inquiriere una “franja” de conocimiento perceptivo, es el *protomundo* que está creando el sujeto, fuera del cual no puede crecer porque la dimensión se le muestra confusa: “*El problema primario no es estar con las cosas, sino estar con ellas “en el mundo”*” ⁶⁹⁹. Este mundo en formación es un tipo de “naturaleza actitudinal”, algo por y para el sujeto, el lugar donde van a residir los fenómenos, una dimensión o perspectiva ontológica del conocimiento, no es el fenómeno, pero sí el ambiente y el ámbito donde se van a dar. La crítica de fondo que el autor establece va encaminada a superar la insuficiencia histórica a la que se le ha dotado al fenómeno, encasillado en un dogmatismo-realista, pensando que el sujeto descubría o describía fenómeno en la medida en que enfrentaba mundo, como si el mundo estuviese ahí. El mundo es una duda puntual, y quien crea ese mundo es el sujeto: “*La realidad del mundo me es patente en el momento en que me resulta puesta en litigio. Mientras no se ponga en litigio esa realidad, funciona para nosotros el mundo real, pero no la realidad de ese mundo real*” ⁷⁰⁰. A pesar de la creencia, del prius fenoménico intencional, no hay nada que me diga de antemano el tipo de fenómeno que voy a crear, porque es éste un tipo de momento anterior diáfano, que sólo el acto actitudinal último me va a aclarar. La aportación del sentido creencial marca una

⁶⁹⁷ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 517, párrafo 3.

⁶⁹⁸ Ibidem, p. 523, párr. 2.

⁶⁹⁹ Ibidem.

⁷⁰⁰ Ibid., p. 526, párrafo 4.

dimensión apropiada, pero el propio acto de la actitud, en su relatividad, va a convertir, va a competir con la propia creencia intencional, surgiendo lo que el autor denomina un “nuevo mundo”; luego no es del todo factible ver al prius fenoménico creencial como el referente fenoménico por excelencia. La ultimidad fenoménica, en su mismo surgir, puede por sí misma cursar creencia: *“Toda creencia tiene algo que es creído”* ⁷⁰¹. Esto sugiere la existencia de un tipo de “duda mundanal” que se crea en acto, mientras el sujeto se encuentra en actitud creencial; es decir, el realismo crítico creencial entra en una fase de “realismo exagerado” a medida que la “duda mundanal” crece en el sujeto, [[[me-mí) (me-yo)] [(me-mí) (mí-yo)] [(me-yo) (mí-yo)]] [(me-yo) (mí-yo)]]: *“Este terreno de creencia no es vaga creencia en la totalidad del mundo, sino que es creencia que acompaña a cada acto concreto (...). Pedimos de un minúsculo objeto exigencias exageradas”* ⁷⁰².

La duda mundanal crea una absoluta incertidumbre sobre aquello que va a ser creado como mundo, como fenómeno. Pese a la creencia, la formación del objeto (mío) en el mismo acto actitudinal va a conformar toda la orbe real del sujeto; en consecuencia, va a darse una especie de “des(me-mí)zación”. La percepción va a ser tomada tal cual es recogida dejando momentáneamente al margen cualquier retentiva dogmática, el “nuevo mundo” brota una y otra vez, y va creando una actitud vital última de lo que el sujeto va creando al mismo tiempo: *“El mundo irreal me parece como absolutamente evidente, gracias a que suspendo toda actitud mía sobre él para tomarlo simplemente como es dado”* ⁷⁰³; en lo que podríamos denominar como “claridad absoluta” en el individuo perceptor; hay una “abstención” del sujeto ante el mundo nuevo brotado por él mismo, ἐποχή (*epohé*) cita Zubiri. Es como una “abstracción”, el sujeto se “sobre(me-yo)iza”: *“vamos a limitarnos a los hechos de reflexión y reducción”* ⁷⁰⁴. Toda creencia va a ser creencia de un mundo en constante formación, el individuo se desvitaliza en dirección mostrativa “hacia” el mundo, un común denominador que reduce cada fenómeno clareado a término de luz subjetual. Por tanto, la duda mundanal está constituida por tres momentos, “abstención”, “abstracción”, “mostración”, desvitalizando el momento fenomenológico creencial al momento justo en que es dado, reduciendo al acto el propio surgir actitudinal del sujeto:

⁷⁰¹ Ibidem, p. 529, párrafo 6.

⁷⁰² Ibid., p. 530, párrs. 2-3.

⁷⁰³ Ibid., p. 533, párr. 2.

⁷⁰⁴ Ibid., p. 533, párr. 3.

indeterminación, pequeñas emergencias que darán sensación de solidez, por la momentánea fijación captativa que surge, “posibles” comentaba Santo Tomás, “quehaceres” Suarez, “vivencias” sugiere Zubiri; es decir, hay una “a prioridad absoluta” respectiva con el mundo desde el fondo imperceptible de la realidad: “*La realidad como cosa en mí no se funda en ella como cosa en mí, sino en su ser fenomenal*”⁷⁰⁸; y sabemos que es realidad y no *kénon*, precisamente porque “surgen” continuamente cosas, “nuevos mundos”, trasciende desde su cuántica hacia lo perceptible. El factor que aporta el sujeto a ese acto en actitud es el fondo necesario de satisfacción, que es el que crea “mundo” desde sí (realidad desde el sujeto).

Sin embargo, desde el mundo, el “hacia” es el común denominador, una “franja” entre la realidad indeterminada “hacia” el sujeto perceptor. Un tipo de *fanos* (mí-yo), que aunque se fisicalice eidéticamente (me-yo), no posee por sí mismo una fundamentación más allá del mundo puntual que crea, no hay una aplicativa fenomenológica sobre ello, se disuelve inmediatamente. Cada nuevo acto actitudinal va a crear un nuevo mundo a percibir [(me-yo) (mí-yo)]: “*El yo en fenomenología es puro en el sentido que no vive. No tiene vida ninguna. Además el yo puro es fundamentalmente del mundo*”⁷⁰⁹. Como comenta Zubiri, es un tipo de “yo-puro”, y no psíquico o psicológico; es un auténtico “yo-mundo”, un “ser del mundo” citará, su naturaleza no le pertenece. Si en el capítulo anterior se ha comentado el carácter de arrealidad del sujeto desde este yo-mundo, se puede hablar de un carácter de “irrealidad”, vía mundo, que otorga al sujeto un estar secuencial “puro” del acto en la actividad con las cosas: “*Es pues inexorable que, si reflexionamos fenomenológicamente tengamos que empezar por el yo, pero por un yo que no es el de la fenomenología*”⁷¹⁰. No se puede hablar de una “posición” del sujeto en este mundo “irreal”. No hay una “psíquica” del acto. Es un tipo de individuo “transparente”, quizá porque antes de hacerse fenómeno necesita verse cosa en su creación, y así lograr mayor versatilidad del objeto creado. El sujeto posee un don constitutivo (yo) capaz de hibridarse con la realidad que va creando; esto es, el sujeto se introduce brevemente en la realidad para extraer cosas y convertirlas en objeto “real”. Un paso necesario antes de que el objeto pase a ser “mío” (objeto-tal). La emergencia de ese objeto actitudinal (líquido) es el preámbulo del fenómeno. Un momento que puede

⁷⁰⁸ Ibidem, p. 539, párrafo 3.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 540, párr. 2.

⁷¹⁰ Ibid., p. 543, párr. 3.

afirmarse como de realidad. Hay que violentar esa realidad para hacerla “real”: *“Ahora no hay nada fuera del fenómeno. Nos quedamos en él y esto es tomarlo absolutamente como aparece”*⁷¹¹. Se podría afirmar incluso que si desde el prius fenoménico creencial se establecía en el sujeto algo parecido a una “actividad en acto”. Desde la duda mundanal, la radicalización reductiva abría el sujeto a una indeterminación fenoménica a modo de “acto de la actividad”, y cuya diafanización y enfrentamiento va a dar lugar a un “consumo” fenoménico a través de la percepción: *“Todas las cosas son dudosas menos su propio fenómeno”*⁷¹². El papel que juega la duda mundanal es clave por la aportación de realidad al fenómeno, su apertura. De manera estricta abría que hablar de una idealización, no del sujeto, por su pérdida de mí, sino del objeto, cuya finalidad última es situar el lugar “natural” de su eidética dimensional (en el sujeto)⁷¹³.

Haciendo un breve resumen a lo visto en este apartado, a medida que el individuo se va formando en su actividad va adquiriendo de su perímetro inmediato ciertas cotas de “relieve” en lo que respecta a su actitud. Al mismo tiempo de su crear formativo, su crecer objetivo le aportará “evidencia” cognoscitiva; desde la eidética subjetual se da una complementación hacia la eidética objetual, un tipo de “naturaleza” puntual donde se irán percibiendo los distintos fenómenos. La creencia, por tanto, no es suficiente por sí misma para crecer entre las cosas. Necesita un tipo de actitud a la que se le anteponga el acto, ultimarse con las cosas dimensionales y así establecer un vínculo de realidad en el mundo que cree, un mundo de realidad que tendrá que hacer “real”. Por lo tanto, en ese crecer va a surgirle una “duda mundanal” que exagerará la creencia, hasta hacerla ultimarse constantemente con todo aquello que toca en su inmediatez dimensional. Se convierte en un ente puro en acto, que termina perdiendo por la velocidad del propio acto a su referente posicional, y quedará reducido a un objeto en continua renovación. Va a convertirse en mundo, claridad anterior a sí mismo. No es un momento en vano, su ser de mundo le permitirá “filtrar” realidad hacia sí, se hará “irreal”, pero conquistará mundo desde donde va a transparentar sus necesidades, las hará diáfanos con el objeto, caminará hacia sí mismo desde el acto, desde la relativa objetividad del mundo.

⁷¹¹ Ibidem, p. 547, párrafo 2.

⁷¹² Ibid., p. 549, párr. 2.

⁷¹³ Ibid., p. 549, párr. 3.

Según hemos podido comprobar hasta ahora, la duda real termina por necesitar una complementación última que le permita avanzar en el terreno que se le abre con el acto. Esto le va a despegar de la dogmática del sujeto, le va a aportar un vector de novedad constante, vital para adecuar sus necesidades al entorno, para poder lograr una satisfacción de las mismas. Lo actitudinal en acto ha de descentralizarse hacia el concurso de un sujeto “libre”, el acto se exagera y se antepone a lo actitudinal, quedando el sujeto expuesto a una continua creación objetual de sí, se transforma en un tipo de duda de mundo. La diafanización de ambos momentos va a ayudarle a tener una percepción objetiva de sí en el entorno, lo cual no implica una desaparición del sujeto de la escena perceptiva, si así fuera no habría lugar al fenómeno o la propia percepción. El individuo necesita crear para solventar todos los inconvenientes que su realidad dimensional le otorga por el *in situ* inherente a que todo ser tiene que hacer frente desde sus inicios. Así mismo, debe crecer, porque sus dinámicas internas tienden a una progresiva estructuración constructiva de aquello que va consumiendo, no puede evitar apoyarse en aquello que precisamente está siendo; es decir, tiende a generalizarse en un estado desde el cual se lance a más de sí. Esta visión positiva genérica de su estado es la que permite que no se pierda en la realidad del mundo, se va tras cada nuevo mundo que crea, pero al mismo tiempo queda atado a él, se acoraliza sustantivamente con él. Este momento sustantivo supone cotas de conocimiento en el manejo de sí y de la realidad. No llega a poseer un corpus sustancial cognoscitivo que le permita acceder de manera mediata a los objetos, sabiendo de ellos con anterioridad a su crear, pero si posee un *minimum* para adecuar cognoscitivamente unas necesidades a un entorno, lo cual supone todo un paso en su estabilización como ente real. Empieza a formar parte del paisaje de sí, porque consigue triangularse precisamente desde fuera; esto es, la duda mundanal generaliza en él una tridimensionalidad de lo que es en ese momento. Como hemos comentado más arriba, hay un relieve que empieza a hacerse evidente, precisamente desde el mundo que se le abre, empieza a darse una percepción fenoménica de su necesidad puntual.

Hemos visto cómo el momento yoico [(me-yo) (mí-yo)] era clave en la apertura de la duda crítica hacia el establecimiento de una objetividad indeterminada del mundo que el sujeto va a añadir a su creencia. Este realismo exagerado o yo puro que surge desde la reducción fenomenológica, termina siendo vital en el clarear necesario del sujeto. La cuestión es saber ahora como interactúan los demás elementos ontológicos yoicos en el complejo creencial [[(me-mí) (me-yo)] [(me-mí) (mí-yo)] [(me-yo) (mí-yo)]].

A juicio de Zubiri, cuando este complejo yoico pasa de tener un común denominador reduccional a tener un momento conciencial o dogmático, surge lo que ha denominado como momento de “intencionalidad” de la conciencia:

$$\frac{[[(\text{me-mí}) (\text{me-yo})] [(\text{me-mí}) (\text{mí-yo})] [(\text{me-yo}) (\text{mí-yo})]]}{[(\text{me-mí}) (\text{me-yo})]} : \textit{Intencionalidad}$$

“Para describir los fenómenos psíquicos, a diferencia de los físicos. Mi percepción de la mesa es lo que es por lo que a la mesa se refiere. Todo fenómeno psíquico está afectado de intencionalidad”⁷¹⁴. Lo que el autor pretende es lograr una descripción “central” de aquello que se está objetivando, conseguir por parte del yo una posición “genérica” del objeto, que adquiriera cierta órbita dentro del propio individuo; la intencionalidad lo que busca es “des-criptar” al objeto: “En el momento en que pido transparencia plenaria al objeto del filosofar, sea el que fuere, me encuentro con que los objetos no adquieren esta transparencia sino constituidos en la conciencia”⁷¹⁵. Es decir, es más que pura percepción, porque es más que ultimidad física reductora, ya que retorna a la conciencia, donde se ubicará como “conciencia-de” algo. El objeto ha hecho uno con el sujeto y ha transformado ese objeto en parte de sí mismo, de su propia conciencia, como un “de” suyo. Este es el momento en que el objeto comienza a estar

⁷¹⁴ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 551, párrafo 5.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 552, párr. 3.

intencionado. Ese objeto que busca (líquido), no es para jugar, o para cualquier otra actividad, sino para satisfacer su sed de beber; por lo tanto, se crea una “familiaridad” entre la necesidad y el objeto mundanal que va a percibir fenoménicamente. Como afirma el autor, la intencionalidad es un momento anterior a la epistemología (zumo), a su corrección o falsedad comprobatoria. Simplemente el objeto se describe fenomenológicamente y pasa a formar parte familiar de la conciencia. Es un momento de indeterminación de la realidad puntualmente determinada como objeto conciential “real” en el sujeto; una “supervivencia dogmática” gracias a la fijación psíquica que el objeto adquiere en la conciencia [(**me-mí**) (me-yo)]. Esta vinculación es básica para que el objeto no se pierda en el deambular reduccionista, tiene que dejar de ser realidad para que pueda describirse como objeto de mi conciencia. Obviamente, es más que creencia, tras el paso por la reducción fenomenológica hay un violentar rotundo de realidad en el sujeto, ahora se trata de que el sujeto convierta intencionalmente ese acto en acto suyo, que ese objeto sea objeto-tal: “*La conciencia humana ha ido lentamente liberándose de la creencia en el objeto real de cada representación*”⁷¹⁶. La descripción intencional se mueve aclaratoriamente entre dos frentes yoicos, aquél que marca la creencia en tal o cual cosa, y aquél que fantasea creativamente en la realidad reduccionista del sujeto. Es la unión de la *res cogitans* y la *res extensa* que Zubiri comenta al hilo de Descartes, pero que se diafanizan “a una” gracias al momento intencional; “*la estructura misma del pensamiento*” dirá, el surgimiento de un yo-intencional⁷¹⁷.

Dentro de este momento de intencionalidad, se puede apreciar un segundo movimiento junto al de la familiaridad. La estructura psíquica necesita de una “base” eidética en la percepción, un punto de partida que entronque con lo familiar [(me-mí) (**me-yo**)]: “*No puede plantearse el problema sin suponer la percepción base (...). Ni la realidad, ni la irrealidad de un percepción pueden servir de punto de partida*”⁷¹⁸. Lo que se da a entender es que la intencionalidad, además de lo familiar, necesita de cierta “capacidad” que licite a la suposición familiar, para que surja “sentido”; es decir, “logos”⁷¹⁹, o como comenta el autor “palabra de sí”, una “referencia” que actúe de envoltorio de sí mismo, de tal manera que se dé una “significación” de ese momento intencional; algo parecido a

⁷¹⁶ Ibidem, p. 553, párrafo 3.

⁷¹⁷ Ibid., p. 555, párr. 2.

⁷¹⁸ Ibid., p. 556.

⁷¹⁹ Ibidem.

un “exportar” para sí la intención, con lo cual se consigue que el sujeto se modalice, adquiriera la posibilidad de lograr distintos “modos” de interpretar esa intencionalidad.

La totalidad de la estructura intencional, en tanto que común denominador del complejo creencial [(me-mí) (me-yo)], crea un “estado perceptivo puntual” que ayuda a determinar intencionalmente la reducción mundanal en la que se encuentra el sujeto, acotando hacia la percepción concreta dichas indeterminaciones de mundo: *“Es decir, si me coloco desde el punto de vista de la percepción como percepción frente a la silla, la veo y utilizo a ella, y no su representación”*⁷²⁰. Lo que interesa es la intencionalidad puntual que va a adquirir esa silla, sentarme, jugar, etc., diríase su silleidad-tal. La silla intencional puede ser una piedra plana (p.e.). Lo que se percibe es la intencionalidad del sujeto y no el objeto netamente dimensional. No nos encontramos en un momento en que la silla emerge como concepto cerrado y definido; esta silla pertenece a mi conciencia en tanto que intención necesitada (cansancio-sentarme). Vale perfectamente cualquier objeto intencional que cumpla la actitud necesitada de sentarme porque estoy cansado, poco importa que sea un trozo de piedra plana, o un tronco de árbol tumbado en el suelo. Esto implica una pertenencia inherente del objeto intencional al sujeto que lo su(b)pone, y que a la postre va a dejar a este objeto intencionado como un fenómeno perceptivo concienical. Esta atribución indetermina radicalmente su concepto cerrado, y ahora el mismo objeto puede ser silla, luego puede ser mesa...; “cosa útil” comenta el autor, en su apertura posible y libre a un sin fin de actividades: *“empleamos el término “útil” en el sentido de objeto que se ejercita dentro del ambiente vital del hombre”*⁷²¹. Su utilidad variará según su intención, su “necesidad-tal”; esta es la clave intencional, un estructura que se abre puntualmente a un estado perceptivo, un modo de constructo abierto estructuralmente.

Por tanto, todos los objetos que van a ser intencionadamente creados, van a poseer un tipo de “comunidad” anterior, su fisicalización estará mediatizada a esa intención, y poco va a importar el tipo concreto de objeto dimensional que posea, siempre y cuando cumpla sus expectativas de utilidad. En este sentido, una silla va a poder ser “escalera”, si tengo la necesidad de subirme a algún sitio y no encuentro en ese momento, dentro de mi perímetro de acción inmediato, otro objeto que se adecúe hacia la forma útil en mi

⁷²⁰ Ibidem, p. 557, párrafo 2.

⁷²¹ Ibid., p. 558, párr. 4.

búsqueda intencionada de “escalera-idad”. Se trata de un movimiento que violenta en anterioridad, me adentro en la realidad desde mí, y creo todo un mundo para mi necesidad: *“El objeto intencional no es objeto real”*⁷²². Por eso se da una apertura puntual en su indeterminación, ya que un mismo objeto físico puede llegar a ser una infinidad de objetos intencionales. El mundo intencional no es cerrado, no delimita a un objeto a que sea sólo tal cosa, sino que se abre a infinidad de mundos posibles, todos nuevos.

La intencionalidad lo que hace es “des-figurar” al propio objeto. La estética pitagórica que hacia especies o números de las cosas, se matematiza constantemente, se puede decir que se “des-imagina” una y otra vez. Esto implica que la reducción está presente en la propia intencionalidad. La fijación es vía intención, pero su variabilidad, su carácter de ser piedra plana o mesa, así lo indica, ambos momentos están presentes coexistiendo en el sujeto: *“Es un objeto “sui generis” que en cada caso concreto tiene una estructura distinta”*⁷²³. La intencionalidad posee en sus presupuestos un carácter estructural abierto por su complementariedad diáfana reduccionista, que le permite una ontología nueva, nuevos mundos van a poder ser descriptados intencionalmente de manera constante.

⁷²² Ibidem, p. 558, párrafo 4.

⁷²³ Ibid., p. 564, párr. 3.

La crítica de Husserl al acto figurativo establecía que los objetos intencionados eran ya noemáticos de la conciencia, y no *nóesis*, al modo tal y como lo veía su maestro Brentano⁷²⁴. La tendencia al reduccionismo de éste termina complementándose con el momento intencional de aquél, y así conseguir un momento estructural objetivamente abierto⁷²⁵. Por tanto, ambas tendencias se diafanizan, hay una interna correlación entre ambas, la llamada des-imaginación reduccionista es necesaria para liberarnos del estado creencial; pero la intención conciential enfoca esa reducción hacia la necesidad puntual del sujeto. De la unión del complejo creencial reduccionista, más el complejo creencial intencional, surge lo que el autor, siguiendo a Scheler, define como “persona”⁷²⁶, entendida como acto de la conciencia pura, un tipo de “intuición categorial” reductiva intencional:

$$\frac{[[(\text{me-mí}) (\text{me-yo})] [(\text{me-mí}) (\text{mí-yo})] [(\text{me-yo}) (\text{mí-yo})]]}{[(\text{me-mí}) (\text{mí-yo})]} \quad \begin{array}{l} \text{Intuición} \\ \text{Categorial} \end{array}$$

La intuición categorial de la persona está dado por el objeto noematizado; es decir, por el sujeto intencionado. Al mismo tiempo, entendiendo a la persona como momento diáfano, su carácter reduccionista o des-imaginativo, hace que adquiera modos de “irracionalidad”, y así salir de una excesiva fijación objetiva, y poder entrar en un “concurso multiactitudinal”⁷²⁷. Por consiguiente, el momento de la irracionalidad intuicional $[(\text{me-mí}) (\text{mí-yo})]$ resulta fundamental en la descripción fenomenológica, porque me permite tocar el objeto sin la necesidad de tener que estar sobreposicionado en él eidéticamente; sí se da un posicionamiento pero liberado de la orgánica: “*Se puede*

⁷²⁴ El psicologismo intencional de Brentano no terminaba de conceder relevancia al objeto en acto junto al sujeto, por eso eran sólo momentos de *nóesis*, la exclusividad reductiva del sujeto le hacía ver un tipo de *otroidad* sobresubjetual, el objeto era sólo *dimensión*. HUSSERL, Edmund; *Invitación a la Fenomenología*, Editorial Paidós, Barcelona 1992, pp. 45-46 y 125-126.

⁷²⁵ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 565.

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 565, párrafo 2.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 567.

hacer descripción fenomenológica de la visión sin entrar en el estudio del órgano de la vista (...). Es la visión pura y simple de algo que está originariamente dado” ⁷²⁸.

Todo ello permite una adicionalidad constante al sujeto-persona como un principio de irracionalidad originaria a la que luego se dará un tratamiento adecuado. La intuición lo que aporta al complejo creencial reductivo intencional es una “trans-física” de la propia persona, el sujeto tiene que intuir una y otra vez su actitud. Por otra parte, dentro de esta intuición categorial, su poder transfísico tiene que compensarse con un momento sensible o “psíquico”, el sujeto ha de concurrir, ha de asistir como tal a la multiplicidad actitudinal, “cumplimiento” comenta el autor, para que esa multiactitud “sea” en cada una de sus manifestaciones [(me-mí) (mí-yo)]. En consecuencia, tiene que darse también un momento de cumplimiento “personal” en cada una de sus caracterizaciones actitudinales, ha de verificarse efectivamente qué tal va ese momento de silleidad asociado a piedra plana o a tronco tumbado, etc., no es un racionalismo, sino más bien “entender” la articulación intencional subjetiva. Como comenta Zubiri, sin este núcleo expresivo no termina de fijarse el *logos*, y no lo hace porque la propia percepción no puede prescindir de la concurrencia del sujeto en cada una de las manifestaciones posibles que vayan surgiendo: “*El objeto de la intuición es el que manifiesta o muestra lo que la intención mencionó*” ⁷²⁹. Se podría decir que a través del yo intuicional se logra cierta “evidencia” de lo evidente, el momento en que la intención se hace evidente gracias a la intuición. En realidad, la intuición supone una sobre(me-mí)zación, pero que adquiere cierta anterioridad “atípica” a la propia persona ya que la metódica del (me-mí) se rompe constantemente por la exposición adicional del (mí-yo), con lo cual el “siendo” de la persona sólo coge caracteres “alusivos”. La persona lo que hace es recoger alusivamente actitudes que coincidan con la intención [(me-mí) (mí-yo)]. La unión diáfana de ambos momentos es un momento de persona atípica, ya no es sólo intención reductora, a esto hay que sumarle la actitud que coge dicha persona en el momento de la percepción. La objetividad del sujeto intencional (beber), y la objetividad del sujeto intuicional (líquido) tienen que ir en la misma dirección, por eso se ha comentado que surge una “evidencia evidente”; y esto está todavía muy lejos de una visión cerrada epistemológica del objeto, de su definición objetiva del mismo: “*En la identificación aprehendo que dos objetos son idénticos, pero no la identidad en*

⁷²⁸ Ibidem, p. 569.

⁷²⁹ Ibid., p. 571, párrafo 2.

cuanto tal”⁷³⁰. Aquí el autor, siguiendo a Leibniz, nos dirá que se trata de un momento “idem esse”, en tanto que conformidad del pensamiento con la “índole” que va a tomar, pero sin llegar al objeto cerrado identitariamente, se abrirá al universo intencional: “*cada forma de acto tiene una forma peculiar de presentarse a la mente*”⁷³¹. Esto implica ver al yo atípico no como una categorización de la intención, como una racionalización identitaria de los objetos añadidos a la conciencia; esto es, su numeralización (silla, mesa,...); se trataría de una diversificación actitudinal necesaria para atender a los distintos objetos intencionados que van a ir apareciendo. La intención sin intuición es algo aplicativamente vacío, es necesario ser atípico para poder atender a la multiplicidad indeterminada de las cosas, y así otorgar a cada una de ellas su momento de sujeto, su momento de actitud: “*La evidencia conduce a la verdad*”⁷³².

Este momento intuicional da a entender que el sujeto necesita un momento de realidad que sea capaz de multiplicarlo posicionalmente, ha de violentar su propia actitud, ha de diafanizarse actitudinalmente junto al mundo que está reduciendo, es más que fragmentación. Podría decirse que el sujeto crea realidad de sí, su propia persona atípica conlleva un vector de realidad “equivoca” que le permite crearse en cada nuevo mundo que surge, en cada nuevo mundo que él mismo va a ir creando. Por tanto, la intuición categorial es un momento fundamental en el sujeto, sin el cual se quedaría “vacío” ante el mundo que debe atender. Es cierto que necesita reductivamente abrirse a todo un universo posible de objetos, pero desde un universo posible de sujetos también, necesita “con-formar” diáfananamente el mundo objetual: “*Por primera vez se ha dado así una clara interpretación de la verdad ontológica, que es la presencia del objeto en la conciencia*”⁷³³. No sólo la conciencia se reduce al objeto, sino que también el objeto-tal ha de ser, uno por uno, filtrado conciencialmente, ἀ-λήθεια (*a-létheia*) cita el autor, un modo de “des-conocimiento” como partida actitudinal constante hacia el mundo ya reducido⁷³⁴. Es un acto intuicional del sujeto (persona) obligado por el *nóema* intencional, por ello, es expresión radical del sujeto que quiere atrapar cada objeto-tal intencionado: “*veo lo que digo*”⁷³⁵.

⁷³⁰ Ibidem, p.574, párr. 2.

⁷³¹ Ibid., p. 576.

⁷³² Ibid., p. 578, párrafo 4.

⁷³³ Ibid., p. 581, párr. 3.

⁷³⁴ Ibid., p. 582.

⁷³⁵ Ibid., p. 584, párrafo 2.

La evidencia intencional ha de complementarse con lo evidente intuicional, dándose una diafanización de ambos momentos a modo de “con-fusión”, se crea un espacio entre el mundo y el sujeto por donde precisamente la persona va a crecer, va a poder espaciosear aquellos objetos que su percepción ve porque los dice actitudinalmente. La silleidad de la piedra o del tronco se la otorga no sólo la intencionalidad (idad), sino la capacidad de poder ser actitudinalmente en la piedra y en el tronco. La espaciosidad que se crea, y en la que va a crecer, no elimina las características peculiares reducidas, pero entran a formar parte de una “colección” intencional en intuición; “aprehensión originaria de un objeto” llamará a este momento Zubiri ⁷³⁶. ¿Cómo es este tipo de aprehensión?

La diafanización de los tres momentos yoicos: *reduccional*, *intencional*, e *intuicional*, crea una espaciosidad anterior abierta al propio acto de la percepción, abierta al propio fenómeno: “¿qué hay en el acto de percepción sensible? Al preguntar esto no nos interesa su carácter fundante, sino qué es ella independientemente de que se funde o no. Tiene ante todo un carácter imposible de definir” ⁷³⁷. Es imposible de definir, porque tal acto es ante todo un *géno*s subjetual, una realidad del propio sujeto. La percepción le va siguiendo, dándose un *continuum* último del sujeto (persona) en su descripción del mundo; emerge no sólo un nuevo mundo, sino también un nuevo sujeto en cada acto, con un aspecto distinto al que intuitivamente hay que intencionar.

⁷³⁶ Ibidem, p. 587.

⁷³⁷ Ibid., p. 588, párrafo 4.

Tras lo visto hasta el momento, los distintos momentos ontológicos que va cogiendo el sujeto le van complementando subjetiva y objetivamente, lo cual quiere decir que su estar creativo va creciendo poco a poco, va espacioseando su ser desde la extensionalidad del objeto, pero en su propio cogitans cognoscitivo o concienal. Van surgiendo diafanizaciones de los distintos niveles yoicos que se van creando, se crece en la medida en que se crea, en la medida en que se diafaniza. El sentido que pretende darnos el autor a lo largo de este estudio, es la total necesidad del sujeto a ultimarse diáfananamente de manera constante, un movimiento clave en su existir. El sujeto es básicamente un ser “sustantivo”, y precisamente su sustantividad depende de su capacidad diáfana de ultimación con todo, incluso consigo mismo. Pretende una dinámica de “objetividad subjetual” que se complemente con la “subjetividad objetual” del mundo, de las cosas. La esencia de sí, si la tuviera, sería a modo de “ultimidad”, novedad constante. Al hilo de esta cuestión, parece que deja claro que cualquier formulación yoica va a tener siempre un común denominador último sobreyoizante, un sobreacto en su totalidad. Siendo estrictos en el orden de aparición la fórmula yoica última quedaría así:

$$[(\text{me-mí}) (\text{me-yo})] [(\text{me-mí}) (\text{mí-yo})] [(\text{me-yo}) (\text{mí-yo})]$$

$$[(\text{me-yo}) (\text{mí-yo})] [(\text{me-mí}) (\text{me-yo})] [(\text{me-mí}) (\text{mí-yo})] : \text{yo último}$$

$$[(\text{me-yo}) (\text{mí-yo})]$$

Todo el sujeto es un movimiento de a prioridad constante, un constructo eventual porque su estructura se le está ultimando constantemente. Esto no ha de verse como si el individuo estaría flotando en la nada, sin ningún tipo de fundamento, su constitutiva psico-orgánica o psico-física se lo impide, el sujeto siempre está presente en el acto en el que se desenvuelve, es último, pero siempre es ser [(me-mí) yo]. En consecuencia, se

dan dos tipos de ultimidades yoicas del sujeto, una ultimidad “sintética” [(me-yo) mí], y una ultimidad “analítica” [(mí-yo) me]. Hemos de entender ambos movimientos sustantivos como “actos a priori de la percepción”; es decir, como modos en el que el sujeto va a realizar la “aprehensión originaria” objetiva y subjetual: “*Síntesis y análisis son momentos de la intuición categorial*”⁷³⁸.

Con respecto a la *aprehensión sintética* [(me-yo) mí], cabría decir que se trata de un momento sustantivo en el que “cada acto me da un objeto”. Lo que el autor comenta es que cuando yo digo “una piedra plana” en realidad lo que estoy viendo es una piedra plana que es “silla”. Cada objeto que dice tiene una puntual significación que, sin embargo, conserva en su constructo “piedra plana (silla)” toda la estructura originaria (piedra plana). El objeto en realidad no desaparece, al contrario, gracias a que no desaparece puedo navegar en su realidad, puede ser “silla”, puede ser “mesa”, no sólo colecciono objetos, puedo también realizar colección de aprehensiones de un mismo objeto. Este movimiento está lejos de una “eidética general” vista más arriba (me-yo), se trata de un tipo de eidética última en su radicalidad: “*necesito, pues, ver cosas para ver ideas (...). 1) Veo la cosa, el sujeto. 2) Veo lo que es la cosa.*”⁷³⁹. Se presta la visión a una dependencia “realista” de su acto; éste parece ser el camino que se sigue en el momento de la aprehensión, comienza siendo realista, una *aprehensión realista* sesgada de necesidad, sino no existiría tal aprehensión, o en todo caso sería “ingenua”, o “exagerada”, si la aprehensión no captara más que objeto⁷⁴⁰. Solamente desde el acto del yo podemos entender la realidad en la que se encuentra el sujeto, necesita ese momento siendo-tal para que logre constituirse (crecer) como sujeto, para que pueda seguir siendo “hombre” desde su totalidad perceptiva de “hombreidad”: “*Los individuos son, por tanto, decantaciones de una generalidad*”⁷⁴¹, pero de una generalidad “aprehensiva última”, porque lo que verdaderamente existe es la puntualización intencional intuitiva. Es el acto el que trabaja en la realidad con el objeto que pretende aprehender subjetivamente, su producción afectiva; algo parecido a una diafanización entre la “mente y la realidad” comenta el autor, cuya órbita real ni es la idea, ni es la realidad, sino el acto diáfano entre ambas.

⁷³⁸ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o. c., p. 591, párrafo 2.

⁷³⁹ Ibidem, p. 593, párr. 2.

⁷⁴⁰ Ibid., p. 594, párr. 3.

⁷⁴¹ Ibid., p. 595, párr. 4.

Con respecto al segundo momento de *aprehensión analítica* [(mí-yo) me], además de una aprehensión realista, con el momento analítico se va a dar un giro hacia una aprehensión subjetiva del objeto, se necesita interpretar a esa realidad objetiva: “*Consiste en saber lo que se ve, tener el objeto delante en forma tal que verle sea saber de él*” ⁷⁴². Es por tanto un acto mediático entre la idea y el sujeto, más que una aprehensión realista, cabría decir que se trata de una aprehensión idealista. Si con la *objetividad subjetual* lo que se pretende es que (A es B), que cualquier objeto puede abrirse indistintamente a su “-idad”, “piedra plana (silla)”, o “tronco (silla)” (p.e.). Desde la *subjetividad objetual* lo que se pretende es que (A-es-B); esto es, lograr un “bloque” con el sujeto, un momento fundacional: “*El acto de ideación es fundado*” ⁷⁴³. Además del acto de “igualdad” sintético entre los distintos objetos (piedra, tronco,...), con el momento analítico se da un momento de “identidad”, el objeto en su “-idad” se instaurará como “uno” en la aprehensión. Si sólo habría igualdad no acabaríamos de ver nada, es necesaria una identidad última puntual; como comenta Zubiri: “*Sólo cuando veo sabiendo lo que es el objeto visto, tengo visión humana*” ⁷⁴⁴.

Realizando un breve resumen de este apartado, reducción, intención, e intuición, conforman el momento perceptivo diáfano en el crecer del sujeto en el mundo, el sujeto ha de descripar realidad del mundo y de sí mismo para lograr un estado perceptivo real y puntual en su constancia. El surgimiento de la persona no va exento de irracionalidad, no es todo dogmatismo subjetivo. El sujeto ha de sobreponerse al mundo y a sí mismo. El acto con el que se mueve le obliga a demostrar continuamente su estado último con las cosas, su tasa de realidad. Es algo que no sólo busca, sino que se le hace evidente, no puede evitar sentirse aludido en sus actos. Va a formar parte del fenómeno como verdad objetiva del mismo, y en ello le va su ser, su propia vida. Su crecer es una inmensa *colección* de las cosas que él mismo va a ir creando, cosas de sí, cosas del mundo, en lo que el autor define como “aprehensiones originarias”, sobre las cuales, y desde el acto, va a poder ir ultimándose, va a poder convertirse en novedad de sí mismo, y que podríamos definir como “sobreacto de su actividad”. Algo similar a una autoconversión desde la emergencia y diafanización constante de su atomización yoica, *actos a priori de la percepción*. A partir de la diafanización del yo último se entra en una “fase

⁷⁴² Ibidem, p. 597, párrafo 3.

⁷⁴³ Ibid., p. 598, párr. 4.

⁷⁴⁴ Ibid., p. 600, párr. 3.

aprehensiva” del nivel yoico, quedando superada o diafanizada la “fase perceptiva” centrada ésta más en el desarrollo del sujeto. En este nuevo momento surge la aprehensión, paralelo al surgir de la “persona”, va a darse una “con-fusión” entre el sujeto y el objeto. La *persona* que aprehende empieza a formar parte de aquello que está aprehendiendo, momentos de ultimidad radical de su persona que le va a permitir una igualdad e identidad con el mundo y consigo mismo. El esquema final yoico desarrollado quedaría de la siguiente manera:

[[*(me-mí) (me-yo)*] [*(me-mí) (mí-yo)*] [*(me-yo) (mí-yo)*]]

[*(me-mí) (me-yo) (mí-yo)*]

(*prius* fenoménico/creencia)

[*(me) (mí) (yo)*]

: “percepción”⁷⁴⁵

[[*(me-yo) (mí-yo)*] [*(me-mí) (me-yo)*] [*(me-mí) (mí-yo)*]]

(*sujeto*)

: reducción, intención, intuición

[*(me-yo) (mí-yo)*]

[[*(me-yo) mí*] [*(mí-yo) me*]]

: “aprehensión” (originante)

[*(me-mí) yo*]

(yo último/ *persona*)

⁷⁴⁵ Ibidem, p. 483, párrafo 4, p. 493, párr. 2, p. 494, p. 499, párr. 4, p. 501, párr. 4, (...).

VIII-

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de este estudio, y desde los comienzos del mismo, el autor ha mostrado un especial interés por aclarar y desengranar qué es ese momento diáfano que acompaña a la realidad del hombre como parte inherente y constitutiva de su propio ser. Así, en la introducción, veíamos cómo se daban modos de profundidad en el estar ante las cosas de forma “ultraobvia”, de tal manera, que pasan desapercibidas para las personas, si no son capaces de forzar, de violentar aquello que transcurre delante de sí mismas, en su propio actuar. Es por tanto lo diáfano algo parecido a un envoltorio transparente que está y que cubre a todo aquello que realizamos. Su forma cristalina es, además, algo que está vivo, que actúa a modo de “claridad” en el mostrarse de las cosas, en el mostrarse del mundo, y en el mostrarse de nosotros mismos. Como comentaba San Buenaventura, en realidad, no poseemos un control efectivo sobre esta transparencia clarificante. Está y se desarrolla por encima del propio sujeto que la soporta.

Desde esta perspectiva, lo diáfano se muestra como una estructura a priori del sujeto, anterior a su sustancialización en las cosas, e independiente a lo que puedan llegar a ser sus causas físicas; es decir, no es un apartado propiamente epistemológico, y por tanto, difícil de estudiar desde las mismas cosas cristalizadas ya en esto o aquello. Así mismo, no posee un estar temporal factible, lo que implica una falta real de principio, entendido como un antes y un después. No hay, por consiguiente, un tipo de claridad contundente que permita controlar o entender el entorno donde precisamente va a fundamentarse toda mi realidad problemática. Es por ello lo diáfano una de las características principales del horizonte de la movilidad, en su apartado netamente de ser, algo que acompaña a éste desde sus mismos inicios constitutivos, un tipo de “extrañamiento” radical en el que nos formamos, y que Santo Tomás estableció como una “connaturalitas” mediata; si bien, hay que matizar que este momento mediato no guarda relación con un estar horizontal, no llega a ser un momento comprensivo, al contrario, de ser sería profundamente “polémico”, equivocidad.

Lo que este estudio sí ha pretendido hacer, desde el autor, es entrever cuáles son sus inicios constitutivos, aprovechando su siempre paralelo concurso (aparecer) con el ser, lo que ha permitido cierta posibilidad de estudio del mismo. Lo diáfano es ante todo una “fuerza”. Se trata de algo que termina imprimiendo en el propio sujeto los modos de actualidad constitutiva en la que se va a desenvolver; por tanto, es posible afirmar que los elementos constitutivos de esta fuerza son cuatro: lo positivo, el enfrentamiento, la ultimidad, y la totalidad. En lo que respecta a *lo positivo*, lo diáfano es una “vis essendi”; esto es, posee un comportamiento “fontanal”, un surgir continuo en el sujeto. Esta fontanalidad no es un tipo de sinergia absoluta, desde la cual una misma fuerza se expandiría como una onda en el agua de manera perpetua. A esta “sinergia” le acompaña siempre un momento de “sinexia” (Gorgias), que es lo que a la postre va a permitir el surgimiento de índoles y regiones en el ser, un poco a la par del propio acontecimiento en el universo. No es una constante invariable⁷⁴⁶. Su gran complejidad constitutiva fue vista por los pitagóricos como un factor de producción, algo que desde el ser Sócrates lo vio como “pregunta” de realidad, y su discípulo Platón como una “entredad diferencial” de la realidad (del ser).

Junto con lo positivo, lo diáfano posee una característica constitutiva que le hace estar en continuo *enfrentamiento*, quizá porque desde su misma constitutividad positiva ya se dan las condiciones para este modo enfrentado, ya que su propia fontanalidad no sólo es sinérgica, su fluir es dialéctico, más que puramente concéntrico. Su sinexia hace que “copule” entre sí, que se rompa en su sin fin de trozos su inercia ondular; es la clave del universo, de su infinita distinción, y obviamente de su contradicción, sea armónica o no. Es por ello, que desde su mostrar múltiple copular enfrente realidad, fluya pero “fruya” inevitablemente, se dé un roce de sí, propensión a lo que luego pueda llegar a ser causa. Es un *arhé* múltiple, un tipo de “predominio di-verso” de la realidad. Se da un continuo tránsito divergente, más que convergente. Y como sugerían los pitagóricos, esta divergencia enfrentada no es lógica, sino más bien “alógica”, mantiene unas constantes difíciles de constatar numéricamente. Solamente desde su aparecer puntual sabemos de su existencia, pero no conocemos nada acerca de su lógica comportamental, ya que su

⁷⁴⁶ Cuando la totalidad se absolutiza lo sinéxico pierde su carácter de indeterminación, su posible más imposible, valga la expresión. Hegel tendía a ver el *συνεχής* (*sinexés*) como una exposición dialéctica cuyo movimiento negativo tenía siempre una base, una anterioridad, cultural, filosófica,...; Gorgias admitía el *ánthropos* como base, pero su definición era tan dispar en su acto de ejecución que terminaba por escaparse ante cualquier encajonamiento. Cfr. GADAMER, Hans Georg; *La dialéctica de Hegel*, Editorial Cátedra, Madrid 1994, p. 24.

fijación durativa (*arithmós*) en las cosas es artística (*mathématos*), totalmente independiente del sujeto concreto que la observa. El tipo de espacialidad que se le adhiere es una variable absoluta, indefinible. Sólo se posee un momento antes de que de nuevo se disuelva en la realidad, diverja.

El estudio de lo diáfano sólo puede captarse desde una perspectiva cosmológica, más que universal; es decir, sólo puede captarse desde la dimensión y el momento en el que nos encontremos, como ya se ha comentado. No hay una lógica diáfana, ni tampoco posibilidad epistemológica de la misma. Siguiendo un poco las directrices del autor, desde Aristóteles, siempre será un “claroscuro”, un “progressus-regressus” que permite un “punto de vista” último y momentáneo, con tendencia a la fisicalidad (*koinonía*), aunque su continua alteridad con lo otro no se lo permita.

Lo diáfano no es un finalismo, allí donde las cosas empiezan o acaban, sino una fuerza que se reitera continuamente en su estar dentro del ser. Es una “ultimidad” que imposibilita una objetividad de sus causas físicas, es una efectividad, cuyos resultados darán variables, nada más. Este tipo de movimiento alógico sugiere una radicalidad ante las cosas, propiamente no percibimos más que ultimidades (luz). Toda la construcción ulterior (bombilla) gira en torno a este enfoque primario. El ser es ultimidad (acto) antes que cualquier cosa. Lo que ocurre es que cuando el acto choca repetitivamente en una acción prolongada, crea un estiramiento de ese acto que especula ontológicamente en el propio ser (actualidad), comenzando a surgir causas o factores del ser, como el tiempo, o el espacio que lo soporta; causalidades que en su plasticidad terminan por virtualizar o esconder la propia alógica diáfana creativa. Sin embargo, lo diáfano sólo se mueve, sólo crea desde la ultimidad, desde cada eslabón de la cadena. Definiciones como “humanidad” (p.e.) son racionalismos figurativos (sofística) que nada tienen que ver con su ser indivisible. Lo diáfano es un “existencial”. El *éthos* pitagórico-sofista que establecía actualidades por encima o en anterioridad al acto, su *ánthropos*, ha de verse como una anteposición del *logos*, válida en su praxis mundanal, de *polis*, pero insuficiente en su multiplicidad constitutiva, algo que ya vieron los socráticos. El “existencial” formalizador socrático se complementaba con el “diferencial” ontológico platónico, y que culminó con la aplicación “funcional” aristotélica. Lo diáfano, en su ultimidad, actúa en el ser a modo de *existencial diferencial y funcional*, que es precisamente quien gestiona el surgir de las distintas actualidades.

Dichas actualidades o focalizaciones crean pequeñas espaciosidades de “totalidad” en el ser, que aunque inestables, permitirán fronteras (físicas) de actuación, desde el mismo borde del acto, “intelecciones” dirá Zubiri. Intelecciones nada estáticas, auténticos “ejercicios mentales”, lo “raptado” a la naturaleza, siguiendo un poco el discurso parmenídeo. Lo diáfano, en su crecer paralelo al ser, va a permitir, desde su ejercicio violento mental, descubrir la propia naturaleza que se va creando a nuestro alrededor, estableciendo aprehensiones intelectivas de aquel entorno en el que actuamos. A pesar del *álogon* equívoco, el sujeto va a poder entender que es “llover” (p.e.). La “totalidad” diáfana añade un momento de “significación” al acto, porque lo trasciende desde su actualidad repetitiva. Lo diáfano adquiere propiedades atmosféricas en el sujeto. Esta pequeña “*physis*” mental trabaja siempre desde esa actualidad distinguible, desde esa “protonaturaleza” suya, “perfecto”, “ruta del *en*” citará el autor. La alógica diáfana, cuando rebota repetitivamente en una acción, actualiza un tipo de “presencia inmediata” cuya respuesta captativa crea un momento intelectual tipo “*nous*”, un seguimiento figurativo diverso que no llega a la categoría de especificidad. Se limita a “decir” al sujeto receptor cierta composición cosmológica en la que está, “justeza” afirmaba Gorgias; es decir, dirá sólo totalidades, calor, frío, hambre, etc.; “*ánthropos*” decían los sofistas, los maestros de la totalidad en el ser; “campos” donde el *logos* va a fundamentarse con posterioridad; “ambiente” podríamos decir también, donde el sujeto va a franjear intelectivamente (*nous*). Esta franja intelectual dista mucho del mito. La totalidad es siempre una totalidad última y no primera. Rompe el *estéthos* hacia un *éthos* contundente en su diversidad existencial diferencial y funcional de ser.

Hemos de entender la constitución diáfana como algo complejo que se aviene a toda una serie de fuerzas creando como un “sentido” de aquello en lo que está inmerso. Es un momento “vivo” en el sujeto. Es una “adherencia inherente” del ser, camina y crece junto a él. A medida que coge más variables, éstas son transmitidas al mismo ser desde su captación noética y convertidas en parte de sí, una especie de “traje ambiental” trascendente con aquello que toca, una “espaciosidad formativa de sentido”, que a modo de “manto” va a rodear en todo momento al individuo. No se trata de una atmósfera inerte, es la clave productiva de su actividad, su alógica aporta dimensión funcional en su actuar, *ἀσώματα* (*asómata*), comentaba Zubiri. No hay nada que asome a la realidad del sujeto que no esté diáfananamente alogificado en su anterioridad

dimensional (música), aquello que va a ser tomado propiamente como “fenómeno”. Dicho fenómeno es una concurrencia mostrativa que el sujeto discurre, y por tanto, personal e intransferible, y no cerrada a un tipo de figuración concreta (viento). Sin este ambiente diáfano, las estructuras no surgirían, estarían dadas, sería un mundo ya hecho, acabado; esto es, un mundo pétreo, sin vida. Lo diáfano es una vitalidad irrefutable del ser, una “interrogación” en apertura constante a cualquier posible pregunta, una dinámica estructural de la realidad del ser. La misma mutabilidad que posee el ser, a través de la alteridad con lo otro, su carácter de “tal”, es de por sí, un modo alógico de comportamiento dentro de su propia estructuración como sujeto, posee un carácter de hibridación a través del “medio” que le otorga constantemente su alógica diáfana. Su actualidad “presente” es rotunda, ambiente y presente terminan por convertirlo en un medio “real” en la realidad. Emerge como “sujeto” de realidad propia.

La capacidad unificante de lo diáfano es precisamente lo que permite que la derivación significativa o ambiental del *nóema*-otro pueda adquirir una variable fenoménica o de presente en forma de *nóesis*-una. El individuo no sólo posee poder captativo, sino receptivo. Junto con el *noein* se da un momento de *légein*. Lo diáfano evoluciona hacia formalizaciones estructurales, es más que actividad copular. Lo diafanizado termina por formar parte del sujeto. Alegóricamente podría decirse que “depreda” actualidad, la termina estructurando como parte de sí mismo. Las distintas actualidades en las que se va a ver inmerso van a disparar productivamente una multiestructuración; el efecto del enfrentamiento *noein-légein* creará en el sujeto un tipo de “producción transcendental”, “lenguaje” citaba Zubiri, un “brazo” creador de estructuras. ¿Cómo es este brazo?

Se trata de un carácter “arreal” de su propio contexto existencial, siguiendo a Sócrates, de su posibilidad como individuo, como hombre, “des-realización” para poder llegar a ser nuevas realidades de sí, un *autós* negativo de reestructuración *ad infinitum*. Puede ser ahora un mamífero protocánido, y dentro de unos millones de años un delfín o una ballena. Lo diáfano es un tipo de singularidad fundamental en el ser. Su alógica es precisamente su libertad, su posibilidad, su capacidad para mencionarse a sí mismo una y otra vez, y ésta es su *ousía* más verdadera, su capacidad de realidad de sí mismo. Este tipo de funcionalidad “noéxica”, o de resultante continuo, enmarca un presente real

siempre problemático. Su espaciosidad creativa o artística ⁷⁴⁷ dista mucho de poder ser reducida a términos de la física convencional, ya que el factor de anteriorización deja una variable fisiológica muy abierta, siendo realmente complejo establecer las claves estructurales de su propio surgir fenoménico. La única retentiva observable es una cierta mediática “ahistórica” desde la virtualidad del observador temporal, su “ahora” sustantivo, gracias a los restos que dejan el tránsito estructural en la *otroidad*, la hominidad del homo (p.e.). Estos constructos ahistóricos sirven para dar razón del paso por la índole diáfana del sujeto, y entrever cómo actúa lo diáfano a través de las estructuras resultantes. La ahistoricidad es sólo una histórica accional efectiva de la producción diáfana, no refleja realidad (arrealidad) sino su efecto en el sujeto. No deja de ser un efecto dependiente, una “sombra” del ser, *akóriston* citaba el autor, una corriente efectiva accional en lo que respecta a su potencial fenoménico, a su definición como sujeto.

Como se ha comentado, el sujeto va a ir cogiendo complejidad, no sólo en tanto que realidad (arreal), sino en tanto que sí mismo (ahistoria), algo parecido a una atmósfera dentro y fuera de sí. A partir de las actualidades, el individuo ha de enfrentarse a las cosas accionalmente, tiene que existir mencionándolas. Este “yo-existo” accional dianoiza al sujeto, le obliga a “decir” de sí mientras acciona, comienza a ser “luz de sí mismo”, “mención patente” según el autor. Comienza a adquirir connotaciones “a-personales”, entendido como una especie de “comunidad personal” o “decurso biográfico”; niñez, adolescencia, juventud, (p.e.). Empieza a rotar sobre sí sin un eje propio, ya que el eje se lo va a dar la actualidad accional en la que se vea inmerso. Se crea una “religación” consigo mismo gracias al poder diáfano inmerso dentro de sí. Se va a mover en estructuras accionales, pero tendrá constructos de su paso por ellas, “flexiones del ser”, “luz de su ser”. Un tipo de luz, que estrictamente va a durar lo que dure la acción, “*on phainomenon*”, “ser-aparecer”, “patencia”. El sujeto necesita tocarse en acto, realizando la acción, para poder verse diáfano. Es como la dinamo de una bicicleta, sólo da luz en movimiento, sólo así la *diánoia* puede visualizarse en tanto que *dialégein*. Lo a-personal va construyendo su realidad parasitando para sí desde el acto su propio estar accional. Este estar parásito, de poder convertir en ser un estar accional,

⁷⁴⁷

Sobre la interrelación entre el arte y lo diáfano véase anexo al final de este capítulo.

sólo es posible por la implicación diáfana conversora. El sujeto pasa a ser un “yo-cosa”, un *πρῶτη φιλοσοφία* (*prote phylosophía*) decía Zubiri.

El ser, en su tener que dar luz para poder verse, es básicamente “necesidad”. Este acto mediato implica que necesita tocar primero para poder ver; en realidad, son dos copulativas distintas, la copulativa del tocar, y la copulativa del ver. Dos momentos diáfanos distintos, la *diánoia*, y el *dialégein*, que enfrentadas diáfananamente van a crear en el individuo cierto “idioma” del ser, cierto “estado lectivo”. En este sentido Zubiri comentaba que surgía cierta “*diaphanoia* actual”, que no es otra cosa que la base para cualquier ulterior creación por parte del sujeto. Esto implica que no sólo las acciones, en su realización, van a ir creando un “-de” en la constitutiva del individuo. Del mismo modo, se puede hablar de una adecuación “a” sí. No sólo crea, también crece a la par que está creando su propio mundo –de. Junto a la biologización (-de) se va a ir dando un momento de bioalogización (-a), una especie de “patentización dimensional”. La unión diáfana de ambas creará en el sujeto un “bios”, una “naturaleza” de sí. El “yo-aquí” (de) termina diafanizándose con el “yo-ahora” (a), y cuyo resultado es un “dis-currir” sensible por la acción, un “horizonte temporal sensible” en el sujeto; esto es, el surgir de un “yo-temporal”, o si se quiere, “amor”, entendido como necesidad inherente del sujeto de mostrarse en aquello que está siendo. En la medida en que consiga mostrar de manera efectiva sus necesidades, conseguirá satisfacer sus acciones, conseguirá “vida” según Zubiri, y éste será su bien, conseguir dar vida a sus necesidades. No hay que confundir vida con “deseo”. Se trata de una fuerza dinámica anterior a su plasmación, a su satisfacción objetiva. El amor es un movimiento diáfano “hacia” la acción, y no “desde” la acción. El amor diafaniza esta necesidad mostrativa por medio de la “fe”, que es propiamente el modo ético en el que el amor se muestra en el movimiento; y aunque resulte paradójico, el grado de satisfacción (fe) no es su grado de consumación (deseo), sino su grado de amor. A más fe, más amor, por haber logrado “mostrar” la actividad de esa necesidad. Es un momento diáfano puro, “acto puro” cita el autor en referencia a Santo Tomás.

Es precisamente a través de la diafanidad del amor donde mejor se puede entender la bioalógica apersonal, su modo activo (vivo) por antonomasia. No es posible un constructo sin una anterioridad estructural alógica. Cualquier determinación puntual que se dé ha de estar constitutivamente indeterminada, lo que implica la existencia de una

racionalidad pura. Es necesario el concurso de un momento “arracional” para poder salvar la intelección de su caída en el mito (sobreactual), necesita coger “distancia de sí”. Junto con lo apersonal, se va a diafanizar un momento de arracionalidad, para poder vehicular las distintas necesidades, las distintas actividades. Ha de talificar, otroizar, lograr una alteridad con su propia vida. “Creación en cuanto tal” se cita también, un momento de “iluminación” puntual en aquellas cuestiones a realizar, lo que le otorga una perspectiva dimensional diáfana del momento en el que se encuentra el sujeto. Se da cierto protagonismo actitudinal del individuo en la vida que crea, necesita de su subjetividad para producir en efectividad el trabajo de mostrar sus necesidades. En este sentido, lo arracional infiere un yo-dimensional, multiaccional en su capacidad indeterminativa de trabajo, pero unidimensional en su subjetividad productiva. Su cuántica mostrativa siempre circunda una dimensión determinada (subjetiva) ⁷⁴⁸.

Todo esto sugiere que lo diáfano sigue manteniendo caracteres ópticos, puntuales, de acto, en su decurso multiabarcante. Lo diáfano se atomiza en el sujeto. Su carácter éntico de fuerza es, así mismo, “cosa” del ser, un momento eidético que queda como plasmado puntualmente. Se muestra o surge de entre la realidad un tipo de objetividad que maniobre hacia las necesidades. Desde la arrealidad se crea el “mundo” del sujeto, una especulación entre las cosas que va a ir creando y creciendo objetivamente “con” ellas, en lo que Zubiri ha definido como “paraousía”, y que podemos definir también como paranaturaleza del sujeto, una concreción dimensional puntual ante tal acción. Sin embargo, la “claridad” subjetiva, junto con la “luz” objetiva o de mundo, no son suficientes para garantizar que esa determinación indeterminada arracional adquiera cierto carácter “durativo” en su relatividad. Se necesita un fijador eidético de ese átomo dimensional mostrativo. Necesita “sol”, como sugiere el autor, entendido como base “ayoica” para su copulación mostrativa, “*ágathon*” se cita, un estado tipo “pro” de ser, no de idea. Sin este concurso ayoico la arrealidad no termina nunca de realizarse. Por consiguiente, los elementos constitutivos diáfanos en el sujeto serían por triple partida,

⁷⁴⁸ En realidad, el término “subjetivo” puede que no sea el más apropiado. La cuántica clásica establecía al sujeto concienical como base aprehensiva (primera), de algún modo, siempre se daba “consciencia” productiva, la cual terminaba convirtiéndose en algo latente ante la progresiva acumulación de acciones. En este sentido, Zubiri, siguiendo a Aristóteles, lo vería más como cuestión *onto-lógica*, el carácter de la efectividad productiva no partía del status de “ser”, sino más bien como *no-ser*, en su cuántica mostrativa (anterior). Sobre el sujeto concienical véase, Cfr. SCHRÖDINGER, E.; *Mente y Materia*, Editorial Tusquets, Barcelona 1983, p. 13. Sobre la visión *onto-lógica*, véase, Cfr. ZUBIRI, X.; *Naturaleza, Historia, Dios*, o. c., p. 339.

“claridad-luz-sol”; es decir, “lo apersonal-lo arracional-lo ayoico”, un tipo de estado diáfano “trino” del sujeto, que le permite crear creciendo desde sí hacia sí.

A pesar de que se sigue manteniendo en el individuo un momento diáfano a modo de atmósfera conformativa (arreal-ahistórica), la irrupción del movimiento trino en su subjetividad prodeterminativa establece un estar no tan atmosférico, la plasmación atómica otorga al sujeto receptor cierta “percepción” de sus acciones. Las acciones en acto se complementan con los actos en acción, los cuales cursan directamente en el sujeto, le obligan a tomar determinaciones. Le obligan a violentarse a sí mismo, y le obligan a ser a sí mismo un “sujeto diáfano”. Se puede afirmar que se trata de un tipo de diafanidad “pragmática”, “haber activo” se comenta, “ego vital”, “espaciosidad viva”. Surge un “horizonte diccional” de tanto que el sujeto se dice una y otra vez a través de las acciones, en lo que se ha denominado como un momento de “apercepción” en el sujeto, lo ayoico, en su actividad copulativa subjetiva va diafanizando “apercepción”.

Un primer momento aperceptivo en el sujeto sería el “me”. Zubiri lo cita como “carácter” del sujeto, ya que se encarga de mostrar el efecto eidético de la acción según la actividad que muestre dicho individuo. La copulativa ayoica de la acción va terminar por generar cierta “naturalización” en las actividades, un sustrato diccional, una tendencia suposicional o subposicional ante la necesidad de su determinación arracional puntual. Aquello que se le repite una y otra vez termina por convertirse en una suposición, “asiduo mediático” se comenta también; aunque sin llegar a ser sujeto en su totalidad, simplemente produce estar eidético, “prioridades a priori”. El segundo momento aperceptivo que comenta el autor es el “mí”. Se trata de un momento de “traducción”, más que de producción (me). El sujeto debe encontrar un posición ante un sin fin de suposiciones, de actividades posibles. Debe encontrar “actitudes” adecuadas a las actividades que la necesidad sugiere; “reflexión” cita Zubiri. La naturalidad suposicional debe funcionalizarse. Más que de un “yo-natural” cabría hablar de un tipo “yo-genuino”. La necesidad va a traducirse en “necesidad-tal”. El tercer momento aperceptivo que cita el autor es el “yo”. Después de la producción (me), y de la traducción (mí), el sujeto debe “conducir” la apercepción; es decir, debe “ejecutar” las acciones, debe objetivizar al sujeto vía acto, algo parecido a una “pro-posición”, “puerta del mundo” se comentaba. Se trata de un creador de espaciosidad ya que es el encargado de moverse “con” las cosas. Si desde el *me* se formaliza la conciencia, y desde el *mí* se

formaliza el pensamiento, desde el *yo* se formaliza el conocimiento; “acto de conocimiento” cita Zubiri, fundamental a la hora de situarse perceptivamente ante el mundo.

El poder constitutivo diáfano hace, como se ha comentado más arriba, que se tienda a hibridar con aquellas cosas que va creando, crea creciendo en su creación. Esto implica que los tres momentos “me-mí-yo” van a diafanizarse, van a enfrentarse “a una”, y cuyo efecto último totalizado será el surgimiento de un momento de “identidad” en el sujeto, un modo de apercepción total en la que se va a ver en la acción que está realizando, una identidad de sentido unitario, que es precisamente la antesala del estar perceptivo.

La conformación perceptiva lleva consigo una ontologización múltiple y unitaria de las variables ópticas aperceptivas. Va a darse una alteridad entre ellas, y cuyo resultado es un tipo de totalidad última a modo de “estado conciential”, que es la unión diáfana de los tres momentos ahora citados, “conciencia-pensamiento-conocimiento”. Este modo de “estado-sujeto” perceptivo va a coger varios vectores en el propio sujeto, en correspondencia al tratamiento subjetivo que vaya a tomar. En primer lugar se puede hablar de una “naturaleza” perceptiva, entendida como momento “psico-físico” o también “psico-orgánico”, una experiencia propia que sirve de base afectiva o dogmática, algo parecido a una guía perceptiva desde la que el sujeto comienza a percibirse como “entorno”. En segundo lugar, el organigrama psico-físico necesita direccionarse, necesita focalizarse desde el estado conciential, necesita un tipo de sujeto “último” de sí, “palpar” ese estado conciential, “flexión de sí” comenta el autor, una selectividad subjetiva de esa conciencia. En tercer lugar, el sujeto sale al mundo para objetivizarse en él, un tipo de subjetividad objetual, que se compagine con la objetividad subjetiva del anterior momento. Es un momento “quimérico” del sujeto, un momento de “reflexión”, no tan idealista como en el anterior, sino tendente más a un realismo por necesidad “probatoria” ante las cosas del mundo. Ha de aplicar la necesidad al extremo de sí, al mundo que ha creado. Y la manera de estar ante esta realidad es “dudando”. La base formativa de su crecer, en la medida en que duda, consigue adecuar un protocampo de realidad suyo, subjetivo, desde su estado identitario. Esto le va a permitir abrir su identidad dogmática hacia una clase de identidad más relativa, un “estado aparential”, muy importante para poder maniobrar y adecuarse constantemente en su perímetro dimensional inmediato.

Estos tres momentos juntos darán lugar al surgimiento de la “creencia” en el sujeto, “prius fenoménico” citaba también el autor. Sin embargo, el sujeto ha de ser capaz de reducir esa creencia a aquello que ha creado en el mundo, necesita una “duda mundanal” como eje del surgir fenoménico. Cuanto más sea capaz de reducirse al mundo, más plenitud perceptiva van a poder aplicar sus creencias, “vivencias” comentaba el autor. Junto a la reducción mundanal se torna necesario el concurso de un momento “intencional” en el sujeto, en la que cada duda posea una dirección, una intención, una aplicación útil. Por último, se da un tercer momento fenomenológico de la percepción, un momento “intuicional”, en la que, una vez descriptada intencionalmente cada duda, ésta vaya acompañada de un sujeto respectivo; es decir, que el sujeto ha de diafanizarse en tantos sujetos como dudas intuya. Tiene que lograr una “evidencia evidente” de sí ante el mundo, tiene que crecer, y el modo es multiadherirse subjetivamente, estar como sujeto distinto en cada duda.

Estos tres momentos de reducción-intención-intuición, van a elevar un poco más el estatus diáfano del sujeto, su “estado identitario-aparencial”. Va a crear un tipo de sujeto “yo-último”, surge la “persona”. Se trata de un momento en la que el individuo se abre a la realidad, despega de su subjetividad hacia un enfoque objetivo de sí como entorno, se convierte y manipula su actuación creando realidad de sus actos. Ya no sólo es percepción, va a tener “aprehensiones” de realidad, va a ver su persona como una totalidad, y va a manejar sus actos. Va a ser conductor de su vida, en su mundo, un poder de libertad consigo en enfrentamiento con el mundo de las demás *personas*.

A lo largo del estudio han ido apareciendo en varias ocasiones alusiones al arte como modo de anterioridad que enmarca búsquedas expresivas, con una relación directa entre el sujeto y el producto⁷⁴⁹. Sin embargo, el arte, en tanto que diáfano, también ha de entenderse como una “capacitación sugerente”, adscrita al mismo momento de su activación, en continuo movimiento y cambio. Esto le otorga una anterioridad sin límites sobre el propio objeto producido, sea éste o aquél; “pregunta” comentaba el filósofo Sócrates⁷⁵⁰.

En nuestro continuo enfrenar constitutivo con las cosas, con la realidad, con lo otro, se crea un “hueco”. El propio acto, en su impronta accional, se ve necesitado a actuar en constantes “armónicas” de consecución a tal acción⁷⁵¹; es decir, necesita “trabajar” el acto. Cada momento andado en la realidad supone por sí mismo un punto de luz abierto a lo que sea o sugiera en ese mismo momento, dándose como un pequeño margen de separación entre el propio acto y la acción a realizar. Como cuando uno va a realizar algo y termina haciendo cosas que no tenía en principio en mente, debido al *in situ* creativo no sólo de la acción, sino del acto en la propia acción. Un hueco de ser que crece y se expande por todas partes.

La diafanidad artística es un momento de luz dentro de la luminosidad accional, que tiene la facultad de cursar por sí mismo nuevos espacios a iluminar, una retentiva puntual sin causa aparente. No adquiere visos míticos, de cristalización, de coherencia racional, porque en realidad no es propiamente un momento de razón; más bien habría que hablar de un momento de ser, que en su fluencia accional termina fruicionando consigo mismo a través del acto en curso. No hay un claro *previum*, es un *mathématos* del momento del acto⁷⁵², una alógica viva, porosa, que produce huecos de ser de manera múltiple.

⁷⁴⁹ Véase este estudio, p.34.

⁷⁵⁰ Ibidem, p.64.

⁷⁵¹ Ibid., p. 71.

⁷⁵² Ibid., p. 80.

Tal y como ya se ha comentado más arriba, entre lo otro proaccional y el ser en acto se van creando “inclinaciones” dependiendo del momento de camino en el que se encuentre. Este momento o “ambiente” exorta siempre un trabajo-producto, una forma de *phrónesis* expresiva que atiende siempre al momento en concreto ⁷⁵³. Esto supone ver al arte como una absoluta necesidad del ser a expresarse, a totalizarse en cada momento como parte de sí desde la que se lanza a más realidad, a más yo.

Esta es una de las conclusiones rotundas del arte diáfano en el ser. Es más que estructuración al paso, es, así mismo, un constructo que fisicaliza una franja o daimón que el acto en su transcurrir va iluminando, creando posibilidades físicas del yo, oquedades copulativas, ousías de sí, que en su puntualidad existencial establecen momentos “reales” en el propio sujeto ⁷⁵⁴. En consecuencia, esta emergencia en el camino de la acción supone un momento conformativo, la exposición de ese acto a través del momento artístico creativo hace que el sujeto se vaya creando poco a poco. El ser logra expresarse por medio de la creatividad artística. Estas creaciones podrán ser a posteriori buenas o malas, correctas o incorrectas, depende del uso, o de la razón que las asuma. Lo que es irrefutable es la “necesidad” creativo-artística del ser para su propia expresión existencial: *“Es difícil de explicar, porque no se trataba de nada literario o artístico, como cuando se habla del estilo de un Renan o de un Bergson. No era algo conceptual que además estaba bien dicho, sino que el decir mismo consistía en hacer, de un modo ceñidísimo, filosofía (y no poesía o literatura)”* ⁷⁵⁵.

La diafanidad artística inherente a todo ser no sólo es un presupuesto ontológico del mismo, o incluso antropológico; su entorno y su desarrollo accional le hacen crecer en repeticiones de sí, e ir adquiriendo ahistoricidad. Es también algo anterior, “palabra” cita Zubiri ⁷⁵⁶, pero no palabra como algo ya expuesto, sino el arte como palabra en tanto que “naturaleza” ⁷⁵⁷ del sujeto a la hora de crear, una exposición constante en su trabajo hacia lo otro. Puede verse también como una “orbe” que el sujeto, en su afán aclaratorio (luz), crea de manera activa en su caminar hacia lo real, y que puede

⁷⁵³ Ibidem, p. 119.

⁷⁵⁴ Ibid., p.156.

⁷⁵⁵ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen I.*, o.c., p. 608.

⁷⁵⁶ Véase este estudio, p. 160.

⁷⁵⁷ Ibidem, p. 164.

entenderse como una actividad que hace surgir lo arreal en el sujeto⁷⁵⁸. Va creando su propia dimensionalidad yoica especulando desde el acto hacia la acción a realizar. Del mismo modo que respiramos aire para poder vivir, el ser respira arte para poder seguir siendo; inspira “lo otro” como realidad, pero expira “arte” como momento hacia lo real.

El trabajo productivo (extracto-constructo) que muestra artísticamente el sujeto no tiene por qué ser coherente. Tal y como se ha comentado, es como una inercia activa constante para mostrarse a través del acto en acción. En su radicalidad, es profundamente equívoca, ya que tiende a mostrar la peculiaridad creativa del individuo en el mismo corte, en el mismo borde de interacción con el acontecimiento. Por otra parte, las distintas necesidades a las que tiene que atender le van otorgando momentos de actualidad desde los cuales accionará artísticamente. Puede decirse que la tendencia es a que el arte se idiomatice en el sujeto; esto es, enfoca no sólo creativamente (acto). Así mismo, necesita crecer accionalmente, como constructo-actual. Es capaz de seguir especulando equívocamente, y al mismo tiempo, ir formando una coraza artística de positividad duradera, de permanencia de sí como tal sujeto, como ser “apersonal”. Va a interactuar artísticamente consigo mismo, va a especular un sin fin de actuaciones que irán acoralizando momentos del yo repetitivos “necesariamente”⁷⁵⁹.

Por otra parte, y en lo que respecta al arte diáfano en el autor a través del resto de sus obras, en el primer artículo publicado por Zubiri, al margen del ámbito estrictamente académico, de título: *Crisis de la conciencia moderna*⁷⁶⁰. Zubiri, apoyándose en Wundt, habla de la relevancia del acontecimiento en la autonomía de la afectividad hacia las cosas. Hay todo un momento irreductible a la propia representación mental, al propio producto mental; aquí el arte aparece como producto, pero enmarcado como acontecimiento, más que como cosa: “*La apercepción pasiva de Herbart queda reemplazada por la apercepción activa de Wundt: la conciencia es una actividad irreductible a la síntesis pasiva de su contenido*”⁷⁶¹. La relevancia del trabajo-producto o arte, es tal que supera el límite intencional del sujeto; es decir, parece que se dé un comportamiento anterior a la propia intervención subjetual. Como si la propia deriva del

⁷⁵⁸ Ibidem, p. 170.

⁷⁵⁹ Ibid., p. 187.

⁷⁶⁰ Revista *La ciudad de Dios*, 141 (1925) 202-221.

⁷⁶¹ ZUBIRI, X., *Primeros Escritos (1921-1926)*, o.c., p.345.

acto en el momento de la acción, su contexto puntual en el momento del acontecimiento, implicara activamente al sujeto ⁷⁶².

En la obra *Cursos Universitarios. Volumen II*, se comenta una crítica a la visión de la filosofía o del arte, entendido como una simple introducción al producto, sin atender a su factor “trabajo”, como clave, como pureza anterior a la propia *Weltanschauung* del sujeto; esto es, a su idea de mundo. En este sentido, la percepción puntual del sujeto o *Wahrnehmung*, juega un papel tan importante como la *Weltanschauung* que posea. Estrictamente quizá podría hablarse de apercepción en tanto que *Awahrnehmung*, al hilo del estudio que estamos realizando ⁷⁶³. Esto da a entender una especie de transparencia que diafaniza artísticamente al sujeto hacia un “transparecer” de sí a medida que va realizando trabajo, el trabajo va intelectualizando al individuo: “*El ser adquiere su efectiva realidad donde se explicita el órgano por el que conoce lo que las cosas son y la sede donde el ser es actualmente (el alma en Aristóteles, como la mano)*” ⁷⁶⁴.

En la obra *Cursos Universitarios. Volumen III (1933-1934)*, el arte es visto como la franja o el daimón entre el Βίος ποιητικός (*Bios poietikós*) y el Βίος θεωρητικός (*Bios theoretikós*), una franja positiva de la acción sobre el sujeto que la ejecuta, superando así un tipo de arte poiético excesivamente centrado en lo somático u orgánico, y saliendo, según el autor, a “*esa suprema tensión ética del hombre en la existencia*” ⁷⁶⁵. Curiosamente, el arte, al modo en que lo entendemos hoy, surgió con la sofística, lo que Zubiri nombra como “*arte fantástico o que simula la verdad*”. Esta verdad no ha de entenderse como representación, en el afán del trabajo por ser eficientemente productivo, sino más bien verdadero en tanto que algo exclusivamente “humano”, el arte como ἄνθρωπος (*ánthropos*), como δόξα (*dóxa*) humana, cuyas tesis más radicales se daban en Gorgias, al afirmar: “*Nada es; si fuera, sería incognoscible; si fuera cognoscible, sería incomunicable*”. Todo arte es siempre específico, pertenece a un *anthropos* que lo lanza, y que lo intuye ⁷⁶⁶.

⁷⁶² Ibidem, p.351.

⁷⁶³ ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen II.*, o.c., p. 90.

⁷⁶⁴ Ibidem, p. 356.

⁷⁶⁵ En los esquemas que Zubiri utilizó, define al *Bios theoreticos* como “*acción violenta y no ocio; la intuición propia, no pobreza*”. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen III. (1933-1934)*. Alianza Editorial, Madrid 2012, pp. 129 y 550.

⁷⁶⁶ Ibidem, pp. 249-251.

En la obra *Naturaleza, Historia, Dios*, el arte aparece asociado al entendimiento abstracto, un tipo de *sophía*, no al modo clásico de sabiduría. Aparece como “*cualidad sustantiva*”, en continuo enfrentamiento (enfrentamiento) di-verso con las cosas, y cuya constante activa es el carácter de *ultimidad* que adquiere. El arte es una actividad última en su radicalidad, que va provocando en el ser (del hombre) un tipo de saber, un tipo de *sophía* del mundo, de las cosas, y de sí mismo. A través de este roce que va creando surgen matices intelectivos de dicha diversidad. Se crea un tipo de *trabajo-producto* que termina por enfocar “*zonas de realidad distintas*”, llevando al sujeto a un tipo de actitud mental “*regional*”, en correspondencia con la clase accional en la que naturalmente esté trabajando (entorno) ⁷⁶⁷.

En la obra *Sobre el Hombre*, aparece una idea del arte asociada al sujeto, como momento de “*realidad en propiedad*”, como “*momento personal de las estructuras radicales del hombre*”. Zubiri aquí diferencia entre *personalidad* y *personidad*. La primera es el resultado histórico de la cópula de acciones que el individuo va realizando a lo largo de su vida. La segunda es vista como un “*carácter*” en la formatividad estructurante de los actos, un tipo de anterioridad a la propia persona antes de su progresivo surgir personal ⁷⁶⁸. El arte iría asociado a esta visión de *carácter propio*.

En la obra *Sobre la Esencia*, Zubiri alude al arte para realizar una asociación entre la producción y el nacimiento de las cosas. En este sentido, llama “*arte-facto*” al arte productivo residente ya en la imaginación o el intelecto del hombre. Sin embargo, también matiza que el “*nacimiento*” de las cosas también va asociado a la naturaleza de las propias cosas. Posee un *φείν* (*phyein*), un principio activo natural que envuelve al propio objeto producido. El arte, a diferencia del artefacto, establece una constante “*actividad natural*” al margen de su producto. Este factor de constante nacimiento le dota, a juicio del autor, de un “*incalculable alcance filosófico*”. El arte, desde el trabajo “*natural*”, puede ser la cosa más insospechada del mundo. El arte es naturaleza, y la naturaleza es trabajo. Desde esta perspectiva el producto es siempre una equivocidad necesaria de propio trabajo natural ⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, o.c., pp. 129-130.

⁷⁶⁸ ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, o.c., pp. 113-114.

⁷⁶⁹ ZUBIRI, X., *Sobre la Esencia*, o.c., pp. 83-84.

En la obra *Estructura Dinámica de la Realidad*, aunque no aparece propiamente el término “arte”, aparecen alusiones claras al mismo por medio de otros términos. Así, Zubiri comenta que se da una despersonalización del sujeto inmerso en una comunidad de otros. En las distintas acciones a realizar, a crear, se da una interacción constante entre otros, tal que parece darse una creatividad de “sentido social”, un arte común, una cierta visión activa global artística. Se trata de una anterioridad, no es algo consciente, en la que los distintos individuos quedan de acuerdo para elegir un estilo, o un tipo de obra concreta. Se trata de un tipo de ultimismo que sesga la creatividad grupal, surgiendo un momento actual de creatividad. Zubiri pone como ejemplo a la Escuela de la Bauhaus, y a su rechazo a un arte excesivamente imitador⁷⁷⁰.

En la obra *Sobre el Sentimiento y la Volición*, el elemento artístico aparece citado en varias ocasiones. Aparece una asociación entre el arte y el acto de estimación de las cosas; esto es, la acción. El arte, en este sentido, no es sólo la realización satisfactoria de una acción, su *bien* podríamos decir, sino que, además, se entrama en la valoración de dichas acciones. Como afirma Zubiri, no sólo es el valor propio del producto, su efectividad conseguida, así mismo constituye una “realidad valiosa” de acceso para el propio bien, aquel momento que ayuda a hacerse real a lo estimado⁷⁷¹. La cuestión radica en el momento en el que el arte sobrepasa la propia sensación accional estimada, su poiética. La propia acción de realidad artística se bifurca hacia su propia circunscripción medioambiental o natural. No va hacia el aporte del sujeto, hacia su estimación, hacia su bien. Se estructura desde la acción necesitada del sujeto, pero crea un hacia adecuado al entorno de la acción. Es el surgimiento de “lo bello”, lo que Aristóteles denominó como *συμμετρία* (*simmetría*)⁷⁷². Esto implica ver al arte como una *πρᾶξις* (*práxis*) diáfana entre el bien y lo bello⁷⁷³. Como comenta Zubiri: “*La fruición estética es esencialmente distinta de la intelección y de la volición. Es una actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad*”. Y esto sugiere que la manera en que el sujeto se adentra en la realidad para extraer creación es por medio del arte, es el *medium* entre la realidad y lo real: “*Una expresión de la manera como en esa vida se hace actual lo real: es una expresión de lo actual de la realidad misma*”. Esto nos llevaría a afirmar la relevancia del arte en la estructuración

⁷⁷⁰ ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de Realidad*, o.c., p. 265.

⁷⁷¹ ZUBIRI, X., *Sobre el Sentimiento y la Volición*, o.c., p. 222.

⁷⁷² En este sentido Platón definía la fealdad como *αμετρία* (*ametria*).

⁷⁷³ ZUBIRI, X., *Sobre el Sentimiento y la Volición*, o.c., pp. 323-324.

constitutiva del sujeto, hasta el punto de que se podría hablar de algo más que atemperamiento o asentimiento; es decir, de impresión de realidad. Esto coloca al arte como estructuración constitutiva de la *Apreensión Primordial de la Realidad* (APR)⁷⁷⁴. Desde la APR puede resultar incoherente establecer parámetros de belleza, ya que surgen de manera constante acciones estructuradas medioambientalmente que retocan el producto ejercitado inmediato anterior. Como sugiere Zubiri, el arte más que bello es “pulchrum”; esto es, “asimétrico”, guarda siempre una relación “modal” con su entorno. Es un “estéthos real” de la realidad en el sujeto ⁷⁷⁵. Ahora bien, no se trata de un *pulchrum* o de un *estéthos* exclusivamente “mental” del sujeto en acción. Como ya se ha comentado, hay todo un remanente real en cada acción estructurante artística. Si no se diera, no habría fruición en el acto que lo lanza. El arte se apoya en el acto para su crear actual, pero necesita el producto de sí para actualizarse, para modalizarse, en lo que el autor denomina como “materismo”. A diferencia del “materialismo” clásico, una visión ésta más proclive hacia la materia-forma ya estructurada y constructa. El *materismo* en el que se apoya el arte es como una visión somática del intelecto que lo adquiere por medio del enfrentar sentiente o estimado. Se crea como un nexo actual entre la estructura en creación y tal sentir a la par, dejando un poso materista, modal y funcional a la vez, efectivo, podríamos decir. Se crea una APR en acto estructurante hacia la acción que vaya a realizar, pero sólo en *hacia*. Otra cosa muy distinta es cómo termine esa acción ⁷⁷⁶. Esto dota al arte de una porosidad creativa extrema, hasta el punto de que, siguiendo a Gorgias, sería correcto afirmar que el arte, por mucho que se nos muestre necesariamente una y otra vez, sigue siendo un producto de la realidad, y por lo tanto irrepresentable e incognoscible: “*Lo estético es pura y simplemente esto, la actualidad frutiva del pulcro ámbito de la realidad en cuanto tal. Y su expresión, la expresión de esa actualidad, es justamente la esencia del arte.*” ⁷⁷⁷.

En la obra *Escritos Menores (1953-1983)*, dentro del apartado “*Recuerdo a Luis Felipe Vivanco*”, el arte va asociado a la actitud filosófica del sujeto en el acercarse a las cosas, en el “*hacia*” enfrentado con ellas, en su “*óptica*” dirá. La APR debe llevar necesariamente un *hacia* dinámico para que pueda darse la propia apreensión. Esta “*actitud*” u “*óptica*” en “*hacia*” es clave en la conformación del propio sujeto como tal.

⁷⁷⁴ Ibidem, pp. 350-351.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 361.

⁷⁷⁶ Ibid., pp. 376-377.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 391.

El *hacia* en la APR es precisamente el que formatiza la aprehensión como “forma de realidad” en el sujeto. No se trata sólo de crear una cosa real, sino de la dinámica necesaria para que esa cosa real pueda surgir como tal; es decir, el surgimiento de tal escenario es todo un quehacer artístico antes de su conformación en cuadro, en obra del sujeto ⁷⁷⁸.

⁷⁷⁸ ZUBIRI, X., *Escritos Menores (1953-1983)*, o.c., pp. 269-270.

A la hora de valorar los elementos singulares que han salido a la luz a partir de este estudio, y en conexión con lo ya conocido sobre el autor y su extensa obra, puede hablarse del surgimiento de una nueva región a investigar, que podría adecuarse bien con los apartados desarrollados en la actualidad, bien por las publicaciones del propio autor, bien por las publicaciones de autores inmersos dentro del orbe zubiriana. En este sentido, puede ayudar a conformar a la antropología de Zubiri. Como comenta el Director de la Fundación Zubiri, el profesor Diego Gracia, la tendencia se ha orientado a situar los períodos filosóficos de Zubiri en tres grandes etapas: una primera sita entre los años 1942-1960, que podemos denominar como “etapa ontológica”, aunque también, por sus claros nexos, como “etapa teo-ontológica”⁷⁷⁹. Una segunda etapa sita entre los años 1960-1972, que podemos denominar como “etapa metafísica”⁷⁸⁰. Por último, una tercera etapa sita entre los años 1972-1983, que podemos definirla como “etapa primordial”⁷⁸¹. Desde este estudio sería factible poder hablar de una etapa intermedia entre la etapa inicial formativa de su Tesis Doctoral (1921), y su etapa ontológica (1942). Una etapa circunscrita, al menos, entre los años que estuvo dando clases en la Universidad Central de Madrid, años 1931-1936. La terminología diáfana como “arracional”, “apersonal”, etc., también aparece en cursos posteriores. Así, el término “ahistórico” (p. e.), aparece en el curso 1932-1933, el cual está enfocado dentro del “horizonte de la nihilidad”⁷⁸².

Por otra parte, este estudio puede ayudar a profundizar más en la ya desarrollada “noología” zubiriana. Desde esta perspectiva, e intentando superar o complementar los esquemas fenomenológicos clásicos del *nóema-nóesis*, propone una visión “noérgica” como anterioridad al momento intencional husserliano; es decir, trata de estudiar cuál es “la estructura formal del inteligir”⁷⁸³, anterior a la lógica y a la propia razón.

⁷⁷⁹ Cfr. GRACIA GUILLEN, Diego, *Ciencia y filosofía*, Xavier Zubiri Review, Zubiri Foundation, Washington 2005, pp. 9-28, véase p. 15.

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 18.

⁷⁸¹ Ibid., pp. 22 y sgtes.

⁷⁸² ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios. Volumen II*, o. c., p. 32.

⁷⁸³ Cfr. CONILL, Jesús, “El sentido de la noología”, Nicolás, Juan Antonio/Barroso, Oscar (Editores); *Balance y Perspectiva de la Filosofía de Zubiri*, o. c., pp. 117-128, véase p. 125.

En este sentido, el presente estudio puede acoplarse bien a esta estructuración noérgica, añadiendo nuevos enfoques y terminología. Conceptos como lo “noéxico”, o como lo “sinéxico”, podrían adecuarse dentro de la noológica. Desde el estudio que acabamos de presentar, puede comprobarse cómo los conceptos fluir y fruir, o crecer y crear, no es posible que se den por separado en el ser y en el hombre.

Esta cuestión de las estructuraciones que adquiere el ser, es una anterioridad a las construcciones que lo van a ir especificando y consumiendo, según el tipo de interacción dimensional en la que actúe. Es una dinámica dentro del proceso de captación de realidad que va realizando el ser. Aquí puede complementarse bien con teorías antropológicas de corte zubiriano, como la de Pedro Laín Entralgo, el “estructurismo”. Si nos fijamos, sus tres características principales serían: “novedad”, “impredicibilidad”, e “irreductibilidad”, dentro de un contexto que podríamos denominar como de “subtensión dinámica”⁷⁸⁴. El tema de fondo de esta cuestión versa sobre “la radical enigmaticidad de lo real”, como auténtica propiedad (enigma) sistemática e innovadora; es decir, además de *natura naturans*, como *natura naturata*, lo cual deja al ser en un abierto radical “hacia” en todos los frentes donde actúa⁷⁸⁵. A tenor de esto, puede apreciarse cierta paridad en algunos apartados del estudio con esta disciplina ahora citada, pudiendo con ello ayudar a perfilar aún más un concepto de ser y de hombre no tan centrado y epicéntrico como realidad suya.

El tema del surgimiento de distintos frentes desde los cuales adecuar su inmersión “hacia” la realidad para hacerla “de suyo”, esto es, el tema del surgimiento de la dimensionalidad yoica, ayuda a desarrollar una cuestión proveniente de la Fenomenología, y su ascendiente cartesiano. Zubiri también le dedicó parte de su estudio, y además ha estado presente hasta el final, en todas sus obras. Como comentaba el autor: “*La realidad sustantiva no es sólo constitucionalmente individua, sino que además es dimensionada, dimensiva*”⁷⁸⁶. Sobre este asunto, toda la construcción surgida en el nivel yoico puede ayudar a lo ya existente dentro del ámbito investigativo

⁷⁸⁴ Cfr. BEORLEGUI, Carlos; “Los Emergentismos Sistémicos: Un Modelo Fructífero para el Problema Mente-Cuerpo”, *Pensamiento* 62(2006), nº 234, Universidad Pontificia Comillas, p. 430. Véase también, “Emergentism”, *Pensamiento* 65(2009), nº246, Serie Especial, nº 3, pp. 881-914.

⁷⁸⁵ Cfr. LAIN ENTRALGO, Pedro; *Idea del Hombre*, Edit. Galaxia, Barcelona 1996, pp. 149-173.

⁷⁸⁶ ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*, o. c., p. 126.

zubiriano, y puede abrir todo un paradigma a desarrollar. La cuántica clásica concibe la “posibilidad” en parámetros espaciales, espacio-temporales, lugar donde se sitúa la “conciencia” del sujeto, y cualquier “estado” mental. Esta puede ser complementada con la espaciosidad dimensional yoica. Un tipo de momento que desgrana la tendencia a ver la afectividad mental sólo como una acción en acto, de corte “unidimensional”, “inmediato”, e “involutivo” (sujeto-universo) ⁷⁸⁷. Hay toda una efectividad creativa en el sujeto que está continuamente transgrediendo la vinculación espacio-tiempo, como si actuara en un tipo de atemporalidad aprehensiva (primordial). Desde la dimensionalidad yoica, el tiempo todavía no ha sido creado, no hay una logificación del acto, aunque sí una ontologización de su acción (afecto). Hay toda una anterioridad al pensamiento, y al tiempo ontológico-universal en el que el ser discurre su “dial” de realidad.

En otro orden de cosas, aunque mínimamente, este estudio quizá pueda aportar algo a la filosofía de la religión zubiriana. Han aparecido conceptos que se han mostrado asociados a esta disciplina del autor, como es el caso de la “religación”, a la que Zubiri definía como: “*un hecho universal, anterior a todo sentido religioso*” ⁷⁸⁸. Así mismo, hay conceptos que sugieren una ulterior profundización, y ver cómo se acoplan en disciplinas mayores, como es el caso del “*éthos*”, y del “*estéthos*”.

Consiguientemente, han surgido una serie de posibles temas que pueden ser objeto de posteriores investigaciones. Sobre esta cuestión, son factibles de profundización todos y cada uno de los anexos que aparecen en el estudio; empezando por “lo arreal”, pero también “lo ahistórico”, “lo arracional”, “lo apersonal”, “lo ayoico”, y finalmente “el arte diáfano”. Es quizá este último tema citado el que más amplitud puede tener en su desarrollo, debido a la gran transversalidad del tema, en el gran marco teórico y plástico que está adscrita. Todo ello y sin obviar las posibles incursiones que desde este tema también pueden darse en la filosofía, en la propia construcción o crear metafísico.

Por otra parte, y tal y como se ha comentado más arriba, el nivel yoico puede ser explorado más concretamente, teniendo en cuenta las repercusiones que ha tenido en el

⁷⁸⁷ Cfr. WILBER, Ken (Editor), *Cuestiones Cuánticas*, Editorial Kairós, Barcelona 1987, pp. 195-199.

⁷⁸⁸ Cfr. GONZALEZ, Antonio, “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, Juan Antonio/Barroso, Oscar (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, o. c., pp. 265-282, véase p. 268.

autor, y que fueron llevadas hasta sus últimas obras. Así, en su obra póstuma “*El Hombre y Dios*”, el tema del “*Yo absoluto*” se encuentra a lo largo de toda la obra. Se trataría de seguir con el desarrollo de la dimensión yoica, intentando cerrar el estudio dentro de la etapa 1931-1936, desde los distintos horizontes que Zubiri va a ir exponiendo en cada curso universitario. El fondo de esta cuestión podría ser conseguir llegar hasta el desarrollo yoico del “*Yo absoluto*” citado. La aportación de este estudio, en líneas generales, puede ser interesante debido a la falta de un precedente claro documental, dejando abierta la posibilidad de una mayor profundización en todos y cada uno de los apartados que aparecen. Cada capítulo, por sí mismo, puede ser motivo de un estudio en mayor profundidad. Según hemos podido apreciar, la riqueza filosófica de Zubiri es tal, que podemos encontrarnos ante el comienzo de nuevas interpretaciones filosóficas de este gran filósofo y metafísico del sigloXX, sin duda alguna un referente para posteriores generaciones.

IX-

-BIBLIOGRAFIA-

-BIBLIOGRAFIA-

- ARISTOTELES, *Metafísica*, Editorial Espasa Calpe, Madrid 1993.
- BEORLEGUI, Carlos, “Los Emergentismos Sistémicos: Un Modelo Fructífero para el Problema Mente-Cuerpo”, *Pensamiento* 62(2006), nº 234, Universidad Pontificia Comillas.
- , “Emergentism”, *Pensamiento* 65(2009), nº 246, Serie Especial, nº 3.
- CONILL, Jesús, “El sentido de la noología”, en Nicolás, J. A./Barroso, O. (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X., Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- COROMINAS, Jordi/VICENS, Joan Albert; *Xavier Zubiri, La Soledad Sonora*, Editorial Taurus, Madrid 2005.
- ESPINOZA LOLAS, Ricardo A.; *Realidad y Tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2006.
- FERRATER MORA, J; *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona 1994.
- FOWLER, Thomas B., “Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX”, en Nicolás, J. A./Barroso, O. (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X., Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- GADAMER, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel*, Editorial Cátedra, Madrid 1994.
- GONZALEZ, Antonio; *El Eslabón Aristotélico*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, nº 35, 2008.
- , “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, Juan Antonio/Barroso, Oscar (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- , “Xavier Zubiri: Vida y Obra”, en Nicolás, J.A., Barroso, O., *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- GRACIA GUILLEN, Diego, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en Nicolás, J.A./Samour, Héctor (Editores); *Historia, Ética, Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2007.
- , “Zubiri en su contexto. O la difícil tarea de hacer filosofía a la altura del siglo XX”, en *Rocinante*, 2010, nº 5, Monográfico sobre Zubiri en italiano, Rivista di filosofia Iberica e Iberoamericana. *Xavier Zubiri*. Le Cárity Editore, Firenze 2010.
- , *Ciencia y filosofía*, Xavier Zubiri Review, Zubiri Foundation, Washington 2005.

- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003.
- HUSSERL, Edmund; *Invitación a la Fenomenología*, Editorial Paidós, Barcelona 1998.
- WILBER, Ken (Editor), *Cuestiones Cuánticas*, Editorial Kairós, Barcelona 1987.
- LAIN ENTRALGO, Pedro; *Idea del Hombre*, Editorial Galaxia, Barcelona 1996.
- LUENGO, Jorge; *Zubiri y Kant*, Editorial Universidad de Deusto, Bilbao 1998.
- MAZON, Manuel, “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri”, en Nicolás, J.A./Samour, Héctor (Editores); *Historia, Ética, Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2007.
- PIEPER, Josef; *Introducción a Tomás de Aquino*, Editorial Rialp, Madrid 2005.
- SCHRÖDINGER, Erwin, *Mente y Materia*, Editorial Tusquets, Barcelona 1983.
- ZUBIRI, X., “Prólogo” a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (extracto), en Nicolás, Juan Antonio/Barroso, Oscar (Editores), *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2004.
- , *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002.
- , *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- , *Cursos universitarios. Volumen II*, Alianza Editorial, Madrid 2010.
- , *Cursos universitarios. Volumen III (1933-1944)*, Alianza Editorial, Madrid 2012.
- , *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- , *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1994.
- , *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- , *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial Madrid 2006.
- , *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial, Madrid 1996.
- , *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- , *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1980.
- , *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982.
- , *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- , *Lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid 2005.
- , *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987.
- , *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial, Madrid 1999.
- , *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

--, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid 2002.

--, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

--, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

--, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006.