

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

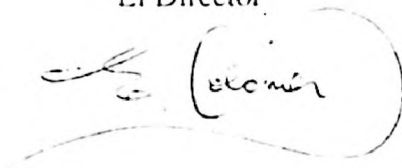
TERCER CICLO

PROGRAMA: ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

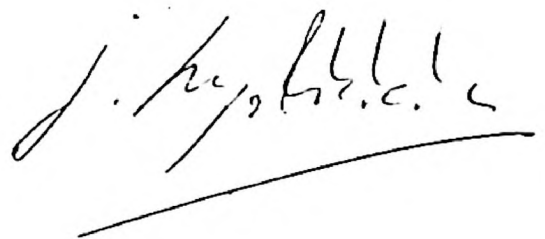
ZUBIRI Y KANT

Tesis doctoral presentada por D. Jorge Luengo Rubalcaba.
Dirigida por el Dr. Eusebi Colomer Pous.

El Director

Handwritten signature of Eusebi Colomer Pous, with the name "Colomer" written in a circle.

El Doctorando

Handwritten signature of Jorge Luengo Rubalcaba, with a horizontal line underneath.

Bilbao, 31 de Marzo de 1995

Siglas de los textos de Zubiri

TFJ. *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923.

PE. "Recensión a la *Psicología de Brentano*", *Revista de Occidente*, XIV (1926) 403-408.

SPF I. "Sobre el problema de la Filosofía I", *Revista de Occidente*, XXXIX (1933) 53-80.

SPF II. "Sobre el problema de la Filosofía II", *Revista de Occidente*, XL (1933) 83-117.

FM. "Filosofía y Metafísica", *Cruz y Raya*, III (1935) 9-60.

NHD. *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987-9'.

SE. *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985-1'.

CLF. *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985-3'.

HRP. "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, segunda época, 1 (1963) 5-29.

OH. "El origen del hombre", *Revista de Occidente*, segunda época, 6 (1964) 146-173.

TF. "Trascendencia y Física", *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durvan, vol. 18, 1964, pp. 420-424.

DHSH. "La dimensión histórica del ser humano", *Realitas I*, Madrid, Moneda y Crédito, 1974, pp. 11-69.

ESP. "El espacio", *Realitas I*, Madrid, Moneda y Crédito, 1974, pp. 479-514.

CDT. "El concepto descriptivo del tiempo", *Realitas II*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1976, pp. 7-47.

RR. "Respectividad de lo real", *Realitas III-IV*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1976-1979, pp. 13-43.

SEAF. *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. de Ger-

mán Marquínez Argote, Bogotá-Colombia, Universidad Santo Tomás, 1982.

IRE. Inteligencia y realidad, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984-3°.

IL. Inteligencia y logos, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

IRA. Inteligencia y razón, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

HD. El Hombre y Dios, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988-4°.

SH. Sobre el Hombre, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.

EDR. Estructura dinámica de la realidad, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1989.

SV. Sobre el sentimiento y la volición, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1992.

PFHR. El problema filosófico de la historia de las religiones, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1993.

Siglas de las obras de Kant

En este estudio solamente hemos empleado una obra de Kant por razón de su relevancia dentro del idealismo trascendental y por su directa relación con muchas de las críticas de Zubiri.

CRP. Critica de la Razón pura, ed .de P.Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988-6'.

INTRODUCCION

1. Zubiri, ¿un post-kantiano o un pre-crítico?

Nuestro estudio viene a llenar una ausencia que se hacía notar desde hace muchos años en la bibliografía zubiriana: la concerniente a las relaciones entre Zubiri y Kant. De sorprendente había que calificar tal hecho, tal vacío, porque a la vez parecía dar pie a mantener entre los estudiosos del pensador vasco dos lecturas totalmente contrarias. La primera de ellas, no dudaba en afirmar que la filosofía zubiriana era, sin matización alguna, un mero retorno a posturas pre-críticas, es decir, un realismo ingenuo más que habría pasado por alto la herencia moderna. La segunda postura, por el contrario, tampoco dudaba en realizar la afirmación inversa: Zubiri era un post-kantiano. ¿Quién podía decir lo contrario? Ambas posturas contrapuestas y contradictorias parecían tener sólidas argumentaciones. Tal era el estado de cosas al comienzo de nuestra investigación, el problema que reclamaba nuestra atención: ¿fue Zubiri un post-kantiano o un pre-criticista de nuevo cuño? Esta investigación es nuestra aportación personal y nos ha llevado a decidir a favor del post-kantismo de Zubiri, aunque como realista crítico transcendental comparte con las filosofías realistas pre-críticas y pre-modernas un cierto "aire de familia", pero también profundas diferencias que no pueden ser pasadas por alto, si no se quiere forzar una interpretación sesgada que falsea los resultados.

Por lo tanto, nuestra investigación ha resultado ser ambivalente, como un Jano bifronte, pero siempre rigurosa. Que no se nos pida decidirnos al final de nuestro estudio por el filósofo con el que más estamos de acuerdo, porque tal decisión no entra dentro de nuestros objetivos. Tampoco el lector tiene que esperar encontrar dentro de estas páginas una detallada exposición de los sistemas filosóficos de Zubiri y Kant, pues no era esta nuestra tarea principal. Tan solo nos hemos limitado a exponer los puntos de ambas doctrinas filosóficas que más nos interesaban según el momento. De otro lado, nos hemos ceñido siempre a grandes rasgos a la *Crítica de la Razón pura* de Kant, olvidándonos en general de las otras dos *Criticas*. Ello obedece exclusivamente a la razón metodológica de limitar las dimensiones de este trabajo.

A pesar de todo ello, no podemos ocultar que las dificultades eran grandes porque Zubiri nunca da cuenta del texto kantiano exacto al que se está refiriendo en ese preciso momento y el estudioso ha de hacer por sí mismo este esfuerzo que tal vez pudiera no coincidir con el que el filósofo tenía a la vista. Además, las objeciones puntuales de Zubiri a Kant en ocasiones son excesivamente vagas y discutibles.

En resumen, en nuestra investigación nos hemos preguntado por la visión de Kant que surge de la totalidad de la obra

zubiriana publicada y esto es lo novedoso de nuestro estudio respecto de otros autores que han trabajado aspectos parciales de este problema.

Con todo, creemos que la lectura que Zubiri hace del idealismo trascendental es bastante correcta y ajustada y viene a corregirlo en uno de sus puntos fundamentales. Sobre ello entraremos en más detalles en las conclusiones.

2. Antecedentes.

De las más de mil doscientas referencias bibliográficas sobre Zubiri que hasta la fecha han visto la luz, muy pocas de ellas tematizan explícitamente el objeto de nuestra investigación ¹. Esto quiere decir que los antecedentes directos de nuestro estudio son más bien escasos, por lo que a continuación expondremos tan solo una selección personal de algunos de los trabajos que indirectamente nos han ayudado, así como los que nos orientaron en nuestro punto de partida.

Jesús Arellano realiza en el año 1964 una lectura de *Sobre la esencia*, en la que juzga la reducción interpretativa de Kant llevada a cabo por Zubiri y la califica de discutible en alguna ocasión ².

¹ Actualmente contamos con el Panorama bibliográfico de Javier Zubiri de Rafael Lascano, Madrid, Revista Agustiniense, 1993. La Fundación Javier Zubiri acaba de editar el segundo boletín de Noticias (Octubre de 1994) que actualiza la bibliografía zubiriana hasta los 1.219 títulos.
² ARELLANO, Jesús, "La idea del orden trascendental", Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines, 1(1964-1965)38 an.

El criticismo es objeto de una triple reducción a sus presupuestos ónticos, que llevaría a Zubiri a obtener tres consecuencias que desembocan en una concepción del orden transcendental, definido como el orden de la realidad en tanto que simple realidad. El procedimiento zubiriano de reducción óntica indicaría que la idealidad y la objetualidad sólo son reales en cuanto realidad, pero reducidas transcendentemente "ad rem" remitirían a la simple realidad. En cualquier caso, Arellano veía extensible el método zubiriano de reducción óntica a otras filosofías como la heideggeriana.

Durante los años 1974 y 1976 María Rianza afronta en dos artículos el problema de la experiencia en Zubiri y su conexión con el idealismo transcendental³.

En el primero de ellos Rianza nos recuerda que la experiencia, interpretada de una manera determinada en el siglo XVII, se ha prolongado hasta nuestros días y se caracteriza por su desconfianza por la realidad en sí y su confianza en los sentidos.

³ RIANZA, María. "Una línea de experiencia que pasa por Kant", *Realitas I*, Madrid, Moneda y Crédito, 1974, pp. 399-436. También de María Rianza tenemos el artículo

También de María Rianza tenemos el artículo "Sobre la experiencia en Zubiri", *Realitas II*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1976, pp. 245-311.

Es un contexto que abarca tanto a Kant, como al empirismo inglés, el positivismo, Husserl y hasta Whitehead. Contra toda esta idea de la experiencia en general Zubiri propondrá una definición de esta como probación física de realidad.

El segundo de los artículos de Riaza viene a tematizar la experiencia en Zubiri. A lo largo de la obra del filósofo se revelaría una interconexión entre realidad, inteligencia y experiencia. El hombre se enfrenta intelectivamente con las cosas reales en cuanto reales y con su propia realidad temporalmente, pues tiene que construirla, es en este sentido una realidad abierta. Riaza subraya que la experiencia nace de este estar en la realidad propio del hombre y que no cabe desarticularla de mi propia realidad y de las demás cosas reales. La experiencia podría entenderse mejor si recordamos que el sentir humano es un sentir intelectual y que este acto sentiente se da temporalmente. El hombre ha de construir su mismidad en esta fluencia, en que se nos da la realidad, y en ella ha de afianzarse. La experiencia sería esa presentación primaria de la mismidad, mas Riaza apunta en segundo lugar otra experiencia no menos importante que la anterior: la probación según la idea.

En definitiva, Zubiri ha venido a terminar con aquella identificación kantiana entre la experiencia y lo científicamente cognoscible, esto es, el objeto.

Es Falgueras Salinas quien en 1985 recobra el influjo de Kant en la obra de tres pensadores españoles: Zubiri, Millán

Puelles y L. Polo ⁴.

Lo que más nos interesa destacar del estudio de Falgueras Salinas es que dice que Zubiri, al igual que Kant, quiso fundamentar metafísicamente la ciencia moderna. Ambos sistemas filosóficos presentarían una cierta comunidad de propósitos y de problemas fundamentales, lo que no impide que acarreen también profundas diferencias. Como dice el autor, la solución kantiana es invertida en Zubiri, pues para éste la suficiencia y la particularidad de los hechos reales fundaría su conocimiento, mientras que para Kant es el pensamiento quien funda la suficiencia noética de los conocimientos fácticos.

Desde la perspectiva zubiriana piensa Falgueras Salinas, que el idealismo transcendental es un "realismo de la subjetividad", siendo transcendental solamente el yo. Su error fue el confundir conciencia o subjetividad con la realidad del yo. De otra parte, Kant habría errado en su definición de conocimiento. Ambos aspectos, los relativos al yo y al conocimiento serán objeto de estudio en nuestro trabajo.

En 1986 Gómez Cambres realiza una obra sobre la inteligencia en Zubiri, que incide en ocasiones en la oposición evidente con Kant, dando hasta las referencias de los textos

⁴ FALGUERAS SALINAS, Ignacio, "Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-1970)". *Thémata* 2 (1985) 23-40.
En este trabajo el autor recuerda los estudios precedentes de Leopoldo E. Palacios y J.L. Molinuevo.

de la *Critica de la Razón pura* ⁵. Sin embargo, tal investigación no parece pasar de este nivel.

También en 1986 Casado Lamoca presenta una tesis doctoral, inédita aún, acerca del diálogo de Zubiri con Kant sobre el sentir humano ⁶.

En 1987 Isabel Aisa nos recuerda al final de su trabajo, dedicado a la unidad de la metafísica y la filosofía de la inteligencia zubirianas, su anti-criticismo radical ⁷.

Y un año más tarde, en 1988, es Ignacio Ellacuría quien sostiene el post-kantismo de Zubiri ⁸.

Es Alberto Basabe quien un tiempo más tarde aborda en una tesis doctoral, hoy ya publicada, las semejanzas y diferencias entre los sistemas filosóficos de Zubiri y Kant. A pesar de ello, abandona con rapidez toda tentativa de ahondar en esta dirección. Su lectura de Zubiri es discutible en más de una ocasión ⁹.

Poco después es Leonard P. Wessell, Jr. quien al comienzo de su libro no duda en comparar a Zubiri con Kant en varios puntos ¹⁰.

⁵ GOMEZ CAMBRES, Gregorio, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*, Málaga, Agora, 1986.

⁶ CASADO LAMOCA, Julián, *El diálogo de Zubiri con Kant acerca de la estructura del sentir humano* (Tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1986.

⁷ AISA, Isabel, *La unidad de la Metafísica y de la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987.

⁸ ELLACURIA, Ignacio, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *II Congreso Mundial Vasco*, Vitoria, Gobierno Vasco, 1988, pp. 5-18.

⁹ BASABE MARTÍN, Alberto, *La metafísica realista de Zubiri. Interpretación metafísico-apriorista de la metafísica de Zubiri*, San Sebastián, Mundat, 1991.

¹⁰ WESSELL, Leonard P. Jr., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.

Esta comparación incidiría en tres puntos .La filosofía de la inteligencia sentiente zubiriana rompe con la tradición del dualismo de facultades de manera parecida a la ruptura que ocasionó antaño el idealismo trascendental;en segundo lugar,tanto Zubiri como Kant formaron parte de esa avanzadilla filosófica que estaba más al corriente de los últimos descubrimientos de la Física y Astronomía;finalmente,la recepción de ambas filosofías presenta un cierto parecido.En este contexto,Wessel lamenta la ausencia casi total de crítica de la bibliografía escrita sobre Zubiri.

A nuestro juicio tenemos que lamentar la superficialidad de estos tres puntos que sirven a Wessell para establecer una cierta comparación entre ambos filósofos.Por lo que concierne al que se refiere a la casi total falta de crítica que ha recibido Zubiri,tenemos que decir que esto no es así.Lo que ha sucedido es que esta crítica opuesta a Zubiri ha estado más orientada a destacar su neo-escolasticismo encubierto,su retorno a un realismo ingenuo pre-crítico.

Por otro lado,la obra de Wessell no hace más que confrontar a Zubiri con el idealista Royce para al final quedarse con el segundo y con Reiniger,otro idealista.

Dejando de lado la lectura y la interpretación que Wessell hace de Zubiri,nos parece que todo quedaría en una mera cuestión de opinión y de inclinación personal hacia

uno y otro filósofo. Más interesante es ver si los tres aspectos que acercan Zubiri a Kant tienen un suelo firme que permita ulteriores investigaciones.

No podemos finalizar esta apretada síntesis dedicada a los antecedentes de nuestro estudio sin referirnos al reciente artículo de Sandoval Barrera ¹¹. Este autor ha profundizado en el diálogo que ambos filósofos presentarían en la primera etapa fenomenológica de Zubiri. Tras el inevitable preámbulo dedicado a repasar la filosofía de Husserl, Sandoval Barrera analiza el Kant visto por el joven Zubiri. Tres grandes críticas al idealismo transcendental se pueden seguir

En primer lugar, la identificación kantiana de conciencia y conocimiento es inseparable de la sustantivación de la conciencia, la cual es negada precisamente por Zubiri. En segundo lugar, Zubiri desde sus presupuestos fenomenológicos discrepa de la noción kantiana de "fenómeno". En cierto modo el subjetivismo ha venido a reducir el juicio a lo psíquico, lo que ha conducido a una interpretación equivocada del fenómeno. En tercer lugar, el criticismo tendría que haber comenzado por estudiar qué es el objeto, antes de embarcarse en una crítica de la facultad de conocer.

¹¹ SANDOVAL BARRERA, Humberto, "Las críticas del joven Zubiri a Kant (Apuntes sobre la teoría Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio de 1923)", Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 36-57 (1993) 35-53.

Es de destacar que Sandoval Barrera también ha incidido en las deficiencias y errores de la tesis zubiriana de 1921 y publicada ulteriormente en 1923. Para mencionar algún error en el que también hemos reparado nosotros, podemos apuntar el siguiente: Zubiri no tiene muy claro si Kant es un psicologista. Tal vez la causa haya que buscarla en el lenguaje kantiano que es psicologista, no así su filosofía transcendental.

En definitiva, el trabajo de Sandoval Barrera es para nosotros un precedente valioso, mas sigue siendo parcial. Faltaba una investigación global que abarcara el diálogo de Zubiri con Kant a lo largo de sus tres etapas y es lo que presentamos en nuestra tesis.

3. Estructura de la tesis.

Hemos dividido la presente investigación en dos partes que aunque diferenciadas, se complementan e interrelacionan.

La primera de ellas se intitula *Kant en los textos zubirianos* y pretende ser una aproximación descriptiva, es decir, una mera exposición del diálogo de Zubiri con Kant desde la primera obra publicada en 1923 por el filósofo guipuzcoano hasta su obra póstuma, editada en 1984, *El Hombre y Dios*. En cuatro capítulos exponemos con cierto detalle las razones que imposibilitan desde un comienzo cualquier punto de encuentro entre ambas filosofías transcendentales.

La segunda parte de la tesis la denominamos *La contra-critica*, porque en ella desplegamos en dos capítulos los grandes elementos estructurales de la filosofía más madura de Zubiri que imposibilitan de raíz un auténtico encuentro con Kant. En efecto, la definición zubiriana de realidad como formalidad y no como ser, y de lo real como sustantividad y no como objeto, conllevan una filosofía de la intelección sentiente, que pone fin a los presupuestos que sustentaban el idealismo transcendental. Zubiri es el opuesto de Kant y resulta del todo inviable intentar siquiera hallar algún nexo de unión y de conciliación entre los dos sistemas filosóficos. A pesar de ello, la interpretación que Zubiri hace de Kant parece correcta en general y llama la atención sobre insuficiencias frecuentemente pasadas por alto.

Ahora que se habla tanto de la integración y de respeto a las diferentes culturas que integran Europa, puede resultarnos útil contemplar este ejemplo de diálogo pacífico y fecundo entre dos pensadores tan distantes en el tiempo histórico y en la Geografía política, pero tan cercanos en su idea de la filosofía como saber que busca los primeros principios y fundamentos últimos de la realidad. La solución que ambos dieron, aunque dispar, es igualmente respetable y nos da que pensar.

4. Agradecimientos

Tenemos que agradecer al director de nuestra tesis, el P. Eusebi Colomer Pous, por haber acogido con tanta receptividad e interés desde sus comienzos la gestación de este trabajo. Sus observaciones pertinentes y correcciones de los errores y dificultades que iban surgiendo, eran paralelas a sus palabras favorables hacia el proyecto en general.

Igualmente queremos agradecer a la Biblioteca de la Universidad de Deusto la obtención del material bibliográfico indispensable para acometer nuestra tarea.

Finalmente, no podemos terminar este apartado sin expresar nuestra más sincera gratitud a la secretaria general de la Fundación Xavier Zubiri, Dña. Asunción Madinaveitia Sánchez, por el envío de la bibliografía necesaria para ultimar la tesis, así como de información adicional.

PRIMERA PARTE

KANT EN LOS TEXTOS
ZUBIRIANOS

CAPITULO I

KANT EN EL ENSAYO DE UNA
TEORIA FENOMENOLOGICA DEL
JUIZIO (1921)

0. Introducción.

0.1. La filosofía tiene un campo propio de actividad.

0.2. La crisis científico-filosófica contemporánea.

0.3. La bancarrota de la modernidad.

1. El "fenomenismo transcendental" de Kant.

2. El objeto sensible kantiano.

3. El "objetivismo" zubiriano.

4. La crítica a la división kantiana de los juicios.

5. La herencia del empirismo inglés en la filosofía de Kant.

6. El juicio y la verdad.

0. Introducción.

La presencia kantiana en la obra de Zubiri es fácilmente constatable desde la primera obra publicada por éste en 1923, que no es sino su tesis doctoral presentada dos años antes, en 1921, en la Universidad Central de Madrid bajo la dirección de Ortega y Gasset.

Intitulada, *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*, manifiesta un claro influjo de la Fenomenología de Husserl.

Ha sido considerada como "la primera obra de lengua no alemana dedicada íntegramente a un fenomenólogo" ¹. El propio Zubiri allí mismo alaba el magisterio intelectual de Ortega con estas palabras de reconocimiento, aunque no exentas de un cierto problematismo: "*No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas.*" (TFJ 8)

Decíamos anteriormente que este texto es en alguna medida problemático, porque históricamente parece comprobado que no fue Ortega y Gasset el introductor de la Fenomenología en España.

¹ PIETRO RAMOS, Antonio, "Zubiri y la fenomenología", *Realitas III-I V* Estudios y Publicaciones/Labor, 1979, p. 481.

Madrid, Sociedad de

A pesar de su indudable importancia en este campo se atribuye el mérito de este hecho en 1914 al agustino P. Arnaiz. La alabanza del joven Zubiri, por lo tanto, sería mejor entenderla como fruto del "amor discipular por un maestro respetado" ².

Indudablemente, todas estas cuestiones que giran en torno a la tesis zubiriana de 1921 nos llevan a interrogarnos por las relaciones entre Ortega y Gasset y Zubiri, aunque no sean el objeto directo de nuestro estudio.

Se ha dicho que Ortega y Gasset fue "la condición de posibilidad de la filosofía zubiriana" ³. También se ha señalado que es imposible comprender el pensamiento zubiriano, sin su primaria relación con la Escuela de Madrid. Aunque Zubiri tuvo interés por doctorarse en la Universidad de Lovaina, parece que ciertas dificultades personales le impedían asistir a las clases de doctorado y, tras pedir ser eximido de dicha asistencia, fue contestado con una negativa, lo que le hizo replantearse el presentar la tesis en Madrid.

En Marzo de 1921 se presentó en la Universidad

² PINTOR RAMOS, Antonio, *ibid*, p. 398.

³ PINTOR RAMOS, Antonio, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, X(1983)56.

de Madrid donde Ortega y Gasset era profesor de Metafísica y aceptó a dirigirle. Al poco, en aquél mismo Mayo, presentó la tesis ⁴.

En el pensamiento de Ortega y Gasset la vida humana es un drama del hombre con las cosas de su entorno: "*No existe, pues, el yo en y por sí mismo, sino un yo viviendo con las cosas.*" ⁵

Si sustituimos este yo por la subjetividad en general sobre la que la filosofía moderna desde Descartes gravitará, tenemos que Ortega y Gasset mantenía una postura de oposición radical contra la modernidad en su conjunto: la subjetividad como centro de la filosofía es un hecho sobre el que se puede dudar. Por eso se ha dicho que con Ortega y Gasset la filosofía española se adentra en un horizonte decididamente post-moderno, el mismo que Zubiri retomará.

Zubiri recogerá esta crítica a ese yo que existe en y por sí mismo en su tesis de 1921 y la ampliará a la conciencia en general: "*Directa o refleja la conciencia, hemos dicho que es un acto del sujeto, con lo cual pretendemos evitar esa imaginativa substantivación de la conciencia característica en Kant y en la Filosofía alemana con el nombre de "conciencia en general"*" (TFJ 86)

⁴ MARQUINES ARGOTE, Germán, "Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XII (1982) 366-67.

⁵ ZUBIRI, Xavier, "Ortega, un maestro", Revista de Occidente, 24-25 (1982) 280.

De esta manera, el subjetivismo queda ligado a la idea de la conciencia por Zubiri desde 1921. Ahora bien, el idealismo transcendental de Kant queda citado expresamente como parte de una misma historia de la filosofía de la conciencia .

Como Marquín Argote ha puesto en evidencia, desde su formación en Lovaina, Zubiri se inicia en la Fenomenología y no en la Escolástica "como medio de superación del subjetivismo impuesto por la psicología de finales de siglo, heredera del idealismo." *

Por lo tanto, no es la Escolástica su contexto de primaria iniciación filosófica. No es de extrañar que, desde estas coordenadas, haya que ver su disputa con el psicologismo a lo largo de su tesis doctoral como un obligado diálogo y oposición con pensadores de la tradición subjetivista y moderna, como será el caso de Kant entre otros.

Pero ni el mismo Husserl se verá a salvo de esta crítica. Es notable reseñar que Zubiri sospecha del pesado lastre subjetivista e idealista que atenaza al fundador de la Fenomenología. En efecto, escribía Zubiri en 1921: "*Como se ve, aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl, que sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la Filosofía contemporánea.*" (TFJ 38)

*MARQUÍN ARGOTE, Germán, *ibid.*, p. 370.

En Lovaina, Zubiri ha conocido de primera mano el realismo crítico del Cardenal Mercier y en la tesis no puede menos que referirse a él en términos muy duros ⁷.

Los diferentes realismos e idealismos que se han sucedido a lo largo de la historia de la filosofía (y el realismo crítico de Mercier no tenemos que entenderlo como una excepción), son soluciones poco satisfactorias para un Zubiri afincado en la Fenomenología.

En definitiva, la Fenomenología permitiría situarse en un terreno previo a la secular disputa entre realismos e idealismos y así se cumpliría el sueño acariciado por filósofos de todas las épocas de unificar un caótico, plural y desordenado paisaje de sistemas filosóficos: "*La Fenomenología representa, pues, un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones.*" (TFJ 48)

Por lo tanto, podríamos decir que realismos e idealismos conforman ese mundo de las explicaciones que la Fenomenología ha de superar de raíz.

De otro lado, Zubiri comparte con Husserl su rechazo al psicologismo, que sería heredero natural del subjetivismo moderno. Tras esta crítica al psicologismo se halla la necesidad evidente y urgente de apuntalar un opuesto objetivismo.

⁷ Zubiri declara al realismo crítico, "insigne difunto" (TFJ 110).

En efecto, tras apuntar tres prejuicios del psicologismo se propone criticarlos a fin de "asentar las bases del objetivismo. Porque así como todo el psicologismo no es sino un desarrollo de este pensamiento capital, a saber: que los objetos son contenidos de conciencia, así la negación de esta proposición será el hilo conductor del objetivismo y nos llevará de la mano a la solución del problema del juicio." (TFJ 62-63)

En otras palabras, la crítica al psicologismo y al subjetivismo guarda la esperanza de hallar un objetivismo muy identificado con la Fenomenología.

Sin embargo, la sospecha dejada caer por Zubiri acerca del subjetivismo de Husserl es el inicio de su futuro camino hacia el realismo.

Ello quiere decir que las soluciones globales dadas también por los diversos idealismos se muestran desde su misma raíz insuficientes *.

El encuentro de Zubiri con Kant y el idealismo transcendental parece surgir en el origen de su itinerario filosófico.

* PINTOR RAMOS, Antonio, "Zubiri y la fenomenología", p. 481.
Este autor, añade: "Este punto es decisivo para entender el arranque del pensamiento de Zubiri (...) el "Idealismo" fracasó en su intento de solucionar las deficiencias del planteamiento realista tradicional." (ibid, p. 556)

¿Pero qué papel juega en todo este devenir histórico la figura de Husserl? Con Husserl culmina la filosofía moderna y habrá que entenderlo como "un ocaso" *.

Sin embargo, la Fenomenología es el vehículo natural filosófico que halla también Zubiri para superar al psicologismo relativista y al subjetivismo.

No obstante, Zubiri ha expresado con firmeza la imperiosa necesidad de dotar a la filosofía contemporánea de esas nociones escolástico-aristotélicas, que deja deliberadamente sin precisar. A todo ello, hay que añadir su dilema entre objetivismo o realismo ¹⁰.

Para terminar esta breve introducción a la tesis zubiriana de 1921 vamos a enumerar las tres grandes líneas que, a nuestro juicio, van a vertebrar y condicionar el diálogo del filósofo con Kant desde 1921 hasta sus últimas obras publicadas en vida. Estas tres líneas son: la filosofía tiene un campo propio de actividad que no se confunde ni con la Psicología ni con las demás ciencias, la crisis científico-filosófica contemporánea y, finalmente, la bancarrota de la modernidad.

* Pintor Ramos, en otro lugar de su estudio, escribe: "Husserl representa la culminación de la filosofía moderna en el sentido de que intenta realizar definitivamente el ideal de un conocimiento absoluto y sin supuestos que anhela a la reflexión de Descartes, del Empirismo inglés, de Kant y aunque esto suela olvidarse también del Idealismo alemán (Husserl pretende llevar a cabo la tarea con una radicalidad inédita. Pero, si esto lo comprendió el mismo filósofo con claridad, nunca fué del todo consciente de que esa culminación era un ocaso [...]) se necesitaba un viraje en el mismo planteamiento del problema." (PINTOR RAMOS, Antonio, "Zubiri y la fenomenología", p. 389) Yo Marquines Argote ha hablado de las raíces escolásticas zubirianas como muy resotas y contempla sorprendido cómo el joven Zubiri rechaza el realismo crítico al mismo tiempo que admira el realismo inmediato de Mœl.

Estos tres grandes puntos no pueden separarse de un foco capital que ilumina toda la tesis zubiriana y al que ya hemos aludido: la sustantivación de la conciencia como ese gran enemigo a batir que se gesta en la época moderna y llega hasta el siglo XX.

Así, Zubiri, retomando fielmente las enseñanzas de Brentano y Husserl, acepta en contrapartida la naturaleza "intencional" de la conciencia. Es decir, no existe eso que llamamos "la" conciencia, porque ésta es intencional, es decir, es siempre "conciencia-de" su objeto, está referida al mismo. Piénsese cómo esta tesis fenomenológica derrumba, por ejemplo, todo el Psicoanálisis.

Escribe Zubiri, al respecto: *"Esto quiere decir que la conciencia no es nada autónomo considerada como ser puro, sino que no tiene sentido sino por su relación esencial a un correlato objetivo: y quiere decir también que este correlato no tiene sentido más que como tal correlato, es decir, por su correlación con la conciencia. Empleando, para mayor claridad, una terminología de Husserl, llamaremos al aspecto propiamente consciente "Noesis", y a su correlato objetivo, "Noema". Todo noema está definido por su relación con una noesis: toda noesis supone, a su vez, un noema."* (TFJ 75)

Más de medio siglo después de haber escrito su tesis,

Zubiri rememoraré el ambiente fenomenológico de aquellos días ".

Tras el lema, "zu den Sachen selbst" o, "a las cosas mismas", en realidad se preparaba un movimiento filosófico revolucionario de la mano de E. Husserl.

0.1. La filosofía tiene un campo propio de actividad.

Según ha escrito Zubiri, hasta Husserl la filosofía precedente había consistido en una mixtura de positivismo, historicismo y pragmatismo. Desde Kant se había llegado a pensar, además, que la filosofía consistía en una teoría del conocimiento científico o una filosofía de la ciencia. Añádase a todo lo anterior que las leyes de la conciencia se habían reducido a su mero mecanicismo psicológico y nos haremos una idea aproximada del panorama con el que se encontró Husserl.

La audaz innovación de Husserl consistió en lograr que la filosofía tuviera un ámbito propio de actividad como ciencia estricta, sin verse sometida a las servidumbres cientistas o psicologistas del momento: "Es una vuelta de lo

¹¹ ZUBIRI, Javier, "Prólogo a la traducción inglesa" de NHD, pp. 9-17.

psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal(.) 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 la decisiva." ¹²

Zubiri parece aceptar tanto el lenguaje como los presupuestos fenomenológicos del Husserl de las *Investigaciones lógicas*. Pues bien, lo cierto es que Zubiri acaba de afirmar que la Fenomenología tuvo como primera función la aprehensión de los contenidos de las cosas.

Sin embargo, lejos de disiparnos dudas, esta afirmación nos plantea una serie de problemas que sólo el propio Zubiri más maduro es capaz de tematizar en sus justos términos: "*Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa.*" ¹³

¹² ZUBIRI, Xavier, *ibid.*, pp. 13-14.

¹³ ZUBIRI, Xavier, *ibid.*, p. 14.

Lo cierto es que en la tesis de 1921 no parece encontrarse algún indicio o barrunto de tal sospecha, sino que Zubiri sigue a grandes rasgos la senda fenomenológica.

Pensamos que tenemos que interpretar la lectura kantiana del joven Zubiri como un diálogo entre dos subjetivismos, con sus matices diferenciadores. Por supuesto, desde la teoría de la objetividad pura que propone Zubiri, Kant es rebatido y discutido en profundidad.

Frente al psicologismo, la Fenomenología como ciencia estricta deberá ocuparse del estudio de los entes ideales, estudio de las objetividades absolutas y no de meros contenidos de conciencia.

Con ello, entramos en el segundo aspecto relevante de la tesis de 1921 y que ulteriormente será decisivo para comprender el diálogo entre Zubiri y Kant. Nos estamos refiriendo a la crisis científico-filosófica contemporánea, que en modo alguno tenemos que deslindar del abandono de la conciencia como espacio privilegiado del filosofar moderno ¹⁴.

¹⁴ Podemos leer lo siguiente: "...el abandono del nivel de la conciencia como espacio absoluto del filosofar, un prejuicio "moderno" que no queda eliminado por el hecho de que Husserl, en lugar de entender la conciencia como un receptáculo sustancial, la entienda más bien como un dinámico campo de sentido, eso sigue dependiendo de la subantivación de la conciencia, una de las ideas típicas de la modernidad filosófica, y Zubiri descubrirá que el campo de la experiencia es más amplio y primario que el consciente, una región limitada y derivada." (PIÑOR RAMOS, Antonio, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, X(1983)77). Este encuentro con la modernidad y con Kant es, por lo tanto, espontáneo y nada forzado desde la tesis zubiriana, debido a la crítica al psicologismo y al subjetivismo que el filósofo comparte con Husserl.

0.2. La crisis científico-filosófica contemporánea.

Aunque menos de dos siglos separan la *Critica de la Razón pura* de Kant (1781) del *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio* de Zubiri (1921), aquél camino seguro de la ciencia (CRP VII) ha dado paso a una historia con retrocesos y fracasos.

Zubiri dedica un extenso número de páginas de la introducción a su tesis a dicha crisis. En concreto, dedica todo el párrafo III (TFJ 23 ss.).

El filósofo incluso llega a prometer un futuro estudio al respecto y hace hincapié en la importancia del asunto, ya que, "sin esta exposición no puede penetrarse el sentido de la nueva filosofía." (TFJ 23)

La situación en la que Zubiri redacta su tesis comparada con la primera *Critica* de Kant es en lo que atañe a la ciencia muy diferente. De un lado, se ha perdido el mito del progreso científico y técnico. Esta ciencia y esta técnica, por sí solas, no van a venir acompañadas de un aumento de la felicidad y bien moral del ser humano ¹⁵.

¹⁵ Zubiri, en un curso oral de 1964 intitulado "El problema del mal", manifiesta con toda claridad una consecuencia natural de la pérdida de la fe en el mito del progreso que ha acompañado a Occidente desde el Renacimiento: "Probablemente, toda la ciencia y toda la técnica del mundo actual, que son un prodigioso enriquecimiento de la sustantividad humana (hay que consignarlo taxativamente), ha puesto más en claro la imposibilidad de conseguir el bien del hombre como realidad moral en el dominio técnico del universo." (SV 312)

De otro lado, aquella geometría euclidiana tridimensional, la aritmética de Pitágoras y, sobre todo, la ciencia físico-matemática de Newton, se han relativizado en el lapso de tiempo histórico que ha transcurrido entre Kant y Zubiri.

La "mecánica clásica" (Galileo, Huyghens y Newton) admitía el carácter absoluto del tiempo y del espacio. Naturalmente, se trataba del único espacio posible entonces: el euclidiano y tridimensional, el más próximo a nuestra experiencia cotidiana. Las ecuaciones que definen el movimiento de cualquier punto son independientes del estado cinemático de sus coordenadas (TFJ 24).

En definitiva, mecanicismo y determinismo conforman buena parte del *paradigma* y de la *ciencia normal*, que Kant acepta como el único conocimiento objetivo verdadero, modelo de cualquier saber que pretenda el estatuto de "científico" ¹⁶.

¹⁶ Tenemos en T.S. Kuhn una definición de "ciencia normal" y de "paradigma" interesante para comprender cómo entre Newton y la relatividad de Einstein, así como la teoría de la indeterminación de Heisenberg, se dan dos diferentes "paradigmas". Kuhn piensa que la ciencia normal se halla dentro de un paradigma determinado que va acumulando conocimientos y dentro del cual la comunidad de científicos va resolviendo los diversos problemas que se van presentando. Lo que se halla fuera de tal paradigma es descalificado como "extra-científico". Pero cuando se da un exceso de anomalías que la ciencia normal no puede explicar se cuestiona el propio paradigma y sucede una revolución científica que propicia un nuevo paradigma. Según Kuhn, desde Descartes la mayoría de los físicos pensaban que el universo se componía de partículas microscópicas y que, "todos los fenómenos naturales podían explicarse en términos de forma, tamaño, movimiento e interacción corpusculares. Este conjunto de compromisos resultó ser tanto metafísico como metodológico." (KUHN, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 1975, p. 77). Aunque el mecanicismo estricto de Descartes con su correspondiente determinismo no es tan riguroso como el de la mecánica clásica de Newton, lo cierto es que el idealismo trascendental de Kant está influido por ambos.

Nos encontramos ante lo que ha venido a llamarse el dogmatismo de la ciencia ¹⁷ de Kant.

Zubiri llega en su tesis a plantearse el problema de la existencia de los objetos ideales, de un mundo ideal. Esto, exige un esfuerzo común tanto a la ciencia como a la filosofía contemporáneas, ya que es algo que no puede ser pasado por alto. Y no duda, a continuación, en indicar la tarea que aguarda a la filosofía de su época: "*Si la Filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la Filosofía, no ya moderna, sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás.*" (TFJ 36)¹⁸

De esta manera, ya desde la tesis zubiriana de 1921 podemos observar cómo ciencia y filosofía quedan articuladas sobre un fondo común, al tiempo que Kant comienza a emerger con fuerza como una figura histórica del pensamiento y de la propia ciencia en cuanto teórico de la ciencia de Newton ¹⁹.

¹⁷

Para Varneaux, es evidente el dogmatismo de la ciencia, de Kant: "Pero toda la ciencia-esta ciencia sólo físico-natural-por el tipo de conocimiento objetivo, válido, verdadero, y, en consecuencia, la adopta como base de referencia para buscar a todas las demás." (VERNEAUX, Roger / Critica de la "Crítica de la Razón Pura" de Kant, Madrid, Rialp, 1978, p. 17).

¹⁸ Ya en la tesis de 1921, Zubiri liga a la filosofía kantiana con la ciencia de Newton: "Los problemas filosóficos nacen de la necesidad de fundamentar la ciencia objetiva y de interpretar sus resultados (...) Y la crítica de Kant, ¿qué es sino la teoría de la ciencia newtoniana?" (TFJ 23)

¹⁹ Adelantando acontecimientos, nos parece interesante subrayar cómo desde 1921 la obra filosófica de Zubiri ha sido definida en su dimensión de teoría de la ciencia. Nada más normal que el choque entre el pensador vasco y Kant se acompañe de la idea de dos diferentes paradigmas científicos con sus correspondientes metafísicas. Dice Basabe Martín: "La filosofía de Zubiri es por eso la filosofía connatural de un siglo dominado por el espíritu científico." (BASABE MARTÍN, Alberto, *ibid*, p. 345)

Y es que Zubiri advierte, que la explicación de la crisis científico-filosófica necesita ser estudiada para adentrarse en la "nueva filosofía": *"Comprendo que su exposición puede parecer algo prolija y a primera vista extemporánea. Sin embargo, no puedo resistir la tentación de bosquejarla, convencido de que sin esta exposición no puede penetrarse el sentido de la nueva filosofía."* (TFJ 23)

Como es sabido, hasta el siglo XIX se da una visión rígidamente determinista del mundo físico y de toda la realidad natural. La mecánica clásica se basaba en la ley de la gravitación universal y en las tres leyes de la dinámica. De éstas, cabía deducir teóricamente y con gran precisión el previsible desarrollo de un sistema material cualquiera. Desde el siglo XVIII muy pocos se atrevían a cuestionar que todos los fenómenos naturales pudieran ser explicados con el auxilio de las leyes de la mecánica clásica. Aunque el mecanicismo en realidad se remonte a Descartes, podemos convenir en que, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX, el mecanicismo determinista era la visión aceptada que regía la investigación científica.

En el campo de la Psicología, Zubiri observa lo siguiente: *"El método matemático conduce a la Psicología a la creación de los elementos psíquicos, de cuya combinación resulta todo el edificio de la vida mental. Por lo que a las relaciones de la conciencia con el cuerpo se refiere, es de todos conocido el intento materialista de*

reducir la conciencia a materia; y como ésta se reduce a movimiento llegamos al monismo mecánico, expresión suprema de esta mentalidad llamada intelectualismo científico."(TFJ 25)

En la Química, se asiste a una rígida teoría atómica, cuya combinación da lugar a las distintas especies químicas; en la matemática, se sostiene que es la expresión de la esencia del mundo; en la Física, ya hemos visto cómo se presupone el carácter absoluto del espacio y del tiempo como condiciones de la propia mecánica, a la vez que toda cualidad física es reducida al puro movimiento local. En la dinámica, se aceptan los conceptos de fuerza y de masa, que se explicitan en los tres grandes principios: el principio de inercia, el principio de la acción y, finalmente, el principio de la igualdad de la acción y de la reacción.

En la Biología, persiste la influencia de Bernard y de Darwin. Por el primero, se difundirá el determinismo biológico. Del segundo, es bien célebre su teoría de la evolución mecánica.

Como Zubiri escribe, de estas características de las diferentes ciencias se ha seguido su propia "*crisis mortal*"(TFJ 25). Si desde el Renacimiento la matemática era una ciencia de la realidad, la época contemporánea asiste atónita al novedoso nacimiento de una matemática independiente de la intuición y de toda Física. El ideal galileano de una natu-

raleza escrita en lenguaje matemático se torna en algo más que problemático.

Una teoría de los números que se desenvuelve en una teoría de los conjuntos y, en segundo lugar, una teoría de las funciones, vienen a complicar aún más el panorama matemático contemporáneo. Además, la aparición de geometrías no euclídeas (Riemann y Lobatschefsky) conduce a la idea del "hiperespacio" (TFJ 27) desconocido para Kant, aunque tal vez barruntado. En cualquier caso, la Matemática parece haber roto el confinamiento de las ciencias naturales dado como evidente desde el Renacimiento.

Así, paso a paso, Zubiri va describiendo los descubrimientos de esa nueva Física y de ese nuevo paradigma, que surgiendo en el siglo XIX (Faraday, Maxwell, Lorentz y Planck) se afianza en el siglo XX en la figura de Einstein.

Con este último, se pone fin al episodio, arrastrado desde la época moderna, de la creencia en un espacio y tiempo absolutos. Con Einstein, en efecto, espacio y tiempo pasan a depender de las condiciones de los cuerpos.

A la vez que la Matemática y la Física se desligan, la ciencia moderna mecanicista y determinista se tambalea en sus cimientos.

Y en la Psicología, la introducción de los elementos psíquicos equivalía a asociar, arbitrariamente, el número a la conciencia. Ahora bien, siendo la conciencia algo cualita-

tivo que designa a ciertos estados mentales, no es fácil seguir manteniendo su naturaleza cuantitativa y métrica a la vez.

Como consecuencia de todo ello, el psicologismo de Wundt, entre otros, se encuentra ante toda una serie de dificultades insalvables. Al fin y al cabo, una de las tesis psicologistas era que los objetos son contenidos de conciencia y la lógica era reducida al puro mecanicismo psicológico.

Pero como Zubiri ha sostenido a lo largo de su tesis, no es nada evidente que la conciencia pueda asociarse al número y a lo cuantitativo, siendo la conciencia una cualidad de algunos estados mentales (TFJ 34)

Además, Zubiri había insistido especialmente en que la existencia de objetos de naturaleza ideal y no contingente era una cuestión apremiante para la nueva filosofía, pero el psicologismo aferrado a la idea de que dichos objetos no son más que contenidos de la conciencia, era totalmente ciego a su existencia.

De ahí que la negación de la sustantivación de la conciencia tenga, entre otras consecuencias, la crítica global y el desmantelamiento total del psicologismo, último eslabón del subjetivismo. Zubiri y Husserl vienen a coincidir en esta común postura.

0.3. *La bancarrota de la modernidad.*

Esta es la visión que tiene Zubiri ante sus ojos: "*El edificio levantado en el siglo XIX se ha derrumbado. La Matemática se ha desvinculado de la Psicología y de la Cosmología. La Física se ha separado de la Matemática. La Psicología se aparta del asociacionismo.*" (TFJ 36)

Es la imagen de un edificio en ruinas. Y así como en la edad antigua dominaba una Física aristotélica de carácter cualitativo y teleológico y, la edad moderna dio paso a una ciencia cuantitativa, métrica, mecanicista y determinista. En los comienzos del siglo XX el subjetivismo moderno se halla "*en completa y definitiva bancarrota*" (TFJ 16).

Sólo un objetivismo de inspiración fenomenológica puede hallar un vestigio de luz en medio de tantas sombras. En caso contrario, y dada la imposibilidad manifiesta de volver a un subjetivismo, queda regresar a un realismo. Pero está claro que, a la altura de 1921, Zubiri todavía confía en el objetivismo.

1.El "fenomenismo trascendental" de Kant.

Pensamos que en la tesis zubiriana de 1921 el diálogo con Kant parece surgir de un modo natural y espontáneo, ya que el idealismo trascendental es un subjetivismo que, como tal, es objeto de las críticas de Zubiri.

El trasfondo que anima el programa de la filosofía trascendental kantiana es así visto por Zubiri: "*Pudiera creerse a primera vista que el problema crítico es-como decía Kant-la antesala de toda investigación porque trata de investigar la posibilidad misma de toda investigación.*" (TFJ 63)

Es decir, la Epistemología o Teoría del conocimiento debería preceder a todo primario e ingenuo intento de describir la realidad como aconteció en la Metafísica antigua y medieval, levantada sobre "puros conceptos".

Prosigue, Zubiri: "*Antes de conocer hay que saber si poseemos una facultad capaz de conducirnos a este conocimiento; luego antes de toda ciencia debe estar la crítica.*" (TFJ 63)

Todo el idealismo trascendental de Kant se levanta sobre esta consideración típicamente moderna teñida de subjetivismo y del principio de inmanencia.

Pero en 1921 Zubiri rechaza al criticismo, porque antes tendría que haber realizado una crítica del objeto que en Kant no ha tenido lugar.

Y, en segundo lugar, argumenta Zubiri, no se puede llevar a cabo una crítica de algo tan elemental y primario como es el conocimiento, porque solamente nos conduciría a un discurso compuesto de enunciados analíticos.

Lo que quiere decir Zubiri es que Kant tendría que haber comenzado por hacer una crítica del objeto y no toda una teoría del conocimiento.

De todas las consideraciones anteriores, Zubiri se permite reconducir la crítica a sus auténticas dimensiones que, como veremos a continuación, nada tiene que ver con el programa kantiano ni con sus intenciones: *"Hay que tomar, pues, como punto de partida de la crítica no el conocimiento sino los conocimientos humanos, bien que para elevarnos desde ellos a las alturas del conocimiento puro. Y como todo conocimiento es la unidad total de un conocer y un conocido, el punto de partida de la crítica serán todos los resultados de la Psicología y de las demás ciencias. La crítica, por lo mismo que es crítica, es crítica de algo, y por tanto, lejos de ser la primera, es la última de las ciencias."* (TFJ 64)

En resumen, la crítica que nos está proponiendo Zubiri en su tesis no tiene gran parecido con la kantiana, si ex-

ceptuamos el afán de ambas filosofías por desprenderse del nivel fáctico y empírico ²⁰.

Páginas atrás pudimos ver cómo Zubiri reclamaba para la nueva filosofía, la atención hacia ese mundo ideal o de objetos ideales. En una postura muy husserliana, escribía: *"Es decir, lo contingente y mudable es el mundo de las existencias. El mundo de las especies es inmutable y eterno, constituye el mundo de las esencias. Y todo el mundo de las existencias está pendiente del mundo de las esencias (ideas, que diría Platón), y sólo es posible como realización de éste. Las esencias son las verdaderas condiciones a priori para la posibilidad de un mundo empírico en general (.) Las esencias no tienen ninguna existencia."* (TFJ 47)

De esta manera, a través de la "ideación" (TFJ 47), Zubiri pretende solventar la importante cuestión del conocimiento de dichas esencias, que funcionaría como un a priori completamente diferente al que anima al criticismo kantiano.

Y, en efecto, denomina "fenomenismo trascendental" (TFJ 41) a la empresa filosófica kantiana, diferenciándola, en primer lugar, del fenomenismo psicológico o psicologismo, de

²⁰ Tan sólo esta declaración zubiriana bastaría para negar el criticismo kantiano en su conjunto. La revolución copernicana de Kant se levanta sobre la idea de fracaso del realismo gnoseológico griego y medieval (CRP B XVII). "Crítica", en Kant, quiere decir aquellos conocimientos ajenos a la experiencia que pueden hallarse en la facultad de la razón (CRP A II). "Trascendental", en Kant, hace referencia al conocimiento subjetivo del objeto, su modo de conocimiento, a priori (CRP A 11-12/B 25).

de Stuart Mill y Spencer entre otros.

A la hora de dar una interpretación de la obra kantiana, Zubiri advierte acerca de las diversas interpretaciones que se han dado. Así, describe de modo muy breve la *interpretación antropológica del criticismo* según la cual, las categorías kantianas actuarían como un velo del espíritu, que impediría nuestro acceso a la realidad en sí. Las categorías serían como una "frontera": "*las categorías son leyes constitutivas de la especie humana, pero leyes absolutamente contingentes, en el sentido que sería dable pensar otra especie de seres cognoscentes que gozaran de distintas propiedades; para tales seres, su representación fenomenal del mundo sería radicalmente distinta de la nuestra.*" (TFJ 42)²¹

Esta interpretación de Kant caería totalmente bajo la crítica llevada a cabo en 1900 por Husserl en los "Prolegómenos" a las *Investigaciones Lógicas I* (párrafo 36), referidas al relativismo específico o antropologismo de casi toda la filosofía moderna y contemporánea.

¿Cuál es el juicio de Zubiri a dicha exégesis kantiana? Que es insostenible ya que sería una copia del fenomenismo psicológico o psicologismo, lo cual la hace "sospechosa": "*pues no se concibe que el genio de Kant labore para*

²¹ El trasfondo husserliano del Zubiri resalta especialmente en este contexto. En particular, puede consultarse de Husserl su primera obra y la crítica que en ella hace a todo relativismo y antropologismo (HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas I*, Madrid, Alianza, 1985-2°, pp. 113-116). En dicha obra, Husserl acusa a la mayoría de la filosofía moderna de ser antropologista y de mantener un relativismo específico.

reproducir en términos oscuros la Filosofía de Locke(TFJ 42).

De hecho, el mismo Kant en el prólogo a la primera edición de la *Critica de la Razón pura*, menciona expresamente a Locke y a su "fisiología del entendimiento humano"(CRP A X), con lo que Zubiri vendría a prevenirnos de erróneas lecturas del idealismo transcendental.

Es decir, si el mismo Kant conocía de primera mano el psicologismo de Locke y se mantiene distante del mismo, no se entiende como todavía hay intérpretes de Kant que insisten en realizar una lectura psicologista de éste.

En este punto concreto, Zubiri se ve en la necesidad de realizar una lectura estricta y justa de Kant, para no hacer de su propia tesis sospechosa de ocultas intenciones.

¿En qué quedan, por lo tanto, las categorías kantianas?:
"En realidad, las categorías son para Kant algo más que leyes de nuestra humana inteligencia. Son condiciones a priori para la posibilidad de la experiencia en general."(TFJ 42)

Con lo que eliminando todo vestigio o huella de relativismo específico en la obra de Kant, conduce a la filosofía kantiana hacia el problema de la experiencia. Observemos que Kant es introducido acompañado de Galileo y de Newton, como a continuación veremos: *"Experiencia es, para Kant, la representación que del mundo se hace la ciencia fisicomate-*

mática de Newton y Galileo; es decir, la experiencia es para Kant el objeto sensible." (TFJ 42)

Precisamente esta ciencia de Galileo y de Newton, inmersa en el mecanicismo y determinismo, que pensaba que la Física no era más que un desarrollo de la Matemática (TFJ 30) y que creía que la realidad podía ser definida de modo monista, reduciendo la cualidad a la cantidad, es la que entra en crisis a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Esta misma ciencia de Galileo y de Newton es la que impulsa a Kant a escribir la primera de sus *Criticas* bajo el signo de la entusiasta admiración por sus éxitos y el fracaso del saber metafísico.

Anteriormente hemos tenido la oportunidad de comprobar cómo la interpretación antropologista de Kant, acercaría el idealismo transcendental a una fisiología del entendimiento humano de corte lockeano, pero ello contradice el programa filosófico de Kant y sus nociones de transcendental y de a priori. Además, esta interpretación psicologista de Kant olvida que este filósofo, en la primera *Critica*, distingue con nitidez entre una lógica general pura y una lógica aplicada (CRP A 52-53/B 77). La primera se referiría a los principios a priori como canon del Entendimiento y de la razón, mientras que la segunda incidiría en el uso del Entendimiento bajo condiciones empíricas subjetivas y propiamente psico-

lógicas.

Zubiri viene a ofrecernos una interpretación de Kant no antropologista ni psicologista. Es cierto que en ocasiones el lenguaje kantiano parece psicologista, lo que puede haber motivado lecturas sesgadas.

En el contexto de la crisis científico-filosófica contemporánea vimos que Zubiri destacaba como una situación históricamente novedosa el que la Matemática se hubiera desvinculado de la Psicología y de la Cosmología, al tiempo que sucediera la desligación de la Psicología con respecto al asociacionismo y, finalmente, la Física rompiera su unión, que venía desde el Renacimiento, con la Matemática.

Ahora, vamos a prestar atención a este último aspecto que la época contemporánea nos ha traído: la desvinculación de la Física y de la Matemática.

En efecto, escribe Zubiri: "*En estas condiciones, ¿podemos seguir hablando de un matematismo a priori? ¿Se cumple en la ciencia moderna el postulado de que la Física no es más que un desarrollo de la Matemática? Claro está que desde cierto punto de vista es así, pero en sentido completamente diverso. Ya no se trata de definir de una manera monista la naturaleza de la realidad. El problema de la Física no está en reducir las cualidades a cantidad ni viceversa, sino que es un problema completamente diferente.*"

(TFJ 30)

La revolución copernicana de Kant hundirá sus raíces en esta singular visión monista de la naturaleza (CRP B XVI). Ahora bien, esta visión monista de la naturaleza explicada en términos mecanicistas y deterministas, es ya metafísica. El criticismo de Kant tendrá una de sus dificultades no menores en congeniar o articular dicha visión con la libertad humana ²².

El problema de la Física ahora será que tanto la cualidad como la cantidad son objetivas y se hallan estrechamente interrelacionadas. La Física no es, sin más, la Matemática, y ambas ciencias son radicalmente diferentes.

2. El objeto sensible kantiano.

Pero volvamos al momento en que Zubiri nos introduce en la experiencia kantiana. Siendo dicha experiencia, experiencia del objeto sensible ²³, Zubiri se ve precisado a profundizar en una descripción y en un análisis de dicho objeto sensible para mostrarnos paralelamente su propia definición de objeto en la línea de la más pura Fenomenología.

²² En efecto, escribe Kant: "El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible. En este sentido, es también una de las causas naturales cuya causalidad ha de estar regida por leyes empíricas." (CRP A 546/B 575)
Este es el monismo de toda la realidad natural, incluso la del hombre, que es común a Kant y a todo su paradigma científico.

²³ Ya que para Kant las condiciones a priori de la experiencia lo son también de los objetos de dicha experiencia (CRP A 111).

Después de haber destacado que las categorías kantianas son las "*condiciones a priori para la posibilidad de la experiencia en general*" (TFJ 42), Zubiri va a incidir en que el objeto kantiano procede de una síntesis de dos elementos: las leyes formales y su contenido material.

Una vez que ha mostrado el parecido de dicho contenido material con la materia prima aristotélica, pasa a describirlo como "*lo indeterminado*" e "*independiente de la conciencia*". Pero no sucede lo mismo con las leyes formales que informan o determinan a la materia indeterminada, ya que no tienen nada de contingente, sino que, muy al contrario, "*son las funciones de una conciencia pura, de la cual la humana no es sino un caso particular.*" (TFJ 42)

Pero Zubiri termina por preguntarse por el papel que juega la síntesis en la constitución del objeto sensible: "*La síntesis de ambos elementos en un objeto único es el fenómeno. En una palabra: todo objeto es objeto, según Kant, por su conformidad con las leyes de una conciencia pura: estas leyes son, pues, tan únicas y universales como el objeto mismo.*" (TFJ 42)

No hay objeto sin una síntesis. Es de lamentar que, a este nivel, Zubiri no haya distinguido entre fenómeno y objeto. Como no podía ser de otra manera, todas estas consideraciones llevan a Zubiri a plantearse la pregunta por la relación entre esta conciencia pura kantiana y su propia

teoría de la objetividad pura. De entrada, el filósofo viene a admitir que también Kant pretendió realizar una teoría de la objetividad (TFJ 21) y la conciencia pura kantiana implicaría una noción de objetividad en cuanto legalidad trans-individual y pura, en la que ni el sujeto construye totalmente el objeto ni el objeto construye por sí sólo al sujeto.

Adelantando acontecimientos, diremos ya que aquí reside la importancia del juicio, pues, : "*Esta conciencia pura supone una materia que es condición para la actuación de la conciencia pura. Esta actuación es la síntesis a priori de la conciencia, y tal síntesis recibe el nombre de juicio.*" (TFJ 21)

Dado que juzgar, para Kant, es subsumir lo diverso de la intuición en un concepto y que, además, el Entendimiento será definido como facultad de juzgar, entramos de lleno en todas las profundidades y dificultades de la Gnoseología y Metafísica del idealismo transcendental.

En la tesis de 1921 surge la cuestión más importante que ha animado a toda la filosofía desde sus orígenes en Grecia: la verdad. Porque el problema del juicio no es otro que el problema de la verdad (TFJ 13)

Pero tras haber explicado el filósofo el objeto sensible kantiano como producto de una síntesis, urge entrar a detallar las consecuencias que se van a derivar de esta in-

interpretación del objeto sensible, a saber: "Pues bien; el fenómeno es el aspecto ya determinado del mundo sensible; la cosa en sí, es la totalidad de los fenómenos, la totalidad de los fenómenos, la totalidad de la experiencia. Fenómeno y cosa en sí no son dos realidades sino una sola realidad; esta realidad, en cuanto sometida a las funciones de una conciencia pura, es el fenómeno; en cuanto realidad perfecta que no necesita más determinaciones lógicas, es la cosa en sí." (TFJ 43)

Queda descrita la cosa en sí kantiana como un concepto límite que, a su vez, ha originado diversas interpretaciones que no vamos a entrar a detallar (Riehl, Volkelt, Cohen).

La crítica de Zubiri al fenómeno kantiano está en que el idealismo transcendental presupondría también la existencia del fenómeno, pero, según Zubiri, el fenómeno puede no tener existencia (un centauro o un número transfinito).

Como se puede apreciar, Zubiri aplica el método fenomenológico para arremeter contra los conceptos-clave del criticismo. Por otra parte, nos dice Zubiri, la definición kantiana de fenómeno da por supuesta toda una teoría del conocimiento inconsistente. Por ello, nos ofrece su propia definición del objeto como alternativa al objeto sensible kantiano, entre otros: "Llamamos objeto a todo lo que de una u otra manera es término de un acto de conocimiento." (TFJ 44)

Y unas pocas líneas más adelante, escoge una definición

totalmente estricta del objeto, al tiempo que distinguirá cuidadosamente entre objeto y cosa, lo cual tendrá importantes consecuencias para el futuro: "Es decir, objeto no es sinónimo de cosa. La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia(.) Objeto es, pues, todo lo que constituye término de un acto de conciencia, en cuanto es término de dicho acto." (TFJ 44)

Y, dada la inmediatez que adquiere la presencia del objeto en la conciencia, el fenómeno será, precisamente, ese aspecto patente del objeto y, por lo tanto, indiscutible (TFJ 44).

De otro lado, nos encontramos con que el psicologismo definía al objeto como una suma de sensaciones y contenido de conciencia (TFJ 54), lo que condujo a no distinguir entre lo psíquico y lo físico. Pero, entonces, vino a añadirse una nueva dificultad: ¿Cómo distinguir lo psíquico de lo ideal?

Aceptando la doctrina fenomenológica Zubiri conviene en asignar una normatividad (cómo debemos pensar y sentir) en las ciencias normativas frente a una facticidad (cómo pensamos y cómo sentimos) de la Psicología (TFJ 62)

De esta manera, la crítica al psicologismo realizada por Zubiri en 1921 viene a coincidir con una revalorización del fenomenismo transcendental kantiano como una filosofía

anti-relativista y anti-psicologista, lo que le acercaría a las intenciones de Husserl.

3. El "objetivismo" zubiriano.

En el apartado anterior acabamos de comprobar cómo Zubiri, a la vez que describe el fenomenismo transcendental kantiano como una teoría de la objetividad, se ve precisado también a definir el objeto sensible de Kant y, de otro lado, a dar su respuesta fenomenológica: el objeto no tiene por qué ser una realidad existente, ya que puede ser de naturaleza ideal. De otro lado, no hay gran semejanza entre el objeto y el fenómeno zubirianos y el objeto sensible de Kant.

En clave fenomenológica, apunta Zubiri lo siguiente: *"Y es que la noesis como tal no implica en el noema una propiedad de naturaleza real en el sentido de existencia absoluta, sino que es un fenómeno de naturaleza intencional. Esto es, la conciencia consiste, no en un contener objetos, ni en producirlos, sino en un ponerse ante los objetos(.) La conciencia es, pues, de naturaleza intencional."* (TFJ 76)

De este trasfondo fenomenológico se va a derivar la consecuente tesis zubiriana de que no existe la conciencia, sino que los actos conscientes son una cualidad de ciertos

estados mentales precisos, pero nada más. La negación zubiriana de la sustantivación de la conciencia, será una de las características de su obra filosófica más madura, aunque por razones diferentes a las del año 1921.

Zubiri realizará toda una interpretación de la historia de la filosofía antigua y moderna ²⁴.

La negación de la conciencia como entidad sustantiva obliga a admitir, fenomenológicamente, su carácter intencional. Zubiri denominará noesis al aspecto consciente y noema, el correlato objetivo (TFJ 75).

Además, distingue entre objeto y cosa precisamente en que el objeto siempre es tal por su relación a una subjetividad o conciencia, mientras que la cosa carece de dicha relación, es decir, mantiene una cierta independencia. En su propia terminología, dirá Zubiri que cosa es un concepto descriptivo, mientras que objeto tiene rango explicativo (TFJ 76)

Cuando el filósofo alude al carácter descriptivo del objeto y explicativo de cosa, en realidad está reforzando la dimensión primaria (un dato inmediato de la intuición) del objeto en relación a la cosa (TFJ 77).

²⁴ "El mundo antiguo creía que el noema era causa de la noesis, es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno cree que un noema es un contenido de una noesis, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto causalmente producida por éste." (TFJ 75)

Por eso, escribe: "Si nos colocamos, pues, en un punto de vista meramente descriptivo, esto es, tomando los datos inmediatos de la intuición, me encontraré con que sólo me es dada la relación de conciencia, es decir, sólo me son dados los objetos y los sujetos." (TFJ 77)

El carácter de pura virtualidad de la conciencia defendido con tanta energía por Zubiri conduce a un enfrentamiento inexorable con Kant y la modernidad: la conciencia en general no existe, ni el ser tiene por qué tener existencia, ya que es el correlato de una conciencia ²⁵. Advertimos, por lo tanto, como el ser es cuestionado exclusivamente como existencia real, pues hay seres virtuales como los que estudia el matemático (TFJ 79). La conciencia es una forma intencional que se insertaría en un contenido de conciencia o materia (TFJ 82).

El prejuicio moderno de la conciencia ha sido desgajado de raíz: "La " conciencia en general" no existe; existen tan sólo actos de darse cuenta propios de un yo concreto." (TFJ 86)

El subjetivismo, piensa Zubiri, ha sido la consecuencia de tomar a la conciencia en general como envolvente de los objetos, es decir, creer que los objetos son contenidos de conciencia.

²⁵ Zubiri acaba con la existencia de la conciencia en general de Kant para sostener la alternativa virtualidad de la conciencia (TFJ 79).

Zubiri manifiesta que el realismo surge de negar esta tesis subjetivista ,siempre que no vaya acompañada de un objetivismo puro(TFJ 86).

De todos modos,acabamos de ver como el rechazo de la conciencia en general implicaba de lleno al idealismo transcendental de Kant,pues éste no es más que un subjetivismo transcendental y no psicológico,como el cartesiano.

Ahora bien,en estos momentos no parece descaminado preguntarnos por las relaciones entre la conciencia pura y la subjetividad transcendental kantianas,a la luz de la tesis zubiriana de 1921.

La respuesta es breve:"No confundamos,pues,conciencia y sujeto.La conciencia es acto de un sujeto;y el sujeto es la unidad sintética real de todos los actos,entre los cuales los actos de conciencia son solamente un grupo especial."(TFJ 90)

Kant no habría hecho más que confundir la subjetividad con la conciencia.Aunque la conciencia pura kantiana estuviera desprovista de toda dimensión fáctica y empírica ,no se podría separar de la subjetividad transcendental,por lo que sería un grave error para Zubiri.

En definitiva,en la tesis de 1921 se sostiene la irreductibilidad fenomenológica del sujeto,objeto y conciencia (TFJ 90).

¿Es lo psíquico lo consciente?Zubiri sostiene que la

filosofía moderna y Kant, en particular, cree en esta identificación (TFJ 90-91). Esto es totalmente falso porque olvida el hecho de sucesos psíquicos subconscientes, por ejemplo. Además, el yo real no es, sin más, sujeto. Es decir, Kant admitiría el "error psicologista" (TFJ 93) de confundir conciencia y sujeto.

La apercepción trascendental kantiana vendría a resumir la confusión psicologista entre conciencia y subjetividad ²⁶.

De otro lado, en el criticismo persistiría la paralela identificación de lo psíquico con lo consciente. Por todo ello, es razonable pensar que la crítica de Zubiri al subjetivismo y psicologismo, que le une a Husserl, es también el camino primario, la vía de acceso, por el que accede a su primer diálogo con Kant.

Desde el Renacimiento, nos dice Zubiri, la Teoría del conocimiento parece dividirse, desarticularse, en realismos e idealismos, sin que se sepa muy bien en qué consiste la subjetividad y la objetividad: "*Esta difícil y menuda labor está ausente por completo en las obras filosóficas de la _*

²⁶ Kant distingue entre la "apercepción trascendental" y la "apercepción empírica" (CRP A 106-107).

Edad Moderna. Toda la Critica de Kant gira alrededor de la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos. Pues bien, en este momento solemne en que se pretende poner en crisis nada menos que la historia entera del pensamiento humano, Kant se contenta con dedicar quince o veinte renglones para dar una mala definición de juicio analítico y sintético, sin volver a preocuparse más de estos conceptos en el curso de una larga obra fundada en ellos. Esto se nos antoja hoy sencillamente intolerable."(TFJ 48)

Hemos transcrito esta larga cita de Zubiri, porque describe magistralmente el ambiente y la atmósfera de profunda crisis que rodea a su tesis de 1921. Además, y de manera totalmente expresa, se descalifica al kantismo por tener unos cimientos judicativos excesivamente simples: la distinción entre juicios analíticos y sintéticos (CRP A 6-9/B 10-14).

La Fenomenología se halla en un terreno previo al de las luchas del mundo de las explicaciones, asegura Zubiri (TFJ 48)²⁷.

Las últimas páginas de la tesis de 1921 están dedicadas a la refutación de la definición de los juicios analíticos y sintéticos de Kant (TFJ 185-188).

²⁷ Zubiri une la solución al subjetivismo con el mismo Kant, como puede leerse: "Frente a Kant y frente al subjetivismo, hoy ya ni damos beligerancia a sus argumentos. Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, están de acuerdo todos, subjetivistas y realistas." (TFJ 48-49) Obsérvese bien cómo tanto Kant como Zubiri aluden a las metáforas bálicas para describir el mundo de las explicaciones.

4. *La crítica a la división kantiana de los juicios.*

En efecto, Kant funda su *Crítica de la Razón pura* en la división entre juicios analíticos y sintéticos. El juicio analítico, por ser a priori, sería explicativo, en terminología fenomenológica zubiriana.

De otro lado, los juicios sintéticos, al fundarse en la experiencia y ser a posteriori, amplían mi conocimiento.

La primera *Crítica* de Kant sería el intento de mostrar la existencia de una tercera clase de juicios en la ciencia: los sintéticos a priori.

Zubiri cree adivinar un trasfondo aristotélico en la definición kantiana de los juicios, ya que Kant pensaba que se daba una identidad entre el objeto y su esencia en el juicio analítico, y si hay diversidad, nos encontramos ante un juicio sintético (TFJ 186).

Hay que destacar como en una fecha tan temprana de la obra zubiriana se insiste en reintegrar al idealismo transcendental en la tradición occidental más clásica.

Pero también Kant admitiría que lo dado es lo sentido y lo sentido es hecho. Dicho con otras palabras: no puede darse nada fuera de la experiencia (TFJ 186).

Zubiri va a tratar de desmontar de raíz todo el edificio argumental que sustenta la primera *Crítica*: "*Kant confunde en rigor la facultad de conocer con la conciencia, y este error es el que corre a través de toda su crítica.*"

Kant ha hecho del objeto un contenido, y como, para colmo del relativismo, ha confundido la conciencia con la facultad de conocer, resulta que la conclusión ha sido la siguiente: Si no hay más objeto para mí que lo sentido y si lo sentido es un contenido de conciencia, resulta que en él no me está dado ningún elemento inteligible." (TFJ 187)

La fenomenología del conocimiento de Zubiri había partido de la distinción de sujeto, objeto y conciencia. Mientras los sentidos aprehenden lo sensible del objeto, el entendimiento aprehendería su dimensión inteligible. Zubiri se mostraría extremadamente aristotélico en este punto, por lo que su choque con Kant era de nuevo inevitable, con un Kant que recibía la herencia del Empirismo inglés.

Ya entrando propiamente en el desmontaje de los juicios kantianos, Zubiri distingue entre el objeto del juicio y el juicio mismo. Partiendo de que toda relación ha de ser dada y no producida, afirma la realidad de un objeto dado con síntesis inteligible.

Una cosa es el sujeto lógico y otra el sujeto gramatical. El idealismo transcendental no los habría distinguido (TFJ 188). Volveremos sobre ello en el capítulo VI. Que la relación sea dada y no producida socava una de las bases del kantismo. En caso de que la relación se funde en el contenido de los relatos, tendremos un juicio analítico; en caso contrario, tendríamos juicios sintéticos que, si se basan en

la naturaleza de los objetos serán, además, a priori, y si no se fundan en su naturaleza sino en la coexistencia de dichos objetos en el tiempo y en el espacio, tendremos una síntesis a posteriori (TFJ 188).

En definitiva, para Zubiri la relación es dada y no producida: ello significa un enfrentamiento con Kant ya que éste yerra: "*Confunde Kant el juicio analítico y sintético con la relación analítica y sintética. Pero toda relación, sea analítica o sintética, es dada y no producida; de aquí se sigue que todo el problema kantiano deja ipso facto de pertenecer a la teoría del conocimiento para pasar a la Metafísica. Ya no nos preguntaremos cómo es posible ese conocimiento, sino cómo es posible el objeto del conocimiento.*" (TFJ 188)

En conclusión, si convenimos con Zubiri en que la *Critica de la Razón pura* de Kant se sustenta en la interna necesidad de explicar la condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori de la ciencia físico-matemática, es claro que si es puesta en duda la propia distinción de los juicios que lleva a cabo Kant desde el principio de su obra, el idealismo transcendental se tambalea en sus propios cimientos.

5. La herencia del Empirismo inglés en la filosofía de Kant.

Zubiri nos indica tres fuentes de las que se nutre el idealismo trascendental, a saber: en primer lugar, el racionalismo de Wolf; después, la ciencia de Newton y, en tercer lugar, la filosofía inglesa de la experiencia (TFJ 185).

Una tesis psicologista es la que dice que el objeto es una suma de sensaciones o un contenido de conciencia, por lo que la crítica a esta idea implicará, en suma, un objetivismo (TFJ 62-63) y la solución al problema del juicio.

¿Qué hay detrás de la afirmación kantiana de que lo dado es lo sensible?: "Si analizamos el fondo del pensamiento kantiano, lo encontraremos conforme con la Filosofía inglesa de la experiencia: lo sensible es la sensación." (TFJ 128)

Zubiri ha dicho que el subjetivismo tiene dos pilares fundamentales: 1-lo dado es lo sensible y, 2-la relación es producto del Entendimiento (TFJ 128). Pero Zubiri, fenomenológicamente, ha mostrado que la relación es siempre dada y nunca producida, como el subjetivismo pretendía hacernos creer. El objeto es algo más que una mera suma de sensaciones.

Como nos explica Zubiri, cada sensación no sería más que una y aislada, por lo que se requeriría la acción del

sujeto cognoscente, pero el objeto sensible tiene elementos sensibles e inteligibles.

Con respecto al segundo punto del subjetivismo, el que mantiene que la relación es producida, Zubiri apela en esta ocasión al carácter de inmediatez de la intuición para reafirmar, fenomenológicamente, que el "*objeto está patente él mismo, sin intermediarios a la conciencia.*" (TFJ 130)

Esto nos exige adentrarnos en algunos de los presupuestos fenomenológicos que está manejando Zubiri. En primer lugar, Zubiri denomina intuición a "*la presencia inmediata de un objeto a la conciencia*" (TFJ 117), lo cual contradice abiertamente al objeto sensible kantiano como síntesis y cuasiconstrucción de la subjetividad trascendental. Intuimos tanto los aspectos inteligibles como sensibles del objeto. Ambos aspectos, sensibles e inteligibles, adquieren el rango de dados, lo que dirige, una vez más, nuestra atención hacia Kant.

En efecto, una interpretación usual del criticismo sostiene que Kant niega la posibilidad de una intuición intelectual, ya que sólo es posible una intuición sensible (CRP B 72). Para Kant hay intuición sensible cuando hay sensación o materia del conocimiento sensible, pero la naturaleza nuestra conlleva intuición sensible (CRP A 51). Esto quiere decir que somos afectados por los objetos: nuestra sensibilidad es receptividad.

Escribe, al respecto, Zubiri: "Se ha dicho con demasiada frecuencia que el conocimiento abstracto no es dado sino producido, y que, por tanto, existe una intuición empírica del concreto, pero no del abstracto, del cual sólo tendríamos concepto. Baste mencionar, como prototipo de esta manera de ver, a Kant. Para Kant los sentidos son receptividad; su conocimiento es, por tanto, intuitivo; el entendimiento es espontaneidad; su conocimiento es un concepto." (TFJ 127)

Zubiri nos acaba de presentar resumidamente la teoría kantiana del conocimiento. Se pregunta, Zubiri, si el fenomenismo transcendental de Kant no pudiera ser una nueva versión de la abstracción física o de primer orden (TFJ 127)²⁸.

Menciona la *Dissertatio* kantiana de 1770 como una obra que reconoce todavía la dualidad de realidades (abstractas y abstrabsentias o categorías) y pasa a recordar que la espontaneidad del Entendimiento en Kant significa que dicha facultad produce por sí sola los conceptos, mientras que, en contrapartida, la sensibilidad pasa a ser receptividad y pasividad (TFJ 127-128).

Hasta ahora, hemos podido comprobar que Zubiri mantenía el carácter de dato de la relación, con lo que se oponía frontalmente a un entendimiento asociado a la espontanei-

²⁸ Zubiri distingue entre intuición concreta y abstracta (TFJ 117 ss.)

dad. Pues bien, escribe Zubiri lo siguiente: "*En efecto; el entendimiento conoce por relaciones; ahora bien, una relación es algo que se funda en dos términos que pueden ser dados, pero no está dada con ellos. Luego la relación es algo que el entendimiento agrega a la intuición, y este agregado es el concepto. Tal es el fundamento escueto que late en la obra kantiana, y, con raras excepciones, en toda la Filosofía desde el siglo XIX.*" (TFJ 128)

El psicologismo sería el último eslabón de la cadena subjetivista iniciada por Descartes. El psicologismo pretende sostener la unicidad de la experiencia, amparándose en que es un hecho de conciencia confirmado por la Física moderna. En este punto, Zubiri se detiene a describir la Física aristotélica como teleológica y cualitativa. La Física renacentista, encarnada por Galileo, sería de carácter métrico, numérico y buscaría la extensión. Zubiri cree que el determinismo matemático y físico no tiene por qué excluir la objetividad de las cualidades sensibles (TFJ 65).

El derribo renacentista de la Física antigua vino fatalmente acompañada de otros dos prejuicios: dado que la Física antigua era de signo cualitativo y teleológico es falsa, luego la cualidad no es real. Además, se añadía otro prejuicio no menos infundado que el anterior: no hay más ser real que el existencial (TFJ 65). La tesis kantiana de la subjetividad de las cualidades secundarias tiene aquí su raíz (CRP A 28-29/B 45).

El psicologismo, además, habría identificado cuerpo con

sujeto(TFJ 67). Sin embargo, ni cuerpo es sujeto ni conciencia(TFJ 90), pero el mismo Kant creía que el yo pienso es la esencia del acto psíquico(TFJ 90).

6. El juicio y la verdad.

La naturaleza intencional de la conciencia en Husserl significa que ésta no es una sustancia sino conciencia-de su objeto. Pero...¿Cómo relacionar la conciencia con su objeto? En la respuesta de Zubiri, de nuevo, irrumpe la presencia poderosa de Kant: "*El error de Kant está en querer construir el objeto, examinando las condiciones a priori de su posibilidad. No se trata de saber si es posible un conocimiento; se trata de saber cómo es posible el conocimiento, para lo cual hay que suponer que, en efecto, hay conocimiento, esto es, referencias a algo trascendente; esta es una cuestión no crítica, sino metafísica.*" (TFJ 113)²⁹

Esta presuposición kantiana, de índole metafísica, unida a otros presupuestos que comparte con el subjetivismo moderno, termina por condicionar de manera decisiva el encuentro primario de Zubiri con Kant.

²⁹ Este temprano reconocimiento de la dimensión metafísica del criticismo augura el futuro desencuentro entre ambos filósofos, cuando Zubiri gira decisivamente en su segunda etapa hacia un realismo trascendental de corte muy tradicional, aunque con diferencias profundas con el mismo.

El diálogo con Kant, iniciado bajo el signo de la Fenomenología, va a derivar hacia la delimitación y perfeccionamiento teórico de una teoría de la objetividad pura y sin presupuestos previos a través del método fenomenológico y, especialmente, de la reducción fenomenológica.

Sin embargo, una filosofía que intente establecerse sin presupuestos se mostrará, no mucho tiempo después, tan problemática como cualquier otra filosofía ³⁰. Pues bien, Zubiri, ateniéndose siempre a principios fenomenológicos, parte de la inmediatez del objeto dado a la conciencia como un hecho incuestionable para después ofrecernos su definición de juicio ³¹. Es fácilmente constatable la presencia de la conciencia incluso en la dimensión judicativa. Dado que el juicio es una relación entre dos elementos, Zubiri repasa la historia de la filosofía y se detiene en Kant, que pensaría el juicio como construcción, esto es, como "*determinación del sujeto por el predicado*" (TFJ 164), ya que consistiría en subsumir una intuición en un concepto.

De otro lado, nos encontramos con que el Neokantismo de Cohen y Natorp habrían llegado al límite de esta idea constructivista del juicio. Conviene ahondar en esta crítica al juicio como construcción que lleva a cabo Zubiri, porque sirve a éste para desarrollar su teoría del objeto.

³⁰ Escribe, Pintor Ramos que, "el nivel de conciencia ni es punto de partida absoluto ni sería posible sin un ámbito de contacto previo y más amplio con la realidad por parte del hombre. Por tanto, una filosofía que se quiera insuene a los presupuestos tiene que descender a la riqueza inmediata de ese ámbito previo." (PINTOR RAMOS, Antonio, *Genesis y formación del pensamiento de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979, p. 56).

³¹ Para Zubiri el juicio, consiste, "en afirmar que un predicado debe realizarse en un objeto dado a la conciencia. Si este objeto exige esa atribución, el juicio es verdadero." (TFJ 163)

En efecto, escribe Zubiri que, "el juicio consistiría precisamente en la intención mental de conformarse con ese objeto originariamente dado y no producido(.) La conciencia es algo que no contiene ningún elemento objetivo como parte integrante de su ser. Los objetos no son contenidos sino términos de la conciencia; es, pues, forzoso afirmar que el contenido representativo del objeto es algo dado; y el proceso por el cual algo nos es dado se llama intuición." (TFJ 164-165)

Sucede, incluso, que la conciencia para ser tal ha de tener objeto dado, lo cual nos situaría en las antípodas de todo idealismo trascendental y su constructivismo, que conlleva la noción de objeto sensible como producto de una síntesis de elementos.

Dicho objeto sensible de Kant es producto de dos factores: de un lado, unas leyes formales o categorías que son funciones de una conciencia pura y, de otro lado, un contenido material indeterminado e independiente de la conciencia (TFJ 42). En resumen, dado que el objeto nos presenta simultáneamente aspectos sensibles e inteligibles, cabe admitir contra Kant que también se dan intuiciones empíricas y abstractas, lo que tiene su repercusión en el problema del juicio: "En estas condiciones el juicio no puede ser determinación del sujeto por el predicado sino una expresión del sujeto en el predicado." (TFJ 165)

Al fin y al cabo, para Kant el juicio no es más que la representación de la representación de un objeto (CRP A 68/B 93). Pero el juicio, según Zubiri, no es una representación sino una relación intencional, que afirmaría la objetividad de un predicado en un sujeto (TFJ 167). Es decir, una relación intencional entre dos notas y su contenido. La existencia de los objetos, su tipo de realidad, no sería esencial al juicio, ya que tenemos el caso de la Matemática que opera con objetos ideales, pero permite juicios.

Contra Kant, Zubiri estima que el juicio es algo más que un sujeto, predicado y una cópula. Pensemos las consecuencias que se siguen de ello: todas las categorías kantianas son sacadas de la división de juicios en la primera *Critica* (CRP A 70/B 95). Pues bien, el juicio, según Zubiri, es "intención predicativa" (TFJ 168). El sujeto sería, en realidad, objeto cual "término normativo trascendente" (TFJ 168).

Zubiri realizará una distinción psicológica, gramatical y lógica entre el sujeto y el predicado. Es curioso destacar que en su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983) vuelva sobre esta triple distinción.

De otro lado, después de incidir en los tres órdenes (real, fantástico e ideal) y las ciencias correspondientes al primero y al último (Geografía e Historia narrativa y, Matemáticas, Lógica y Filosofía de los valores, respectivamente) (TFJ 180), Zubiri recuerda que la distinción de los tres órdenes es de naturaleza modal, pues se refiere más al objeto-

sujeto que al predicado del juicio.

Resumen del capítulo I.

En este primer capítulo hemos podido comprobar cómo el diálogo de Zubiri con Kant comienza ya en la tesis de 1921 bajo la fuerte influencia de la Fenomenología de Husserl. El Zubiri de 1921 contempla el primer choque con el idealismo transcendental de Kant como una crítica a otra teoría de la objetividad, del objeto sensible.

Pero la teoría del objeto sensible poco tiene que ver con la teoría del objeto puro, que describe Zubiri. Dentro de la historia, el subjetivismo transcendental de Kant presenta una serie de características que compartiría con el psicologismo del siglo XX. De otro lado, Zubiri comparte con Husserl la idea de una filosofía como ciencia estricta y sin presupuestos, neutral, descriptiva y anterior a las disputas entre las escuelas filosóficas. Estas son las características que presupone el idealismo: "*A priori, al menos, el fenómeno y la cosa se distinguen realmente. El fenómeno es la apariencia; la cosa, aquello de que el fenómeno es apariencia. Pero el sujeto no puede salir de sí, está regido por la ley de inmanencia; el fenómeno es, pues, contenido de conciencia. La cosa está regida por la ley de trascendencia: está, pues, fuera de la conciencia.*" (TFJ 109)

Como podemos observar con toda claridad, aunque Zubiri

y Kant discrepan del estatuto que ha de otorgarse al objeto (intencional, para el primero, y sensible, en el segundo respectivamente), ambos filósofos conciben la cosa como exterior y diferenciada de la subjetividad. Zubiri observa que hasta el mismo Husserl se halla encerrado y enclaustrado en la conciencia, porque el método fenomenológico le impide acceder a la cosa ³².

³² A la altura del año 1926, Zubiri manifiesta el auténtico alcance de aquella sospecha hacia el subjetivismo de Husserl: "Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea." (EM 408).

CAPITULO II

KANT EN LOS TEXTOS
ZUBIRIANOS DE LA ETAPA
ONTOLOGICA (HASTA 1944)

1. *Los tres horizontes de la filosofía.*
2. *Kant en "Naturaleza, Historia, Dios" (1944).*
 - 2.1. *"Hegel y el problema metafísico" (1933).*
 - 2.2. *El fracaso del idealismo.*
 - 2.3. *Kant y el saber metafísico.*
 - 2.4. *El "realismo trascendental" de Zubiri.*
 - 2.5. *Hacia una fundamentación antropológica y personalista de la contracritica zubiriana de Kant.*
 - 2.6. *El olvido de la dimensión objetiva del pensar.*

1. Los tres horizontes de la filosofía.

En 1933, publica Zubiri un artículo en dos entregas que se intitula, *Sobre el problema de la filosofía*, que marca un cambio de perspectiva a la hora de acercarse a Kant.

En efecto, abandonada la Fenomenología, olvida también una lectura del idealismo trascendental entendido como una opuesta teoría de la objetividad a superar.

De nuevo, Kant es unido a la ciencia físico-matemática de Newton (SPF I 52), pero el factum de la ciencia física admite un trasfondo metafísico: "cómo es posible la idea de una naturaleza. Y esta es una pregunta esencialmente metafísica." (SPF I 56-57)

Aunque es cierto que Kant se pregunta por la presunta científicidad de la Metafísica como saber, él mismo participa de una posición metafísica indudable, aunque sin darse cuenta de ello (SPF I 57). Pero vayamos a la cuestión de los horizontes de la filosofía.

El horizonte de lo mensurable arrancaría de la tradición científica del Renacimiento (Galileo), continuaría en Newton y conllevaría una visión mecanicista y determinista de la naturaleza. Nos hallaríamos en el dominio de las propiedades calculables. Lo que importa son las propiedades cuantitativas de las cosas: "La Física ha sido posible gracias a que se empezó con Galileo a ver el mundo dentro del

horizonte de la medida, esto es, de la matemática." (SPF I 66)
Recordemos que esta unión de física y matemática entra en crisis en el siglo XX, se derrumba.

En contraste, está el horizonte greco-medieval de signo teleológico y cualitativo, pero en él "el hombre es un trozo de la naturaleza" (SPF II 102) y "una cosa entre las demás" (SPF II 103): es el horizonte de la sustancia.

Pues bien, la *Critica de la Razón pura* de Kant se va a escribir en este horizonte de predicción de los eventos naturales sometidos a férreo y exacto determinismo (CRP A 547/B 578), del que ni los fenómenos de la voluntad empírica humana se van a hallar a salvo.

Entre ambos horizontes, el de la sustancia y el de la medida, se levanta un tercer horizonte, el judeo-cristiano. En éste, el hombre deja de ser un trozo o fragmento de naturaleza. Zubiri dará un paso más y afirmará que desde San Agustín hasta Hegel sólo hay un horizonte de la nihilidad (SPF II 114)¹. Pero sucede, que el acercamiento a la cosa llevado a cabo tanto en el horizonte de la sustancia como en el horizonte de la medida es de signo diferente y tan distinto, como lo es la idea de naturaleza que separa a ambos horizontes.

Si el griego contemplaba al hombre como una sustancia

¹ CRP II-111.

más del cosmos, la Física de Galileo se acerca a las cosas atendiendo a sus propiedades cuantificables (*SPF II* 116).

La tesis de 1921 diferenciaba entre cosa y objeto. La subjetividad y la conciencia era el eje imaginario sobre el que basculaba la definición de uno u otro concepto. Pues bien, el ente presenta una independencia con respecto a esa subjetividad que se expresaba en la necesidad de una adecuación de la inteligencia a lo inteligido, pero siempre dentro de un horizonte del ser y de la sustancia.

Este horizonte de la sustancia es el del hombre como una sustancia más, aunque la más excelsa. Sin embargo, con el horizonte de lo mensurable aparece lo funcional y lo cuantitativo como nuevos parámetros que centran la atención del hombre, y la naturaleza pasa a ser expresada en leyes. Zubiri plantea, pese a todo, la necesidad de una filosofía pura (*SPF II* 117).

La primera *Critica* de Kant se inscribe dentro del horizonte de la medida, pero así como los griegos entendían la cosa por sustancia, también Kant no hablará de cosa sino de objeto, ya que la experiencia lo es siempre del objeto. Qué sea cosa no le interesa a Kant (*CRP A* 277/B 333)².

² En Kant tenemos una "metalógica": "En cualquier caso, la metafísica desde Kant no es más que un uso crítico de la lógica... y como la lógica no es sino autocrítica, autoconsciencia, la metafísica desde Kant es metalógica. No habla de las cosas físicas sino de los logos que las expresan, no habla de lo real sino de la conciencia, no habla de cosas sino de objetos(.) Porque para el hombre no existe lo real, ni las cosas, sino el conocimiento y sus objetos." (REQUERA, Isidoro, *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, 1989, p. 18).

Si Zubiri, en 1926, se sentía acuciado por llegar al ser real de las cosas (PB 408), ahora, en 1933 resulta ineludible interrogarse si el ser real de las cosas es la sustancia o sólo nos queda hablar de meros objetos como ya hiciera Kant y, consiguientemente, tenemos que renunciar para siempre a lo real, a nuestro conocimiento de lo real.

Pero es claro que, admitir el programa criticista es dar por supuesto a esa conciencia, superada en la tesis de 1921. ¿Resuelve una metafísica del ser y de la sustancia, esa independencia efectiva de una subjetividad o invalida del todo las aspiraciones a una filosofía pura?

El encuentro de Zubiri con Heidegger a finales de los años 20 pareció decantar al primero hacia el horizonte del ser: *"La paloma, decía Kant, que en su raudo vuelo siente la resistencia del aire que la limita, propendería a creer que si se viera libre de ella volaría mejor. La familiaridad que cubre a las cosas y las hace "nuevas" nos descubre el horizonte mismo que en el trato con ellas ha surgido. La familiaridad no significa así una simple "habituación", sino que es un momento ontológico."* (SPF I 63-64)

Zubiri parece haber aceptado un realismo ontológico en el que la verdad es "descubrimiento" . .

³ Zubiri, comenta así la teoría heideggeriana de la verdad: "De este sentido de la verdad como descubrimiento ha hecho Heidegger el centro sistemático de su ontología (...). Su pensamiento puede resumirse así "La verdad existe". (SPF I 63)

Dado que el programa de la filosofía trascendental kantiana promueve la revolución copernicana e invalida la pretensión de ir más allá del campo de la experiencia del objeto, es evidentemente rechazado. A pesar de ello, Zubiri admite que el idealismo alemán es una auténtica metafísica de la libertad (SPF I 54-55). Además, Zubiri cree en el "previo encuentro" del hombre con la verdad, pero intenta una lectura teológica: es el espíritu finito del hombre quien intenta conquistar intelectualmente su infinitud desde Descartes hasta Hegel (SPF II 107). En este periodo histórico se ha producido la "divinización del hombre" (SPF II 117).

2. Kant en "Naturaleza, Historia, Dios" (1944).

Esta segunda obra publicada por Zubiri recoge una serie de artículos de los que se ha borrado todo vestigio fenomenológico. Bajo una inspiración común ontológica, y dominada por la figura de Heidegger, Zubiri transita por su etapa ontológica cumpliendo así con creces el dilema apuntado en su tesis de 1921: objetivismo o realismo. Finalizado el objetivismo como programa filosófico, Zubiri se lanza hacia el barrunto de una lógica de la realidad, que no culminará sino años después ⁴.

⁴ El propio Zubiri criticaba años después las insuficiencias de la Fenomenología de su primera etapa: "Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa de la reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita." (XAVIER, Zubiri, "Prólogo a la traducción inglesa" de *MND*, p. 14).

En definitiva, nos encontramos todavía ante una Metafísica que no se halla desvinculada de la pregunta central por el ser. Realidad es ser.

2.1. "Hegel y el problema metafísico" (1933).

Este artículo, originalmente fue una conferencia dada por Zubiri en el año 1931. Resulta interesante para nosotros, ya que menciona un olvido presente en el horizonte griego del cambio y de la sustancia: el espíritu (NHD 228-229). La aportación del horizonte judeo-cristiano, desde Orígenes a San Agustín, será el descubrimiento del espíritu o alma. Sin embargo, con Descartes y su subjetivismo psicológico el sujeto humano va a atesorar la verdad segura que busca la filosofía y se dará la espalda desde entonces a aquella realidad segura del primer horizonte (NHD 275).

Zubiri cree que la filosofía moderna presupone la superioridad del espíritu sobre la naturaleza en cuanto que ésta es sabida por el primero (Fichte). En definitiva, el solipsismo moderno revela lo siguiente: "En la seguridad del saber, del yo, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma. De esta manera se produce desde Descartes a Kant, y muy especialmente de Kant a Schelling, la contraposición, frente a la naturaleza de que nos habla Grecia, de ese otro orden, de ese otro mundo: el mundo del espíritu." (NHD 230-231)

Si en una primera metáfora, la griega, el hombre no era más que un trozo del universo, con la segunda metáfora abierta por Descartes se convierte el ser mismo del hombre en saber (NHD 238). Finalmente, Zubiri, defiende una tercera metáfora en la que el ser del hombre consiste en alumbrar el ser del universo, de las cosas: "Por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana." (NHD 239)

Por lo tanto, Zubiri se pregunta por el ser de las cosas y encuentra en el hombre su fundamento. De esta manera, rechaza la filosofía trascendental de Kant y todo el programa criticista en bloque, porque, ciertamente, ha dado un vuelco, un giro trascendental de cara a la modernidad, al subjetivismo y al principio de immanencia, que comienza Descartes.

El giro trascendental de Zubiri habrá de pasar sobre la diferencia que hay entre una metalógica kantiana y un pensamiento metafísico sobre la realidad o, lo que es lo mismo, entre el objeto y la cosa.

Sin embargo, y en un texto muy conocido, Zubiri deja ya caer una primera sospecha por la pregunta por el ser: "el

⁵ Zubiri en 1921 no ocultaba su admiración por la "objetividad" de ciertas filosofías del pasado, así como por el "idealismo" de la filosofía moderna (TFJ 22). Pero al en su primera etapa consideró inadmisibles el realismo crítico, sin embargo veía con buenos ojos el realismo inmediato de Noël. Un autor como Eugenio Trias ha afirmado que en Zubiri se ha dado "un imposible reencuentro con el pensamiento precartesiano y precrítico." (TRIAS, Eugenio, Los límites del mundo, Barcelona, Ariel, 1985, p. 24).
Ya en la tesis de 1921, Zubiri entabla un constante diálogo con el subjetivismo y el principio de immanencia (TFJ 88), que podría ser explicado, así: "lo inmediatamente dado no es el ser, sino la percepción del ser". Es una consecuencia del descubrimiento, por parte de Descartes, del nuevo fundamento de la filosofía moderna: EL COGITIO. Lo único que quiero subrayar, una vez más, es que, con Descartes, estamos ante un nuevo principio, ante un nuevo fundamento. Y este nuevo fundamento no es el ser sino "la percepción" del ser, es decir, la conciencia." (FERNÁNDEZ-LOMANA DEL RÍO, Ramón, "Génesis histórica, sentido y crítica del psicologismo", Letras de Deusto 59 (1993) 181-182).

primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega: ¿Qué es el ser?, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser."(NHD 240)

2.2. El fracaso del idealismo.

En 1935 publica Zubiri el artículo "Filosofía y Metafísica", siendo añadido algún nuevo párrafo para ser posteriormente recogido en *Naturaleza, Historia, Dios* bajo el título de "¿Qué es saber?". En realidad, es una manifestación filosófica más de un realismo ontológico al tiempo que centra su atención en el fracaso histórico del idealismo.

Al igual que antaño Kant calificara de fracaso el realismo antiguo y medieval en la primera *Critica* (CRP B XVI), Zubiri realiza el mismo diagnóstico pero esta vez del idealismo: el idealismo es un saber especulativo construido a base de simples "ideas".

Escribe, Zubiri: "La cosa misma: ésta es la cuestión(.) El saber especulativo ha desarrollado todo el problema por el lado de la verdad, dejando en suspenso, tan sólo como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. Por esto, eso que pudiéramos llamar ideismo ha sido, en última instancia, idealismo. Este es su fracaso. Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad..."(NHD 48-49/FM 40-41).

La renuncia kantiana a acceder a la cosa sólo se hace a cambio de mantenerse en el objeto (CRP A 42/B 59). No ha llegado a las cosas reales. Kant, sería un "ideista" en este sentido y el juicio zubiriano de todo el idealismo es que históricamente fracasó, pues terminó también por convertirse en un inmenso edificio especulativo en el idealismo absoluto de Hegel.

El realismo zubiriano parece tomar la palabra al fracaso del que Kant hablaba, pero transformando totalmente su sentido originario. En efecto, si para Kant el fracaso era de la Metafísica realista tradicional, para Zubiri el fracaso lo es ahora del idealismo y del subjetivismo. Es una situación paradójica para los lectores de Kant. Contra Kant y el subjetivismo en general, lo dado no es la percepción del ser, sino el ser mismo en el propio sentir: *"el sentir, en cuanto sentir, es realidad real (...) el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad."* (NHD 49/FM 41-42)

Zubiri acaba de saltar conscientemente la barrera kantiana que definía a la facultad sensible como receptividad y que obligaba a establecer una intuición exclusivamente sensible (CRP A 44, 51/B 61, 75). Zubiri se muestra como un radical anti-fenomenista. Y aceptando el punto de vista aristotélico, admite que el dato *"de cada sentido es el sentido de su afección"* (NHD 50/FM 43)⁶.

⁶ "Los sentidos no hacen más que constatar realidades físicas" (TFJ 66).

La afección o impresión del sentir cobra un valor tradicional en Zubiri. Cuando Kant niega la realidad objetiva de las cualidades secundarias se sitúa en el lado opuesto de Zubiri (CRP A 29/B 45). Siendo siempre verdadero lo sentido, sólo cabe el error del logos nos dice Zubiri, mostrando el hastío ante el exceso de logos a lo largo de la historia de la filosofía y que, en vez de acercarnos más a las cosas, nos ha recluso en la inmanencia de la subjetividad (NHD 55-56/FM 52-53). Pero el logos no queda reprochado, pues, como decir que es, consiste en decir el ser de las cosas (NHD 52/FM 46-47). Nuestra "mens" es el sentido de las cosas porque "es un "palpar", un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas "palpitantes", es decir, reales. Tanto, que, en el fondo, es más bien un palpitar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros." (NHD 54/FM 49)

Zubiri se ha alejado completamente de una actitud teórica y contemplativa en su idea del saber metafísico. En este punto, habla de la actualidad, pero advirtiéndole que antes de ser actuales las cosas en la mente ya son actuales: es la realidad. Las categorías son, así, las acusaciones del ser real de cada sentido que en nada se parecen a las categorías kantianas (CRP A 79-80/B 105-106). En el capítulo IV volveremos a encontrarnos con este problema en el Zubiri filosóficamente más maduro.

Sin embargo, Zubiri niega que la mente y el sentir sean

una dualidad de principios o facultades. Tanto la mente como el sentir no se superponen, ya que es la mente quien da sentido a la segunda (NHD 57-58/FM 56). Es más, adquiere un carácter transcendental esta acción de la mente de dar sentido.

Kant vuelve a estas páginas zubirianas ligado, una vez más, al saber experimental y científico, al experimento: "Al *tentar*", o *tantear*, las impresiones, las cosas ya no son simple experiencia, sino experimento. Como tales, no son simples entes que están ahí, sino "hechos". Ciencia es saber experimental. Tal es la obra kantiana." (NHD 58/FM 57)

Anteriormente, dijimos que el error del ideísmo había consistido en entender lo que es la cosa desde sus principios, pero esto no fué nunca la posesión esciente de la realidad. Naturalmente, esta afirmación requiere una aclaración acerca de lo que Zubiri entiende por "idea" y, el filósofo, se remonta a Platón: un conjunto de rasgos de la cosa que, según cumpla o carezca algunos de los que deberían corresponderla, hace que ésta se acerque privativa o positivamente a su realidad (NHD 36/FM 24)⁷.

La idea está en la cosa y el saber humano, sin embargo, se lanzó a conquistar ideas. Pero dado que el logos y los

⁷ Gran parte de este texto referido a Platón se ha añadido en *Naturalia, Historia, Dios* pero falta en *Filosofía y Metafísica*.

sentidos no reflejan ninguna dualidad, Zubiri esboza el primer anticipo de lo que será su definitiva superación del dualismo de facultades: "*lo mismo los sentidos que el logos son métodos. Pero preferentemente se concentró la atención en el logos por ser la vía que nos conduce a entender las cosas.*" (NHD 43/FM 31)

Los conceptos son los modos como la mente capta y recrea los rasgos de la cosa. Zubiri, aparentemente, parece haber recaído en un realismo ingenuo, desoyendo la revolución copernicana de Kant. Sin embargo, paradójicamente, tampoco Kant habría escapado a esta misma dificultad, a la especulación que tanto él criticaba.

El saber principal de Descartes y Leibniz consistió en resolver en principios y recomponer con los mismos lo principiado. Para Kant, el conocimiento filosófico es el conocimiento especulativo de la razón que nace al querer conocer lo general in abstracto. Zubiri nos propone la total inversión de la revolución copernicana: "*Saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas.*" (NHD 48/FM 39)

Esta aparente contrarrevolución copernicana de Zubiri

⁸ "La dificultad procede de una idea que es común a los platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia-a saber, descubrir esencias. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud nuestra propia Esencia de vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea, común a Descartes y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la consensuración de todos los discursos." (MORTY, Richard, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1983, p. 323)

⁹ Sobre el significado original de "especulación", podemos leer el siguiente texto tomista: "Ver algo a través de un espejo significa ver la causa a través del efecto, en el que se reproduce la semejanza de la causa." (TOMAS DE AQUINO, S.Th. II-2 q. 180 a. 3.)

es engañosa, como iremos viendo en las siguientes páginas.

Zubiri nos dice que Aristóteles creía que el entender tenía una triple dimensión que se ha escindido en la historia, a saber: necesidad apodíctica, intelección de los principios y, finalmente, la impresión de realidad. La filosofía aristotélica habría surgido desde las mismas cosas (NHD 59/FM 59). Zubiri parece dar por supuesto que la cosa es la sustancia. Ahora bien, ¿son realmente lo mismo la cosa y la sustancia? Si para Aristóteles, el ser se dice principalmente de la sustancia¹⁰, y el ente absoluto es la sustancia, ésta no es sin más la cosa¹¹.

Según Zubiri, desde la segunda mitad del siglo XIX se ha producido un gradual conquista de las cosas y el oscurecimiento paralelo de la "idea": "Al hombre de la segunda mitad del siglo XIX le interesa conquistar cosas (...) persigue cosas sin idea; por tanto, no lo que naturalmente son siempre los seres, sino sus invariables conexiones, las leyes (...) Facultad ciega llamaba ya Kant a la síntesis mental. Frente al ideismo sin realidad, un reismo sin idea." (NHD 58-59/FM 57-58)¹².

¹⁰ ARISTÓTELES, *Met.* VII, 2, 1028 a 29-33.

¹¹ A lo largo de su obra filosófica, Zubiri unirá en más de una ocasión a Aristóteles con Kant (CLP 11). Kant mantiene una visión sustancialista del objeto, que da la razón a Zubiri: "Lo permanente es, pues, en todos los fenómenos, el objeto mismo, es decir, la sustancia (fenómeno), mientras que todo lo que cambia o puede cambiar pertenece únicamente al modo según el cual esa sustancia o esas sustancias existen y, consiguientemente, a sus determinaciones." (CRP A 183-184/B 227)

¹² Esta conquista de las cosas consiste en un reismo sin idea y en una tecnificación de la realidad: "Pero, dados los intereses prácticos que están a la base del nuevo pensamiento, el racionalismo del XVIII conduce por todos los caminos a la tecnificación de la realidad. Esta razón encuentra su subsuelo en la "ideología científica" que fecunda todos los ámbitos del pensamiento moderno. Dicha ideología científica, a partir de la cual se va a desarrollar la razón mecánica, va a crear un orden propio de objetividad que lleva a la aniquilación de todo factor individual y subjetivo. Tal forma de objetividad instaura un sentido determinado de racionalidad que consiste en el sometimiento del hombre al orden objetivo de las cosas. La realidad es una realidad de objetos y el hombre mismo, a la larga, llegará a ser un objeto más dentro del conjunto." (FERNÁNDEZ-LOMAMA DEL RÍO, Ramón, "Mundo técnico y axiología", en AA.VV. *Sentido de la vida y valores*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, pp. 97-98).

2.3. Kant y el saber filosófico.

Dentro de *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri incluye un artículo intitulado, "El saber filosófico y su historia", en el que se pregunta en qué consiste la cientificidad de ese saber que llamamos ciencia.

Como no podía ser de otra manera, Zubiri detiene su mirada en Kant, en aquél conocido texto de la primera *Crítica*, en el que Kant se interroga acerca de si el saber metafísico ha emprendido o no el seguro camino de la ciencia (CRP B VII).

Conocemos ya por la tesis zubiriana de 1921 que, bajo la palabra crisis, en realidad se plantea el hecho de que la historia de la ciencia no es un progreso acumulativo y lineal, sino que se produce a través de revoluciones y de crisis un cambio de paradigma de ciencia normal. Pues bien, Zubiri estima que Descartes, Kant y Husserl, comparten un mismo trasfondo común cuando se preguntan, si la filosofía posee o no una evidencia apodíctica comparable a la de las demás ciencias (NHD 113-114). Ahora bien, esta cuestión es totalmente superficial, manifiesta Zubiri, ya que se "procede de una cierta concepción de la ciencia que, sin previa discusión, pretende aplicarse unívocamente a todo saber estricto y riguroso." (NHD 114)

Notemos dos cosas. Primero, que se ha desmoronado del todo la fe zubiriana de su primera etapa en una filosofía pura y sin presupuestos. En segundo lugar, que Zubiri llama la atención acerca del dogmatismo de la ciencia de Kant .

Así, el mecanicismo y determinismo propios de la ciencia de Newton dará paso en el siglo XX al principio de indeterminación y al probabilismo estadístico de Heisenberg.

Kant, en efecto, piensa ingenuamente, que la filosofía tiene un objeto que ya está ahí y sólo hace falta el camino correcto para llegar a él. Ciertamente, la filosofía en Zubiri es un saber transcendental que se ocupa de "las cosas que son y tales como son" (NHD 118). Zubiri admite, como Kant, que la filosofía no se enseña sino filosofando. Lo que sucede es que el idealismo transcendental estudiaría "las condiciones trascendentales de la experiencia" (NHD 120), de una experiencia que es siempre del objeto. Zubiri denomina "idealismo transcendental", sin embargo, a aquél periodo de la historia de la filosofía que iría desde Kant hasta Hegel, sin más precisiones. Zubiri piensa que es el filósofo obra de la filosofía y no a la inversa.

2.4. El "realismo transcendental" de Zubiri.

Zubiri tiene también que encarar las implicaciones filosóficas de los últimos descubrimientos y novedades del siglo XX y, en particular, los de la nueva Física. Con ello, no hace otra cosa que resolver filosóficamente los problemas creados por la crisis de aquella ciencia de Galileo y de

Newton, en torno a la cual, como hemos visto, se gestó su tesis de 1921. Y al igual que sucediera con Kant, Zubiri se topará con la rígida tradición filosófica neotomista española, que no acertó a interpretar en su justo alcance el carácter divulgativo del artículo, intitulado, "La idea de Naturaleza: la Nueva Física", escrito originalmente en 1934¹³.

He aquí el nuevo desafío que presenta a la filosofía el principio de indeterminación de Heisenberg: "el principio de indeterminación suministra el fundamento real de esta nueva concepción del universo físico. Un fundamento real: he aquí lo que es preciso aclarar." (NHD 287)

La confusión ha consistido en creer que renunciar al determinismo equivalía a terminar con la causalidad¹⁴.

Zubiri distingue cuidadosamente entre la naturaleza de la Física y la "naturaleza de las cosas simpliciter." (NHD 288) Galileo sí distinguió entre ambas, asegura Zubiri. Es en este momento cuando Zubiri habla de la renuncia de la causalidad como el verdadero generador de la ciencia moderna¹⁵.

¹³ La polémica Ibero-Zubiri, revela hasta qué punto el segundo chocaba con la intelectualidad docente y académica de aquella época prebélica. J.M. Ibero definía como una "verdad obligatoria, de creer el dogma de la creación del mundo confesado en todos los Credos, y por lo mismo no puede ser indiferente el admitirlo o no admitirlo." (IBERO, J.M., "Nota sobre la nueva Física. Un problema del Sr. Zubiri", Estudios Eclesiásticos, XIV (1935) 107). Según este autor, la Física no puede pasar de largo ante la creación del mundo y su finitud ya que la ley natural no es más que la participación de la ley divina.

¹⁴ Zubiri, recién llegado de Lovaina y en contacto permanente con los últimos hallazgos científicos de su tiempo, debía mucho de parecer un neoscolástico, como a veces se intenta hacernos creer: era, el "embajador intelectual de Heidegger" en España (PINTOR RAMOS, Antonio, "Zubiri y su filosofía en la post-guerra", Religión y Cultura, XIII (1986) 20).

¹⁵ Escribe Kant: "Es fácil de ver que, si toda causalidad que hay en el mundo sensible fuese para naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado por otro según leyes necesarias." (CRP A 534 B 562).

Pero Galileo concibe, además, una visión matemática del mundo conforme a la fusión de Física y Matemática, que se desmoronó en el siglo XX. Por todo ello, sigue diciendo Zubiri, Galileo en realidad realizó afirmaciones reales (NHD 289). Zubiri se pregunta por la naturaleza según la ciencia, que siempre ha de presuponer un teorema de existencia: "A estos principios llamaba Kant principios metafísicos originarios de la ciencia natural. Y la ciencia ha tenido siempre la impresión de que semejantes principios eran, en efecto, filosóficos." (NHD 291)¹⁶ .

Sin embargo, Zubiri admite que paradójicamente ha sido gracias a la ontología aristotélica que la Física moderna ha podido surgir (NHD 294). Es decir, al abandonarse la explicación del cambio desde el ser y fijar la atención en la cantidad y en la medida. La Física moderna, en efecto, se deslizó hacia la medida de las variaciones de los fenómenos y, aceptando la unión de Física y Matemática, se llegó a una interpretación determinada de la realidad (NHD 295).

¹⁶ Kant no rechaza la existencia de una realidad en sí, sino que podamos conocerla tal cual. Admite una receptividad de la sensibilidad y una afección. Este realismo empírico fenomenológico y trascendental a la vez estaría de acuerdo con alguna interpretación usual de la experiencia científica: "La ejecución de pruebas empíricas supone la existencia autónoma del mundo exterior al sujeto que las ejecuta (...). En otras palabras, las operaciones empíricas suponen el realismo. En particular, presuponen que el sujeto observado y el instrumento de observación tienen existencia independiente del sujeto cognoscente." (BUNZEL, Mario, Racionalidad y realismo, Madrid, Alianza, 1988, p. 77). Sin embargo, el sentido de la revolución copernicana de Kant reside en que son los objetos los que se conforman a la actividad de una subjetividad trascendental que, en alguna medida, los construye.

Ahora bien, los objetos de la Física son siempre fenómenos: *"no son vistos desde el punto de vista del ser; no son entes, cosas, sino simples fenómenos, es decir, manifestaciones de lo que ya es, al igual que el movimiento es simple variación suya. Los fenómenos de la Naturaleza no son las cosas del mundo."*(NHD 295)

El fenómeno en cuanto tal admite su estatuto científico cuando se somete a las leyes y la experiencia física es siempre aproximativa, ya que esta naturaleza física es *"mensurabilidad real"*(NHD 299).

Einstein habría sido la coronación de la mecánica clásica de Newton. Para Einstein, la Matemática refleja también la naturaleza. El esquema espacio-temporal es la condición del fenómeno físico en la Física clásica, precisamente Kant partirá de esta idea en la primera *Critica*(CRP A 22 ss./B 37 ss.): *"la física clásica se preocupó tan sólo de la localización relativa de unos cuerpos respecto de otros, en el curso de un tiempo medido por un movimiento periódico. De aquí resulta que el supuesto-la condición, diría Kant-de todo fenómeno físico, es decir, la estructura formal de lo que se llama Naturaleza, es el esquema espacio-temporal, lo mismo que se considere algo a priori, según pretendieron Newton y Kant, o como algo a posteriori, como quieren Leibniz y Einstein."*(NHD 301)

Posiblemente, este texto zubiriano da una idea acertada del enraizamiento de la *Estética trascendental* kantiana en el paradigma de su tiempo: el de la ciencia de Newton.

Pero en la nueva Física la estructura espacio-temporal clásica empleada para localizar un fenómeno se ha visto desbordada por la irrupción de la probabilidad estadística y la indeterminación. Lo observable y lo que se ve es aquello que se localiza matéricamente en un esquema diferente al clásico: espacio-tiempo-materia-luz (NHD 302)

La Matemática pasa a ser un mero símbolo operatorio y la ciencia positiva adquiere un estatuto ontológico y científico.

Pero demos un paso más en este mismo terreno, en el de la relación que hay entre ciencia y filosofía. En 1941, escribe Zubiri un artículo intitulado, "*Ciencia y realidad*", que regresa a la figura de Kant. Tras el ciencismo que viene desde el siglo XVII se esconde un formidable esfuerzo por conquistar unívocamente la realidad (NHD 64). La trasnochada Física aristotélica, cede el puesto a la nueva ciencia renacentista y moderna. Y, Zubiri, rinde un tributo a Kant después de haber rechazado su intento de asimilar el objeto de la filosofía al de las otras ciencias: "*Sólo Kant rompe con esta concepción unívoca del esfuerzo científico. Kant tuvo la genial visión de que el concepto de realidad no es unívoco para los efectos del saber humano y de que el es-*

fuerzo mismo por saber carece radicalmente de esa misma univocidad."(NHD 65)¹⁷

Sin embargo, un grave defecto empaña a la primera *Critica* kantiana: que identifica al noumeno con el mundo de la metafisica tradicional. Es más, según Zubiri, parecería que Kant creía que el sentido de la ciencia en Aristóteles es el mismo que en la ciencia moderna. Para la ciencia moderna, qué sea la realidad de las cosas quedaría fuera de su objeto. O lo que es lo mismo, Kant no quiere rebasar el nivel del objeto, mientras que Zubiri aspira a decir, qué es la realidad.

Si la episteme griega, "es un modo de intelección que viene determinado por la visión de la interna estructura de las cosas"(NHD 68), es claro que la ciencia positiva no tiene nada que ver con esta intención. El error de Kant ha sido su ceguera de cara a no ver la diferencia esencial que hay entre la episteme griega y la ciencia moderna(NHD 73). La tarea de la ciencia es saber el dónde, el cuándo y el cómo de la presentación de los fenómenos en el mundo. Nada más. El ciencismo, dando un paso más, llegó a identificar lo real con lo conocido científicamente(NHD 79).

¹⁷ Dice, Zubiri: "La distinción entre fenómenos y noumenos, en efecto, se da en el seno mismo de los objetos; basta recordar el título de uno de los párrafos de la *Critica de la razón pura*: "Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos, en general, en fenómenos y noumenos". Con lo cual resulta que la realidad que la ciencia aprehende no es realidad en el mismo sentido que cuando se habla, sin más, de la "realidad de las cosas". "(NHD 65)(CRP A 235/B 294)

El mérito de Kant estuvo, sin lugar a dudas, en distinguir entre fenómeno y noumeno como "dos modos de ser de una misma realidad. El detalle, tomado desde fuera, manifiesta lo que es la cosa; el detalle es entonces fenómeno. Tomado el detalle desde dentro, es aquello que constituye la cosa misma; es noumeno(.) Kant acepta integralmente este punto de vista clásico." (NHD 81)

Nos encontramos ante uno de los rasgos más característicos del diálogo de Zubiri con Kant: el esfuerzo por reintegrar a Kant dentro de la tradición filosófica más clásica. De otro lado, Kant es unido al racionalista Leibniz (NHD 81)¹⁸.

¿Qué es lo clásico de Kant? ¿Acaso Zubiri en los años 40 no es un decidido realista a la vieja usanza?: "Lo que hace Kant - y esto colocándose una vez más en la línea de la filosofía tradicional - es ahondar en el problema(.) Kant lo consigna explícitamente: el fundamento de la distinción entre fenómenos y noumenos está en nosotros." (NHD 81-82) Para Kant, por ejemplo, el fenómeno sería la unificación de la multiplicidad y diversidad que ofrece la sensibilidad¹⁹.

La diferencia entre fenómeno y noumeno sería una dife-

¹⁸ A pesar de ser filosofías diferentes, Aristóteles y Kant comparten una visión monista y sustancialista de la realidad, lo que conduce a problemas semejantes en ocasiones.
¹⁹ Max Scheler, califica de mitológica esta hipótesis kantiana por la que "solamente es "dado", en general, un "caos" desordenado que en un caso lo forman las llamadas "sensaciones" y en otros los "impulsos" o "inclinaciones". Mas esta hipótesis es un error común y fundamental del sensualismo, tal como lo desarrolló con todo rigor Hume, y de Kant, quien lo aceptó a ciegas en este caso - de los ingleses." (SCHELER, Max, El formalismo en la ética y la ética material de los valores, Madrid, Revista de Occidente, I, 1941, pp. 103-104).

rente manera de acercarse al detalle por nuestra parte , porque el hombre es fundamento y principio de ambos modos de ser, el fenómeno y la cosa en sí. El hombre, sólo puede aspirar a conocer el detalle en cuanto tal como manifestación de la realidad de cada cosa. Zubiri llega incluso a emplear la terminología del idealismo trascendental: "*el objeto adecuado a la inteligencia, al conocer el mundo sensible, es el fenómeno.*" (NHD 83)

En esta incursión en la herencia clásica de Kant, Zubiri pasa a estudiar la impresión kantiana como producida por las cosas, la afección ²⁰.

En la impresión tenemos que distinguir dos aspectos: de un lado, mi sensación y, de otro lado, la patentización o manifestación de lo que la cosa es (NHD 83-84).

Pero como la distinción entre fenómeno y noumeno pertenece a nuestro modo de intelección y, a la vez, es una manifestación del ser de la cosa, Zubiri escribe que, "*la teoría kantiana del fenómeno aparece, unas veces, como una teoría de la sensibilidad , y otras, de la inteligencia.*" (NHD 85) El dualismo de facultades del idealismo trascendental

²⁰ Scheler desmonta el argumento kantiano de esta manera: "Si se habla -como Kant- de una actividad que las cosas ejercen sobre nuestra "sensibilidad" (...) hemos de preguntarnos: ¿a qué género de cosas? "objetos" hace referencia Kant? ¿Son las "cosas" de la experiencia natural, quiere decirse, de la experiencia representativa y no de una experiencia peculiar de valores? ¿O habrán de ser "las cosas", vacías de cualidades, de la ciencia natural (las cosas de la Física mecánica y de la Química) las que manifiestan esa actividad?" (SCHELER, Max, *ibid.*, p. 188)
La metafísica kantiana en cuanto metafísica jamás se refiere a cosas sino a objetos y no hay objeto sin una conciencia o subjetividad que, en el caso de Kant, adquiere rasgos trascendentales.

acaba de ser tematizado, cuya definitiva resolución estará inscrita en el peculiar horizonte realista zubiriano más maduro, pero que tardará todavía años en definir.

Zubiri va a inscribir al idealismo transcendental dentro del horizonte de la cantidad y de la medida: "*Dicho en términos kantianos: la ciencia supera el orbe de las impresiones: pero no para llevarnos a las cosas, sino para elevarnos a la síntesis objetiva que en dichas impresiones se actualiza(.*) Ni inmanentes ni trascendentes, las condiciones de la ciencia son puramente trascendentales." (NHD 87) El interés kantiano no se dirige a conocer la naturaleza de las cosas (CRP A 277/B 333), siendo el conocimiento restringido al ámbito de la experiencia del objeto una experiencia reducida. Por ello, la ciencia de la que habla Kant no tiene nada que ver con la episteme griega de un cosmos de la sustancia y del cambio. El mundo kantiano no es el cosmos griego sino la "*totalidad de la experiencia objetiva*" (NHD 87). Dicho horizonte de la mensura, que se incrusta en el mundo moderno, significaría un desplazamiento de la "*ratio cognoscendi*" sobre la "*ratio essendi*", asegura Zubiri.

Descartes, con su subjetivismo psicológico, razona que puede dudar de todo menos del yo que duda. Sobre la subjetividad levantará el fundamento y principio de su filosofía. Kant dará un paso más en esta nueva dirección con su subjetivismo transcendental: es el objeto el que es puesto como tal objeto por las estructuras aprióricas de la subjetivi-

dad. Pero quien dice objeto, dice relación a esa subjetividad. La cosa es definitivamente olvidada una vez más y nos queda el objeto como resultado de una síntesis. Tal es la distancia que inaugura el mundo moderno. La realidad no es accesible y surge toda una filosofía del sujeto finito".

Se diga lo que se diga, Zubiri ha relacionado demasiado a Kant con la ciencia moderna y el filósofo ofrece una disculpa: "*No quiero decir con esto- quede taxativamente consignado- que la filosofía de Kant haya de entenderse primariamente desde la ciencia físicas.*" (NHD 87) Aunque Zubiri ha pretendido explicar la Física moderna apoyándose en Kant, lo cierto es que ha unido a Kant de tal modo a la misma que el idealismo transcendental podría parecer una teoría del conocimiento científico moderno, una filosofía de la ciencia. Lo verdaderamente valioso del texto zubiriano se halla en que muestra cómo entre el cosmos griego y el mundo científico moderno hay una novedad radical y que afecta a la posición del hombre en el universo, puesto que mundo es la "*estructura objetiva de fenómenos*" y, cosmos, es la "*ordena-*

²¹ El idealismo transcendental manifiesta una filosofía de la finitud humana: "El hombre, en cambio, para conocer necesita volverse a la realidad circundante. Ese carácter receptivo constituye el sello de la finitud humana (...). lo que recibimos, lo recibimos a nuestra manera. El esfuerzo de Kant se dirige consecuentemente a investigar el modo como recibimos, es decir, a deducir las estructuras a priori del sujeto que hacen posible el conocimiento del objeto." (COLOMER, Eusebi. El pensamiento

algún de Kant a Heidegger, Barcelona, Herder, I, 1986, p. 20).

ción real de realidades"(NHD 87-88))²².

La episteme griega estaría unida a la idea de cosmos en la misma medida que lo está la ciencia moderna a la idea de mundo en Kant. Para la ciencia el ser es acontecer, esto es, que sólo tiene realidad en su ámbito lo que se inscribe en ese mundo fenoménico. También la impresión kantiana se inscribiría dentro la noción de tiempo como acontecer: "Así dice Kant que el esquema de la temporalidad es, para la ciencia, todo el sentido de la realidad." (NHD 90)

Zubiri nos está mostrando cómo el interés kantiano difiere del interés griego por el ser de la naturaleza. La episteme, en efecto, se preguntó por el ser de unas cosas dotadas de existencia propia o *physis* mientras que la ciencia ha preferido decirnos "cómo transcurren las cosas en el mundo" (NHD 94).

Finalmente, Zubiri subraya la urgencia que tiene para el ser del hombre y para la propia filosofía el saber si van a depender de una episteme o una ciencia.

En 1940 escribe Zubiri un artículo que también incluirá en *Naturaleza, Historia, Dios*, cuyo título es "Sócrates y

²² La decisión kantiana de restringir el ámbito de la experiencia al del objeto implica una decisión metafísica de fondo sobre la realidad y sobre los límites gnoseológicos del mismo hombre: "Teniendo a la vista la determinación kantiana de la esencia de la cosa como cosa natural podemos ver que Kant, de antemano, no plantea la pregunta por la cosidad de las cosas que nos rodean. Para él esta pregunta no tiene importancia. Su mirada se radica en seguida en la cosa como objeto de la ciencia físico-matemática." Todo esto vuelve a indicar que el preguntar de la cosa por la cosa, no es nada menos que una decisiva toma de posición del hombre consciente dentro de la totalidad del ente." (HEIDEGGER, Martín, La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentes, Barcelona, Orbis, 1985, p. 103).

la sabiduría griega". Aunque no incide directamente en la figura de Kant, resulta para nosotros interesante porque afronta su realismo filosófico, lo que le contrapone indirectamente a Kant.

En primer lugar, define la experiencia como "comercio efectivo con cosas reales y efectivas" (NHD 154). La experiencia zubiriana lo es de cosas reales, nunca objetual a la manera kantiana (CRP A 111/B 165-166). E invirtiendo la revolución copernicana, asume el giro transcendental o contrarrevolución copernicana: "La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo." (NHD 165) Zubiri niega que el ámbito de la experiencia sea el del objeto, por lo que parecería admitir la existencia de cosas independientes del sujeto que las conoce. Ahora bien, esto significa situarse deliberadamente en las antípodas del idealismo transcendental. Kant ha defendido que los fenómenos no pueden tener existencia propia sino sólo en nosotros (CRP A 42/B 59), ya que gracias a la condición subjetiva es posible la forma objetual del fenómeno (CRP A 44/B 62). En lenguaje kantiano, Zubiri defendería un realismo transcendental (CRP A 491/B 519).

En este sentido, dice Zubiri que "la mente es el lugar natural de la realidad para el hombre" (NHD 164) y la naturaleza, es "el fondo permanente que hay en todas las cosas, a

modo de sustancia de que todas están hechas"(NHD 168). Este recorrido por el pensamiento griego antiguo sirve a Zubiri como obligado contrapunto al mundo kantiano(CRP A 418-419/ B 446). Los presocráticos, Parménides y Heráclito, implican y articulan naturaleza y ser, creando la verdadera filosofía (NHD 173-174).

Zubiri se encuentra ya en condiciones de criticar prejuicios gnoseológicos que ha arrastrado inconscientemente la filosofía occidental. El pensar no se reduce al mero pensar lógico que se explicita en el juicio, sino que es una auténtica "aprehensión "de realidad" "(NHD 175). Zubiri se halla ante la "mente pensante", barrunto de su futura inteligencia sentiente.

Y la transcendentalidad vuelve a recobrar en Zubiri una antigua dimensión que nada tiene que ver con la definición canonizada por el criticismo, ya que es, "algo radicalmente común a todo cuanto hay"(NHD 175). En otras palabras, hay un contacto previo y efectivo con aquello que es común a todo cuanto hay, antes incluso de un logos y de un juicio. La pretensión kantiana de esperar a ver qué podemos conocer y cómo es posible el conocer para después definir el límite fenoménico de dicho conocimiento, es pasada totalmente por alto.

Ahora bien, según Zubiri, Parménides y Heráclito identificaron ser con realidad y el saber será una visión de este ser de las cosas. La esencia griega compartirá un carácter lógico y ontológico a un mismo tiempo, porque este logos lo es de la cosa, del ente: el ser será razón y el ser se dice e intelige en la "ciencia" (NHD 188-189). En definitiva, el decir es inseparable del pensar y de la "verdadera sustancia de las cosas" (NHD 199).

En opinión de Zubiri, es verdaderamente peligroso que la ciencia haya perdido esta "mente" y se haya llegado a un predominio de las ideas sobre las cosas. Se trataría de un logos desarraigado del ser real de las cosas. La "mente" con Aristóteles era la "inteligencia de los principios" y la sabiduría era la "intelección radical" (NHD 219). Los principios en la ontología antigua lo son de la realidad y la sustancia es subsistencia esencial. Tanto Platón como Aristóteles discreparon, sin embargo, a la hora de asignar o definir el objeto de la sabiduría como el conocimiento de lo más universal.

En otras palabras, hay una pregunta acerca de la transcendentalidad que va a ser respondida de modo diverso en ambos filósofos: "¿Qué es esto en que todo conviene?" (NHD 220).

Como podemos inferir de todas estas últimas considera-

ciones, Zubiri se halla muy lejos de considerar como algo perfectamente acabado y definido la metafísica antigua y medieval. Es más, Zubiri va a lanzar una pregunta al aire que apunta más allá de la ontología tradicional: "*En realidad cruza por el mundo socrático un atroz estremecimiento: ¿es lo último de las cosas su ser?*" (NHD 221)²³.

La pregunta es radicalmente metafísica, pero de una metafísica que ya no se puede identificar con la ontología.

2.5. *Hacia una fundamentación antropológica y personalista de la contracritica zubiriana de Kant.*

En 1942, Zubiri escribe, "*El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*", que marca un importante viraje respecto a la idea del ser de la ontología clásica. La atención mostrada por Zubiri hacia la figura filosófica de Sócrates va a revelarnos una inflexión en su pensamiento, ya que calificará al periodo filosófico presocrático de demente. En efecto, tras esta crítica se esconde una severa llamada de atención acerca de una filosofía que se volcó en la naturaleza, pero que se olvidó del hombre (NHD 205).

²³ Zubiri irá apreciando y valorando que la identificación entre metafísica y ontología no es tan clara como se había creído hasta entonces: "¿Porque es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? ¿Va dentro de la fenomenología, Heidegger estableció la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal." (ZUBIRI, Xavier, "Prólogo a la traducción inglesa" de *Naturalata, Historia, Dios*, pp. 14-15).

Sócrates, volvería al hombre en cuanto tal ²⁴.

Pues bien, en 1942, Zubiri diagnostica la insuficiencia de la metafísica del ser y de la sustancia griegas precisamente amparándose en que este ser griego es ciego, porque no puede aprehender la historicidad (NHD 340): "*Pero hoy hemos tropezado con otras realidades, entre ellas, la historia(.) El choque ha puesto en conmoción la idea misma del ser.*" (NHD 336)

Y de la misma manera que Aristóteles supo conciliar el movimiento y el cambio con el ser, la tarea filosófica contemporánea exige introducir la historicidad en el seno de la ontología (NHD 331). Contra una metafísica sustancialista y cualitativa, escribe Zubiri: "*Gracias al pensar posee el hombre una irreductible condición ontológica: no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos libertad.*" (NHD 324)

El pensar nos pone simultáneamente en contacto y a distancia de las cosas. Pero el hombre, gracias a esa distancia, se ha visto forzado a realizarse mediante proyectos. En otras palabras, la naturaleza ontológica del hombre no es la misma que la de otro ser vivo o una cosa. El pensar humano sólo puede darse mediante un trato efectivo con las cosas

²⁴ El hombre es un "ente que acontece" en una historia de libertad en contraposición a la naturaleza (NHD 158).

que Zubiri denomina "tanteo"(NHD 336). Pero es la realidad, a fin de cuentas, la que modifica las posibilidades humanas así como las ideas de éste sobre las cosas. Por eso mismo, la misma posibilidad de los actos humanos nos lleva a una conclusión: la realidad emerge de un poder previo(NHD 319-320). El horizonte griego del cambio y de la sustancia se acaba de fracturar irreversiblemente. La sustancia es incapaz de dar cuenta de la historicidad y de la libertad del hombre.

El artículo "Introducción al problema de Dios" vuelve a resituar toda una teoría de la inteligencia, erigida sobre un realismo metafísico y una visión un tanto pesimista acerca de la tecnificación de la realidad²⁵.

Y anticipando su futura filosofía de la inteligencia sentiente, Zubiri nos dice que frente a la estimulidad animal, el hombre, gracias a su inteligencia, lleva a cabo un enfrentamiento con las cosas como realidades por lo que no cuestiona que nuestra intelección conoce cosas y que puede hallar la razón de las mismas(NHD 346-347).

Y siguiendo las huellas del problema de Dios a lo largo de la historia conviene con Kant en que este Dios ha sido más un objeto del saber especulativo que un Dios real.

²⁵ Lo que en la tesis de 1921 era para Zubiri una crisis en los fundamentos científico-filosóficos, con el tiempo pasa a ser un pesimismo ante el rumbo que van tomando los acontecimientos. En nada se parece esta sensación de fracaso al espíritu kantiano que abre la primera Crítica: "Hoy, por el contrario, el hombre se halla ya en plena posesión de estas realidades naturales. Su ciencia y su técnica son su legítimo orgullo. Pero con todo es innegable que el hombre moderno se siente aplastado y agobiado por el peso de sus conquistas sobre las cosas con que trabaja."(NHD 346)

El Dios kantiano sólo sería accesible por la fe, una vez descartada su probación a través de la mera demostración especulativa (NHD 349-350). Cierra Zubiri este texto diciendo que aunque es cierto que Dios no es accesible mediante "puros conceptos", sin embargo (y aquí es totalmente anti-kantiano) sí podemos hablar con todo derecho de una "intelección pre-especulativa, pero rigurosa intelección." (NHD 355) El problema ha estado, por lo tanto, en que se ha manejado de modo permanente un concepto demasiado estrecho y rígido de intelección. Zubiri acaba de asignarse una tarea enorme para el futuro: ampliar los límites de la intelección.

En 1935, el filósofo publica su conocido artículo, "*En torno al problema de Dios*", que con el tiempo y debido a sus vicisitudes personales le ocasionará el enfrentamiento directo con las autoridades religiosas del momento. En aquellas páginas, Zubiri decía que no era su intención hablar de Dios mismo, sino del problema de Dios.

Tenemos que destacar que en este preciso contexto teológico comienzan a clarificarse las dimensiones más profundas del diálogo de Zubiri con Kant, de ahí su gran importancia. Así como en 1935 choca Zubiri con la neoescolástica a raíz de la nueva Física, se reproducen los ataques contra Zubiri, pero en esta ocasión bajo el pretexto de causas re-

ligiosas y teológicas ²⁶.

Tras haber señalado Zubiri la "constitutiva nihilidad ontológica" del hombre, su radical indigencia, apunta que por eso mismo el ser del hombre consiste en estar abierto a las cosas (NHD 365). Aprovechando el discurso teológico-escolástico que distingue cuidadosamente entre persona y naturaleza, Zubiri nos dice que el ser del hombre es su personalidad (NHD 369). Si en Descartes el hombre es visto como una res o sustancia, "en la *"Crítica de la Razón pura"* se distingue esta res, como sujeto, del ego puro, del yo; en la *"Crítica de la Razón práctica"* se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas." (NHD 370) Como es bien sabido, Kant, en su primera *Crítica*, no es capaz de distinguir entre los diversos objetos de la naturaleza sensible sometida a su mecanicismo y determinismo, al hombre como fenómeno (CRF A 546/B 575) ²⁷.

²⁶ Pintor Ramos cuenta cómo Zubiri era visto intencionadamente por ciertos sectores de la vida española, como un ensayista anistésico de escasa o nula originalidad filonómica. Habría que publicarse Sobre la esencia algunos años más tarde para que esta opinión cambiara (PINTOR RAMOS, Antonio, "Zubiri y su filosofía en la post-guerra", *Religión y Cultura*, XXXII (1986) 43). El mismo autor señala cómo estando Zubiri de docente en la Universidad de Barcelona fue reprendido por el decano de su Facultad por perder el tiempo enseñando a Kant en vez de a Sto. Tomás. Recuerda también Pintor Ramos el episodio del suspenso de la tesis de Julián Marías, en 1941, por ser dirigida por Zubiri. Todos estos acontecimientos en cascada contribuyeron a que el filósofo abandonara para siempre la docencia en la Universidad española. Tanto el subjetivismo como el principio de insanencia modernos ocasionaron consecuencias perniciosas y que Zubiri tratará de paliar a través de un arriesgado "giro trascendental" que tenga en cuenta el criticismo kantiano: "...si el entendimiento humano es quien confiere al objeto que conoce en la experiencia lo que hay en él de universal y necesario, y lo hace conforme a sus estructuras propias, eso es lo que más le aleja del posible centro absoluto de la realidad: el hombre verá siempre las cosas al modo humano, no como son en sí. Paga muy cara la autonomía que cobra sobre su mundo: sólo se hace centro de él a costa de que sea su mundo, quizá enteramente distinto del mundo en sí - el mundo, simplemente tal-." (GOMEZ CAFFARENA, José, *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983-2, p. 64). Esta es la herencia kantiana que Zubiri ha de admitir para poder elaborar un ulterior realismo crítico trascendental.

Es más, como dice el propio Kant, no le interesa qué sea la persona más que con vistas al terreno práctico (CRP A 365)²⁸. Zubiri cree que Kant dejó en la oscuridad qué es la persona. En la segunda *Crítica*, la persona sería un mero *sui juris*, sujeto del imperativo categórico²⁹. El mérito de Scheler, en el contexto que estamos estudiando, habría consistido en asociar el paradigma mecanicista y determinista de la ciencia de Newton a una serie de consecuencias poco deseables del idealismo transcendental, como, por ejemplo, su ética y antropología. En definitiva, para Zubiri el ser del hombre consiste en que ha de realizarse en una vida con cosas y sus semejantes.

En 1959, un Zubiri en camino de su maduración filosófica ofrece un curso oral intitulado *Sobre la persona*, en donde insiste y profundiza en esta falta de distinción kantiana entre personas y cosas.

²⁸ Según Scheler, no se puede separar la primera *Crítica* de Kant de un trasfondo mecanicista y determinista que contamina la totalidad de su filosofía transcendental. Creemos que en este punto Scheler ofrece una interpretación de Kant que compartiría Zubiri. Escribe Scheler: "Mas es la ética precisamente la que ha sufrido bajo estas hipótesis aún más que la filosofía teórica. Aquí tienen su origen todos los supuestos de Kant apenas expresados por él; a saber, que el hombre es, preacindiendo de su "razón práctica", sencillamente un "ser natural" (lo que en Kant quiere decir un ser de instintos mecánicos)..." (SCHELER, Max, *ibid.*, p. 104)

²⁹ A pesar de que en la tesis zubiriana de 1921 se cita en la bibliografía que la acompaña la obra de Max Scheler en su edición alemana de 1922 *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (TFJ 11), las referencias a esta obra son más bien escasas. Así, se cita directamente a Scheler en relación a la cuestión del valor como un objeto puro (TFJ 81). Sin embargo, pensamos que no es descartable una progresiva influencia scheleriana en la obra de Zubiri a través, tal vez, de Heidegger. Dado que la obra ética de Scheler era bien conocida por Zubiri desde su tesis de 1921, no parece muy extraño que el comentario heideggeriano acerca de la obra de Scheler pudiera haber llamado la atención de Zubiri en su etapa ontológica.

Escribe Heidegger: "La persona nunca debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una sustancia (...) Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes. La persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto." (HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1987, pp. 59-60)

Lo que se está discutiendo, ni más ni menos, es la posibilidad de dar razón o no de la realidad humana desde una metafísica de la sustancia y desde el fenomenismo kantiano. El problema se complica aún más cuando Zubiri halla que, en el fondo, tanto Aristóteles como Kant comparten una misma idea de sustancia.

Encuentra un origen ciceroniano jurídico de esta distinción. Lo importante es lo que a continuación escribe: "*En la filosofía moderna fue elevada a categoría metafísica por Kant. Kant sustituye la diferencia cartesiana entre cosas extensas y cosas pensantes por la diferencia entre personas y cosas. Kant entiende por persona tan sólo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto algo sui iuris, que dispone responsablemente de sí mismo.*" (SH 103) ³⁰.

Podemos apreciar una continuidad en el tiempo de la observación zubiriana acerca de una de las dimensiones del idealismo transcendental. Zubiri, sin embargo, discrepa de Kant. El criticismo presenta una cierta debilidad al relacionar la persona con lo moral: ¿se define a la persona porque es sui iuris o porque es sui iuris es persona?

Tras esta discusión en torno a la prioridad o posterioridad de la persona y del sui iuris se halla una diferente e irreconciliable conceptualización de la persona en dos filosofías transcendentales opuestas: "*no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una res, una cosa.*" (SH 103-104)

³⁰ Puede seguirse el desarrollo de este texto con los años en SH 143-144 y BE 160

Es patente el ahondamiento zubiriano en esta cuestión a lo largo de su obra desde 1935 a 1959 y nos sirve de referencia ineludible para comprender en toda su amplitud el diálogo entre ambos filósofos. Heidegger pensaba que Kant había intentado articular su metafísica con la antropología³¹, pero a la luz de la crítica zubiriana podemos preguntarnos razonablemente por la antropología que podía esperarse de un sistema filosófico como el kantiano, que toma al hombre empírico como un fenómeno más de la naturaleza sensible que es ley determinista y mecánica.

La tercera antinomia de la Razón pura manifestaría la tematización de una enorme tensión interna, tal vez motivada por una errónea interpretación de lo que es la intelección y la realidad y Zubiri intentaría remontarla³². Pensamos que el post-kantismo de Zubiri arrancaría de aquí con su mayor energía³³.

De esta manera, el diálogo de Zubiri con Kant que en principio resultaba ser antropológico tendría también un

³¹ Heidegger comenta de esta manera su visión del asunto: "El resultado decisivo de la instauración kantiana del fundamento reside en la búsqueda del lazo necesario entre la antropología y la metafísica." (HEIDEGGER, Martín, Kant y el problema de la metafísica, México, FCL, 1954, p. 186).

³² Según Gómez Cabres, Zubiri tiene un pensamiento radicalmente antropológico: "El arranque de su pensamiento es, pues, antropológico. Pero en el análisis del animal humano se encuentra con que el hombre es una realidad, y como forma de realidad necesitaba un puente en el cosmos. (Necesitaba un sistema metafísico donde fundamentar a la persona, que es el modo de realidad en que consiste el hombre.) El nos ofrece una nueva idea de la filosofía basada en una nueva concepción de la realidad y de la inteligencia." (GÓMEZ CABRES, Gregorio, "Experiencia, sujeto y razón en Zubiri", Pensamiento, 44(1988)403-404).

³³ La herencia kantiana en el pensamiento de Zubiri sería muy importante : "...cabe decir que si la metafísica de la modernidad fue de hecho una "ontoteología", lo que ahora se busca será una "ontoantropología". Este planteamiento, al tuviera razón Heidegger, estaba ya en la base del proyecto filosófico kantiano y, en todo caso, difícilmente se puede negar que sólo tiene sentido a partir del horizonte abierto por la "revolución copernicana". (PINTOR RAMOS, Antonio, "Metafísica, historia y antropología", Pensamiento, 41(1985)28-29).

importante elemento metafísico de fondo ", en el que sí resultaría aplicable el calificativo de post-kantiano ".

"En torno al problema de Dios" es un texto que define al hombre a través de once pasos como un "ser religado" (NHD 375-376). El hombre es un ser fundamentado e "implantado en el ser" (NHD 376). Está abierto a las cosas y es un ente que sólo puede ser entendido desde fuera de sí mismo y no desde su mismidad. El Dios kantiano queda como un "ideal" de la Razón pura o principio regulador que nos ayudaría a considerar las conexiones del mundo, como si procedieran de una causa necesaria y suficiente (CRP A 619/B 647). La filosofía de la finitud kantiana es problemática una vez más ".

Zubiri, por el contrario, nos está asegurando que Dios se patentiza a través de nuestra propia existencia como seres abiertos y religados. Es más, la existencia humana se une al problema de Dios: "es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios." (NHD 378)

Gracias a que el hombre está implantado en el ser tie-

³⁴ Según Pintor Ramos, no se trataría de la pregunta por el modo de ser del hombre o de su relación con el ser sino del hombre en tanto que realidad con su dimensión talitativa y transcendental.

³⁵ Ignacio Ellacuría interpretaba de esta manera el post-kantismo de Zubiri: "Suele afirmarse que Kant no ha pasado por Zubiri, aunque haya pocas dudas de que Zubiri ha pasado frecuentemente por Kant. Esto no es así. Kant es uno de los autores más presentes en el pensamiento de Zubiri y su acompañante cotidiano cuando escribía su trilogía sobre el inteligir humano. Pocos autores le merecían tanta consideración, de modo que el realismo de Zubiri ha de ser considerado ciertamente como post-kantiano, como un intento de superación de la crítica kantiana y un intento de superación positiva y no de un olvido dogmático." (ELLACURIA, Ignacio, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", Actas del II Congreso Mundial Vasco, Vitoria, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1988, p. 1).

³⁶ El carácter problemático de la filosofía de Kant está en la afirmación conjunta de la finitud de la razón y la absolutiz. de la libertad (COLONER, Euzabi, *ibid.*, p. 250).

ne un entendimiento que "se mueve siempre en el "es"(.).Al conocer,el hombre entiende lo que hay,y lo conoce como siendo.Las cosas se convierten entonces en entes.Pero el ser supone siempre el haber."(NHD 379)

Todavía,Zubiri no parece haber problematizado la diferencia entre el ente y la cosa,pero su declaración a favor de un realismo transcendental elimina de su discurso todo el plano objetual y fenoménico al que Kant nos ha acostumbrado a lo largo de su primera *Critica*.Porque el ente que siempre dice relación al ser,es independiente de cualquier conciencia.No así sucede con el objeto de Kant,que sólo adquiere tal estatuto por obra de la subjetividad transcendental que lo conforma(CRP A 581-582/B 609-610).En otras palabras,la realidad a la que se refiere la experiencia kantiana es siempre la esfera del fenómeno,sin que esté negando una realidad en sí pero desconocida.

Zubiri opta por un decidido realismo:"Como el hombre está abierto "hacia" las cosas,el "ser" que el entendimiento entiende primariamente es el ser de las cosas."(NHD 381)

El propio Zubiri no puede menos que aludir al Estagirita.Frente a un hombre moderno encerrado en sí mismo,limitado gnoseológicamente a la dimensión fenoménica,tenemos a un Zubiri que sostiene una idea de realidad caracterizada desde tan tempranas fechas por su apertura y comunicación.El hombre es un ser radicalmente abierto ».

» La filosofía zubiriana desde tan tempranas fechas puede denominarse una filosofía de la comunicación en oposición a la filosofía kantiana,que establece la limitación transcendental de nuestro conocimiento al fenómeno:"El hombre está en comunicación con la realidad y ésta es comunicación desde sí y por sí."(PERRAZ PAVOS, Antonio, "Inteligencia sentiente:la realidad como comunicación".*Arbor*, 422(1981)61).

¿En qué medida las estructuras aprióricas del kantismo han forzado esta limitación de la experiencia al objeto y el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo? Según Kant, "no me conozco tal como soy, sino como me manifiesto a mí mismo" (CRP B 158-159). Sólo nos conocemos como fenómenos (CRP B 156). Zubiri quiere ofrecernos una solución que esté más de acuerdo con la experiencia cotidiana de este siglo: el hombre es persona, porque su ser ha de realizarse como personalidad (NHD 391-392). Pero vivir es siempre problemático y se puede caer fácilmente en el olvido de nuestra propia religación, la autosuficiencia y el éxito de la vida pueden ser generadoras del ateísmo. Contemporáneamente nos habría tocado vivir una época de endiosamiento y divinización de la vida. La conquista de las cosas, la fatal escisión entre ideas y cosas, la tecnificación de la realidad, son todos síntomas de una pérdida de lo que nos fundamenta. Vivimos en un tiempo de desligación y de desfundamentación (NHD 395-396). Piénsese que Kant quiso suprimir el saber para dejar sitio a la fe (CRP B XXX). Zubiri, casi dos siglos más tarde, se encuentra con que su época es vivida como atea y el saber filosófico parece haber perdido la batalla definitiva contra las ciencias y otras disciplinas técnicas.

Aunque Zubiri se ha referido en repetidas ocasiones a la metafísica del ser y de la sustancia, en esta etapa ontológica dista mucho de quedarse en la mera complacencia ante el ser. Más bien, sucede todo lo contrario.

De un lado, ha señalado la radical insuficiencia del ser para dar cuenta de la historicidad y del hombre, que es libertad y personalidad. De otro lado, porque el concepto de ser, en contra de lo se suele creer, nunca tuvo un sentido unitario en la filosofía griega (NHD 411).

En los años 1934-1935, Zubiri dictó un curso en la Universidad de Madrid, de carácter teológico, pero que contiene alguna observación importante sobre la ontología griega. Dicho curso fue recogido en *Naturaleza, Historia, Dios* con el título de "*El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*". Aunque Kant no es tematizado explícitamente, significa la fractura de la ontología griega: "*Es menester destacarlo con firmeza. Y esta falta de unidad interna (...) es esencial para enjuiciar la metafísica griega. ¿Que entendieron los griegos por realidad?*" (NHD 411-412)

Aristóteles empleó la palabra "enéргеia" en dos sentidos que el vocablo latino "acto" fue incapaz de traducir completamente. En primer lugar, enéргеia quiere decir, actualidad. En segundo lugar, habría que entenderlo como actividad o el ser como operación. Si atendemos sólo al primer sentido tendremos una idea de ser como "algo que está ahí", pero desde su segunda acepción tenemos una idea de ser como "acción primaria y radical" (NHD 415).

Tanto Platón como Aristóteles compartirían ambos significados. Con los Padres griegos, el ser posee un carácter extático y la causalidad es proyectiva y excéntrica (NHD

417). Nos hallamos ante un bosquejo de la madura metafísica de Zubiri. El ser tiende a su natural perfección o su realización. Y en un barrunto de su concepción más desarrollada de la esencia Zubiri se detiene a ver cómo la entendía la Patrística griega: "entendieron más bien por esencia la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas. Si se quiere, la esencia de la esencia es "esenciar". (NHD 419) Recordando a Ricardo de San Víctor, nos dice Zubiri que dicho filósofo calificó a la naturaleza de "sis-tencia" y a la persona de "existencia" (NHD 421).

En resumen, el ser griego nunca tuvo un sentido unívoco, sino que se dijo de dos maneras, a saber: como actualidad y como actividad, por lo que Zubiri rechaza todo lo que sea una aceptación ciega y pasiva de la Metafísica antigua. No se trata de un mero retorno al realismo clásico. La herencia kantiana, pese a todas las apariencias, es un lastre demasiado firme y pesado del que poder evadirse.

2.6. El olvido de la dimensión objetiva del pensar.

De 1942 data el artículo zubiriano intitulado "Nuestra situación intelectual". Aquella conciencia de crisis de los fundamentos científico-filosóficos que abrían la lejana tesis de 1921 se ha ido transformando con los años en una sensación de cierta desesperanza. La ciencia y la técnica se

han fusionado de una manera casi total. Estamos ante la tecnología. No es fácil, en demasiadas ocasiones, su discernimiento. Diversidad de saberes, fragmentación y desconexión entre las especialidades van acompañadas de la paralela conquista del mundo. Lo útil y lo eficaz se identifica con lo valioso. Aquella episteme griega que nació en el cosmos jerárquico de las sustancias, no tiene nada que ver con nuestra situación actual: *"La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad(...). la ciencia se va haciendo cada vez más una técnica(.) Este mundo, que se mide así por su utilidad, comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines, es decir, comienza a no saber lo que quiere(...). este mundo no sabe dónde va."* (NHD 7)

En aquellos momentos Zubiri está viviendo la segunda guerra mundial y los efectos post-bélicos de la contienda civil española, entre ellos aquellos sucesos que ocasionarán su abandono definitivo de la docencia en la Universidad. Los intelectuales no pueden conformarse con mirar atrás y exigir un regreso al seguro camino de la ciencia. Hoy, cada saber tiene su propia verdad. Resulta difícil entrever la verdad en medio de tanta dispersión. El científico ha dejado de nutrirse de la vida intelectual, cuando la "ciencia" tuvo su origen en un hombre poseído por la verdad (NHD 12).

La verdad es la patencia de las cosas al hombre y presentaba en el pasado tres dimensiones: ser, seguridad y patencia. La verdad, escribe Zubiri, "*presupone un sistema de cuestiones previas con que la inteligencia afronta la realidad.*" (NHD 15) No hay una intelección en el vacío. Hasta la misma ciencia tiene una condicionalidad histórica (NHD 16), lo que Kant no alcanzó a ver.

En realidad, Zubiri, acaba de diseñar un auténtico marco trascendental que no tiene comparación ni la admite con el kantiano (CRP B XIII). Zubiri contempla tres grandes corrientes de pensamiento interrelacionadas: positivismo, pragmatismo e historicismo. Son tres grandes actitudes ante la verdad y la ciencia. Las tres piensan que "*la situación primaria del hombre sería carecer de cosas. Parece que la ciencia consiste en darnos cosas, de que primaria y radicalmente estamos desposeídos.*" (NHD 20) No se le puede negar a Zubiri que ésta es una idea común al hombre actual.

Ahora bien: ¿Se puede admitir, sin más precisiones, que la inteligencia humana está desprovista por su propia naturaleza de un objeto? Estamos ante una actitud radicalmente filosófica por parte de Zubiri. Es preciso responderla para desbrozar el camino de obstáculos. El problema de la ciencia necesariamente habrá de inscribirse dentro del problema de la inteligencia.

Hay que decir, afirma Zubiri, que el pensar no consiste sólo en producir ideas y los sentidos no nos dan exclusivamente impresiones (NHD 20). El pensar posee una "*primaria dimensión objetiva*" (NHD 20-21), ya que los sentidos tienen impresiones, pero el pensar les atribuye un ser. Esta es la negación del dualismo de facultades del idealismo trascendental. La sensibilidad no nos confina al límite fenoménico y el entendimiento no se limita a producir ideas y conceptos. Según Zubiri, las ideas son primariamente de las cosas y el pensamiento se lanza a la conquista de las cosas, porque ya estaba en ellas. La verdad radical consiste en que la inteligencia está en "*constitutiva inmersión en las cosas*" (NHD 22). De modo radical, Zubiri niega nuestra limitación trascendental al ámbito del objeto en cuanto fenómeno, uno de los pilares de la revolución copernicana de Kant. Kant también acepta que lo real ha de estar previamente dado, pero no como ser sino como materia de la esfera del fenómeno (CRP A 581-582/B 609-610). ¿Cómo responde Zubiri a esta dimensión metafísica del criticismo?: "*Ni que decir tiene que nada de esto implica la afirmación metafísica de Kant, según la cual el ser es mera "posición trascendental"*". (NHD 22) El filósofo acaba de plantear fugazmente los que serán sus grandes problemas gnoseológicos y metafísicos de su futura tercera etapa.

Pero regresemos al tema central de su artículo: nuestra

situación intelectual. En nuestro tiempo se da un olvido de "esta radical dimensión objetiva del pensar y de la verdad." (NHD 22) Así, como las cosas son las que nos imponen nuestros propios esfuerzos, la ciencia deja de ser una simple adición de verdades parciales. Cada ciencia aporta un aspecto de un mismo objeto real. En la ciencia se produce, "el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad" (NHD 22)

Frente a la unilateral y reduccionista conquista de las cosas en nuestra realidad tecnificada, cabe reconquistar este objeto real parcialmente oscurecido. Sin embargo, este dislocamiento del sentido verdadero de la inteligencia tiene otra consecuencia: la existencia humana está desarraigada. Este es nuestro drama contemporáneo. Tenemos que realizar un esfuerzo por acercarnos desde lo físico a lo trascendental (NHD 26). La filosofía, no lo olvidemos, ha sido desde sus comienzos un saber trascendental, que se ha interrogado sobre el ser, el mundo y la teoría.

Hoy, el hombre vive inmerso e incrustado en lo más inmediato y llega a tomarlo como lo más importante. La teoría ha quedado aparcada como algo fuera de esta realidad, la única realidad: "Puede decirse que, realmente, la técnica constituye la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas." (NHD 29)

La filosofía moderna dió la espalda a Dios y a las cosas. Y la razón, "en posesión tan sólo, de si misma (...) tiene

que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios.No lo logra."(NHD 30)

El idealismo transcendental de Kant también fracasó porque no llega a las cosas y se aleja del Dios real.Kant se ha quedado con un Dios reducido a ideal de la Razón pura.El hombre de nuestro siglo,el de Zubiri,ha perdido el mundo, a Dios y a sí mismo.El panorama no puede ser más desalentador.Toda esta provisionalidad y disolución es una situación trans-real y trans-física,es decir,metafísica(NHD 31).

Resumen del capítulo II.

Durante la etapa ontológica,Zubiri reconoce que tras la pregunta kantiana por el factum de la ciencia se halla otra pregunta de índole metafísica:cómo es posible la idea de una naturaleza.Pero la metafísica kantiana ha revelado ser una metalógica,esto es,no habla de cosas sino de objetos,lo que a su vez esconde una toma de posición,también metafísica,acerca del hombre y de la realidad.

La idea kantiana del mundo no se puede separar de la ciencia moderna.La ciencia es un saber históricamente condicionado,tiene una historia.Kant creyó que la epistene griega y la ciencia moderna compartían un mismo objeto,aunque en diferente grado de desarrollo.Según Zubiri,este es un error que afecta a todo el idealismo transcendental.

De otro lado,Zubiri aprecia que Kant en su primera *Crítica* no pudo distinguir entre personas y cosas.

En esta etapa ontológica,Zubiri propone un realismo

no excesivamente crítico. Destaca su idea de la persona como implantada en el ser y un entendimiento humano que siempre se mueve en el ser.

De otro lado, el concepto zubiriano de experiencia experimenta un positivo viraje en comparación con el kantiano. La experiencia, en efecto, deja de ser exclusivamente objetiva y pasa a ser definida como el comercio efectivo con las cosas reales. Además, el saber consiste en atenerse con modestia a la realidad de esas mismas cosas.

Zubiri denuncia que el logos y el pensar humanos han perdido su dimensión objetiva.

KANT EN LOS TEXTOS
ZUBIRIANOS
(HASTA LOS AÑOS 60)

CAPITULO III

1. *Critica zubiriana a la dualidad esencial de la voluntad de Kant.*
2. *Una metafisica intramundana: "Sobre la esencia" (1962).*
3. *Kant y el hombre como cosa en si: la persona.*
4. *Realidad personal y Dios.*
5. *Los limites intrinsecos del idealismo transcendental: la realidad conocida (objetologia o fenomenismo) y la dualidad de facultades.*

1. Crítica zubiriana a la dualidad esencial de la voluntad de Kant.

Anteriormente, hemos comprobado cómo el acercamiento zubiriano al realismo ontológico y transcendental ha ido acompañado de una primera duda en torno a la presunta unicidad del ser griego que nunca fue tal, ya que admitió dos sentidos: el ser como actualidad y como actividad. La ontología griega, por lo tanto, dista mucho de ser un bloque monolítico y uniforme.

De otro lado, hemos advertido que la fisura más fuerte dentro de esta ontología vino motivada porque ésta no puede acoger la historicidad en su seno, esto es, un tipo de realidades que tienen que realizarse a través de actos libres y optando entre diferentes posibilidades.

Por otra parte, Zubiri insiste en acercar el programa transcendental de Kant a la gran tradición filosófica occidental, en especial a Aristóteles.

Zubiri muestra que Kant concibe al hombre, despojado de su razón práctica, como un ser natural más, como un fenómeno de la naturaleza sensible y, como tal, sometido también a la misma causalidad natural que los demás fenómenos.

En este capítulo, vamos a ver cómo Zubiri profundiza en todas estas ideas a la vez que comienza su tercera etapa propiamente metafísica.

En 1962 publica Zubiri *Sobre la esencia*, que significa la instauración de una metafísica a-ontológica ¹.

Sin embargo, y hasta esa fecha, el propio Zubiri ha realizado un gradual tránsito, "allende toda objetividad y allende toda ontología. Tarea que no fue fácil. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser." ²

Pero esta obra de Zubiri no surge de la noche a la mañana. Unos años de preparación intensa han desembocado en ella. Esto es lo que vamos a ver en las siguientes páginas.

En 1953, el filósofo escribía un artículo, intitulado "El problema del hombre", en el que parecía asentar las bases de su futura metafísica y filosofía de la inteligencia.

En efecto, tras definir al hombre como animal de realidades, pasa a dar una primeriza definición de la inteligencia sentiente: "la radical y constitutiva capacidad de haberselas con la realidad que soy en cuanto que soy y con la que me estoy habiendo. Y esta capacidad es justamente la inteligencia, porque la inteligencia consiste formalmente en la capacidad de enfrentarse con las cosas como realidad."

(PH 83)

¹ "Para la comprensión y la exégesis del pensamiento de Zubiri, tal como se expresa en la investigación *Sobre la esencia*, es preciso tener en cuenta, a nuestro modo de ver, no sólo el carácter a-ontológico de su contenido o teoría metafísica, sino también la manera a-ontológica de su mismo pensar." (ARELLANO, Jesús, "La idea del orden trascendental", *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines*, 1(1964-1965)29).

² Zubiri, Xavier, "Prólogo a la traducción inglesa" de *MKD*, p.15.

Zubiri nos acaba de hablar en un lenguaje anti-fenomenista: el enfrentamiento intelectual lo es con las cosas como realidades. El filósofo no habla para nada de objetos. Es más, su apelación a la inteligencia sentiente parece deslegitimar cualquier filosofía que parta del dualismo de facultades, y Kant no escapa a esta negación (CRP A 15/B 29).

Al mismo tiempo, Zubiri acuña el concepto de sustantividad, de la cosa real sustantiva, para oponerla a la sustancia griega (PH 79). El lector de Zubiri puede apreciar que los grandes temas sobre los que gravitará *Sobre la esencia* se hallan ya aquí.

Sin embargo, es importante anotar también que se da un evidente hilemorfismo cuerpo/alma en la exposición del filósofo vasco. Podemos decir que el hombre queda visto como un animal de realidades por su inteligencia sentiente y es una sustantividad personal.

Por su definición de la inteligencia sentiente Zubiri choca frontalmente con el fenomenismo kantiano y, de otro lado, por su noción original de sustantividad viene a distanciarse de la ontología aristotélica. Es un equilibrio difícil e inestable. A estas alturas no sabe muy bien a dónde quiere ir a parar el pensador: más allá de Aristóteles y más allá de Kant.

Este hombre zubiriano en cuanto sustantividad es realidad propia frente a las demás cosas, frente a sí mismo y frente a Dios: es, un "relativo absoluto" (PH 85-86).

La sustantividad es un concepto anterior al de sustancia porque hallamos que se compone de sustancias. Podemos decir que nuestra realidad sustantiva humana posibilita nuestra inteligencia sentiente y por ésta nos enfrentamos a las demás realidades, a la nuestra y a la de Dios ³.

Cuando el organismo se muestra insuficiente entra en juego la inteligencia sentiente, nuestra "posibilidad radical" (PH 80). Estamos en el polo opuesto de aquella definición de la intelección como una facultad de raciocinio y de conceptualización.

En el capítulo anterior vimos cómo en 1959 Zubiri dictaba el curso oral *Sobre la persona* que destacaba las enormes limitaciones de la ontología clásica para explicar satisfactoriamente la realidad humana, lo que será casi literalmente transcrito unos pocos años más tarde (SH 143/SE 160). Con todo, también Zubiri advierte la enorme limitación

³ "Podría decirse, parafraseando a Zubiri, que si todos los hombres desaparecieran, desaparecería la realidad (lo "de suyo"). Nada más lejano del realismo clásico." (NICOLAS MARIN, J.A., "Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri", *Pensamiento*, 42 (1986) 91).

del concepto kantiano de persona y del fenomenismo en general. Paradójicamente, la ontología griega y el idealismo transcendental de Kant parecen tener una cierta comunidad de problemas desde el problema de la persona, y que es preciso tematizar.

A la altura del año 1959, por lo tanto, Zubiri ha conseguido articular la sustancia griega con el objeto kantiano desde una cuestión que podríamos pensar es periférica. Pero vamos a dar un paso más. En 1961 Zubiri dictaba otro curso oral titulado *Acerca de la voluntad*, en el que explica, entre otras muchas cosas, que el hombre kantiano sólo es libre para el deber (SV 89-90). Nótese bien cómo Kant, en efecto, escinde al hombre en empírico y en inteligible, teniendo lo moral que ver con la pura voluntad (CRP A 539-541/ B 567-569). En esta ocasión Zubiri se remonta hasta el filósofo medieval Duns Escoto para ubicar las raíces remotas de la idea kantiana de lo moral.

En efecto, Duns Escoto habría sostenido una diferencia entre la pura voluntad y los apetitos. ¿Qué le sucede también a Kant?: "Kant, conserva, naturalmente, esta escisión. Todo apetito, para Kant, incluso el más racional, pertenecería a lo puramente natural, a lo que el hombre real y efectivamente es. Quedaría por encima de eso la pura moral, que consiste

¿en qué para Kant? Pura y simplemente en cumplir deberes, y además cumplir deberes por el deber mismo." (SV 90) La ética formal kantiana ha resultado tener unos orígenes escotistas.

Kant no negaría que el sujeto de la naturaleza sometido a las leyes empíricas del espacio y del tiempo sea el mismo que el sujeto de la libertad que se determina a sí mismo por una voluntad objetiva, pero a continuación se interroga Zubiri cómo Kant puede conciliar ambas cosas a la vez, que un mismo sujeto esté sometido a la causalidad natural y al mismo tiempo sea sujeto de la libertad.

Como podemos apreciar, Zubiri ha irrumpido de repente en la solución kantiana a la tercera antinomia de la Razón pura: "La respuesta kantiana es clara: se compaginan y descompaginan en la medida en que se descompaginan y compaginan la realidad como fenómeno y la realidad como cosa en sí: no lo podemos saber. En definitiva, esto es renunciar a la intelección. Kant cree que con esto queda salvada la moral por encima de las vicisitudes de la realidad positiva. Allá él." (SV 90-91)

Kant ha introducido un dualismo radical en la volición que desagrade a Zubiri: una voluntad inteligible o pura y una voluntad empírica. La primera voluntad es categórica, se- de del imperativo categórico.

El dualismo esencial de la volición kantiana es un reflejo más de los dualismos que vertebran todo el idealismo trascendental *:fenómeno/nómeno,causalidad natural/causalidad libre,yo puro/yo empírico,etc.

El hombre kantiano está dividido en dos zonas irreconciliables:la integrada en la naturaleza y la otra zona,escindida de esa naturaleza *.La tercera antinomia de la Razón pura intentará solventar esta tensión.

En 1933,Zubiri nos decía que en Kant se daba la contraposición del mundo del espíritu frente a la naturaleza. Pues bien,varias décadas más tarde,el filósofo ha desarrollado en un sentido muy preciso aquella idea para mostrar las enormes dificultades que encierra en su seno el idealismo trascendental.Pero Zubiri está proponiendo,frente a la voluntad objetiva,absoluta y autónoma de Kant,una voluntad tendente y subjetiva,mía,de cada cual(SV 91).En otras palabras,defiende una volición que intrínsecamente conlleva apetitos y tendencias(SV 46).En resumen,el hombre es una realidad moral,físicamente moral *.

⁴ HD 125-126.

⁵ "Es decir,lo que psicológicamente ha motivado la vinculación del apriorismo con la teoría de la razón "informadora","legisladora" y de la "voluntad racional" que impone una "ordenación" a los impulsos,ha sido en el fondo el odio al universo que se dibuja vigorosamente en la ideología del mundo moderno,la hostilidad frente al mundo "organizado" y "dominado"-todo esto culminando en una cabera filosófica genial."(SCHELER,Max,ibid,p.105)

⁶ SV 264/SE 160-161/SE 174.

Es indudable que la interpretación zubiriana de lo moral en Kant contiene en ocasiones opiniones discutibles acerca de la primacía del deber⁷. No vamos a entrar en este debate porque nuestro interés se centra principalmente en la *Crítica de la Razón pura* de Kant. Pero lo importante de esta crítica a la ética formalista de Kant es que nos muestra una esencial dualidad en la volición, inseparable del dualismo objetual, fenómeno y noumeno, que vendría remotamente causada por un desconocimiento de lo que es la inteligencia. Además, Zubiri niega que moralidad y felicidad estén desarticuladas: "*Ha sido Kant quien ha canonizado en la filosofía moderna la afirmación de que la moral no tiene nada que ver con la felicidad, que eso sería eudemonismo(.) Ahora bien, la tesis sostenida aquí es la contraria: en tanto hay moralidad en cuanto hay felicidad.*" (SH 394) *

Con ello, Zubiri se ubica conscientemente en la gran tradición filosófica pre-crítica y pre-moderna. Negando que el deber se oponga al ser prefiere decir, más bien, que la oposición se da entre "realidad sida" y "realidad debida",

⁷ "En un primer momento, las críticas que Zubiri hace a aspectos concretos de Kant, referidas casi siempre a la primacía del deber (...) no se parecen muy orientadoras, pues se trata más bien de apoyos literarios, por lo demás fácilmente contestables." (PINTOR RAMOS, Antonio, "El hecho moral en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVII (1990) 209). En este mismo capítulo podrá apreciarse qué es lo que verdaderamente hay tras estas críticas a la noción kantiana del deber: Kant utiliza una vía antropológica unidimensional (la referida a la pura voluntad) para llegar a Dios. Además, esta unión de lo moral con la pura voluntad para acceder a la persona es excesivamente parcial.

⁸ El mismo Pintor Ramos, destaca que el intento zubiriano de ligar lo moral a la felicidad le sitúa con pleno derecho en la tradición filosófica pre-crítica, aunque no mantenga una estricta tradición eudemonista (PINTOR RAMOS, Antonio, *ibid.*, p. 209).

pero siempre dentro de la realidad *(SV 90).

Zubiri lanza una sospecha grave sobre la creencia kantiana de que las acciones humanas estarían justificadas siempre que se hagan por puro deber (SH 356). Esta diferencia que se aprecia en Kant entre realidad, condicionalidad y deber revela una teoría sobre la inteligencia y el juicio que Zubiri no puede admitir.

En un texto de los años 1953-1954, Zubiri dice: "¿se puede admitir que el órgano primario con que el hombre se abre al mundo de sus acciones sea la inteligencia que juzga? Para que haya juicio es menester que previamente la inteligencia se enfrente con las cosas en tanto que realidad. Ahora bien, cuando esto acontece la cuestión que aquí nos ocupa está ya resuelta. El imperativo viene demasiado tarde. Expresa lo que la inteligencia ha hecho, pero no constituye el hacer mismo de la inteligencia (.) Kant da por sabido lo que se debe hacer." (SH 356)

Zubiri acaba de presentarnos toda su teoría acerca de los juicios ante-predicativos, la intelección sentiente como un enfrentamiento con las cosas reales en cuanto reales, de lo moral y del deber.

⁹ "...Kant pensó siempre que este imperativo era subjetivo, todo lo transcendentalmente que se quiera, pero subjetivo. Y es que Kant confundió siempre lo subjetual con lo subjetivo. Todo lo subjetivo puede ser subjetual, pero no todo lo subjetual es subjetivo. Subjetual significa que la cosa de que se trata es un sub-jectum, pero no que sea subjetiva. Dejemos de lado el que la realidad humana, como ya he expuesto, no es ni tan siquiera subjetual, sino que es un sistema sustantivo." (MD 103)
 Toda la crítica llevada a cabo en Sobre la esencia contra la metafísica de la sustancia o subjetualidad tiene que verse también como una paralela crítica a Kant y su idea de subjetividad como algo subjetual y sustancialista. En otras palabras, una sustantivación de una subjetividad o conciencia.

Zubiri insiste en que el idealismo trascendental es escasamente radical con sus propios presupuestos. De otro lado, dado que el formalismo ético es vacío, pues nunca nos dice qué es lo que debemos hacer en cada preciso instante, podemos deducir que en Kant hay una auténtica incomunicación entre el ser y el deber ser (SH 357). Kant tendría que haber encauzado este problema hacia las relaciones entre el deber y la moralidad ¹⁰.

En 1953, dentro del curso oral *El problema del hombre*, Zubiri critica que Kant haya escindido realidad y deber, ya que la pregunta fundamental que tiene que dirigir nuestra atención es ésta: "en qué consiste la indole de esta realidad humana que como realidad es físicamente moral, y como moral es físicamente realidad." (SH 361) O dicho de otra manera, no se trata de que las cosas sean de buena o mala condición, sino de que sean bien y mal "míos" ¹¹. Y para que sean bien y mal míos, previamente lo han de ser para la sustantividad humana antes que para la persona (SV 254) ¹².

¹⁰ "...las cosas, ¿son buenas porque se deben hacer, o se deben hacer porque son buenas? ¿No pende el deber de algo que lo haga viable?". (SH 357) La ética formal de Kant presupone una persona que obra el deber por el deber puro gracias a una pura voluntad que obra por el bien en sí.

¹¹ "Esta fue la tesis de Kant: pensar que en última instancia no hay más bien ni mal que el de una persona, es decir, de una pura voluntad. Esto es intolerable. Aparte de la idea que Kant tuviera de la persona, que aquí es accesoria para el problema, lo que la persona agrega a lo que hasta aquí vemos no es que las cosas sean de buena o mala condición, sino que ese bien y mal sea mío." (SV 253-254)

¹² Según la volición tendente subiriana, en lo volitivo la persona puede ser tanto sujeto como objeto: "¿En qué sentido? No es desde luego una identidad meramente formalista como pensaría Kant, como si la identidad de ambos aspectos fuera lo que constituye la realidad personal, es decir como si ser persona consistiera en autodeterminación (...), sino que es la realidad ya personal en suidad la que se entrega en apropiación optativa." (ED 297-298)
La persona en Kant sería el sujeto del imperativo categórico y lo moral se relacionaría con la pura voluntad. Zubiri interpreta todo esto como una identificación entre el sujeto y el objeto de la volición. Ahora bien, cree que lo moral es la apropiación de posibilidades de esa realidad física que es el hombre y, en este sentido, lo moral es también físico.

Lo bueno y lo malo, añade Zubiri, son condiciones de lo real, pero nunca realidades sustantivas. Así como Zubiri ha negado a Kant que ser y deber estén desconectados, piensa no en normas sino en *"una realidad que nos es debida en orden a la felicidad"*. El deber *"está inscrito en esa forma de realidad que es la realidad humana"* (SH 409-410), que por su inteligencia sentiente está constitutivamente abierta a las cosas reales y a sí mismo en tanto que realidad. Sólo hay deberes porque antes son apropiados por esa inteligencia, y son los deberes independientes en cuanto deberes y no, como creía Kant, son deberes porque son independientes (SH 414). Gracias a que la intelección es un enfrentamiento con las cosas como realidades y a nuestra propia realidad, es posible la libertad y hasta la misma volición (SV 101). Todo el idealismo transcendental no ha sido otra cosa más que *"el hombre ocupándose de sí mismo"* (SV 73). El criticismo kantiano y su solipsismo transcendental falsearon el verdadero sentido de la reflexividad. La propia realidad culmina cuando el hombre se apodera de sí mismo y opta por una figura concreta de realidad libre en una situación determinada gracias a su volición tendente. Por eso, toda realidad humana es una realidad querida, ya que el hombre se sobrepone a sí mismo al hacerse cargo de su propia realidad con sus actos (SV 84). El hombre es supra-stante.

Un error grave del idealismo transcendental habría estado en identificar lo volitivo con lo personal(SV 23). Mi realidad querida, la de mi sustantividad "intencional", tiene una doble vertiente o dimensión: lo que hago de mí y lo que quiero ser(SV 264). El hombre ha de ir cobrando una figura moral además de física y psico-biológica, de ahí toda la gravedad de sus actos.

2. Una metafísica intramundana: "Sobre la esencia"(1962).

La publicación de *Sobre la esencia*, como obra que instaura una metafísica intramundana, es de por sí un rechazo total de toda la filosofía kantiana, de toda metafísica. En efecto, como el propio Zubiri dijo unos años más tarde, la publicación previa de una metafísica, veinte años antes que una filosofía sobre la intelección sentiente, era algo más que una simple cuestión cronológica: significaba la negación total del criticismo y de sus presupuestos. Los criticistas "estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo de lo que nos sea posible saber(...) la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant: es el "criticismo". El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber." (IRE 9)

Como acabamos de ver, se hace necesaria una lectura de *Sobre la esencia* desde las obras posteriores para no perder de vista el itinerario intelectual en conjunto de Zubiri en su difícil diálogo con Kant. Pero dado que el criticismo ha acabado en un fenomenismo, es decir, que acepta que nuestro conocimiento de la realidad queda limitado al ámbito de la representación, al fenómeno en cuanto objeto, es comprensible que Zubiri diga que éste jamás llegó a ser un auténtico saber de lo real.

Escribe Zubiri: "*En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma.*" (IRE 10) Quedémonos por el momento con que para Zubiri el idealismo transcendental nunca llegó a ser un verdadero saber de lo real. En la segunda parte de nuestro estudio vamos a ver cómo Kant fue muy poco exigente con sus propios presupuestos. En los capítulos precedentes han ido surgiendo algunos de ellos: el dogmatismo de la ciencia, el arraigo en la tradición aristotélica o la influencia que ejerció en Kant el Empirismo inglés.

Kant, en vez de comenzar por preguntarse por el saber en sí, derivó en una teoría del conocimiento sin plantearse siquiera si el conocimiento científico era, sin más, todo el saber. Hábilmente Zubiri reconduce los prejuicios que se en-

tretejen siempre en torno al saber, como es qué se entiende por realidad como objeto de ese mismo saber.

Si en su etapa ontológica, el filósofo afirmaba que el pensar tenía una primaria dimensión objetiva, esto es, que no estaba desvinculado nunca de la realidad, en su filosofía posterior viene a agudizar esta opinión, negando además que este saber tenga algún tipo de predominio y superioridad sobre lo real: "*El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro (...)* el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad." (IRE 10) ¹³

Por otra parte, desde los años 50 es evidente que la inteligencia sentiente intentaba superar de raíz todo rastro de dualismo de facultades sensibilidad/entendimiento ¹⁴.

Si bien es cierto que en *Sobre la esencia* Zubiri no se extiende demasiado en profundizar cuestiones propias de la intelección, ya que se centra primariamente en el análisis de la esencia de lo real, parece fuera de toda duda que discrepa de todo fenomenismo, así como de toda metafísica del ser y de la sustancia.

¹³ "La Crítica de la razón pura repite hasta la saciedad que el conocer humano está limitado al campo de los fenómenos sensibles, que más allá de sus fronteras nada puede conocer ni con sus formas de intuición, ni con sus formas del pensar, ni con sus ideas de la razón. Lo que no es fenómeno, no es objeto de la experiencia. El entendimiento no puede sobrepasar los límites del sentido." (HIRSCHMANN, Johannes, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, II, 1990-11, p. 201).

¹⁴ Nuevasamente, Scheler rechaza esta fractura presente en el espíritu humano entre razón y sensibilidad y la califica de prejuicio que tendría orígenes muy antiguos (SCHELER, Max, *ibid.*, p. 24).

Esta densa obra no es una mero retorno a filosofías realistas pre-críticas. Es decir, presupone en todo momento una metafísica a-ontológica.

La anterior enumeración de algunos de los motivos que tendrían que acompañar una lectura correcta de *Sobre la esencia* en clave post-kantiana deberían bastar para evitar una primera impresión bastante extendida que asegura que es la ausencia total de Kant ¹⁵.

De otro lado, en esta obra presenciamos las consecuencias más obvias que se seguían de la teoría zubiriana sobre la persona en abierto contraste con la ontología griega y el idealismo trascendental ¹⁶. Sin razón práctica el hombre kantiano es un ser natural más, una esencia "x" ¹⁷.

Por otra parte, Zubiri viene a solucionar la articulación entre los diversos saberes positivos y la Metafísica como saber que estudia el orden trascendental, aquello que

15 "Pero sospecho que hacían falta mejor voluntad y más agudo entendimiento que los míos de entonces para salvar a su autor de la acusación de realista ingenuo. Por sus páginas parecían no haber pasado Kant ni las complicaciones posteriores de la teoría crítica del conocimiento." (GRACIA GUILLEN, Diego, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, p. ix). Como irremediablemente, el hecho de plantearse una metafísica intramundana de sustantividades y un análisis de esencias físicas es ya de por sí la negación de cualquier fenomenismo y subjetivismo trascendental.

16 "Esta obra es como el preámbulo para otra obra, que versará sobre la persona. Al investigar lo que es la persona, le salieron al encuentro muchas otras nociones, como las de substancia, ente, esencia y existencia en sentido clásico, ser y la explicación de todas ellas la ha reunido alrededor de la noción de esencia. La explicación de estas nociones había de ser un apéndice al tratado sobre la persona; pero tuvo que hacer tantas observaciones y añadir tantas reservas a las nociones vulgares, que le fue necesario ampliar la materia hasta formar un volumen bien cumplido." (BELLER, José, "Sobre la esencia", *Pensamiento*, 19(1963)366).

17 "Para Kant la persona es una esencia x, a causa de que constituye el realizador de una actividad racional impersonal y, en primer lugar, de una actividad práctica. De aquí que, para él, el valor de la persona se define únicamente por el valor de su voluntad, más no éste por el valor de la persona." (SCHLEIER, Max, *ibid*, p. 58).

es común a todo cuanto hay ¹⁸. La dificultad está en que lo que Zubiri define por orden transcendental no coincide con las interpretaciones tradicionales.

Se ha llegado a decir incluso que la metafísica zubiriana simplemente se superpone, no la anula, a la ontología clásica griega ¹⁹. La verdad es que Zubiri dice expresamente que la sustantividad es anterior a la sustancia y que ambas nociones se mueven en planos diferentes que pueden coexistir perfectamente. Son dos visiones complementarias. El diálogo con la metafísica clásica se torna imposible, sin embargo, en temas como la historia y Dios ²⁰.

Zubiri coincide con Kant en negar una Metafísica gene-

¹⁸ Tras escribir que en Zubiri se entrecruzaría la tradición metafísica antiguo-medieval y la admiración ante la ciencia, escribe Falgueras Salinas: "En congruencia con ello, el proyecto filosófico de Zubiri podría ser condensado en lo básico como un intento de fundamentación metafísica de la ciencia moderna, y ésa es a mi juicio la tarea específica de Sobre la esencia, su obra más importante." (FALGUERAS SALINAS, Ignacio, "Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-1970)", *Itinata*, 2 (1985) 125).

Esta sugerente explicación de la obra zubiriana no tendría, sin embargo, en cuenta que Zubiri inicia su andadura filosófica bajo la crisis científica de la mecánica clásica, que es el pórtico del criticismo de Kant. Hecha esta matización podemos estar de acuerdo con Falgueras Salinas y otros, a condición de que no se reduzca el pensamiento de Zubiri a una teoría del conocimiento científico más.

¹⁹ Una interpretación de la obra de Zubiri tal vez más acorde con la verdad (SE 127), es la que dice que la teoría aristotélica de la sustancia y la noción zubiriana de la sustantividad no se oponerían sino que se superpondrían: "Según todo lo que llevamos dicho hasta ahora, la teoría construida sumamente curiosos un duplicado de la teoría aristotélica. Y este duplicado no se opone a la teoría aristotélica haciéndola inadmisibles, sino únicamente se le antepone como más radical y primario." (.) La línea de Zubiri se halla en el orden de la "realidad" y de la esencia física y la línea de Aristóteles en el orden del ente y de la esencia metafísica." (SOLAGUREN, Celestino, "Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri", *Verdad y Vida*, 23 (1965) 260-261). Solaguren denomina a la metafísica zubiriana, meta-física y sería anterior a la meta-física aristotélica.

²⁰ Zubiri, en *Naturalista, Historia, Dios*, destacó contra la opinión de Kant y otros, que la ciencia moderna no equivale a la episteme griega, pues entre el mundo de la ciencia y el cosmos griego hay un verdadero abismo. Pues bien, esto tiene su aplicación ahora: "...dentro de un cosmos determinista la historia se hace imposible. No cabe más que la repetición del ciclo cósmico." (.) Lo primero que tenemos que notar ante este nuevo tema es que en el sistema de Zubiri el mundo no es cosmos, perfectamente dispuesto y ordenado, sino que todo él se halla en permanente cosmogénesis." (RIVERA, Enrique, "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", *Realitas III-IV*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1979, pp. 358-359).

Rivera, en otro lugar de su artículo, apunta otro tema en el que el diálogo con la metafísica clásica es imposible: Dios: "Zubiri, en neto contraste con Aristóteles, ve el cosmos en plena evolución y expansión. No puede reposar sobre sí mismo. De aquí la búsqueda de un origen fontanal que haga posible dicha evolución y expansión. Ese origen fontanal es Dios. Dios, por tanto, se halla inserto en el mundo sin ser una cosa del mismo." (.) Escruta el problema de Dios primariamente desde el hombre, desde las mismas posibilidades que éste tiene para realizarse." (RIVERA, Enrique, *ibid*, pp. 364-365).

Conocemos cómo desde *Naturalista, Historia, Dios* la historicidad y la realidad personal libre son la piedra de toque de la ontología clásica (SE 143/SE 160). De otro lado, Rivera parece referirse al artículo zubiriano del año 1964, "Trascendencia y física" y que comentaremos en este mismo capítulo. En definitiva, el diálogo con la metafísica tradicional es imposible desde la historicidad y desde Dios.

ral conceptiva que piense la realidad procedente de Dios como su causa primera. Esta, sería una metafísica extramundana ²¹.

Mientras Zubiri ha sostenido en *Sobre la esencia* la primacía fundante de la realidad sobre el inteligir (SE 47), advertimos que años más tarde sostiene la congeneridad entre saber e inteligir (IRE 10). Pese a su decidido realismo crítico transcendental, Zubiri nunca logrará del todo el evitar ser acusado de subjetivista encubierto ²².

Sabemos que para el idealismo transcendental los fenómenos no pasan de ser nuestras representaciones y nunca cosas en sí mismas (CRP A 369). Según Zubiri, el criticismo supone en su mismo punto de partida que a nivel primario se da un enfrentamiento intelectual a nivel objetual. Buena parte de los esfuerzos de Zubiri consistirán en hacer ver que la postura kantiana es derivada y secundaria. En otras palabras: el objeto siempre está fundado en la previa presentación de la cosa real en cuanto real. Nos ocuparemos en la segunda parte de nuestro estudio de analizar con más detenimiento todas estas cuestiones.

²¹ EDR 244-245. Kant niega la validez del razonamiento que llega al ente necesario porque, para empezar, ser ni siquiera es un predicado real.

²² Para Alluntis Learreta, por ejemplo, no se habría salido de la "sente" o subjetividad en Zubiri, por lo que sería un idealista (ALLUNTIS LEARRETA, Félix, "Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial", *Letras de Deusto*, 43 (1989) 134-135 y 142-143). Paradójicamente, otros autores no dudan del realismo de tipo más clásico que encarnaría Zubiri (ECHARRI, Jaime, *Filosofía fenomenológica de la naturaleza*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990, I, p. 59). Escribe Echarri: "El 'andamiaje de subjetividad y realidad', que Zubiri pretendía desmontar enteramente, subsiste y reaparece en otra forma." (ECHARRI, Jaime, *ibid.*, p. 64)

Por lo tanto, creemos que intentar una simple confrontación entre ambos sistemas filosóficos que se mueven en un plano tan distinto, no presenta excesivo interés ²³.

Dirigir nuestros esfuerzos a la presentación de una disputa más entre realistas e idealistas, pasaría por alto una cuestión fundamental: la manera de acercarse a la cosa estuvo obstaculizada en Aristóteles por su interpretación metafísica de la realidad sensible y de la naturaleza. A su vez, también Kant pasó de largo ante la cosa porque su fenomenismo limitaba al objeto nuestro conocimiento. Como dirá Zubiri en *Sobre la esencia*, tanto Aristóteles como Kant han violentado su acercamiento a la cosa con unos presupuestos de índole apriorista y una visión de fuera a dentro. Zubiri intentará proponer una visión metafísica de dentro a fuera. El filósofo se propone estudiar cuál es la estructura radical de lo real y su esencia, y entiende lo real como aquello "que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee." (SE 104) Este programa sería incomprensible para el idealismo trascendental y resultaría del todo inútil intentar buscar un puente entre filosofías tan distintas.

²³ Es el caso de Weasell, que contraponen el realismo zubiriano a un idealista norteamericano, para después decidir a favor del segundo: "He valorado su tesis, y es claro que he argumentado en favor de un idealismo royciano, pero esto no es una refutación, sino una apropiación de Zubiri." (WEASELL, Leonard P. Jr., *ibid.*, p. 244). En los últimos tiempos, la polémica Weasell-Pintor Ramos muestra que una discusión a este nivel conduce a un callejón sin salida. Cada parte se cree con argumentos incontestables.

Zubiri no va a hablar directamente de nuestro conocimiento de las cosas del mundo cotidiano. Para empezar, se va a preocupar cautamente de establecer un doble acercamiento a la cosa. En un primer paso, planteará la división, cosa-real y cosa-estímulo; y, en un segundo acercamiento, el filósofo pasará a distinguir entre cosa-real y cosa-sentido. Mientras la cosa-real tiene esencia, la cosa-sentido tiene concepto ²⁴. En la segunda parte de este estudio tendremos la oportunidad de precisar mejor el significado y alcance de estas nociones. Pues bien, "lo esencial" es el conjunto de cosas con ciertas notas que actúan formalmente gracias a las mismas, mientras que una cosa-sentido lo es como posibilidad para nuestra vida ²⁵.

Siempre es anterior la aprehensión intelectual de las cosas reales en cuanto reales en su nuda realidad a su intelección como cosas-sentido y aunque el hombre sea el constituyente del sentido en cuanto tal, primariamente el sentido es de la cosa ²⁶. Zubiri, con todas estas precauciones, nos está diciendo que jamás la cosa "de suyo" puede ser identificada con la cosa-sentido. De otro lado, Zubiri incide

²⁴ Isabel Aisa llega a decir que Zubiri no es demasiado claro en sus textos para explicar la cosa-sentido (AISA, Isabel, *ibid.*, p. 29).

²⁵ *SV* 229.

²⁶ *SV* 230.

en el sentir intelectual: la impresión de realidad nos da la realidad en cuanto realidad sentida, es realidad en impresión (SE 416)²⁷.

Zubiri advierte dos momentos en la impresión: de cualidad sentida y de formalidad de realidad. Como la cualidad es siempre concreta, la formalidad es inespecífica y transcendental. La realidad pasa a ser definida como una formalidad y como orden transcendental.

El filósofo niega que el concepto de transcendental se pueda aplicar (como hace Kant), al modo subjetivo y apriorístico de conocer los objetos. Esta es una auténtica reducción de la transcendentalidad: *"El orden transcendental en cuanto transcendental no es el orden de la objetualidad, ni el orden de la entidad, ni el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto realidad."* (SE 453)

Desde su peculiar atalaya, Zubiri define a la metafísica kantiana como una objetología: *"Contra lo que el idealismo afirma como algo obvio, cosa no es objeto. Así como sustantividad no es subjetualidad. El orden de la realidad en cuanto realidad no es el orden de la objetualidad, sino el orden de la simple realidad en cuanto realidad."* (SE 382)

²⁷ Basabe Martín acuña la expresión de "factum transcendental" para referirse a la aprehensión primordial de realidad: "Todo esto aleja la atención del problema que, sobre todo después de Kant, es considerado como el central de la filosofía, principalmente en su momento inicial, el momento de poner los fundamentos (...) que podemos llamar "factum transcendental" (...) simple dato que se ofrece inmediatamente a la mente sin prejuicio nada de su naturaleza (...) Para Kant este dato lo constituían los apriorísticos de la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Este era para Kant el factum transcendental. Para Zubiri lo es la aprehensión primordial de realidad." (BASABE MARTÍN, Alberto, *ibid.*, pp. 76-77).

Bajo una aparente discusión en torno al orden transcendental, Zubiri está negando en toda su amplitud la legitimidad filosófica del subjetivismo y del principio de inmanencia. La filosofía moderna consagró como definitivo el hiato entre el hombre y la realidad. Esto es lo que hay que cuestionar para buscar una salida no contaminada por prejuicios modernos y antiguos. Lo metafísico en Zubiri deja de ser un mundo aparte de las cosas reales. No hay dos mundos separados, el de aquí y el de más allá, sino un solo mundo. Lo factual también es transcendental, porque la formalidad de realidad es abierta e inespecífica. Lo talitativo tiene una función transcendental y lo transcendental tiene una función talificante. Es un camino de ida y de vuelta.

¿Cómo conciliar lo factual y lo talitativo con lo transcendental? Esta idea resultaría para Kant ajena a su programa de filosofía transcendental: "*De donde resulta que lo "físico" no se opone a lo "metafísico", sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de "empírico" o "positivo", sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica.*" (SE 276/IRE 129)

Saberes positivos y Metafísica no se anulan entre sí y no son competidores, sino que se complementan. Las diversas ciencias no marcan el modelo de saber a seguir a la Metafísica. Esto sería disparatado. La Metafísica como saber ha ga-

nado la humildad histórica de poder atender y evaluar los descubrimientos de las ciencias. Las bases del idealismo trascendental ya no se tienen en pie ²⁸.

Kant sólo buscaba las condiciones transcendentales, aprióricas y subjetivas de nuestro conocimiento objetual, pero en Zubiri la realidad que se actualiza en la intelección no es primariamente objetual.

Además, Zubiri va a tener muy en cuenta el factor biológico y talitativo y su relación con la intelección. No hay una previa arrogancia que nos impida aceptarlo: "Llega un momento en que el hombre no puede mantener su "normal" funcionamiento bioquímico, más que haciéndose cargo de la situación como realidad(.) Por ejemplo, en cuanto desgajada por la actividad bioquímica, la función primera de la inteligencia es asegurar la estabilidad biológica; es decir, es una función biológica." (SE 364/EDR 213)

Entre Zubiri y Kant se abre un abismo absoluto ²⁹.

²⁸ Un estudio de Kant de la talla de Hoffe, plantea perfectamente el realismo de estilo zubiriano sin conocerlo como algo sin sentido para Kant: "... todos los presupuestos empíricos del conocimiento humano, por importantes que puedan ser, quedan excluidos del programa de la filosofía trascendental; talitativo el conocimiento no empírico de la experiencia es trascendental." (HOFFE, Otfried, Inmanuel Kant, Barcelona, Herder, 1986, p. 66). La constitución empírica del sujeto, la estructura del cerebro, la filogenia humana o la sociedad misma son descartadas por el programa filosófico de Kant.

²⁹ Los últimos escritos zubirianos en torno a la inteligencia sentiente asignan al cerebro humano el papel de órgano de formalización (IRE 46), junto con la corticalización, pero son reflexiones insertas en un apéndice de la obra, esto es, se reconoce que rebasan el nivel "descriptivo" e lo que es lo mismo: no dejan de ser una interpretación particular más. Ahora bien, esto plantea la cuestión de si estamos inmersos en la realidad por nuestra inteligencia sentiente y sometidos a un cierto determinismo, al igual que Kant pensaba que el hombre como fenómeno de la naturaleza sensible estaba sometido a idéntica causalidad natural: "Pero esa fusión, esa congeneración de realidad e intelección no es en absoluto automatismo ni determinismo absoluto (...) se manifiesta una cierta autonomía del animal inteligente, en tanto que inteligente, ante la constitución de lo real. Esa autonomía es nula en la aprehensión primordial, aunque su fundamento está en ésta. En aprehensión primordial la cosa está dada de una vez y por entero. No hay movimiento intelectual, no hay autonomía." (FERRAS FAYOS, Antonio, Zubiri: el realismo radical, Madrid, Cincel, 1991, p. 64). No hay duda de que nos hallamos ante los límites de cualquier filosofía trascendental: la libertad humana ante lo trascendental. Por otra parte, la aprehensión primordial es inefable: "La aprehensión primordial de realidad es inmediata(.) En la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno de la mera aprehensión de la realidad de lo real." (IL 154) Pero mientras Kant piensa que nuestras limitaciones son de orden trascendental, esto es, aprióricas y subjetivas, y limitan nuestro conocimiento al objeto, Zubiri adopta una actitud más positiva: "nuestras limitaciones no son una especie de recorte dentro de la realidad, sino que son en su limitación misma el principio positivo de la presentación y aprehensión de la realidad." (IRE 113) Zubiri y Kant son dos posturas ante la finitud humana.

Pero vamos a seguir dando con brevedad algunas de las grandes líneas maestras que, a nuestro juicio, deben seguirse para una lectura correcta de *Sobre la esencia*.

Anteriormente hemos hablado con brevedad de la interpretación zubiriana del orden transcendental. Vimos que difería del orden antiguo y escolástico, así como del kantiano. ¿Qué dice Zubiri del orden transcendental del criticismo? El filósofo ha sostenido a lo largo de *Sobre la esencia* una idea que puede resultarnos sorprendente: Kant sostuvo una idea más que tradicional y clásica del orden transcendental. Ahora, resulta que es Kant el filósofo clásico y no Zubiri. La novedad del idealismo kantiano estuvo en que introdujo dicho orden transcendental en la idealidad. ¿En dónde queda, pues, la revolución kantiana? Frente al propio Kant que definía lo transcendental en relación al modo subjetivo y apriórico de conocer los objetos, Zubiri prefiere definirlo mirando al otro polo, al de la objetualidad, lo que nos puede resultar chocante: "*Lo propio del idealismo y su revolución, no están, pues, en el concepto de lo transcendental, sino en su raíz y en el carácter de su término. En su raíz: en estar puesto por el yo. En el carácter de su término: en ser objetualidad. Y estas dos innovaciones están esencialmente conexas: nada puede ser objeto sin estar puesto (de una o de otra manera, esta es una cuestión demasiado rápidamente solventada por el idealismo) por un yo, y reciprocamente, el*

yo puro, al enfrentarse con las cosas, hace de ellas objetos." (SE 379) Esta visión idealista de la realidad, que sostiene el filósofo de Königsberg, bascula entre dos polos muy discutidos por Zubiri: de un lado, un yo que no es la realidad del hombre, y, de otro lado, un objeto que no es reconocido como primariamente dado en el enfrentamiento intelectual del hombre ³⁰.

Pero cambiemos de decorado. En *Sobre la esencia* Zubiri ha desidentificado ser y realidad, y ha afirmado que buena parte de la filosofía occidental cayó en consecuencia en la "entificación de la realidad". Sin embargo, esta consecuencia de dimensión metafísica no ha acabado aquí. En efecto, la entificación de la realidad ha venido acompañada de la paralela "logificación de la intelección", esto es, creer que el acto que define a la intelección es el juzgar, conceptuar y raciocinar. Ambos procesos, la entificación de la realidad y la logificación de la intelección, no vienen así definidos en *Sobre la esencia*. Tenemos que esperar a la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983) para verlos tematizados explícitamente.

Kant, la Escolástica y Heidegger compartieron esta identificación entre ser y realidad, pero el ser en Kant es posición del pensar y ello significa "no que la realidad

³⁰ "La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del sí." (IRE 165)
En *Sobre la esencia* Zubiri dice que el yo no es la realidad del hombre, sino que es la realidad del hombre la que tiene como propiedad ser yo (SE 380). En el capítulo V volveremos sobre esto.

sea en si misma posición del pensar, pero si que lo es su ser; ser sería entonces objetualidad; es la tesis del idealismo transcendental (Sein ist Setzung, afirmaba Kant). "(SE 438)³¹.

Esta es la tesis metafísica del idealismo transcendental que Zubiri se ve forzado a rebatir desde varios frentes. En primer lugar, diciendo que el ser no es la realidad, sino que además es la realidad la que funda al ser. Realidad es una formalidad y el carácter, así lo dice en algún momento, con que las cosas quedan primariamente en la intelección. ¿Y qué decir del ser? El ser no tiene sustantividad alguna. El ser no es más que la reactualización respectiva mundanal de lo real, es decir, realidad siendo o realitas in essendo. La intelección es la actualización de lo real en cuanto real. Esto quiere decir que el ser no se entiende directamente, sino la realidad. Dejemos aparte que Zubiri también distingue entre intelección y conocimiento, lo que no hizo Kant. Este será el tema del capítulo VI.

Toda la metafísica del idealismo transcendental se acaba de ver seriamente afectada por el discurso zubiriano³².

³¹ Zubiri dice, un tanto ocurosamente, que la diferencia entre realidad y ser es una distinción de razón, pero fundada "in re" (SE 434/SI 186). Sin embargo, Basabe dice que "el concepto de ser en su contraste con la nada está supuesto en el pensamiento mismo de Zubiri, y está supuesto como algo anterior a su concepto de realidad." (BASABE MARTIN, Alberto, *ibid.*, p. 244)

³² También Kant sigue una teoría acerca del ser, pero del ser-objeto: se trata de la objetuación del ente o esse reale (IRE 226-227).

El tránsito del ente al objeto tiene profundas consecuencias y no es nada gratuito³³. En expresión orteguiana, la mente de Kant se habría vuelto de espaldas a la realidad para preocuparse de sí misma³⁴.

Frente a la tesis kantiana de la posicionalidad del ser, ofrece Zubiri su contrapropuesta: "el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es "respectivamente"; y esta respectividad no es respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad (...) porque ser es un momento o actualidad "ulterior" de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección." (SE 453)

El idealismo transcendental establece que lo inteligido tiene que ser objeto y lo inteligido en cuanto tal ha de ser siempre ser-objeto. Esta transcendentalidad de Kant descansaría en este carácter de las cosas propuestas objetualmente a la intelección. Transcendental viene a ser sinónimo, subraya Zubiri, de comunidad objetual.

Una grave limitación del argumento kantiano es que este orden transcendental se concibe fatalmente como algo

³³ "La sustitución de "cosa" por "objeto" parece inocua, porque Kant no da todavía a esta última expresión su significado crítico, sino que la toma de manera aporética. Pero, en realidad, no es tan inocua." (LLAMO, Alejandro, *Gnoseología*, Pamplona, Eunsa, 1983, p. 37)

³⁴ ORTEGA Y GASSET, José, "Reflexiones sobre el centenario", *Obras Completas*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1983, IV, pp. 24-25).

apriórico, universal y cerrado. Zubiri defenderá, por el contrario, una realidad constitutivamente abierta y dinámica. No hay ninguna razón convincente que nos dé cuenta de por qué Kant se inclinó tan favorablemente hacia un orden transcendental con tales características, a no ser por razones propias de su época y su inclinación personal.

Páginas atrás dijimos que el criticismo kantiano era combatido en *Sobre la esencia* desde varios frentes. El primero, incidía en el desmontaje de su metafísica. El segundo, va a destacar aspectos generales del idealismo transcendental y su consiguiente refutación.

En *Sobre la esencia* Zubiri nos recuerda que la subjetividad pura kantiana aporta aprióricamente un "sistema de formas conceptuales" (SE 375), que van a posibilitar la constitución del objeto mismo. En el capítulo IV veremos cómo Zubiri desmonta la totalidad de las categorías kantianas.

¿Qué lectura realiza Zubiri de la revolución copernicana? Según Zubiri, "consiste en la capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos según la propia estructura transcendental de él: es el idealismo transcendental." (SE 375) (CRP B XVI)

El éxito de la pujante ciencia físico-matemática de Newton es un señuelo ante el que el filósofo de Königsberg sucumbe con facilidad. Esta ciencia ha puesto de manifiesto

que las pretensiones de cientificidad de la Metafísica dogmática no tienen ningún valor. El idealismo transcendental no se conforma con seguir siendo un saber que limite su conocimiento al reflejo ingenuo de lo inteligido ”.

Hemos visto que lo transcendental en Kant es posición siempre que lo dado sea determinado como objeto (“carácter objetual de los objetos de la experiencia”), siendo el yo transcendental el objetualizador de dicha experiencia (SE 376). Sin embargo, Zubiri encuentra negativo que el idealismo transcendental haya llegado a separar experiencia y transcendencia. Lo importante es que bajo esta idea de la experiencia kantiana siempre objetual hay toda una idea y una interpretación de naturaleza, que se remontaría a la tradición galileana: la naturaleza es un sistemas de leyes y de relaciones funcionales.

Pero Zubiri busca la cosa en sí misma y no sus leyes: naturaleza ni es ley, ni es sustancia o physis (SE 106-107).

³⁵ Zubiri, en *Sobre la esencia*, no puede pasar por alto la cuestión de la verdad dentro de la revolución copernicana (CRP A 58/B 82). El mismo Heidegger en *Sein und Zeit* destaca que Brentano ya advirtió esta herencia de la verdad como adecuación en Kant. La verdad transcendental kantiana, según Zubiri, “no consiste en la capacidad de que el entendimiento se conforme con los objetos, sino justamente al revés, consiste en la capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos (...) Idealismo transcendental significa un idealismo que afecta tan sólo a la transcendentalidad, esto es, a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad.” (SE 375)

Mientras la verdad cartesiana se unía a la única realidad de la que no se podía dudar (el yo) (SE 373), encontramos que aquella subjetividad psicológica cartesiana se ha transformado en transcendental en Kant (CRP B XVI).

Como iremos viendo a lo largo de este trabajo, Zubiri hablará en todo momento de verdad real, inasistiendo en que no tiene nada que ver con una verdad presente en la conciencia o en la subjetividad, sino en la intelección: es ratificación de la realidad por parte de la cosa misma en la intelección (SE 118). Más aún, el verdadar de la realidad en la intelección nos sitúa en la tesis siguiente: “la verdad es un “atributo” de la realidad misma.” (SE 120)

Kant se equivocó al querer aprehender desde un orden transcendental apriórico y subjetivo la representación que tiene la ciencia del mundo, porque esta experiencia ha de ser objetual, nunca directa. Esto es tanto como renunciar definitivamente a un saber de lo real. La ciencia de Newton es verdad que tenía un alcance real, pero su realidad limitada al ámbito de los objetos de su experiencia. En la parte opuesta, una Metafísica dogmática era un saber construido a base de conceptos vacíos. Zubiri está de acuerdo con Kant en negar la legitimidad a este saber especulativo, aunque tampoco puede aceptar que se tenga que renunciar a un saber de lo real. Posiblemente tanto la Metafísica dogmática como un modelo de ciencia canonizado por Kant sean opciones parciales. Pero, ¿de qué mundo nos habla Zubiri? ¿Es acaso el mundo kantiano o el cosmos griego? Su mundo es la *"unidad de todas las cosas reales "en y por" su mero carácter de realidad"* (SE 199), y el cosmos es la *"unidad de las cosas reales por razón de su contenido"* (SE 199-200).³⁰ Como las talidades permiten diferentes ordenaciones, pueden darse tantos cosmos como ordenaciones. Sin embargo, sólo hay un mundo y será el primer transcendental complejo. Sabemos que el ser es la re-

³⁰ Tras la pérdida del cosmos griego y el proceso de desacralización irparable que ha acompañado al mundo moderno nos encontramos con un mundo kantiano como idea de la Razón pura, a la que no le correspondía nada en sí: es el conjunto de fenómenos e intuiciones posibles que no pueden darse como totalidad en una intuición. En abierto contraste, para Zubiri, "el hombre se encuentra abierto al mundo en virtud de su inteligencia sentiente. No se trata del todo de las cosas ni de los objetos, sino de una apertura a la realidad en cuanto tal(.) El mundo en primera línea no sería otra cosa que la pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal(.) Si función transcendental es determinación de la realidad por su contenido, el mundo es la función transcendental del cosmos." (GONZALEZ, Antonio, "La idea de mundo en la filosofía de Zubiri", *Miscelánea Comillas*, 44 (1984) 493)

actualización respectiva mundanal de la realidad. Pues bien, la cosa real adquiere "ser" como propiedad en respectividad con las otras cosas reales en cuanto reales. Por eso nos dice Zubiri que lo primero es llegar a la realidad y lo segundo llegar a ser: su famosa metáfora de la luz (SE 433-434). Pero... ¿en qué consiste el mundo entero?: en pura factualidad esencial, ya que las esencias son como las piezas últimas del mismo y son sistemas de notas constitutivas (SE 209, 248). Las notas constitutivas son determinantes para la constitución esencial de una cosa. Parece muy razonable que nos hagamos una pregunta. ¿Cómo podemos tener la seguridad de que unas notas son constitutivas y determinantes de una esencia. No la tenemos: "De aquí que llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea un problema siempre abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana. Pero la meta es filosóficamente clara. Sólo con estas notas tendríamos la unidad primaria de lo real, es decir, el modo primario de ser intrínseca e irreductiblemente "uno". A esto y sólo esto a lo que llamo "constitutivo". (SE 190-191)

De ahí el concurso de las diferentes ciencias y que el metafísico no puede dejar de lado. Es comprensible que Zubiri no pueda ver con buenos ojos sistemas metafísicos elaborados desde una interpretación sustancialista de la realidad sensible. Esto es anacrónico.

La realidad esenciada es siempre sustantiva y no sustancia, unidad de suficiencia constitucional, cíclica y clausurada. Una cosa es lo que sucede en el conocer y otra muy distinta en la realidad ».

Zubiri niega que la esencia física de una sustantividad pueda ser lograda mediante la pura definición, pues esta idea aristotélica sólo se sostiene en una teoría de la realidad sensible sustancialista (SE 93) y esta interpretación vino a través de la vía de la predicación y de la naturaleza como *physis* (SE 82).

Lo físico no es la sustancia sino la sustantividad y esta sustantividad es previa a la sustancia, pues hallamos sustancias insustantivas como los elementos de un compuesto (SE 157). Ni siquiera lo insustantivo es accidental.

El matiz anti-racionalista y anti-aristotélico de Zubiri nos enseña la distancia que hay entre el ser y el pensar: *"Por la inteligencia, el hombre está en las cosas (incluyéndose a sí mismo entre ellas) como realidades; está forzado por ellas y, por tanto, en un devenir real además de lógico (...) con un esfuerzo de sumisión a ellas, por irracionales que nos parezcan; no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual (.) Una cosa son, pues, los conceptos formales, otra la realidad."* (SE 58)

³⁷ Zubiri no es un racionalista tradicional, pues distingue entre el concepto y el ser: *"Zubiri rechaza positivamente el deducir lo que ocurre en la realidad de lo que ocurre en el conocer. En este sentido su filosofía es la negación radical de toda forma de idealismo."* (ELLACURIA, Ignacio, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas* 1, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, p. 78).

El hombre no tiene que ir a la realidad, porque ya está en ella. La realidad ha dejado de ser entendida como algo más allá de las cosas reales de nuestro mundo. Al mismo tiempo, la intelección amplía su significado: es la actualización de lo real en cuanto real. Por otra parte, Zubiri dirá que el sentir es también un sentir intelectual. La impresión es impresión de realidad o realidad en impresión.

Además, el hombre es, estrictamente hablando, la única y auténtica sustantividad. Su esencia es abierta. Zubiri distingue transcendentamente entre esencias cerradas y la única esencia abierta, la humana (SE 516). El hombre tiene una sustantividad psico-orgánica. Podríamos decir que la psique y el organismo son los dos grandes sub-sistemas constitucionales humanos. La psique se caracteriza especialmente por esa nota fundamental que es la intelección sentiente. Por dicha intelección sabemos que el hombre se enfrenta con las demás cosas reales en cuanto reales y con su propia realidad en cuanto realidad. El hombre no está limitado a un repertorio de respuestas ante determinados estímulos como los demás animales. Es un animal inteligente, animal de realidades. Pero su realidad no está configurada de antemano: tiene que elegir su personalidad entre un abanico de posibilidades. El hombre ha de modelar una figura concreta de realidad con sus actos.

Las esencia cerrada es una res mere naturalis, según Zubiri. En el caso del hombre nos encontramos con que es una esencia abierta o res eventualis: es más que naturalis. *Sobre la esencia* culmina en la realidad personal, animal de realidades y única esencia abierta (SE 506)³⁸. Pensemos que Kant era incapaz de distinguir transcendentamente entre personas y cosas a nivel fenoménico.

Vamos a mostrar en lo que sigue algunos de los resultados que han aparecido en esta breve lectura de *Sobre la esencia*. Hemos convenido en realizar una lectura de esta obra desde ulteriores escritos zubirianos para percartarnos del decido alcance anti-kantiano de sus afirmaciones³⁹.

En *Sobre la esencia* Zubiri viene a condenar al idealismo transcendental por ser una postura poco radical y derivada. Además, la realidad "de suyo" es un prius a las cosas y a la intelección (SE 394-395). Por su intelección el hombre está en el centro del sistema transcendental⁴⁰.

³⁸ Lo que es fundamental para nuestro estudio es que Zubiri diferencia transcendentamente las esencias cerradas de la única esencia abierta, la humana (SE 501): "...la esencia estrictamente abierta es suya "foraal y reduplicativamente", como he solido decir: no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y foraal carácter de realidad, en su propio "ser-suyo". (SE 504). De ahí la distinción dentro de esa realidad humana que es "aidada" entre personalidad y personalidad (SE 505).

³⁹ Contra la metalógica kantiana que no habla de cosas reales sino de objetos, aunque como fenomenismo admita un realismo empírico y transcendental, tenemos el realismo crítico transcendental de Zubiri: "...la intención filosófica de Zubiri no puede menos que responder a la tradición científica y filosófica de una pretensión crítica de saber lo que las cosas, la realidad es (...) ha respondido Zubiri como ningún otro filósofo, sacando las consecuencias de la necesidad de establecer un lenguaje objeto sobre la realidad (sobre aquello a que nos referimos cuando hablamos de realidad) y sobre el conocimiento que hacia ella se encamina." (MONSERRAT, Javier, "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia", *Realitas II*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1976, p. 181). Zubiri no es un realista ingenuo y nunca dice que por nuestra intelección sentiente conocemos las cosas reales de nuestro mundo. Hemos visto que ni siquiera dice que tenemos la completa seguridad de dar con las notas constitucionales de una cosa. La ciencia juega un papel importante en la filosofía zubiriana: "Como respectivas, las cosas reales del cosmos se hallan en interacción entre sí, una interacción que la ciencia trata de desentrañar penosamente." (SE 156)

⁴⁰ ESP 510.

De otro lado, Zubiri ha recuperado positivamente la dimensión factual y talitativa de lo real en su metafísica. Así, lo real es a un mismo tiempo físico y transcendental, físico y metafísico. La ciencia y sus datos son el acompañante del metafísico. La ciencia ha dejado de ser el paradigma de conocimiento a imitar por la Metafísica.

3. Kant y el hombre como cosa en sí: la persona.

Posiblemente sea la segunda lección de *Cinco lecciones de Filosofía*, la dedicada a Kant y a su filosofía, la que parezca en su tratamiento la más cercana al diálogo de Zubiri con el filósofo de Königsberg. Sin embargo, a estas alturas tenemos datos más que suficientes como para decir que tal diálogo viene desde la tesis de 1921 y no ha hecho más que prolongarse desde el momento en que Zubiri salta de la Fenomenología a la ontología de su segunda etapa.

Hasta la publicación de *Sobre la esencia* en 1962, el filósofo ha realizado un salto espontáneo del objeto al ente. Desde 1962, Zubiri ha realizado un nuevo salto del ente y la sustancia a la sustantividad. En otras palabras, desde su etapa fenomenológica Zubiri ha ido de una filosofía de la conciencia a una metafísica del ser para, finalmente, desembocar en su original metafísica a-ontológica.

Históricamente, sin embargo, se ha producido en la filosofía el camino inverso: de la ontología greco-medieval se pasó al subjetivismo y al idealismo. Este viraje típicamente moderno no solamente pone al hombre de espaldas a las sustancias, sino a las propias cosas. El idealismo kantiano acepta en su fenomenismo esta irreversible distancia frente al cosmos. El mundo kantiano pierde todo rastro de sustantividad para quedar como una idea de la Razón pura. A pesar de todo esto, la nueva ciencia ejemplificada por Galileo y que culmina en la mecánica clásica de Newton deja al hombre en una posición privilegiada, pues con ayuda de la técnica ha logrado conquistar el mundo. Aunque esta ciencia no se pregunte por la esencia de las cosas de este mundo a la manera del metafísico, sino el modo cómo se producen los fenómenos, el ciencismo llevó a cabo la temida reducción de la realidad a lo real conocido y evaluado gracias al método científico. El Positivismo lógico del siglo XX ha sido una de las consecuencias más extremas de este reduccionismo.

En el campo de las ciencias humanas fue el psicologismo, sin duda, la disciplina que intentó trasladar al horizonte de la medida y de la cantidad a la conciencia. El relativismo ocasionó el surgimiento de la Fenomenología de Husserl, que con éxito acaba con el mismo. Sin embargo, el propio método fenomenológico hizo que de nuevo resultara ajena la filosofía a las cosas mismas.

La situación que acabamos de describir recuerda algo a la que se encontró Kant. Al fin y al cabo, lo que dice Kant es que la Metafísica dogmática, construida por conceptos vacíos de intuiciones, tampoco tenía ningún contacto con la experiencia. Si bien es cierto que Kant nunca negó la existencia de la realidad en sí, lo que sí hizo es restringir nuestro conocimiento al ámbito del objeto.

A continuación vamos a ver cómo es estudiada precisamente la fenomenología kantiana en 1963, en la segunda de las lecciones de filosofía y tan sólo un año más tarde de la publicación de *Sobre la esencia*.

Conocemos cómo Zubiri en 1980, al prologar las cinco lecciones, escribe que Aristóteles y Kant mantienen la misma idea de sustancia y de los accidentes (CLF ii). Esta observación es capital para nosotros, puesto que mostraría que de ninguna manera se puede considerar como una coincidencia, que tanto la ontología griega como el idealismo trascendental definan al hombre desde una visión de fuera a dentro (SE 124-125). Es decir, se trata de dos interpretaciones aparentemente distintas pero que tienen un trasfondo ontológico común. En dicho prólogo de 1980, Zubiri nos recuerda que históricamente el objeto filosófico por excelencia ha sido el ente, mientras que en Kant lo ha sido el objeto (CLF iii).

No hay objeto sin una relación a un sujeto. En Kant se plantea el problema de la diferencia originaria o separación entre el sujeto y el objeto, al mismo tiempo que la diversidad radical entre las dos fuentes del conocimiento (sensibilidad y entendimiento) (CRP A 15/B 29)⁴¹.

El hiato entre el objeto y el sujeto parece insalvable en el idealismo trascendental y este filósofo nunca se propuso solucionarlo. Kant enuncia filosóficamente una pregunta que subyace en la obra newtoniana: "*¿cómo es posible que la matemática sea nada menos que principio filosófico de la naturaleza?*" (CLF 60) El lector tiene que recordar que aquella mixtura entre Física y Matemática ha saltado por los aires en el siglo XX. Zubiri, por otra parte, muestra un aparente hecho negativo en Kant: el filósofo de Königsberg pasa de largo ante la nueva matemática de su tiempo y por las geometrías no euclidianas vislumbradas por Saccheri. Kant se pregunta cómo es posible la ciencia en el cruce del empirismo y del racionalismo. La Metafísica dogmática aparece en aquél paisaje como un saber especulativo y conceptual, sin conexión con la experiencia científica de objetos (CLF 67-68). Sin embargo, Kant se resiste a ser un escéptico como Hume, pues la verdad de la ciencia está ahí, ante sus

⁴¹ "Pues bien la "revolución copernicana" de Kant incluye el que el no "regirse por el objeto" no pase a ser sin más un regirse totalmente por el sujeto, sino sólo en "lo formal". Incluye el mantener una relación de dependencia respecto de algo que no es el mismo sujeto, dependencia que se realice precisamente en el suministro de "datos" por la "sensibilidad". Convenzamos, entonces, en llamar "afección" a esa relación. Convenzamos también en llamar "realidad" a aquello de lo que el conocimiento queda así dependiente." (GOMEZ CARRERA, José, El tejido moral de Kant, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 59)
En su madurez filosófica Zubiri conducirá cualquier planteamiento gnoseológico de relación entre dos relatos al ámbito del logos sentiente y no al de la aprebenación primordial de realidad.

ojos, y es incuestionable.

El idealismo trascendental toma su idea de ciencia de la tradición galileana, lo que trajo dificultades no pequeñas. Zubiri niega que el idealismo trascendental pueda ser reducido a una teoría del conocimiento científico: es una teoría del conocimiento en cuanto tal (CLF 75). Sin embargo, con Kant la filosofía deja de ser la ciencia que busca los primeros principios de la realidad. Este principio lo encuentra Kant en el concepto y no en la intuición, y dicho concepto siempre es previo a la intuición.

Zubiri ha entrado de lleno en la teoría del conocimiento de Kant y lamenta el papel que ésta ofrece al entendimiento: *"como si el entendimiento no pudiese tener ciencia estricta de las cosas reales más que conociendo lo que en ellas ha puesto el propio entendimiento."* (CLF 74)

Esta es la consecuencia gnoseológica más relevante que se sigue de la revolución copernicana. El hombre deja de ser un espectador pasivo ante el mundo, un teórico que asiste impasible ante el devenir azaroso de los fenómenos naturales. El hombre se convierte en un juez que interroga a la naturaleza (CRP B XIII)⁴². La razón encuentra en la naturaleza lo que ya había puesto en ella.

⁴² "Los nuevos ojos de la ciencia moderna están transidos de ansias de poder y control de la naturaleza. Por esta razón su mirada cosifica, reduce a objeto para sus necesidades y utilidades a la naturaleza." (MARDONES, J.M.-URSUA, M., filosofía de las ciencias humanas y sociales, Barcelona, Fontanar, 1982, p. 18)

Kant se pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori de la ciencia, pero previamente ya tiene prefijada una idea muy concreta de lo que es la naturaleza (CLF 78). Hemos visto que es el entendimiento quien conforma al objeto, pero el conocimiento en el idealismo trascendental tiene un significado muy estrecho: sólo hay conocimiento cuando una intuición se refiere a un concepto y dicho conocimiento es objetual.

Zubiri aprovecha toda esta exposición del kantismo para llevarnos a su trasfondo: "*Se trata de algo más fundamental y decisivo: de que para mí nada me es objetivamente inteligible, sino en esa forma.*" (CLF 82) En otras palabras, que el objeto como unidad de intuición y concepto es la condición primera de la inteligibilidad en cuanto tal, siendo las categorías condiciones objetivas de las cosas y de su inteligibilidad. De nuevo y por paradójico que nos pueda resultar, ser e inteligibilidad se convierten como en Aristóteles.

Pero tenemos que averiguar de qué cosa y de qué mismidad nos está hablando Kant. El ser-objeto es posición trascendental del sujeto: "*No basta con que algo tenga realidad para que sea objeto(.) Lo que el entendimiento conoce son objetos.*" (CLF 82-83). Este recorte de la realidad de la cosa a la realidad que conocemos de ella u objeto tiene que ser comprendido como una auténtica pérdida de realidad, que sólo

se produce en la época moderna ⁴³.

Leyendo casi textualmente a Kant, Zubiri explica que para el idealismo trascendental esta fundación del objeto en cuanto objeto se debe a que es posición del entendimiento, de ese "yo pienso" (CLF 84) (CRP A 370). Aquí surge la enorme limitación del criticismo: "Nada puede presentarse sino como objeto, y nada puede ser objeto, si mi "yo pienso" no lo hace como objeto (.) Inteligibilidad y objeto se "convierten", son "mismos", pero es porque el "yo pienso" pone inteligiblemente el objeto en cuanto tal." (CLF 84) ⁴⁴. Nuestra subjetividad in-forma trascendental y aprioricamente los datos de aquella intuición sensible. La objetualidad es el orden trascendental de Kant, aquello en que coinciden todos los objetos gracias a la síntesis lograda por ese "yo pienso" y el ente se ha transformado en objeto gracias a la mediación de la subjetividad. La deducción trascendental de la primera Crítica tiene que demostrar que la trascendentalidad de la objetualidad se deduce del carácter trascendental del "yo pienso".

⁴³ El idealismo trascendental ni siquiera acepta como punto de partida que podamos hablar de un conocimiento de cosas y de cuerpos: "Pero deberíamos recordar que los cuerpos no son objetos en sí, que están presentes en nosotros, sino un mero fenómeno de no se sabe qué objeto." (CRP A 387)

⁴⁴ El desajustamiento kantiano al objeto es de signo típicamente moderno y supone la despedida del cosmos sustancialista y la actitud natural e ingenua del hombre. La reflexión subterránea de Sobre la esencia casi comienza con una meditación acerca de nuestra técnica que ha logrado producir artificialmente hasta entes naturales (SE 84-85). Pero Kant tampoco se pregunta por la "cosidad" de las cosas que se presentan como objetos: "Teniendo a la vista la determinación kantiana de la esencia de la cosa como cosa natural podemos ver que Kant, de antemano, no plantea la pregunta por la cosidad de las cosas que nos rodean. Para él esta pregunta no tiene importancia. Su mirada se radica en seguida en la cosa como objeto de la ciencia físico-matemática." (HEIDEGGER, Martín, La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales, Barcelona, Orbis, 1985, p. 103) Advertimos en el título de Sobre la esencia un punto de vista diametralmente opuesto: "Lo que queremos averiguar es, pues, en qué consiste la índole real de este momento estructural físico de la cosa que llamamos 'esencia'." (SE 10)

¿Qué nos está diciendo Kant con todo su fenomenismo? Lo que está queriendo decirnos es que el hombre moderno ya no se contenta con ser un simple observador de la naturaleza, y que la filosofía debe dar cuenta de un nuevo hombre constructor del mismo mundo que conoce: "*el objeto percibido está sometido a las mismas condiciones que el objeto concebido.*" (CLF 87)

Ahora bien, la sensibilidad también tiene sus formas puras a priori, el espacio y el tiempo, de la misma manera que el entendimiento aporta sus categorías. Lo dado por la sensibilidad cobra una figura de objeto, por la acción del entendimiento y sus categorías.

Más atrás dijimos que con Kant la filosofía deja de ser ciencia de los principios de la realidad. Ha pasado a ser con Kant, "*ciencia de las condiciones transcendentales del conocimiento de los objetos.*" (CLF 91-92); y lo trascendente y metafísico queda visto como lo suprasensible. Es evidente que la articulación que Zubiri ha conseguido entre lo físico y metafísico rompe los moldes del idealismo transcendental. Coincide Zubiri con Heidegger en echar en falta en Kant una pregunta por aquello que posteriormente se presentará como objeto de la experiencia ⁴⁵.

⁴⁵ "Kant evitó cuestionar y determinar en su propia esencia lo patente que nos sale al encuentro antes de una objetivación en objeto de la experiencia." (HEIDEGGER, Martín, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 112) Zubiri coincide con Heidegger en que Kant ha sido escasamente crítico en este punto y ofrece su opinión: Kant no se percató del problema de la objetualidad (IRA 197).

Después de resumir Zubiri con brevedad el sistema kantiano del conocimiento (intuición, concepto e idea) y las tres ideas de la Razón pura (alma, mundo y Dios, como ideal), no puede evitar el filósofo la crítica, hasta ese momento contenida, a Kant: lo metafísico, "no alcanza a las cosas tales como son en sí mismas" (CLF 93). ¿Qué ha sido Sobre la esencia sino una investigación sobre la esencia en sí misma? "Simplemente Kant nos quiere decir que no tenemos intuición de lo trascendente.

De otro lado, Zubiri rechaza totalmente el dualismo de la razón kantiana en pura y práctica. En Kant se dan dos usos de la razón: en primer lugar, un uso científico y teórico, determinado por los límites que impone nuestra intuición sensible y, en segundo lugar, un uso práctico (CLF 98)⁴⁶. Hasta el momento, hemos podido comprobar la necesidad kantiana de apelar al uso práctico de la razón a fin de rescatar a la persona del juego determinista y mecanicista que se seguiría de su inclusión en la causalidad natural. Por otra parte, resulta que Kant dice desconocer la esencia de ese sujeto real (CRP A 350).

Y más adelante Zubiri vuelve a arremeter contra el con-

⁴⁶ Sin embargo, este "en sí" de la esencia zubiriana no admite comparación alguna con el en sí objetivo del idealismo trascendental: "...el "en sí" de la esencia no es el "en sí" kantiano. Aquí "en sí" significa tan sólo la instauración de algo como un "de suyo". Este "en sí" no excluye ni incluye sino más una apertura trascendental. Cuando la excluye, la esencia es "sólo" de suyo, "sólo" en sí. Cuando la incluye, entonces lo real es "de suyo" algo "en sí abierto", es inteligencia." (SE 501)

⁴⁷ Toda la crítica zubiriana a Kant en torno a la persona radica en que el filósofo de Königsberg solamente hace uso de la persona en el terreno práctico: "En este sentido, el concepto de personalidad nos hace falta con vistas al terreno práctico y nos basta para ésta." (CRP A 365)

cepto kantiano de persona: "*Usados los conceptos del entendimiento en esta línea, nos encontramos con que el hombre es una cosa sustantiva, pero como objeto permanente en el curso fenoménico, sino como cosa en sí; algo que no es sólo un objeto entre otros de la experiencia.*" (CLF 98) El hombre es persona en cuanto sujeto del imperativo categórico.

En *Sobre la esencia*, Zubiri nos dijo que la idea del orden transcendental era similar en Kant y en la metafísica antigua y medieval. Hemos sabido también que entre Aristóteles y Kant hay un trasfondo ontológico común: ambos compartieron una misma idea de la sustancia y de los accidentes. Pues bien, Zubiri va a seguir este ataque a un Kant soterradamente aristotélico en la línea de su interpretación de la persona: "*La categoría de sustancia aplicada a este orden conduce, pues, al hombre como cosa en sí, como persona.*" (CLF 98)

La tercera antinomia de la Razón pura había logrado salvar a duras penas a la persona de la causalidad fenoménica natural. Kant recurre al uso práctico de la razón para conseguir un sujeto del imperativo categórico, voluntad pura y cosa en sí: la persona está salvada. En efecto, Zubiri reconoce en Kant una primacía de la Razón práctica sobre la Razón pura, ya que las tres ideas de la segunda no son una simple fabulación, sino que poseen un alcance real (CLF 102).

Así como la razón teórica nos da certeza, de la razón práctica como intelección de lo transcendente podemos obte-

ner creencia: "*En ambos casos se trata de un saber intelectual en el sentido estricto del vocablo.*" (CLF 102-103) No se trata de un sentimentalismo ciego, sino que la propia mente trasciende los propios límites de lo transcendental, aunque sin saber dar razón de ello (CLF 103).

Zubiri reconoce la empresa filosófica kantiana como un verdadero saber sustentado en el faktum de la ciencia y en el faktum de la moral. Zubiri, de otro lado, resume en tres grandes afirmaciones el idealismo transcendental: 1) Lo transcendente es absolutamente real; 2) De lo transcendente tenemos también verdades absolutas; 3) Dichas verdades estarían apoyadas en la primera intelección demostrada de una realidad libre (CLF 103-104).

¿Admite algún tipo de comparación la metafísica aristotélica y el idealismo transcendental? Los límites impuestos a nuestro conocimiento son los del objeto y si quisiéramos entender al objeto en sí como el ente aristotélico sería suprasensible y no dado en una intuición sensible. La filosofía de Kant no es una ontología, sino la "*ciencia de los principios de la razón, de los principios del saber. Es una metafísica como ciencia de la razón*" (CLF 107), y como aquello en que coinciden las cosas inteligidas según dichos principios de la razón no es el ser sino la verdad de la razón, la metafísica habrá entrado en el seguro camino de la

ciencia. Finalmente, también para Kant el hombre es algo por hacer.

Al final de este apretado recorrido zubiriano por la filosofía de Kant puede resultarnos bueno preguntarnos por el lugar de la metafísica en la misma: "*Como quiera que sea, Kant tuvo la convicción incommovible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa (...) hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de la inteligibilidad de las cosas para mí.*" (CLF 110)

4. Realidad personal y Dios.

Dedicamos este apartado a repasar dos grandes temas zubirianos de estos años: la realidad personal y Dios.

El mismo año de 1963 señala la publicación de un artículo de Zubiri centrado en la realidad personal: se intitula, "*El hombre, realidad personal*".

Si en *Sobre la esencia*, Zubiri mostró que la diferencia entre esencias cerradas y la única esencia abierta inteligente y volente, era una diferencia transcendental, ahora nos presenta algunas de las ideas que había manifestado desde 1945 en sus cursos públicos (HRP 6). No debe parecernos extraño que el filósofo afronte el estudio de la sustantividad humana y su relación con otras sustantividades.

Es innegable, nos dice Zubiri, que el hombre tiene una independencia en relación a su medio y un cierto control sobre el mismo. Aristóteles no acertó a comprender el valor del "locus" y del "situs". Bajo esta crítica zubiriana al Estagirita se halla la negación de la metafísica del ser y de la sustancia como primaria. Sabemos, en efecto, que la sustantividad es previa a la sustancia. Para la sustantividad no hay accidentes que in-hieran una sustancia ni tan siquiera predicados de un objeto, sino momentos coherentes de un sistema sustantivo. Pues bien, el viviente posee un "locus" entre las cosas y un "situs" frente a las mismas (HRP 8/EDR 168/IRE 93).

Adviértase muy bien cómo Zubiri intenta seguir en su discurso una descripción factual y a posteriori. De este modo, tras mostrar un primer estrato común a todos los vivientes (suscitación-respuesta), llega a un segundo nivel no menos importante que el anterior (habitud-respecto formal) que le va a servir al filósofo para acceder a un estrato mucho más profundo: el de la sustantividad como estructura.

Tanto el animal como el hombre comparten una habitud de estimulación: las cosas como estímulos afectan al viviente como estímulos y nada más (HRP 13). A esta capacidad de ser afectado estímúlicamente Zubiri la denomina susceptibilidad. Pero la estimulidad presenta tres momentos (alteración del tono vital, recepción y afección).

Podemos apreciar con todo detalle cómo Zubiri incluye la afección en la estimulidad y que ésta siempre lo es de cosas como estímulos frente a Kant, que utiliza la afección como efecto de los objetos en nuestra sensibilidad esencialmente receptiva (CRP A 51/B 75).

Según Zubiri, habría que distinguir entre una sensibilidad rudimentaria o sentiscencia y una estricta sensibilidad entendida como liberación biológica del estímulo. Si aceptamos que hay una real gradación de estimulación (susceptibilidad, sentiscencia y sensibilidad), hay que admitir a continuación que también son tres los momentos constitutivos de la estimulación, destacando especialmente la alteración del tono vital y la afección (HRP 14).

La intención de todo este análisis de Zubiri es mostrarnos que la formalización hace que el animal estructure sus impresiones y estímulos de tal manera que sean como *"recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporte unitariamente."* (HRP 15-16)

Zubiri cree confirmar un progresivo aumento de la formalización, como función fisiológica, en los animales. Tanto es así que incluso la vida psíquica humana dependerá de dicha formalización.

El filósofo escribe algo que no tendría ningún sentido para la filosofía trascendental de Kant: *"En términos*

generales, a mi modo de ver, la función esencial del cerebro no estriba en ser un órgano de mera "integración" (Sherington), ni en ser órgano de "significación" (Brinkner), sino en ser el órgano por excelencia de "formalización", función en virtud de la cual se crea la enorme diversidad de situaciones con que el animal tiene que habérselas."

(HRP 17)

En definitiva, todo este análisis nos enseña que el hombre es un animal hiperformalizado y que su sustantividad es la de un hiper-animal, pues como animal no se queda en la mera estimulación, en la afección de un estímulo sino que se hará cargo de esa situación y de esa estimulación como reales. No hay una continuidad entre la formalidad de estimulación puramente animal y la formalidad de realidad humana⁴⁸.

El cerebro es el órgano que fuerza al hombre a inteligir para sobrevivir y, "dentro de ciertos límites, perfila y "circunscribe el tipo" de posible intelección." (HRP 19) El lector de Kant puede creerse que se halla ante una nueva fisiología del entendimiento humano lockeano (CRP A X). Si Kant nunca negó que no se diera una realidad en sí, sino que pudiéramos tener un conocimiento de la misma, esto es, que en

⁴⁸ EDR 218. Indudablemente, nos encontramos ante el problema de cómo conciliar lo trascendental (tradicionalmente entendido como apriorico, lo que niega Zubiri) con lo factual. "Precisamente el haber entendido el problema en términos de respectividad y, consecuentemente, en términos de hábitud-respecto formal, hace que quede abierto el camino para resolver el secular problema filosófico, psicológico y biológico del apriorismo y aposteriorismo del viviente." (ELLACURIA, Ignacio, "Biología e Inteligencia", *Realitas III-IV*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1979, p. 300) A juicio de este autor no habría en Zubiri ni apriorismo ni aposteriorismo por la actualización como co-actualización en el viviente según sus hábitos.

cierto modo la realidad en sí era una zona inaccesible a la que no se podía acceder por medio de nuestro conocimiento fenoménico, tenemos que Zubiri dice todo lo contrario: por nuestra intelección sentiente nos enfrentamos con las cosas reales como reales y no como meros estímulos. La comparación entre el hombre y el animal se convierte en un recurso útil para mantenerse en todo momento en un nivel aposteriorista y factual.

De otro lado, podemos haber tenido la falsa impresión de que lo físico y lo psíquico van cada uno por su lado. La verdad es que Zubiri defiende que lo biológico es lo mental y lo mental es lo biológico (HRP 19). No hay, por lo tanto, un dualismo. La insistencia de Zubiri en arraigar lo transcendental en lo factual y talitativo es una postura anti-kan-tiana clara. Zubiri ha insistido a lo largo de su obra filosófica más madura que en este orden transcendental no es algo a priori de las propias cosas reales. De ahí todo su esfuerzo por describir la función transcendental de las estructuras talitativas, así como la función talificante del propio orden transcendental "El hombre está ya en el mundo como respectividad formal de todas las cosas reales

⁴⁹ Zubiri quiere acercarse al orden transcendental despojándose de una interpretación apriorica de lo real, como ha sido lo más habitual en el pensar metafísico a lo largo de la historia: "Lo real no se puede dar sin talidad, y toda talidad es real. Lo real se "encarna", se "realiza" en talidad y viene determinado por ella. Algo es real por su propio contenido talitativo y no por algo distinto de su talidad (...) las cosas tienen un grado u otro de realidad según la talidad con que cuentan (...) Cada talidad determina su modo de realidad. Lo transcendental no está allende las cosas reales talitativas, sino que es un momento físico de ellas. No se trata de una construcción a priori, para después tratar de ver cómo se aplica a la realidad talitativa, sino que es desde ésta como se determina la realidad que realidad." (BACIENO, Carlos, "Metafísica de la individualidad", Realitas I, Madrid, Moneda y Crédito, 1974, pp. 208-209)

como reales por su inteligencia y es un mundo formalmente abierto(HRP 20).

Zubiri, de otro lado, nos muestra cómo la sustantividad humana es constitutivamente abierta a sí misma y a las demás cosas gracias a su intelección. Lo transcendental no es un enclaustramiento a priori y subjetivo que limita la realidad inteligida al objeto.

Zubiri regresa a la cuestión de la unión alma/cuerpo desde la nueva perspectiva abierta de la sustantividad humana y desde la crítica a la noción aristotélica de la sustancia. Alma y cuerpo no son la unión del acto y la potencia, sino una unidad de estructura, de co-determinación(HRP 25). El alma es corpórea como el cuerpo es estructuralmente animico(HRP 26-28). Se hace preciso hablar de un estado psico-biológico de unidad formal y estructural cuya esencia es la corporeidad animica(HRP 29). Como sustantividad intelectual que es, "*en el orden operativo está abierta a toda realidad cualquiera que ella sea.*"(HRP 29) El anti-fenomenismo de Zubiri es patente.

Pero vamos a ver el puesto de la persona en toda esta filosofía transcendental: "*Desde el punto de vista de sus actos, decíamos, el hombre es animal de realidades; entiende, decide libremente, es sui juris; y por esto tiene carácter personal. Pero desde el punto de vista de su sustantividad,*

el hombre es una corporeidad animica, y es por esto una realidad personal."(HRP 29)

Zubiri solía decir que si estructuralmente, el hombre es un animal de realidades, modalmente, es realidad "suya", es persona, es un tipo "de suyo" que consiste en ser una realidad "suya".

En "*El origen del hombre*", artículo escrito en 1964, Zubiri ataca la concepción sustancialista que hacía del hombre un animal racional, es decir, definido por una característica de la inteligencia como capacidad abstractiva y conceptualizadora en detrimento de otras dimensiones "accidentales" (las corporales, etc.): "*El hombre es el único animal que no está encerrado en un medio específicamente determinado, sino que está constitutivamente abierto al horizonte indefinido del mundo real (...) situado en la realidad de las cosas, en lo que éstas son "de suyo" (...) maneja las cosas como realidades.*"(OH 148)

Es evidente que Zubiri se sirve de una interpretación de la realidad y de la intelección que no guarda parecido alguno con la kantiana. Sin embargo, en esta dirección el diálogo entre ambas filosofías transcendentales está condenado de antemano al fracaso. Zubiri y Kant se mueven en planos distintos y sus conceptos fundamentales son inconmensurables. ¿En el choque de ambas filosofías se ilumina algún

ámbito importante? En el artículo que estamos comentando Zubiri enseña la insuficiencia del concepto tradicional de intelección, lo que indirectamente irá a incidir en su crítica al idealismo transcendental. Frente al hombre como animal racional, Zubiri se inclina más bien por la definición de animal inteligente o animal de realidades. Lo racional es un tipo de intelección, pero no puede definirse la totalidad del acto intelectual por una de sus partes. La inteligencia no es la facultad de juzgar y conceptualizar sino "la capacidad de aprehender las cosas como realidades." (OH 159)

El papel asignado por Zubiri a la intelección es más bien modesto. Pues bien, Zubiri utiliza al evolucionismo como ya lo hiciera en *Sobre la esencia* (SE 238-243), pero en esta ocasión para remontar al Cuaternario el origen de la intelección humana, mas sólo desde que hay "homo sapiens" cabe hablar de estricta racionalidad intelectual humana (OH 160). En otras palabras, la inteligencia humana habría ido evolutivamente de lo intelectual a lo racional ⁵⁰.

La psique humana siempre procede por innovación, pues entre la formalidad de estimulidad que comparten el hombre y el animal, y la formalidad de realidad exclusivamente hu-

⁵⁰ Esta concepción dinámica de la realidad que se refleja explícitamente en *Estructura dinámica de la realidad*, así como en las referencias al evolucionismo y emergentismo en *Sobre la esencia*, tiene mucho que ver con el "materialismo" zubiriano: "La realidad de las cosas, lo que las cosas son "de suyo", nos está directa e inmediatamente dado en la sensación humana de las cosas materiales (que son, obviamente, las únicas de las que tenemos impresión sensible). La "realidad", el "de suyo" no es una posición de nuestra razón ni de nuestra mente, no es una "idea", "concepto" o "juicio", como han defendido siempre los diferentes tipos de idealismo gnoseológico; la "realidad" material, el "de suyo" material (...) nos está directamente dado en la pura sensibilidad humana. Es la auténtica culminación de la doctrina de la Sinnlichkeit. Frente al idealismo de la sensibilidad, el materialismo de la sensibilidad; un materialismo que ya no es simplemente objetivista, sino formalmente realista o, como hoy prefiere decir Zubiri, realista." (GRACIA GUILLEN, Diego, "Materia y sensibilidad", *Realitas* II, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1979, p. 240)

mana no hay gradación sino un salto radical. En este contexto, Zubiri menciona la idea bíblica de la "creación ex nihilo" (OH 166).

Justo en este mismo año de 1964, Zubiri escribe un breve artículo que intitula "*Trascendencia y física*", que supone una innegable recaída en lo teológico. Como si fuera el reverso de aquél artículo de 1934, "*La idea de Naturaleza: la Nueva Física*", y que le valió un duro enfrentamiento con el neoescolástico Ibero, ahora cabe hablar de un paso atrás en relación a su metafísica intramundana de sustantividades autónomas y autosuficientes estructural y constitutivamente ⁵¹. El universo entero como unidad de las cosas reales sería *natura naturata*, es decir, no reposaría en sí mismo, por lo que habría que postular una *natura naturans* (TF 422) o "*realitas mundificans*" (TF 423), o sea, una realidad esencialmente existente. En el lado opuesto, Kant deja a Dios como condición inteligible o ideal de la Razón pura (CRP A 452, 562/B 480, 590) ⁵². Recordemos que el filósofo de Königsberg ha decretado la imposibilidad de una prueba cosmológica y fisico-teológica de la existencia de Dios (CRP A 603-630/B 631-658).

⁵¹ Ellacuría atribuyó a "presiones dogmáticas" que durante los años 1963 y 1964, en sus escritos *El origen del hombre* y *El hombre, realidad personal*, Zubiri mantuviera un dualismo cuerpo-álea (ELLACURIA, Ignacio, "Presentación" a *Sobre el hombre* de X. Zubiri, p. XVII). Tal vez por idéntica razón escribiera Zubiri *Trascendencia y física* en esa misma época, insatiando en la fontalidad divina de un universo que no reposa en sí mismo.

⁵² El Dios kantiano como ideal de la Razón pura y totalidad lógica se halla ligado a una naturaleza interpretada como ley determinista y mecanicista (SE 106-107) (CRP A 216/B 263)

Zubiri está pensando que Dios sería el fundamento de las causas intramundanas, ya que "*hace que éstas hagan*". De otra manera, Dios no puede desentenderse de haber sido el fundamento causal del estado inicial de la materia. En este sentido, sólo cabe hablar de una "*fontanalidad divina*" (TF 423-424). Si el Dios kantiano queda en mero ideal de la Razón pura y condición inteligible, el Dios zubiriano es personal y trascendente en las cosas mismas.

Pero a la altura del año 1961 y en el curso oral titulado "*Acerca de la voluntad*", Zubiri parece aceptar la idea de naturaleza como ley, pero la interpretación teológica que sigue es totalmente creacionista en vísperas de la publicación de *Sobre la esencia*. En efecto, allí decía: "*..Dios ha creado una naturaleza con sus leyes y sus internas articulaciones. Y en este sentido, ahí funciona formalmente como radical y simpliciter donador de realidad (...) una donación de realidad desde sí mismo.*" (SV 186)

Incluso en 1964 el filósofo escribe sobre la evolución humana desde la perspectiva del creacionismo. Dios posee una voluntad creadora de nuestra propia psique intelectual: Dios es una "*voluntad de evolución genética*" (OH 173). Todavía en el año 1964, Zubiri dicta el nuevo curso oral "*El problema del mal*" de interés para nosotros, puesto que allí establecía que la sustantividad humana se debía a la creación divina, pero el hombre se puede constituir según su propia condición y éste es el mayor bien del mundo: "*Dios es causa*

de que haya una realidad que pueda querer libremente su propia condición."(SV 297)

Nos resulta difícil intentar conciliar y armonizar estos testimonios zubirianos privados que se refieren inequívocamente a un Dios creador personal y, por lo tanto, término de Revelación con las afirmaciones menos teológicamente comprometidas de *Sobre la esencia*, que definen a Dios como formalmente extramundanal(SE 430). En aquella obra decía Zubiri que aunque en el exordio de la metafísica no ha podido probarse la existencia divina, sin embargo, no por ello tiene que excluirse.

En efecto, en 1964 además de decirnos Zubiri que Dios es causa de la propia condición humana libre de querer su condición, estima que Dios es creador y personal es "supuesto"(SV 287). La "realidad-creada" tiene el rango de cosa-sentido(SV 290).

En 1968, Zubiri va a negar la validez de una metafísica general en cuanto saber procedente de Dios como su causa primera(EDR 244-245).

¿Qué podemos decir de Kant y el problema de Dios? El hecho de que Kant aproveche la pura voluntad para llegar a Dios excluyendo la voluntad empírica, es un indicio de la aceptación de la dualidad de una de las dimensiones del

hombre ⁵³.

Y con ello entramos en uno de los centros del diálogo de Zubiri con Kant, porque si Kant identifica la voluntad con la persona (SV 23), y el idealismo trascendental afirma que sólo desde los principios morales es posible una teología racional, tenemos que el ser supremo pasa a ser un ideal del uso especulativo de la razón (CRP A 637/B 665), o como dirá Zubiri años más tarde, una totalización lógica.

Ahora bien, piensa Zubiri que Kant utilizó una dimensión antropológica, la voluntad, para llegar a Dios, a través de la pura voluntad que sólo puede querer categóricamente el deber por el deber, cuando ésto sólo será posible si admitimos que hay "in re" un bien en sí (HD 124).

El edificio argumental de Kant tiene pies de barro y es fácil derribarlo. La realidad humana es algo más que una pura voluntad y sin embargo Kant se empeña en seguir por esta línea. Zubiri ha mostrado que la voluntad siempre es tendente y que admite una diferente configuración en cada hombre. El hombre se apoya en la realidad misma para hacer su ser, pero la realidad se le impone y la religión "es

⁵³ Realmente, Kant niega el acceso puramente conceptual y demostrativo a un ente necesario, porque parte de la idea de que el ser no es un predicado real. Kant, para llegar a Dios hace uso de la voluntad pura humana y, a su vez, sólo hay persona en Kant dentro de la razón práctica o moral: "de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional alguna, ya que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado." (CRP A 636/B 665)
Este nexo entre moralidad y teología en el idealismo trascendental ha sido denominado "teísmo moral" por Gómez Caffarena (GÓMEZ CAFFARENA, José, El teísmo moral de Kant, Madrid, Cristiandad, 1983). Zubiri, tanto por su idea de lo moral como algo físico, como por su voluntad tendente y su concepto de persona y de Dios, desmontaría de raíz dicho teísmo moral kantiano. Sin embargo, Zubiri coincidiría con Kant en diferenciar a Dios como "realidad-objeto" del que sólo obtenemos conocimiento, de Dios como "realidad-fundamento", el cual es experienciable.

la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser."

(PFHR 40)

*5. Los límites intrínsecos del idealismo trascendental:
la realidad conocida (objetología o fenomenismo) y la
dualidad de facultades.*

Durante los años 1967 y 1968, Zubiri publica un artículo, intitulado, "Notas sobre la inteligencia humana", que en realidad viene a ser un bosquejo muy adelantado de su futura trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983). Eliminando desde el comienzo cualquier concesión al fenomenismo, afirma que hay una efectiva intelección de cosas reales presentes, al tiempo que distingue contra Kant entre sentir y percibir (SEAF 101-102) (CRP A 373-374, 376), pues, como sabemos, para Kant sólo hay realidad de fenómenos externos en cuanto percibidos, lo que es una versión del principio moderno de inmanencia: antes que ser se da la percepción del ser. Para Zubiri, las cosas reales como reales están dadas efectivamente por los sentidos y la sensibilidad es verdadera vía de acceso a la realidad. De otro lado, el fenomenismo kantiano mantiene que los sentidos no pueden mostrarnos lo que son las cosas reales (SEAF 103), pero para Zubiri esto manifiesta una ausencia de realidad.

¿Es cierta esta lectura zubiriana de Kant? El idealismo trascendental, en efecto, considera que sólo tenemos fenóme-

nos como representaciones sensibles condicionadas del mundo sensible(CRP A 563/B 591),y condena como dogmatismo a todo intento de filosofar desde las cosas en sí mismas y no desde los objetos.Zubiri caeria dentro de este grupo de filósofos dogmáticos y realistas.

Volviendo a una expresión de sus tiempos de *Naturaliza,Historia,Dios*,Zubiri deduce que la ausencia de realidad efectiva de toda la filosofía moderna se traduce en una inteligencia con ideas,pero sin realidad(SEAF 103).Pensemos que alma,mundo y Dios han pasado en Kant a ser ideas de la Razón pura(Dios sería más que idea,un ideal).

¿Es Zubiri fiel a la letra y al espíritu de Kant cuando dice que la filosofía moderna es una ausencia de realidad?Intentemos seguir los pasos de Zubiri.La inteligencia kantiana no llega a la realidad en sí porque es el entendimiento el que aporta la relación y el concepto,y se define como facultad de juzgar pero ciega,porque necesita de los datos de la sensibilidad.Esta interpretación de Kant en lo tocante a la valoración subjetiva de los datos que aporta la sensibilidad(negación de la realidad de las cualidades secundarias)es cierta.

Cuando Kant nos dice que no hay conocimiento sin síntesis de intuición y concepto,puesto que ni el entendimiento por sí sólo puede intuir nada ni los sentidos pueden pensar nada,se está negando de hecho la correspondencia

entre una percepción subjetiva y la realidad allende esa percepción, es decir, un realismo ingenuo o la capacidad de la mente de reflejar el mundo tal cual es.

Zubiri, en su anterior etapa ontológica, lamentaba que la historia del pensamiento occidental se hubiera decantado y deslizado a favor del logos como vía privilegiada de acceso a lo real en detrimento de los sentidos. Entonces, Zubiri decía que tanto el logos como los sentidos son métodos verdaderos, caminos para llegar a lo real.

Esta revalorización de lo sensible cobra en *Sobre la esencia* un nuevo rumbo, cuando escribe que la impresión de realidad es realidad en impresión. La realidad se nos da en impresión y no es una zona noumenal a la que nuestro conocimiento no puede acceder. Ahora, a finales de los años 60, resurge esta idea con mayor fuerza e intensidad que antes: lo sensible es la primaria vía de acceso a la realidad y lo sentido es dato de realidad (SEAF 103/SH 30-31/IRA 33).

Aceptar, como lo hace Kant, que la sensibilidad recibe como una afección los datos que, a su vez, necesitan ser pensados por el entendimiento por medio de sus conceptos, revela entre otras cosas una dualidad de facultades y una interpretación del dato sensible que Zubiri de ninguna manera puede compartir.

En 1967, Zubiri niega los principales presupuestos gnoseológicos y epistemológicos del idealismo transcendental.

La idea kantiana de una facultad sensible receptiva y una intuición sensible, así como un entendimiento que como facultad ha de aportar un concepto a dicha intuición para obtener conocimiento es, en opinión de Zubiri, pensar en una sensibilidad como minúscula intelección o "*intelección disminuida*" (SEAF 104), que pasa de largo ante la pregunta por el ser de lo sensible. Para Zubiri, hay una presencia en impresión y tenemos que hablar de intuición en impresión: "*Lo sensible de nuestra intuición está en este momento de impresión.*" (SEAF 104-105)

Según Kant, en la sensibilidad hay una afección de un objeto que no podemos conocer en sí. El error de la filosofía moderna estuvo en tomar la impresión como una afección subjetiva desligada de lo real (SEAF 105) (CRP A 51/B 75-76). Ahora bien, Zubiri se posiciona contra la anterior tesis moderna con la mirada puesta en el pasado: "*Ya desde siglos atrás se había visto que en la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta. Este momento de alteridad en afección es la esencia completa de la impresión. Y por eso también, lo sensible es a una dato de la realidad y un dato para la intelección de lo real.*" (SEAF 105/IRE 66) La realidad en impresión, no es la afección subjetiva kantiana, puesto que la alteridad es un momento de esa impresión y no sólo la afección. El hombre siente la realidad en

impresión, es decir, siente impresivamente la realidad de lo real: siente la realidad verde (SEAF 105-106). Tras todo esto, no cabe duda de que Zubiri se está refiriendo al filósofo de Königsberg que niega la realidad objetiva de las cualidades secundarias o propiedades objetivas del vino con su sabor y color. Si el idealismo transcendental reduce nuestra realidad conocida al ámbito del objeto, Zubiri se apoya en la intelección para afirmar que, "el hombre se encuentra formalmente inmerso en la realidad." (SEAF 106)

El análisis zubiriano de la sensibilidad elimina los límites fenoménicos impuestos por Kant a ésta: "*..en la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya (...) algo de suyo, posee caracteres propios suyos los contenidos de la impresión (.) Este "de suyo" expresa el momento o formalidad de lo real.*" (SEAF 107)

No hay subjetivismo de ningún tipo en Zubiri y la realidad pasa a ser considerada una formalidad. Esta formalidad de realidad es un prius respecto del impresionar mismo. Zubiri no hace más que retomar los grandes temas relacionados con la intelección avanzados en *Sobre la esencia*. El filósofo ha realizado su programa anti-criticista: es un hecho que se puede hacer antes una metafísica que una filosofía de la intelección. Al mismo tiempo, pone en duda que haya que definir a la intelección como una facultad de idear y de juzgar (SEAF 108) (CRP A 69/B 94).

Cualquier acto intelectual conlleva su versión a la realidad (SEAF 108), siendo la aprehensión de realidad el modo elemental de dicha intelección.

Realizando un giro trascendental de la noción de lo trascendental en relación a Kant nos dice Zubiri que la realidad como formalidad inespecífica e indeterminada es un carácter por el que las cosas son de suyo (SEAF 109).

Tras insistir en que la inteligencia sentiente tiene una primaria función biológica (SEAF 110), Zubiri va a afirmar que esta intelección humana siempre se mueve en el "ámbito de la realidad abierto en este primer acto psico-biológico" (SEAF 110-111), de aprehender tanto el estímulo como el propio organismo como realidad estimulante, y tiene que hacerse cargo de la realidad de las cosas para posteriormente conceptualizarlas y juzgarlas.

Por eso y antes que nada, la intelección es la "facultad de lo real" (SEAF 111). ¿Pero cómo articular sensibilidad e intelección? A través de la inteligencia sentiente (SEAF 112). No se trata de decidir si la sensibilidad va antes que la inteligencia. Kant, en efecto, creía que hay un sólo acto de conocimiento sintético como resultado de una coincidencia (SEAF 113). El conocimiento humano en Kant se imagina como resultado de la síntesis de dos facultades.

Una vez más, Zubiri busca la tradición filosófica en la que el idealismo trascendental hunde sus raíces. Aristóte-

les, Kant y Husserl coinciden en pensar que el sentir consiste en una intuición cognoscente y la intelección sería una facultad "lógica". Justo en este lugar, Zubiri rechaza la validez de la interpretación heideggeriana de Kant como insostenible (SEAF 113).

Zubiri avanza una idea que desarrollará con más detalle en el futuro: Kant unió lo sensible y lo inteligible en la línea del objeto (SEAF 113/IRE 129-130/IL 249-250), pero es que el filósofo de Königsberg pensaba que intelección era lo mismo que conocimiento objetual.

La contrapropuesta zubiriana es la siguiente: hay que buscar la unidad de la sensibilidad y de la intelección en la *"unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas"* (SEAF 113); hay una unidad numérica del acto aprehensor y de la formalidad de realidad (SEAF 114).

Sin embargo, no todo son reproches al idealismo transcendental. Kant tuvo toda la razón en rechazar la Metafísica dogmática de su tiempo. Zubiri, post-kantiano, llega inesperadamente a otra conclusión que Kant ni siquiera pudo sospechar: *"La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente"* (SEAF 115).

La tarea que le aguarda a Zubiri es inmensa y muy complicada: ¿cómo se llega a aceptar un conocimiento plenario como el científico y, a la vez, cómo aceptar como igualmente

legítimos otros conocimientos, como el filosófico y el literario, que amplían efectivamente nuestro saber acerca de lo real, si partimos de que ya estamos formalmente en la realidad por nuestra intelección? La respuesta pasa necesariamente por desidentificar meticulosamente intelección y conocimiento.

En 1968, Zubiri dicta un nuevo curso oral intitulado, *Estructura dinámica de la realidad*, que venía a poner punto final a una lectura tergiversadora de *Sobre la esencia*, es decir, considerar estática e inmóvil la metafísica intramundana allí propuesta ⁵⁴. No vamos a entrar a examinar el contenido de este curso ahora publicado, porque haremos referencias puntuales al mismo en la segunda parte de nuestro estudio. Así, a la hora de estudiar el espacio y el tiempo en Kant, tendremos que detenernos en alguna de sus páginas, igualmente, al referirnos a la causalidad kantiana. Lo que si queremos mostrar en este momento es cómo Zubiri presupone dentro de su metafísica, que la cosa real sustantiva siempre es anterior a la sustancia. La cosa real es un sistema sustantivo de notas y propiedades (EDR 32). ¿Y en qué consiste el ser del hombre?: en "el yo, que no es la realidad del hombre, es, sin embargo, su ser sustantivo, la realidad in essen-

⁵⁴ Diego Gracia resume de la siguiente manera la complementariedad que hay entre *Sobre la esencia* y *Estructura dinámica de la realidad*: "La tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es "en sí", ni "para sí", ni "en mí", sino que es "de suyo". La tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad "da de sí" (GRACIA GUILLEN, Diego, "Presentación" a *Estructura dinámica de la realidad*, pp. IV-V). Este autor sostiene que *Sobre la esencia* parece tener como principales interlocutores a Zubiri a Aristóteles y la escolástica, cuando hemos mostrado que también a Kant.

do."(EDR 28/SE 380)

Kant confundió lo subjetivo con lo subjetual, cuando la realidad humana no es subjetual sino un sistema sustantivo. Además, su ser no coincide con su realidad. La realidad humana es suidad y ha de poseerse a sí misma, su misma realidad ha de ser poseída. Tal como dijera Zubiri en *Sobre la esencia*, la personeidad es mi tipo de individuación y la personalidad es mi modo de actualidad de mi propia realidad en relación con las demás realidades y con la mía propia. Por eso, mi personalidad como figura de mi realidad que voy cobrando incluye a otras cosas-sentido.

La sustantividad humana tiene una acción única, la de comportarse con las reales como reales, gracias a los tres momentos que engloban a toda su sustantividad: intelección sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante. De aquí, que el digerir, caminar, pensar o decidir sean aspectos de una misma acción única y global: "la de ejecutarse como hombre, como animal de realidades"(SH 72-73).

Resumen del capítulo III.

Zubiri parte de una idea de intelección sentiente como capacidad de enfrentarse con las cosas reales en cuanto reales que niega todo fenomenismo. Al mismo tiempo, su de-

finición de sentir intelectual choca con la tesis kantiana de que sentir es percibir. Si Kant cree que los sentidos no pueden mostrarnos la realidad de las cosas reales, para Zubiri la impresión de realidad es realidad en impresión. Lo sentido es primariamente dato-de realidad y no dato-para el entendimiento.

El idealismo transcendental presupone que el enfrentamiento intelectual radical se da a nivel del objeto, lo que es una actitud, tanto histórica como estructuralmente considerada, derivada y no fundamental.

De otro lado, Kant sostiene que el entendimiento es una facultad no sensible e im-pasible: quiso unir lo sensible y lo inteligible en el objeto. En definitiva, el criticismo jamás pudo llegar a ser un auténtico saber de lo real, pues se quedó a nivel del objeto. Otro error grave del filósofo de Königsberg fue identificar intelección con conocimiento.

Zubiri coincide con Kant en negar la validez de una Metafísica puramente conceptual y especulativa, que estudia el orden transcendental del ser como realidad, siendo Dios la causa primera, el ente necesario. Hay que distinguir entre ser y realidad (cosa que Kant no hizo) y entre sustancia y sustantividad.

La metafísica intramundana zubiriana trata de sustantividades y de sus esencias físicas, no de las sustancias. La sustantividad es una unidad de suficiencia constitucio-

nal, cíclica y clausurada.

Además, el orden transcendental de Zubiri no coincide con el de Kant: es el de la realidad en cuanto realidad y ésta es una formalidad. No hay revolución kantiana en lo transcendental. Kant mantiene la idea tradicional del orden transcendental.

Frente al mismo Kant que creía que lo transcendental era el modo subjetivo apriorístico de conocer los objetos, Zubiri piensa que éste es la objetualidad.

Hemos visto también cómo Zubiri recupera positivamente la dimensión factual y a posteriori en su estudio del orden transcendental. Lo físico y lo metafísico no son dos mundos desconectados. Ciencia y filosofía se complementan.

Zubiri ha desidentificado realidad y ser, lo que ni Kant ni toda la tradición pudieron hacer. Esta distinción zubiriana tiene su aplicación en el problema de la persona: la realidad del hombre no se identifica con su ser. La persona es esa unidad activa de personidad y personalidad.

Sin embargo, una deficiencia importante del idealismo transcendental estuvo en identificar lo volicional puro con la persona. Además, el filósofo de Königsberg desde los principios morales llega a Dios: la persona es sujeto del imperativo categórico y obra el deber por el deber. Es la ética formal kantiana. Al igual que Duns Escoto, Kant escinde la voluntad de los apetitos.

La contrapropuesta zubiriana va a pasar por admitir una voluntad tendente, que intrínsecamente conlleva apetitos y tendencias.

Pero la crítica de Zubiri a Kant tiene también una vertiente gnoseológica de gran alcance. En efecto, Kant se ha dejado llevar por una idea insuficiente de la intelección que ha identificado con el conocimiento del objeto. Nos encontramos con este hecho: el hombre como fenómeno está integrado en una naturaleza que es ley y, por otra parte, como sujeto moral es persona y pura voluntad y accede a Dios. El Dios kantiano está realmente segregado del hombre, porque Kant ha tomado arbitrariamente una de las dimensiones del hombre (la pura voluntad) para llegar a Dios.

La tesis zubiriana es que tanto Aristóteles como Kant mantuvieron una misma interpretación metafísica de la sustancia y de los accidentes. Ser e inteligibilidad se convierten en el objeto en cuanto tal y lo metafísico no es accesible a nuestro conocimiento. La tesis kantiana es que precisamente la categoría de sustancia aplicada al hombre conduce a la persona: una cosa sustantiva, una cosa en sí, una persona.

Sin embargo, ni la voluntad es pura, ni lo moral es el deber por el deber, ni la persona es sujeto de un imperativo categórico. Ni siquiera lo moral es la vía antropológica

adecuada para llegar a Dios. Zubiri ha desmantelado todo el teísmo moral kantiano.

CAPITULO IV

KANT EN LOS TEXTOS
ZUBIRIANOS (HASTA LOS AÑOS 80)

1. *La transtensidad de la realidad humana.*
2. *Critica zubiriana a la relación trascendental de Kant.*
3. *Kant en la "Inteligencia sentiente" (1980-1983).*
 - 3.1. *La inteligencia sensible y concipiente kantiana.*
 - 3.2. *La inteligencia sentiente zubiriana y sus modos.*
 - 3.2.1. *La intelección campal o logos sentiente.*
 - 3.2.2. *La razón sentiente.*
 - 3.2.2.1. *Negación de la espontaneidad del pensar.*
 - 3.2.2.2. *La razón kantiana.*
 - 3.2.2.3. *La critica zubiriana a las categorías kantianas.*
 - 3.2.2.4. *Conocimiento y objeto en Zubiri.*

1. La transtensidad de la realidad humana.

El curso oral zubiriano del año 1973 fue intitulado de modo general, "El espacio", y debemos a Ignacio Ellacuría un resumen fiel del mismo por lo que podemos tomarlo como del propio Zubiri.

Zubiri va a negar la existencia de un espacio absoluto y apriórico (ESP 490), puesto que el espacio físico siempre se funda en el movimiento de las cosas que hay en él (ESP 486). Ni siquiera se puede pensar que cada espacio sea un fragmento de un gran espacio único (ESP 482): "el espacio es constitutivamente plural", lo que contradice abiertamente la doctrina kantiana (CRP A 25/B 39).

Ya en 1968 Zubiri insistía en negar la posibilidad de un universo que yazca en un inmenso espacio semejante a un receptáculo. El universo es espacioso (EDR 154), al alojar dentro de sí al espacio producido por la propia e interna evolución de ese mismo universo. Es más, habría que segar de raíz esa perniciosa idea de un espacio estructuralmente unívoco y dado de una vez por todas, pues es plural (EDR 488). Zubiri ha escrito que la filosofía moderna presenta cuatro características correspondientes a cuatro grandes sustantivaciones: la conciencia, el ser, el espacio y el tiempo ¹.

¹ ZUBIRI, Javier, "Prólogo a la traducción inglesa" de *Naturalia, Historia, Dios*, p. 15. SE 436-437.

En los capítulos precedentes hemos podido comprobar cómo Zubiri desmontaba sucesivamente la sustantivación de la conciencia y del ser. A continuación, vamos a ver su desmontaje de la sustantivación del espacio y su choque directo con el idealismo transcendental. En la segunda parte de este estudio profundizaremos en la crítica de Zubiri al espacio y al tiempo como formas puras de la sensibilidad kantiana.

Y Zubiri añadía: "*Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo, como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio.*"²

Aunque Kant acepta la realidad empírica del espacio ello no le impide defender a la vez su idealidad transcendental o, lo que es lo mismo, su condición subjetiva y humana de ser afectados por objetos externos. Por eso, es una intuición pura de la sensibilidad externa (CRP A 26-27/B 42-43). Para el filósofo de Königsberg, tenemos objetos externos debido al espacio como forma pura de la sensibilidad externa (CRP A 28-29), por el que el idealismo transcendental jamás rebasa el fenómeno que la teoría zubiriana del sentir intelectual ni contempla.

² ZUBIRI, Xavier, *ibid.*, p. 15. ESP 490.

Y como el espacio depende del movimiento de las cosas que hay en él y no puede confundirse con la espacuosidad, tenemos que Zubiri presenta una teoría de la espacuosidad como modo de realidad incompatible con el idealismo transcendental: "*La espacuosidad es esta propiedad real en virtud de la cual los cuerpos tienen ese carácter y esa estructura que llamamos "espacio", objeto de la ciencia matemática y de la ciencia física(...) es determinación del modo de ser real y efectivo de las cosas.*" (ESP 494)

En el reverso de la disputa, Kant nos dice que el espacio es la condición a priori de la sensibilidad como afectación y receptividad de fenómenos, mas nunca de las cosas (CRP A 27/B 43). Es decir, que nada de cuanto intuimos en el espacio es cosa en sí ni forma de las cosas sino mera representación de nuestra sensibilidad (CRP A 30/B 45).

Según Zubiri, tanto Kant como Leibniz pensaron el espacio como un orden de colocación de cosas simultáneas. En esta línea, cree Zubiri que Kant interpretó el espacio como propiedad real de las cosas (ESP 494). ¿Qué nos quiere decir Zubiri con esta extraña afirmación? Si Zubiri se está refiriendo a que Kant juzga que el espacio es una forma pura a priori de la sensibilidad externa y, como tal, condición de posibilidad de los fenómenos, tiene razón. Porque Kant, lo acabamos de ver, no habla para nada de cosas, sino de objetos y de fenómenos.

Es decir, el espacio kantiano tiene realidad empírica e idealidad trascendental al mismo tiempo.

Según Zubiri, Kant fue del todo ajeno a la diferencia entre espacio y espaciosidad. La espaciosidad debe entenderse como un principio estructural (ESP 496), es decir, sería fundamento del espacio (ESP 497). La espaciosidad, como propiedad real de las cosas, determina modos de realidad diversos (ESP 504).

En el capítulo V retomaremos lo más importante del análisis zubiriano sobre el espacio y la espaciosidad. Preferimos decir en este momento que la psique humana es espaciosa, pues aunque no ocupa el espacio de nuestro organismo si se halla en el espacio definido por éste: "*de suerte que el organismo es como el límite definitorio de la psique.*" (ESP 505)

Sabemos ya que la realidad humana es una sustantividad psico-orgánica. Psique y cuerpo son los dos grandes subsistemas fundamentales de dicha sustantividad. La corporalidad, según Zubiri, es la nuda presencialidad física del sistema en cuanto sistema de notas (SH 62). ¿Qué decir del hombre en general?: "*El hombre es así una realidad espaciosa, cuya espaciosidad se expresa en el trans; el hombre es espacial trascendiendo constitutivamente sus aspectos espaciales, es espacial pero trans-espacialmente; "su" espacio es trascendental.*" (ESP 509)

La original distinción zubiriana entre espacio y espacuosidad, no contemplada por Kant, le lleva a considerar transcendentamente a la realidad humana como una espacuosidad denominada transtensidad y la impresión misma va a tener como condición previa dicha espacuosidad³.

Gracias a su inteligencia sentiente el hombre se halla en el centro de todo el sistema transcendental: es un microsistema transcendental (ESP 510).

2. La crítica zubiriana a la relación transcendental de Kant.

En 1974 publica Zubiri el artículo "Respectividad de lo real", que viene a explicitar y tematizar la solución original al problema de la aporía del conocimiento "El idealismo transcendental es un subjetivismo que presupone el principio de inmanencia y la correspondiente imposibilidad de que pueda darse un efectivo e ingenuo conocimiento de la realidad en sí.

El realismo tradicionalmente se ha obstinado en captar "lo que hay y como lo hay, en su estricta pureza"⁴, pero en

³ "Esto no significa que el espacio sea, como quería Kant, una forma de intuición pura a priori, en primer lugar porque no se trata del espacio sino de la espacuosidad, diferencia que como hemos visto es fundamental, y en segundo lugar porque la sensibilidad es formalmente impresión y el supuesto mismo de la impresión es la espacuosidad. La condición primaria de toda la aprehensión física de la realidad es la ostensidad de un ex, en el que coinciden las cosas y el hombre como realidad material." (ESP 511-512)

⁴ Ortega y Gasset explicaba la aporía del conocimiento diciendo que la tesis realista en su afirmación sobre la realidad añade sin darse cuenta una realidad distinta: la del pensamiento en lo que piensa (ORTEGA Y GASSET, José, "Unas lecciones de metafísica", Obras Completas, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1963, t. III, p. 112).

⁵ ORTEGA Y GASSET, José, *ibid.*, p. 119.

Sobre la puridad filosófica de Zubiri: ELLACURIA, Ignacio, "La nueva obra de Zubiri: 'Inteligencia sentiente'", Basión y Fe, 2001, 1981:129.

opinión de algunos de sus intérpretes Zubiri habría escapado a esta dificultad⁶.

No perdamos de vista que el realismo antiguo y medieval admitía la teoría de la verdad como adecuación y el mismo Kant, a pesar de la revolución copernicana que establece en la teoría del conocimiento, parece seguir prisionero de la misma. En la segunda parte de nuestro estudio vamos a ver el proceso zubiriano de desmontaje de la idea de la intelección como una adecuación del sujeto a lo inteligido⁷.

El conocimiento objetual kantiano es sólo una de las facetas gnoseológicas modernas que la distancia con el mundo genera: lo conocido en cuanto conocido no puede rebasar el ámbito del objeto y de la representación.

Pues bien, la respectividad zubiriana nos ofrece una de las claves para entender la contrarrevolución y el anti-criticismo de fondo de su pensamiento, porque es una noción metafísica, esto es, referida a la realidad en cuanto realidad (RR 13).

⁶ "En Zubiri no hay una aporía general del conocimiento: la realidad no es trascendente, sino aquello en lo que ya estamos y desde lo que transcendemos. La realidad no es trascendente, es transcendental. Por esto Zubiri afirma que intelección no es ni relación ni correlación, sino actualidad (...) la actualidad establece los relatos." (AISA, Isabel, La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección en X. Zubiri, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987, p. 294)

⁷ (IRE 165, 181).
Comprendemos mejor ahora cómo la revolución copernicana se limitó tan sólo a invertir el valor de uno de los relatos (el sujeto).
Zubiri intenta situarse en un horizonte post-moderno: "De donde resulta que se abandona, aunque Zubiri no lo exprese así, un inveterado esquema subyacente a todas las reflexiones sobre el conocer según el cual habría entre el objeto y el sujeto-a nuestro nivel de análisis entre lo sentido como "de suyo" y el hombre en tanto que sujeto del inteligir sentiente-una distancia, una separación física, plena o vagamente entendida a modo especial. La alteridad es un momento de la impresión. Ciertamente, pero consiste en un físico estar-en-presencia de la cosa inteligida en el mismo acto en el cual está también físicamente presente el sujeto de la aprehensión intelectual, el hombre: lo aprehendido está en nosotros y nosotros en lo aprehendido." (FERRAZ PAYOS, Antonio, Zubiri: el realismo radical, Madrid, Cincel, 1991, pp. 31-32)
Zubiri sí niega expresamente que la intelección sea una relación entre un sujeto y un objeto.

Tras distinguir Zubiri entre relación categorial y constitutiva, entra a describir un tercer tipo de relación que penetra todo el idealismo transcendental: la relación transcendental. Zubiri aprovecha la ocasión para volver a conectar al filósofo de Königsberg con la Escolástica.

El corazón mismo de la metafísica del ser y de la sustancia oculta relaciones transcendentales entre pares de elementos como potencia/acto, sustancia/accidente, materia/forma, etc., pero también entre las criaturas y su creador. Esta relación puede darse con sólo un relato, pues sólo exige una relación con la entidad de su sujeto. Dirijamos nuestra atención al caso de Kant. En Kant hay una relación del entendimiento con lo conocido por él, que ha de ser siempre de carácter objetual.

En *Sobre la esencia* Zubiri dijo que el sujeto de esta relación es el yo y se halla entitativamente ordenado al no-yo (SE 373). Ahora bien, este término de la relación, el no-yo o cosa, sin más, no tiene por qué existir: "Kant tomó de la escolástica esta idea de la relación transcendental(.) Reivindica temáticamente la idea de que la relación transcendental se identifica con la entidad de la inteligencia. Y como el término de esta relación no es forzosamente real, resulta que Kant, contra Leibniz, vuelve a la idea medieval de que el conocimiento no es relación categorial, no es comunicación de sustancias, sino tan sólo posición de aquello

en que el entendimiento determina formal y estructuralmente el modo de presentación del objeto. Es una de las raíces, tal vez la más radical del idealismo transcendental."(RR 21)

Como ya sucediera a Kant en la cuestión de los orígenes escotistas de su noción de voluntad, ahora Zubiri busca el origen de la relación transcendental en la filosofía medieval. Pero antes, Zubiri había descrito las tres clases de relaciones (categorial, constitutiva y transcendental), concluyendo que todas ellas dependían de su correspondiente idea de realidad⁸.

Cuando se dice que Zubiri ha hecho caso omiso de las enseñanzas del criticismo y que, por eso mismo, es un neo-escolástico más, se olvida que también Kant se nutrió de aquellas mismas fuentes medievales. Los modelos antiguos, medievales y modernos, contruidos sin poner en duda que el conocimiento y la verdad se sostienen sobre una relación entre el sujeto y lo inteligido, son desmantelados por Zubiri en cuanto derivados y no radicales. En el fondo, desde estas teorías del conocimiento nos acecha un riesgo: que lo conocido termine siendo una mera representación, una reducción, a imagen y semejanza de nosotros⁹.

⁸ LACILLA RAMAS, M.ª Fernanda, La respectividad en Zubiri (Tesis doctoral), Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, 1989.

⁹ LEVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Salamanca, Sígueme, 1977.

La filosofía moderna, de otro lado, no habría hecho más que mostrarnos la irreversibilidad de la separación originaria o hiato entre el sujeto y el objeto¹⁰.

La solución zubiriana a estos peligros y dificultades va a pasar por diseñar una articulación primaria entre intelección y realidad que esté más allá de la relación entre sujeto y objeto. Esta propuesta suya no significa que deslegitime a los anteriores modelos gnoseológicos: los ubica en un estadio derivado y ulterior al suyo. De esta manera, Kant y la ontología clásica son puestos en el mismo lado por la crítica zubiriana: no se puede comprender la correcta articulación entre realidad e intelección como una relación entre dos relatos, sino como respectividad. Esta razón va a impossibilitar que el diálogo entre Zubiri y Kant se pueda solventar con un simple fallo a favor de uno u otro filósofo. Sin embargo, los éxitos innegables logrados por la tecnociencia, parecerían dar la razón a quienes estimaban que el acercamiento a lo real se da a nivel de objeto¹¹.

10 "Solo queremos recordar que el yo, en cuanto sujeto, refiere todas las cosas, teórica y prácticamente, a sí: se enfrenta a ellas. En tal enfrentamiento, las cosas cobran un carácter negativo: no son yo, son un "no-yo". El no-yo, en cuanto puesto por el yo y en cuanto opuesto al yo, es un "ob-jectum" u objeto. El yo, en su trascender hacia el no-yo, constituye la objetualidad de los objetos y se afirma él mismo como sujeto. En todo caso, la afirmación del yo pasa por la negación del no-yo." (MARQUINER ARGOTE, Germán, "Una lectura latinoamericana de Descartes", *Realitas III-IV*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1979, pp. 383-384). Zubiri piensa que la "realidad-objeto" genera conocimiento mas no encuentro entre dos realidades (BD 232).

11 "No se trata sólo de que el realismo de Zubiri sea un realismo del "de suyo"; así dicha, la frase está incompleta y, en este caso, es esencial que se la complete: es un realismo del "de suyo" en la intelección" (AIZA, Isabel, "Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, Jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico", *Thémata*, 11 (1993) 261).

12 "Los éxitos espectaculares logrados por la aplicación de este método llevaron a pensar que sólo el saber científico es rigurosamente objetivo-adequado a la realidad-y que sólo es auténtica realidad la que constituye el objeto del conocimiento científico. Se establece así un círculo entre conocimiento y realidad, entre un modo peculiar de conocimiento y una vertiente de la realidad (...) dominar la realidad mediante el conocimiento de sus estructuras (...) reduce el objeto de conocimiento a ob-jecto." (LOPEZ-QUINTAS, Alfonso, "La racionalidad propia del arte", *Realitas III-IV*, p. 159).

La filosofía de Zubiri, por el contrario, ha preferido mostrarnos lo menguada y parcialmente oscurecida que ha quedado la realidad de la que se ocupan legítimamente otros saberes¹³. Un ejemplo de esta estrechez de miras lo tenemos en Kant: su conocimiento lo es del objeto y el propio hombre no puede escapar a este auténtico condicionamiento transcendental¹⁴.

En el texto zubiriano que ahora estamos comentando Zubiri denomina inteligencia concipiente a la teoría del conocimiento clásica y criticista (RR 23) (CRP A 51, 69/B 75-76, 94). En el capítulo VI de nuestro estudio veremos con mayor detenimiento qué significa exactamente dicha intelección y su diferencia con la zubiriana (RR 23-24).

Los últimos datos que venimos aportando pueden habernos hecho creer que Zubiri ha llevado toda su lectura de Kant hacia el terreno exclusivamente gnoseológico. Adelantamos ya que esta idea no es cierta. Kant tiene una metafísica perfectamente delimitada y rebatida por Zubiri en *Sobre la esencia*: "Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería "posición" de un objeto." (RR 25)

¹³ López-Quintás ha dicho que conocer consiste en la capacidad de hacer juego con las realidades que no son exclusivamente objetos: "En el campo de juego que se funda entre el hombre y las realidades que no son meros objetos se ilumina el ser de ambos." (LOPEZ QUINTAS, Alfonso, "Significación actual del pensamiento zubiriano", *Revista Portuguesa de Filosofía*, 41 (1985) 6)

¹⁴ Scheler piensa que la categoría de objeto no es aplicable a la persona, ya que como depositaria de los valores morales escaparía a la objetivación (SCHELER, Max, *ibid.*, p. 128). Zubiri discrepa de Scheler, pues si para éste el bien es una realidad que el valor soporta (el bien se funda en el valor) y bien y mal son valores (SV 208-209), Zubiri cree que bien y mal son un problema de realidad y no de valor (SV 210).

La distinción metafísica zubiriana entre ser y realidad va a incidir negativamente también en su lectura de Kant¹⁵. Ahora bien, lo real se actualiza en la intelección. Tengamos muy en cuenta que dicha actualización de lo real va a ser definida más adelante como un tipo de respectividad. Pues bien, esta actualización no tiene ningún matiz subjetivista detrás: la cosa "*queda en la forma que es, justo delante de mi*" (SV 338)¹⁶. Zubiri ha echado por tierra la revolución copernicana de Kant por un doble motivo. Primero, porque esta actualización de lo real "de suyo" en la intelección no se produce a nivel objetual. Segundo, porque es lo real desde sí mismo lo que se actualiza en mi intelección y sin que cambien por ello sus notas reales¹⁷. Plantear el problema de la inteligencia y la realidad como una separación física que tiene que ser superada por un puente, es un viejo problema zubiriano resuelto definitivamente en sus últimos años¹⁸.

Pues bien, la actualidad "*consiste en que lo real, por*

15 "Y por esto las ideas de realidad como entidad (existencia o esencia), objetualidad, etc., resiten a una forma radical y anterior en que están ancladas, a la realidad como el "de suyo" en una impresión de realidad." (RN 25)

16 Este texto pertenece a las "Reflexiones filosóficas sobre lo estético" (1975) y es completado de la siguiente manera: "entonces es la realidad la que desde sí misma queda en cierta forma ante mí, por el hecho de que yo la he quedado. Y queda, sin ganar o perder notas reales. Adquirir actualidad no es adquirir una nota real." (SV 339)

17 El idealismo transcendental parte de la distancia insalvable entre el sujeto del conocimiento y la realidad en sí: "El sujeto humano, al aceptar que confiere a la realidad por él conocida la forma específicamente humana, tiene que aceptar también que queda para siempre distanciado de la realidad-en-sí y de los modos diversos del humano por lo que esa realidad puede ser conocida." (CONEX CAPPARENA, José, *El tejido moral de Kant*, p. 27)

18 Si en la tesis zubiriana de 1921 se afirmaba la metafóricidad física de ese puente desde un punto de vista fenomenológico, diciendo que "entre la conciencia y el objeto no hay nada: el objeto está fenomenológicamente presente a la conciencia de un modo inmediato" (TFJ 114), tenemos que en 1951 Zubiri manifiesta que es absurdo este puente, pero desde su filosofía definitivamente desarraigada de todo concienismo: "No hay puente sino medio. Y este medio es fácil de descubrir: es justo el medio en que se ha establecido la distancia misma. A saber, "la" realidad: la en ella donde la distancia se ha establecido. Distancia, pero no ruptura. Se está ya en lo real: la distancia no es distancia de la realidad sino distancia en la realidad." (IL 267)

*ser real, es desde sí mismo y "en propio" real "actual": no es presencia, sino un estar presentándose en cuanto estar. La apertura de la realidad es ahora respectividad como actualidad. La respectividad constituyente es el fundamento de toda actualidad." (RR 42)*¹⁹

La realidad zubiriana es abierta y dinámica. Lo actualizado en la intelección no significa su asimilación y su reducción a lo subjetivo. La subjetividad y la mismidad todavía no se han constituidos a este nivel.

Zubiri retoma el análisis del sentir intelectual y de la impresión de realidad. La transcendentalidad de la impresión de realidad consiste en el carácter de inespecificidad de la formalidad de realidad frente al carácter determinado y específico de cada contenido concreto (RR 26). Esto representa un ataque frontal a la doctrina kantiana de la sensibilidad y su correspondiente fenomenismo. La impresión es transcendental en sí misma.

De otro lado, Zubiri denomina suidad a este "en propio" del ser real de cada cosa presente en la intelección sentiente (RR 26/SE 419-425).

Y como no podía ser de otra manera, Zubiri se ve acuciado por la pregunta por la suidad de esa cosa real, que es la realidad humana, y aquí la diferencia adquiere un tinte auténticamente transcendental en relación a las demás sui-

¹⁹ "La respectividad está en la frontera de una Metafísica, de una Filosofía de la intelección que, por ello, disuelve, como tal, un dualismo que parecía irreconciliable." (LACILLA PANAS, M. Fernanda, La respectividad en Zubiri, p. 9)
En Sobre la esencia Zubiri distingue entre una respectividad externa o mundo, una respectividad interna o versión (SE 268).

dades de las demás cosas reales.

En efecto: "Toda cosa real tiene una suidad(.) En cambio si atendemos a esa gran realidad que es la persona, vemos inmediatamente que su realidad es "suidad", pero con una "suidad" modalmente distinta de la del electrón(.) Lo que sucede es que la persona tiene una suidad que consiste formal y reduplicativamente en ser una realidad suya." (RR 28)²⁰

La persona tiene una suidad, una realidad en propio como las demás sustantividades, pero además tiene que poseerse a sí misma como realidad y aquí la sustantividad personal se diferencia modalmente de las otras realidades: "Su suidad es reduplicativa y formalmente suya, cosa que no acontece con las demás realidades. Y en esto consiste ser persona." (RR 28)

Zubiri no ha mezclado para nada la cuestión de una moral formalista con el problema de la persona. La suidad humana está en respectividad a otras formas de realidad y sería transcendental, pues como forma de realidad lo es respecto de otras formas de realidad en cuanto reales (RR 29), y es que la realidad "es, pues, una formalidad abierta hacia la cosa real misma. Y en su virtud "la" realidad es "su"

²⁰ Zubiri en *Sobre la esencia* subraya la importancia de la irrealidad para la realización de la personalidad: "El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo "esencial" de la irrealidad." (SE 118)

forma y modo de realidad. Realidad es, en efecto, el "de suyo" y por ello la talidad es "suya", determina su forma y modo de realidad."(RR 35)

El concepto metafísico de respectividad es indispensable para comprender en toda su amplitud la articulación entre intelección y realidad²¹. La respectividad zubiriana anula todo primario relacionismo o correlacionismo en la filosofía de la intelección.

La actualización de la realidad en la intelección es el estar mismo presente del "de suyo" y como la formalidad de realidad es abierta, inespecífica y transcendental, resulta que la realidad está abierta a ser meramente actual en la intelección y en impresión de realidad: "Esta respectividad en impresión de realidad aun cuando constituye la intelección en cuanto tal, sin embargo no se limita a constituir formalmente la intelección, sino que el momento de realidad así inteligido, determina en respectividad dos otras grandes dimensiones: el sentimiento y la voluntad."(RR 43)

Una lectura de la *Critica de la Razon pura* de Kant nos enseña que la realidad conocida objetual parece estar desconectada de las otras dimensiones humanas. Hemos visto incluso que hasta fenoménicamente no hay distinción entre

²¹ "De ahí que la intelección no sea relación entre dos términos, un "sujeto" y un "objeto"(.). Por esto fallan todos los conceptos de conocimiento fundados en la idea de relación tanto categorial, como constitutiva, como transcendental."(RR 42-43)

personas y cosas. La persona tiene que esperar en Kant al terreno práctico. Un mérito de Zubiri, en este sentido, ha sido enseñarnos que la realidad no concluye en la realidad inteligida sino que además hay una realidad atemperante y una realidad apetecida. Intelección sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante no son dimensiones psíquicas aisladas e inconexas de una acción única: estar en la realidad.

El idealismo transcendental presentaría un cierto intelectualismo al reducir lo real inteligido a lo real conocido objetualmente.

Termina Zubiri su artículo enumerando los tres momentos estructurales de la respectividad de lo real: realidad suya, ser e intelección, "*tres aspectos de la apertura de la realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica.*" (RF 43)

Respectividad zubiriana y relación transcendental kantiana son conceptos irreconciliables.

3. Kant en la "Inteligencia sentiente" (1980-1983).

La esperada publicación de la trilogía zubiriana dedicada a la inteligencia sentiente fue acogida por sus seguidores y apologetas como la respuesta definitiva al idealismo trascendental.

En efecto, incluso desde una consideración puramente externa su división triádica (aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente) parecía coincidir sospechosamente con las tres partes de la Razón pura kantiana (sensibilidad, entendimiento y razón). La verdad es que esta lectura superficial y precipitada olvida por completo el esquema escolástico del conocimiento²³.

En los capítulos precedentes hemos ido comprobando con abundantes ejemplos cómo el diálogo de Zubiri con Kant venía desde la tesis de 1921 y que a medida que el primero se iba decantando hacia su propio realismo crítico trascendental la tendencia anti-kantiana de su obra se agudizaba.

La metafísica intramundana de *Sobre la esencia* establecía que la inteligencia sentiente era un enfrentamiento con las cosas reales en cuanto reales y no con los objetos, siendo estas cosas reales sustantivas unidades cíclicas y

²³ "La misma división triádica de la obra y la diferenciación analítica en impresión de realidad-logos-razón suscita inmediatamente en el lector reminiscencias de clásicas divisiones del conocimiento, como pueden ser la escolástica de simple aprehensión-juzicio-raciocinio o la kantiana de sensibilidad-entendimiento-razón." PINTOR RAMOS, Antonio, "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri", *Revista de Filosofía* 1983, 14: 260.

clausuradas de suficiencia constitucional que no necesitaban de causa externa alguna para tener realidad. Hemos dicho que el realismo transcendental de Zubiri es crítico porque admite de entrada que la intelección nunca se identifica primariamente con el conocimiento, por lo que intelección de realidad no es lo mismo que conocimiento plenario de las cosas reales. No es seguro que las notas de una cosa sean constitucionales. De ahí el esfuerzo de las diferentes ciencias por llegar a este punto.

El giro transcendental de Zubiri ha mantenido así, como una de sus manifestaciones más constantes, el enfrentamiento con Kant. Además, Zubiri se opone frontalmente al giro antropológico subjetivista moderno²⁴.

²⁴ Pedro Cerero ha utilizado la expresión "giro metafísico" para diferenciarlo del giro antropológico moderno y subjetivista, que significaría el primado de la representación sobre la realidad.

CERERO, Pedro, "El giro metafísico en Zubiri", *Diálogo Filosófico*, 25 (1993): 41.

Por su parte, Ignacio Ellacuría advirtió que las tres taboos predicados kantianos que puedo yo hacer, que debo yo hacer, que no es dado esperar, CRP A 805 B 833, estaban en realidad el límite antropológico al realizarse en el yo transcendental, puesto que no se preguntan por el lugar del hombre en la realidad sino por el hombre como constituyente de la misma en su inteligibilidad. Las tres preguntas subirianas que es la realidad, que es la inteligencia y quien es Dios (MD III) incluyen de por sí al hombre, lo que mostraría la superación del subjetivismo antropológico.

ELLACURIA, Ignacio, "La nueva obra de Zubiri: 'Inteligencia sentiente'", *País y Fe*, 201 (1981): 131.
 Jesús Conill ha estimado que la filosofía de la inteligencia zubiriana habría que entenderla como una "antropología metafísica de la inteligencia" (CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 231).

Después de todo lo visto, puede parecer paradójico decir que en la obra zubiriana no hay una realidad que sea persona. Toda la distinción metafísica zubiriana entre ser y realidad muestra su fecundidad en la diferencia entre persona y personalidad, realidad y ser del hombre: "...es necesario concluir que no ha; una realidad "ser persona" que se expresa en actos concretos, sino una "realidad siendo", una realidad que en sus actos afirma su "relatividad absoluta". Pues bien, esta afirmación es, precisamente, el "yo". El "yo" no es, por tanto, la realidad humana, sino el modo de estar la realidad humana en la realidad-actualización mundanal de la persona: el yo es el ser de la realidad relativamente absoluta." (SANCHEZ CRANTOS, Antonio, "La filosofía de Zubiri como camino de liberación", *Diálogo Filosófico*, 25 (1993): 43).

Esta idea importante de Zubiri de que el yo no es la realidad humana, sino el modo humano de estar en la realidad tiene que conectarse con la afirmación orteguiana de que no existe el yo en y por sí mismo, y con la distinción zubiriana entre ser y realidad: "Cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rango a rango, la figura de sí propio ser de lo sustantivo. El ser de lo sustantivo es juntamente el "yo". No es la persona; es algo distinto: la personalidad que va adquiriendo." (ZOR 224)

Pensemos que para Kant el principio de la unidad transcendental de la apercepción es el "yo pienso" y que la unidad sintética de la conciencia es la condición objetiva de todo conocimiento."

CRP B 132, 135, 138.

3.1. La inteligencia sensible y concipiente kantiana.

Vamos a hacer un resumen de algunas de las ideas que acompañan a la teoría del conocimiento de Kant, según Zubiri. En el capítulo VI del presente estudio profundizaremos en las diferencias que separan a Zubiri del filósofo de Königsberg en lo concerniente a la filosofía de la inteligencia.

El fenomenismo kantiano establece que nuestro conocimiento está transcendentamente limitado al objeto y que no lo podemos traspasar. Es decir, no podemos conocer la realidad en sí.

La inteligencia sentiente zubiriana estipula de raíz todo lo contrario: "Por la inteligencia estamos instalados inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella(.) Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad." (IRE 14-15)

La distancia infranqueable entre el hombre y la realidad del idealismo transcendental está motivada por las estructuras aprioricas y subjetivas y al ser de la subjetividad nos impiden que podamos conocer el objeto en sí. Con Kant y el subjetivismo transcendental se da un vuelco definitivo al realismo antiguo y medieval.

Aunque Zubiri acepta la intrínseca inteligibilidad de la realidad, no por ello se evade del esencial problematismo del conocer humano. Porque, una vez aceptada la distinción entre ser y pensar, entre realidad y concepto, admite al mismo tiempo el rechazo kantiano a aquella Metafísica racionalista y dogmática, asentada exclusivamente sobre conceptos y que hoy día sigue identificándose en ciertos ambientes extra-académicos con la actividad filosófica.

Y si bien es cierto que Zubiri afirma en uno de sus textos que todo lenguaje deja traslucir una mentalidad (*SE* 345), el filósofo insistirá en que no ha llegado a sobrepasar el análisis de los meros hechos (*IRE* 25). Además, admite desde su mismo punto de partida la congeneración entre saber e inteligir (*IRE* 10).

Parece claro que Zubiri y Kant hablan de conceptos filosóficos fundamentales que aunque parecen los mismos, tienen un significado diferente: realidad, conocimiento, objeto, etc. La disputa entre los dos filósofos, sin embargo, no se va a tematizar en un simple problema de lenguaje entre ambos. Zubiri y Kant han tratado de acercarse a la trascendentalidad desde dos puntos de partida diferentes e inconmensurables. Por otra parte, vemos que la inefabilidad de la aprehensión primordial de realidad es una expresión paradójicamente elocuente de cuanto acabamos de decir. ¿Cómo es posible redactar una trilogía sobre la intelección sentien-

te si la modalización primaria de ésta, la aprehensión de realidad, es ya inefable? Estamos ante uno de los problemas más importantes de la filosofía trascendental zubiriana. La respuesta pasa por el logos sentiente. El lenguaje tiene en el ámbito del logos sentiente su origen.

En *Sobre la esencia* Zubiri había denominado "estado constructo" a la realidad sustantiva como sistema de notas intrinsecamente constructo y utilizaba el recurso de las lenguas semíticas para describir la realidad como unidad de sistema, esto es, como una estructura física y real (SE 355). Es sabido, por otra parte, que Zubiri hablaba de proposiciones abiertas a la hora de intentar describir todas las notas constitutivas de cada realidad sustantiva (SE 352).

Es evidente que ubicar el lenguaje en la modalización intelectual del logos sentiente, conlleva que nos preguntemos por el valor descriptivo del lenguaje empleado para describir la aprehensión primordial. En la trilogía, Zubiri describe en una serie de apéndices, "consideraciones que es-timo importantes, pero que en muchos aspectos exceden tal vez del mero análisis de la aprehensión sensible" (IRE 43)²⁵.

²⁵ En la trilogía hallamos diez apéndices.

Un aspecto importante de la trilogía es la distinción entre intelección y conocimiento. De otro lado, por fin Zubiri acomete el total desmontaje del dualismo de facultades que Kant consagra como pórtico de su primera *Critica* (CRP A 15/B 29) (IRE 80).

El entendimiento kantiano sería una facultad posterior a la sensibilidad y, en cierto sentido, opuesto a la misma (IRE 11). Kant y otros filósofos habrían interpretado que el sentir y el inteligir son dos facultades, pero la innovación zubiriana va a consistir en estudiarlos en tanto que actos (IRE 20), lo cual rompe una vez más el espíritu que animaba la primera *Critica* kantiana.

Pero Zubiri llegará además a denominar la idea de intelección que Kant acepta acríticamente. El idealismo transcendental implica una inteligencia sensible (IRE 104), es decir, un dualismo y oposición de facultades. Por otra parte, Kant y la tradición filosófica occidental han caído también en la inteligencia concipiente y su correspondiente identificación entre intelección y logos predicativo. El entendimiento es una facultad de juzgar y conceptuar (IRE 86-87). Zubiri pasa a describir tres aspectos de dicha intelección concipiente, que no solamente serían patrimonio de Kant.

En primer lugar, el objeto primario de dicha intelección es lo sensible; en segundo lugar, su objeto sería dado

por los sentidos al entendimiento; y, en tercer lugar, el entendimiento tiene como función principal la de juzgar, conceptualizar lo que ha recibido de la sensibilidad.

Desde luego, Zubiri no nombra expresamente a Kant pero hemos realizado deliberadamente una lectura kantiana substituyendo inteligencia por entendimiento, porque el idealismo transcendental parece ajustarse al modelo de inteligencia sensible y concipiente. De esta manera, Zubiri ha vuelto a reintegrar a Kant en la tradición filosófica.

No es que Zubiri esté negando que la función concipiente sea una función intelectual, sino que se opone a que esta función se tome por la totalidad de la intelección. A este predominio del aspecto lógico de la intelección sobre los demás Zubiri lo llama logificación de la intelección (IRE 86). Su contrapropuesta será la inteligización del logos: "*Inteligencia no es logos (.) No se puede logificar la intelección sino que por el contrario hay que inteligizar el logos.*" (IL 48).

3.2. La inteligencia sentiente zubiriana y sus modos.

En *Sobre la esencia* Zubiri rompía con la Metafísica clásica al negar que ser y realidad fueran lo mismo. Es la realidad la que funda al ser y no a la inversa. El ser con-

siste en la reactualización respectiva mundanal de la realidad: "*La ulterioridad del logos va "a una" con la ulterioridad del ser mismo.*" (IRE 225)

Pues bien, una gran idea central ilumina toda la trilogía zubiriana: "*..la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas. Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea.*" (IRE 13-14)

La intelección sentiente zubiriana es un intento de superar a Kant y a la filosofía moderna: el idealismo transcendental ha interpretado la intelección como el producto de dos factores o dos relatos: la inteligencia y la cosa inteligida (IL 75). Zubiri vuelve a cuestionar al mismo tiempo a la tradición y a la revolución copernicana. En primer lugar, porque la intelección sentiente no se define básicamente como un tipo de relación entre dos relatos en su modalización primaria, la aprehensión de realidad. Tenemos que recurrir como mínimo al ámbito del logos sentiente para encontrarnos un tipo de relación. En segundo lugar y como veremos con mayor detenimiento en el capítulo VI, porque es precisamente la intelección sentiente la que constituye el ámbito de la mismidad y de la subjetividad en general por vía de la desintegración (IRE 165). Querer plantear una disputa entre Zubiri y Kant sin tener cuenta la diferencia de

plano en que se mueven ambos filósofos, resulta artificioso y estéril.

En la definición zubiriana de intelección sentiente han salido tres términos con un significado original: intelección, realidad y actualización. ¿Qué es la actualización? En el apartado anterior vimos que la actualización era una clase de respectividad y que la respectividad intentaba superar la relación transcendental de Kant.

Lo único que nos está diciendo Zubiri es que lo real está formalmente presente y actualizado en cuanto "de suyo" en la intelección. Es decir, que lo real aprehendido es ya real previamente a su aprehensión (IRE 143). En torno a la noción de actualización se juega buena parte de la filosofía zubiriana de la intelección sentiente. La actualización no es una relación sino "el establecimiento de los relatos" (IRE 143). Intelección es respectividad, porque la actualidad misma es respectividad. La apertura de la intelección se funda en la apertura de la realidad (IRE 164). Por eso, la intelección es transcendental (IRE 167) y abierta a ulteriores intelecciones o modalizaciones, como pueden ser el logos y la razón sentientes. Sin respectividad esto no sería posible. Entre intelección y realidad hay actualidad común transcendental. No es realidad en la intelección: es realidad-en la intelección.

Zubiri insiste en que estamos ante una auténtica aprehensión de realidad y no ante una teoría o contemplación de lo inteligible, es decir, de lo tradicionalmente tomado como metafísico. En dicha aprehensión, añade Zubiri, aprehendemos impresivamente la realidad de lo real. Esto requiere alguna aclaración por nuestra parte.

En efecto, Zubiri muestra que la impresión sensible tiene tres momentos (afección, alteridad y fuerza de imposición), pero como lo que se aprehende es realidad, dicha impresión sensible es impresión de realidad. Pero la impresión sensible no solamente tiene un contenido o unas cualidades sentidas: también tiene un contenido en formalidad (IRE 64). La aprehensión de realidad es la unidad de esos tres momentos: afección real, alteridad de realidad y fuerza de realidad. Zubiri cree constatar que históricamente se han dislocado estos tres momentos.

El filósofo ha roto la prisión de la inmanencia y de una filosofía de la conciencia: es una aprehensión noérgica y "estamos en lo aprehendido" (IRE 60).

En el capítulo V veremos cómo Kant tomó la impresión sensible como pura afección subjetiva y se quedó a nivel de la representación subjetiva de lo real (IRE 66).

En el polo opuesto, la actualidad común transcendental entre inteligencia y realidad (IRE 166), significa que la in-

telección "queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad" (IRE 167)²⁶. Sentir intelectual e intelección sentiente son como las dos caras de una misma moneda. Sentir e inteligir son dos actos de aprehensión. Zubiri opina que la filosofía nunca se ocupó de precisar en qué consistían el sentir y el inteligir en tanto que actos. La diferencia, por lo tanto, entre sentir e inteligir es una "diferencia modal dentro de la aprehensión de un mismo objeto" (IRE 25).

Ahora bien, una de las características que delatan a la intelección concipiente es que ésta ha tomado lo real como sustancia y como objeto (IRE 207). Aristóteles y Kant vienen de nuevo a confluir. Ambos sistemas filosóficos, el del Estagirita y el del filósofo de Königsberg, además de coincidir en interpretar el orden transcendental como algo a priori y aparte de las cosas reales poseen una común idea de intelección. Ahora podemos comprender en toda su amplitud cómo la presencia de Kant en *Sobre la esencia* no podía separarse de la crítica zubiriana a la sustancia aristotélica. Zubiri va a articular ni más ni menos a Parménides y Aristóteles con Kant.

²⁶ Isabel Alsa ha destacado especialmente esta unión de la metafísica y la filosofía de la intelección sentiente. Diego Gracia ha llegado a decir que la filosofía de la inteligencia sentiente es la "filosofía primera" y es más importante que la propia metafísica. Sin embargo, creemos que utilizar el concepto de "filosofía primera" para la intelección sentiente puede traer más de una confusión al lector de Zubiri.

Parménides habría pensado que el ser inteligido está ahí cual -jectum o -keímenon. Aristóteles, por su parte, entenderá esto inteligido como sustancia, sub-jectum, hypo-keímenon dentro del horizonte del movimiento y del cambio. ¿Y qué hace Kant? Kant no podrá escapar de esta interpretación de lo real como -jectum y dirá que lo inteligido es ob-jectum. Aristóteles y Kant van a levantar sus respectivas filosofías sobre una concepción de lo real como -jectum (IRA 178).

Sin embargo, desde la intelección sentiente lo real es sustantividad. En *Cinco lecciones de Filosofía* Zubiri había sentenciado que Aristóteles y Kant compartían la misma idea de sustancia y accidentes (CLF ii). En su momento vimos también cómo Kant aplicaba una concepción sustancialista para acceder a la persona como cosa en sí. De otro lado, el filósofo de Königsberg mantenía la división cartesiana entre sustancia extensa y sustancia pensante, entre hombre fenoménico y hombre nouménico. Pues bien, en esta ocasión Zubiri articula la sustancialidad y la objetualidad sin lugar a dudas dentro del esquema de la intelección concipiente. Las notas de la cosa sustantiva son los "momentos constitucionalmente coherentes" en un sistema constructo" (IRE 207). Tanto los accidentes de la sustancia como los predicados o categorías del objeto son rechazados por Zubiri.

Otro aspecto coincidente de Aristóteles y Kant es que ambos no pueden acceder a la persona. Los griegos desconocían la noción de persona. Kant fenoménicamente no puede distinguir entre la persona y otro fenómeno del mundo natural.

Además, estos dos filósofos van a coincidir también en comprender lo metafísico como lo trans-físico (IRE 130). Tanta coincidencia ha mostrado un evidente trasfondo metafísico y gnoseológico común.

Históricamente Kant llevó a cabo la objetualización del ente (IRE 226). Por otra parte, hemos de decir que con el idealismo transcendental habría culminado esta interpretación de lo real como -jectum (IRA 178). Lo que sí hace Kant es conceptuar, dice Zubiri, el objeto en términos de la ciencia de la naturaleza.

Kant va a unir lo sensible y lo inteligible en el objeto: "*Kant nos decía que la estructura misma del entendimiento confiere contenido transcendental (transzendentaler Inhalt) a lo entendido. Pero no es así.*" (IRE 166)

Más adelante veremos en qué consiste la contrapropuesta zubiriana en este punto. Lo que ahora nos interesa mostrar es que Zubiri va a terminar con toda la teoría kantiana de la sensibilidad aludiendo a sus presupuestos tan poco críticos y consistentes (IRE 249)²⁷.

²⁷ "Partiendo de esta concepción aristotélica la filosofía moderna le ha dado a la impresión el valor de afectión... ha llevado la afectión por la línea de la subjetividad. Con ello, lo sensible, en cuanto mera afectión del sujeto, queda desligado de lo real." (GOMEZ CAMBRESI, Gregorio, La realidad personal. Introducción a Zubiri, Málaga, Agora, 1983, p. 147)

Zubiri enumera hasta once sentidos distintos en cuanto modos de presentación de lo real y modos de intelección(IRE 82,100-101)²⁸. El sentir intelectual es anti-fenomenista en su misma raíz. Zubiri, de otro lado, cree que el momento de alteridad se ha perdido en la filosofía moderna y llama a recuperarlo(IRE 66). Si las impresiones tienen una dimensión exclusivamente subjetiva, lo real sería su causa: el realismo de Kant acaba de asomar(IRE 171)²⁹.

Pero no toda la trilogía zubiriana es una constante refutación de Kant. En efecto, Zubiri hace una concesión a Kant cuando adopta el término de fenómeno para identificarlo con el propio de realidad-allende la percepción, el objeto del conocimiento científico y su conquista siempre limitada, "*porque tal conquista no autoriza a reducir la realidad "allende". Hay realidad "en" la percepción y realidad "allende" la percepción*"(IRE 182). Zubiri tenía miedo de que sus lectores y adversarios interpretaran precisamente la realidad-allende con el noumeno kantiano. Sin embargo, se ha dado la paradoja de que hasta sus mismos partidarios y defensores polemizan sobre la conveniencia o no de dicha distinción³⁰. El origen de la distinción entre realidad-en y

²⁸ Zubiri parece no tener muy en cuenta las condiciones a priori de las impresiones sensibles, las formas puras de la sensibilidad: "es falso afirmar que el conocimiento no consiste simplemente en recibir impresiones sensibles. O más correctamente, las impresiones sensibles, para ser, en absoluto, impresiones tienen que estar sujetas a ciertas condiciones (...) son lo que Kant llama a priori, esto es, condiciones que consideradas lógicamente, son anteriores a la sensación." (HARTMACK, Justus, La teoría del conocimiento de Kant, Madrid, Catedra, 1988-6, p. 18)

²⁹ "Aquí es claro ya al menos esto: la relación de dependencia respecto a lo no-sujeto-que, inasisto, podría concebirse de otras maneras-la concibe concretamente mediante una analogía con la causalidad. Hay para él una real acción sobre el sujeto humano de parte de la realidad que no es él." (GOMEZ CAPPARENA, José, El teísmo moral de Kant, p. 61)

³⁰ "Pero en cualquier lugar en donde se encuentre dentro del discurso zubiriano la expresión "que son estas cualidades reales, en el mundo allende lo formalmente sentido" es incorrecta e induce a error. Zubiri no debería haberla empleado,; las frases de igual o semejante sentido que aparecen en su obra deben ser depuradas según el contexto propio y la obra toda como contexto." (FERRAZ FAYOS, Antonio, Zubiri: el realismo radical, Madrid, Cincel, 1991, p. 39)

realidad-allende la percepción nos parece claro. Una vez que se ha distinguido de raíz entre intelección y conocimiento y se nos ha dicho además que estamos intelectivamente en la realidad como formalidad, urgía explicar qué zona de realidad es el objeto de los diversos conocimientos, dado que no puede ser la misma zona de realidad que la realidad-en la percepción. Sin embargo, ambas zonas son igualmente realidad: "*Notemos de paso que la cosa allende la percepción nada tiene que ver con la cosa en si kantiana. Lo real allende la percepción es una realidad que, desde el punto de vista kantiano, pertenecería al fenómeno. Fenómeno es para Kant simplemente objeto. Realidad allende no es una entidad metafísica.*" (IRE 182)

Lo que sucede es que lo real en impresión nos lleva hacia lo allende lo percibido (IRE 153). La única manera de explicar el ulterior surgimiento del logos y de la razón sentientes es aludiendo a la insuficiencia de estas cualidades reales-en y sólo en la percepción. Zubiri dice que aquí tiene su orto la ciencia (IRE 185).

La aprehensión primordial de realidad va a ser la modalización básica de la intelección de lo real y Zubiri va a denominar inteleccionismo a esta filosofía de la intelección sentiente con su correspondiente ulterior modalización en logos y razón sentientes. La aprehensión primordial nos retiene en la nuda realidad. El logos sentiente va a ser la

intelección "de lo que es en realidad lo real aprehendido ya como real en aprehensión primordial"(IRA 12). Pero no acaba todo aquí, pues hace falta todavía dar cuenta intelectivamente "de lo que la cosa es en la realidad"(IRA 12): es la razón sentiente. En definitiva, ni siquiera en la razón sentiente ni en los diversos conocimientos que puedan darse hemos llegado a salirnos de aquella realidad aprehendida primordialmente como formalidad.

Zubiri ha dicho en más de una ocasión que se había limitado a describir los hechos mismos en cuanto tales (IRE 43)³¹. Hoy, quienes le estudian tienden a admitir que sus descripciones tienen una carga importante de subjetividad, como no podía ser menos.

3.2.1. La intelección campal o logos sentiente.

Zubiri piensa que la filosofía moderna quiso explicar el conocimiento exclusivamente atendiendo a la relación entre dos relatos: el sujeto y el objeto. El filósofo lamenta que se pasara por alto en esta teoría del conocimiento el factor del medio.

³¹ "Sin ánimo de dar una respuesta conclusiva, sino más bien de colaborar en un estudio no "ausioso" de la filosofía de Zubiri, haré algunas consideraciones por si ayudan a precisar (y revisar) el status de su filosofía de la inteligencia (...) rebasa las pretensiones de un mero análisis de hechos. A ello se añade el hecho de que el propio autor se vea forzado a recurrir a "Apéndices" para exponer algunas concepciones teóricas, científicas y/o metafísicas, que exceden el nivel analítico (...) a lo largo de la obra se supone un "orden de fundamentación formal" que sirve para ordenar los diversos elementos integrantes de los hechos analizados (...) parece que, además de un método analítico, haya también un "método" implícito que cabría denominar "estructural" y "de fundamentación"..." (CONNILL, Jesús, El crepúsculo de la metafísica, p. 231)

Kant, por lo tanto, ingresa en la lista de los filósofos modernos que fueron ciegos al factor medial intelectual. De otro lado, Zubiri pone el ejemplo de lo social como medio de conocimiento para hacernos ver que es indispensable.

Podemos decir ya que el logos sentiente tiene un carácter medial, a pesar de ser a la vez inmediato (IL 75). ¿Cómo puede ser esto? Es la realidad campal el medio de la modalización intelectual de la intelección afirmativa (IL 16). El logos sentiente es de naturaleza medial: "*Sólo la medialidad de la realidad como campo es lo que hace posible el logos en cuanto declarativo*" (IL 77). ¿En qué consiste este campo de realidad al que se refiere Zubiri? No se trata de algo exterior a las cosas mismas y a su contenido sino "*algo en las cosas mismas*" (IL 25).

Tratemos de precisar algo más qué es lo que nos quiere decir Zubiri. El filósofo quiere decirnos que el campo concierne también a la formalidad inespecífica de realidad, transcendentamente abierta a otros modos de presentación de lo real en "hacia". De nuevo, es la respectividad la que explica como cada cosa real está en un campo como momento suyo, además de su momento propiamente individual. Si por su momento individual, la cosa es inteligida como real, tenemos que por su momento campal se entiende "*como siendo esta cosa así en realidad*" (IL 31).

En el capítulo V dedicamos un apartado a mostrar cómo Zubiri incluye a la causalidad en lo que él denomina funcionalidad de lo real (IL 39), lo que le servirá para establecer una crítica conjunta a Hume y a Kant (IL 41).

A grandes rasgos, podemos decir que este logos sentiente tiene ver con la afirmación, pero dado que el logos predicativo no es universal ni el ser se identifica con la realidad, podemos imaginar perfectamente la dificultad intrínseca que implica la tesis zubiriana.

La inefabilidad de la aprehensión primordial de realidad tiene ahora una segunda lectura en el ámbito del logos sentiente: *"la realidad formal y efectiva no es patrimonio del juicio sino de la aprehensión primordial de realidad"* (IL 87)".

El juicio zubiriano es afirmación, una intención afirmativa de lo que la cosa es en realidad (la unidad del esto o percepto, del cómo o ficto y, finalmente, del qué o concepto) (IL 110)". Más adelante diremos que percepto, ficto y concepto son simples aprehensiones y qué quiere decir Zubiri con ello.

³² "Parece fuera de discusión que en la filosofía madura de Zubiri el lenguaje debe ser referido primordialmente al ámbito del logos(.). Si el logos no se identifica con la totalidad de la inteligencia, si es una modalización de su momento originario exigida por la fuerza de imposición de lo real, entonces resulta claro que nunca la realidad puede ser resultado del logos; más aún, ninguna de las estructuras concretas del logos encarna de modo adecuado la realidad y nuestro acceso a ella es más originario y más rico que su actualización en el logos(.). De aquí se deriva inevitablemente una consecuencia: el lenguaje no es originariamente una "realidad". (PINTOR RAMOS, Antonio, "El lenguaje en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987) 109 y 111.

³³ "El orden percepto-ficto-concepto significa quizá un progresivo aumento de discursividad e incluso de precisión diferenciadora; pero significa también un aumento de la distancia respecto a lo dado en aprehensión primordial, con lo que se estrecha la riqueza de la realidad aprehendida y, por tanto, se hace más abstracta y menos segura." (PINTOR RAMOS, Antonio, "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIII (1986) 291)

El entendimiento kantiano es una facultad no sensible que juzga y conceptúa, pero Zubiri hace del logos sentiente una modalización intelectual derivada y no primaria. No hemos salidos en ningún momento de la realidad, y este logos sentiente no se apoya simplemente en la impresión de realidad. Es la impresión de realidad la que necesita del logos sentiente, pues éste dice lo que algo es en realidad. Este importante matiz diferencial de "real" y "en realidad", de aprehensión primordial y de logos sentiente viene motivado precisamente por la impresión de realidad en su momento campal (IL 51).

Pero vayamos al juicio. Según Zubiri, el juicio es intención afirmativa o afirmación (IL 112), pero niega que la afirmación sea predicativa por definición. El logos apofántico aristotélico se acaba de hundir. Por supuesto, sólo cabe la afirmación en la intelección campal y consiste en ir de una cosa a otra entre otras y éste "entre" es distancial, revela un dinamismo en el seno del mismo juicio, que Kant pasó por alto una vez más (IL 116).

Lo que es más importante: "Afirmar no es un acto mio sino un modo de estar ya en lo real" (IL 125). De otro lado, Zubiri atribuye un carácter dual a la intelección afirmativa, porque siempre se juzga sobre lo ya aprehendido como real en cuanto real. De otro modo, porque estamos intelectivamente instalados ya en lo real, juzgamos (IL 147).

Por otra parte, es grato comprobar que Zubiri ha de-

vuelto a la literatura de ficción el valor de intelección de lo real según perceptos y fictos, que en nada desmerece la intelección de la ciencia o de la filosofía".

En su primera *Crítica*, ni siquiera Kant parece contemplar como posibilidad que el arte o la novela tengan algún tipo de intelección valiosa. La ciencia de Newton es el patrón del conocimiento por el que se guía Kant y desde el mismo hay que medir a todos los demás saberes que se pretendan científicos, tal era el caso de la *Metafísica dogmática* de su época.

Si el filósofo de Königsberg atribuía a la facultad del entendimiento el juzgar y el juicio no pasaba de ser la representación de la representación de un objeto (CRP A 68-69/B 93-94), Zubiri niega que juzgar se pueda definir como la atribución de un concepto a otro. Esta es la razón que aporta: "*es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial.*" (IL 149)

En el lado opuesto, Kant canoniza acriticamente la división de los juicios según la cualidad, cantidad, relación y modalidad, lo que presupone una idea del juicio como predicación similar a la aristotélica (IL 151).

³⁴ "No está justificado desde el punto de vista de la intelección separar y contraponer diacriticamente arte y ciencia y, por tanto, también es erróneo utilizar uno de ellos como modelo o como instrumento para desbordar las limitaciones del otro." (PINTOR RAMOS, Antonio, "El lenguaje en Zubiri", p. 126)

Desde *Sobre la esencia* Zubiri no ha hecho más que profundizar en el estudio de juicios ante-predicativos (posicional y proposicional) (SE 353/IL 152-158). Volveremos sobre ello en el capítulo VI.

Una faceta zubiriana que merece destacarse es que utiliza el recurso lingüístico para mostrar que existen lenguas que, careciendo de nuestro verbo ser, sin embargo expresan perfectamente la realidad: "el "es", el "ser", no reposa sobre sí mismo sino sobre la realidad. Esto es, la realidad no es un modo del ser sino que el ser está fundado en la realidad." (IL 168)

Es notable que Zubiri se remonte a su lejana tesis de 1921 para distinguir entre la estructura gramatical y la estructura intelectual del juicio predicativo (IL 168).

Pues bien, en la impresión de realidad estarían ya establecidas las tres funciones de lo real en la afirmación: como posición, como pro-posición y como sujeto de afirmación. Este logos sentiente, que nace de la impresión de realidad, volvería a ella en estas tres formas (IL 170). Queda explicado, por lo tanto, por qué el logos es a la vez medial e inmediato. Además, es un logos sentiente que nada tiene que ver con el entendimiento kantiano en cuanto facultad no sensible.

Acabamos de referirnos al carácter medial del logos sentiente, pero hay que insistir en que es la realidad di-

cho medio.

La afirmación es evidencia de realización, pues es noérgica, dado que es una visión determinada por la exigencialidad física de la propia actualización de una cosa real. En definitiva, el logos sentiente es esencialmente evidencial. Ahora bien, solamente hay evidencia en el juicio y hay tantos modos de evidencia como tipos de realidad (IL 225-226).

De toda esta exposición que hasta ahora acabamos de hacer, debe quedar al menos claro por qué para Zubiri el juicio nunca puede ser la representación de la representación de un objeto como afirmaba Kant. En primer lugar, porque el juicio se define como intención afirmativa y, en segundo lugar, porque toda afirmación es ya un modo de estar en la realidad. De otro lado, el hecho de que Kant ha conducido todo el problema del conocimiento por la senda del juicio predicativo es otro motivo de disputa, pues Zubiri ha establecido la realidad de dos tipos de juicios ante-predicativos".

Pero a toda esta crítica de Zubiri hay que añadir la repetida identificación que el idealismo transcendental hace de intelección con conocimiento (IRA 157, 165), identifica-

³⁵ El conocimiento humano en Kant es judicativo en oposición al conocimiento intuitivo y los conceptos puros del entendimiento o categorías son las reglas últimas del juicio: "Ahora bien, en cuanto que en la interpretación que Kant hace de objeto éste significa solamente el sujeto de un posible juicio, estos conceptos son necesarios y suficientes para determinar lo que "cuenta" como objeto, i.e., lo que puede ser representado como objeto." (ALLISON, Henry E., El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y una defensa, Barcelona, Anthropos, 1992, p.64)

ción que cobra una nueva denominación desde el problema del juicio: la logificación de la razón.

Para Zubiri, una cosa es la intelección y otra muy distinta juzgar y conocer, porque no todo juicio es conocimiento. La aprehensión primordial de realidad y la intelección afirmativa son dos modalizaciones intelectivas, pero no son dos tipos de conocimiento.

Sabemos que para Kant el conocimiento del objeto procede de dos fuentes, la intuición sensible y el concepto. Zubiri dice que intuición y concepto se han contrapuesto como dos formas de conocimiento de lo real. Según Zubiri, la intuición es un estar presente de la cosa y no un acto de darse cuenta. En otras palabras, la intuición sería un acto de aprehensión de lo real pero en su dimensión noética, ya que la aprehensión primordial es noérgica.

De otro lado, el concepto zubiriano no es una intelección de la cosa real concibiéndola sino afirmándola en concepto, es realidad en concepto y el concepto es una simple aprehensión.

Hemos dicho que el idealismo transcendental presupone que intuición y concepto se unen en la unidad sintética del objeto (IL 248). Zubiri cree que ni la intuición ni el concepto deben ser comprendidas desde la orientación primaria hacia el objeto, porque éste es algo derivado en el marco de la intelección sentiente. La contrapropuesta zubiriana al

respecto pasa por la unidad de realidad frente a la unidad del objeto. Dejamos para el capítulo VI todas estas reflexiones en torno a la unidad de realidad de intuición y concepto.

La intuición kantiana se refiere inmediatamente a su objeto y es una representación singular (CRP A 320/B 377) (IL 240). Además, dicha intuición no se puede separar de la noción de concepto como la referencia a su objeto a través de una característica común a muchas cosas y universal como regla (CRP A 106). El filósofo de Königsberg sostiene que el entendimiento es la facultad de juzgar mediante conceptos (CRP A 68/B 93) y distingue entre forma y contenido del concepto. Así, para Kant nuestro conocimiento es discursivo y judicativo y, mientras la intuición aporta el contenido sensible del juicio, el concepto es la regla de acuerdo con la cual dicho contenido se determina. En definitiva, el juicio kantiano produce una unidad de representaciones bajo un concepto. Piénsese que el juicio kantiano es la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de percepción y se apoya, por supuesto, en la cópula "es" (CRP B 141)³⁶. Todo este gran edificio argumental del idealismo transcendental es el que Zubiri desmonta desde su logos sentiente como intelección afirmativa.

³⁶ ALLYSON, Henry, *ibid.*, p. 125.

Hemos visto en las páginas precedentes que el logos sentiente es intelección medial y que el medio de intelección es el campo de realidad. Este medio es la verdad real del campo (IL 266). El logos sentiente como intelección afirmativa es una intelección de la realidad en verdad distanciada y el juicio ha de presuponer la realidad y la verdad (IL 269). El problema del juicio y su relación con la verdad vuelve a la filosofía zubiriana como sucediera en la tesis de 1921.

La verdad real zubiriana no es más que la ratificación de la realidad en la intelección. En la impresión de realidad hallamos esta verdad elemental. Zubiri nos dice que la cuestión tradicional de la verdad como adecuación no concierne a la verdad real, sino a la verdad dual y esta verdad dual se funda en la verdad real: "*..no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos(.) Estamos poseidos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones.*" (IRE 242)

Pues bien, la afirmación podría entenderse como la re-actualización de esa actualización primaria de la cosa en su aprehensión primordial de realidad: "*La cosa real, en efecto, está ya ahí para ser inteligida en lo que es en realidad. Para ello la inteligencia toma esa distancia re-*

tractiva que es la simple aprehensión: estas simples aprehensiones de todo orden son innumerables."(IL 320-321)

Más adelante tendremos ocasión de reencontrarnos con el logos sentiente y las simples aprehensiones. Lo que hemos querido mostrar es el intento zubiriano de inteligizar el logos, esto es, de no desvincularlo de la intelección como una facultad independiente.

3.2.2. La razón sentiente.

Zubiri ha desmontado la tesis kantiana que sostiene que el conocimiento del objeto procede de dos fuentes (la intuición sensible y el concepto), siendo el objeto la unidad resultante de ambas. De otro lado, ha negado que el conocimiento sea juicio objetivamente fundado y ha señalado la existencia de juicios ante-predicativos, lo que echaría por tierra buena parte de la argumentación kantiana. La intelección no se identifica ni con el conocimiento y mucho menos con un tipo de conocimiento concreto como pueda ser el científico. Además, Zubiri ha llamado la atención acerca del carácter medial del logos sentiente. La intelección es algo más que la relación entre un sujeto y un objeto.

Con la razón sentiente entramos en una nueva modalización intelectual. Así como el logos sentiente se mueve en el campo de realidad (intelección de lo que la cosa real ya

aprehendida como real es en realidad), podríamos decir que la razón sentiente va a ser la intelección de lo que la cosa es en la realidad y se mueve en el mundo.

Tenemos que decir que mundo es, según Zubiri, la unidad de todas las cosas reales en cuanto reales. El campo de realidad significa que cada cosa real está abierta como respectiva y en su función transcendental el campo es el mundo. El campo será definido como el mundo sentido (IRA 20).

Zubiri dice que la razón sentiente es marcha intelectual, siendo la realidad no ya medio sino mensura. Si el logos sentiente era retracción y reversión en cuanto intelección afirmativa, nos encontramos con que la marcha de la razón sentiente es búsqueda de realidad (IRA 23).

Ahora bien, la razón sentiente no es una entidad autónoma y autosuficiente dentro de la intelección: "La razón tiene su orto, su origen en las cosas, pero en las cosas ya previamente inteligidas como reales (...) es razón por estar fundada en intelección y ser un modo de ésta (...) es una marcha intelectual determinada por la insuficiencia de esta mera intelección (...) está siempre subordinada a la intelección primaria." (IRA 83)

En las siguientes páginas iremos precisando más todas estas ideas y su diferencia con la razón kantiana.

3.2.2.1. Negación de la espontaneidad del pensar.

Al mismo tiempo que Zubiri ha derrumbado la tesis kantiana de la mera receptividad y afección subjetiva de la sensibilidad y ha sostenido que el sentir intelectual es impresión de realidad o realidad en impresión, la contrapropuesta a la espontaneidad del entendimiento kantiano no se hace esperar: "*..la actividad pensante no sólo no es primaria sino que no brota de si misma. Se ha solido decir (es el caso de Leibniz y de Kant) que a diferencia de la sensibilidad que seria meramente receptiva, el pensar es una actividad espontánea: el pensar seria espontaneidad.*" (IRA 35)

Nos hallamos ante uno de los efectos más llamativos de la contrarrevolución y del giro transcendental zubirianos. Sin embargo, no tenemos que perder de vista que la actualidad común transcendental de intelección y realidad no se halla en el mismo plano que la relación transcendental kantiana entre el sujeto y el objeto. El acercamiento al diálogo de Zubiri con Kant nos exige huir de planteamientos simplistas que fuerzan parecidos y diferencias donde tal vez no los hay.

El planteamiento zubiriano parece ser, por lo tanto, radicalmente contrario al primado de la subjetividad en la filosofía: "*..es la realidad misma la que nos impone la intelección racional: es la fuerza coercitiva con que se nos*

impone la impresión de realidad en profundidad. Todas las cosas reales, decimos, nos dan que pensar. Y este "dar" es la fuerza coercitiva con que se nos impone lo real intelectivamente en profundidad(...) este modo de inteligir, la razón, es algo impuesto por la realidad misma. La realidad nos hace inteligir en razón." (IRA 106-107)

Lo que Zubiri está haciendo es reintegrar la actividad racional pensante en la intelección y en la realidad con la finalidad de alejarse del peligro de poseer cosas sin "ideas" o ideas sin conexión alguna con la realidad. El ideal ilustrado de extender la razón a todos los ámbitos de la vida parece propio de una época definitivamente superada.

La distancia entre las ideas y la realidad ubica al hombre en el manejo y la instrumentalización de cosas y de otros hombres, cual medios en sí mismos. Pero tenemos que preguntarnos filosóficamente por la articulación correcta entre el pensar y la razón sentiente. Pues bien, la razón es el carácter intelectual del pensar (IRA 25), o lo que es lo mismo, sólo se da el pensar en la razón y es una actividad que incluye el momento de realidad. Es preciso que se nos dé la apertura de la realidad para que se pueda producir la actividad pensante.

Como era de esperar, la negación de la espontaneidad del pensar se va a acompañar de la paralela crítica a la interpretación kantiana de la sensibilidad. Conocemos ya muy bien cómo el sentir intelectual zubiriano es definido como impresión y ésta es impresión de realidad o realidad en impresión: se trata de la otra vertiente de la intelección sentiente y viene derrumbar el fenomenismo de la sensibilidad kantiana.

La interpretación kantiana de la intelección, al presuponer el dualismo de facultades y la prioridad cronológica de la sensibilidad sobre el entendimiento (Zubiri parece prescindir en este punto del problema de la aprioridad de las formas puras de la sensibilidad espacio-tiempo), fuerza a considerar el dato de la sensibilidad exclusivamente para que este entendimiento lo trabaje con la espontaneidad de sus conceptos. Zubiri, muy por el contrario, parte de que este dato tiene el estatuto de dato-de la realidad, pues la realidad en cuanto abierta activa el pensar: "Lo real es, pues, *"dato-de" realidad y "dato-para" el pensar.* El *"dato-para" es un momento de la actualidad de lo real en su abierto "allende". "Dato-para" es dato mundanalmente abierto.*" (IRA 33)

Aunque la crítica zubiriana se refiere principalmente al racionalista Leibniz, incluye también expresamente a Kant (IRA 32).

No tiene por qué extrañarnos esta herencia racionalista de Kant. En *Sobre la esencia* Zubiri incluía a Kant en el racionalismo. Cuando Zubiri rechaza la definición racionalista de esencia como concepto objetivo, escribe: "Tal es el punto de vista de todas las formas de racionalismo, oriundas de la filosofía de los siglos XIV y XV, encarnadas en Descartes, y que culminan en Leibniz y en el mismo Kant." (SE 59)

3.2.2.2. La razón kantiana.

Nos vamos a preguntar por la interpretación que Zubiri hace de la razón kantiana. La razón sentiente es constitutivamente abierta en oposición a la razón totalizante y totalizadora del idealismo transcendental. Esto es lo que tenemos que ver a continuación.

En efecto, Zubiri sostiene que su razón sentiente es un modo de intelección caracterizado por la actividad pensante. Además, pretende ser razón de realidad y no razón lógica: "A diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta. Y esto no por los límites internos a la razón sino por el carácter mismo de lo real impresivamente sentido. La realidad es abierta en cuanto realidad, porque su

apertura no es sino su constitutiva respectividad."(IRA 103)

Según Leibniz, en virtud del principio de razón suficiente la razón es razón del ser. Metafísica y lógica se entremezclan en el racionalismo. Zubiri, además de haber distinguido entre ser y realidad, concepto objetivo y esencia, en modo alguno puede admitir que la razón lógica sea razón de las cosas reales físicas y efectivas (SE 63).

Es claro que Kant no comparte el programa racionalista de Leibniz. Históricamente, el filósofo de Königsberg tuvo que discernir críticamente entre la razón lógica y la razón de las cosas. Etimológicamente, nos recuerda Zubiri, la crítica es discernimiento. Según Zubiri, la *Crítica de la razón pura* tendría que haberse traducido correctamente por *Crítica de la pura razón*.

Zubiri reconoce el valor del idealismo transcendental. Kant tuvo el enorme mérito de discernir entre ambos tipos de razón, la lógica y la de realidad. Una cosa es la razón intelectual en general y otra muy distinta la razón de realidad. Así dicho todo esto, podría parecernos que Zubiri es un kantiano. Sin embargo, Zubiri se prepara para dar un maza-zo al idealismo transcendental: "*Pero ¿significa esto que se trata de dos razones escindidas y separadas en cuanto razones? Fue la tesis de Kant. A la unidad de la razón, Kant con-*

trapone la simple dualidad de dos razones, incomunicadas en cuanto razones. Pero esto es a su vez imposible."(IRA 77)

Repasemos lo dicho hasta el momento. Kant parece tener una influencia racionalista en alguno de sus presupuestos. Sin embargo, su distinción entre razón lógica y razón de realidad le hace anti-racionalista. Pero la solución kantiana al problema de la razón es igualmente negativa: ha escindido ambos tipos de razón. El filósofo de Königsberg ha basculado de un extremo a otro: por negar la identidad de razón lógica y razón de realidad, ha pasado a escindirlas, a disociarlas, a incomunicarlas.

Zubiri comparte también con Kant un anti-racionalismo muy grande. Esto forma parte precisamente de su herencia post-kantiana. No hay identidad entre el ser y el pensar: "*La realidad no es la imagen especular de la razón*"(IRA 68). Esto, así dicho, podría ser también confirmado por Kant.

Sin embargo, de nuevo vuelve a ser evidente que ni Kant ni Zubiri se refieren a lo mismo cuando hablan de razón y de realidad. Pero para comprobarlo tenemos que volver a la afirmación zubiriana de que Kant entiende por razón, totalización: "*Razón sería simplemente organización de la experiencia. Fue la idea de Kant. Los juicios primeros de la razón no son juicios sobre la realidad sino juicios sobre mi intelección de la experiencia.*(.) El contenido de la razón no sería la totalidad de lo real sino la totalidad lógica de

mis intelecciones."(IRA 68-69)

Zubiri enumera las tres ideas de la razón kantiana (alma, mundo y Dios). Con ello, el filósofo recupera en toda su dificultad el problema dejado en *Cinco lecciones de Filosofía* (CLF 92-94). En aquellas páginas se nos decía que estas tres ideas expresaban la totalidad de objetos y tenían una función reguladora: "*la función de la Idea es dar al conocimiento la forma de sistema. Esto es lo que explica para Kant el carácter ambivalente de lo metafísico en orden al conocimiento. De un lado, no alcanza a las cosas tales como son en sí mismas; pero, por otro, es inevitable, porque de la estructura misma de la experiencia de los objetos arranca el impetu por el cual tenemos que forjarnos una Idea de la totalidad de objetos de toda posible experiencia.*"(CLF 93)

Así se introduce Zubiri en la razón kantiana como totalización lógica de mis intelecciones, organización de una experiencia reducida al objeto y al fenómeno. Hemos visto que Kant ha disociado la razón lógica y la razón de realidad. Además, el filósofo de Königsberg reserva para la razón el importante papel de la organización de la totalidad lógica de mis intelección. Queda todavía un tercer aspecto que Zubiri encuentra en la razón kantiana y que concierne a la noción de principio.

En efecto, tanto Leibniz como Kant habrían llegado a identificar principio con uno o varios juicios. ¿Qué entendieron ambos filósofos por principios primeros?: "Son primeros porque enuncian algo en que se funda toda ulterior intelección(.) Con lo cual la función del principio se torna en regla o norma primera de toda intelección. Es lo que ha lanzado a la filosofía por los cauces de una mera lógica. Esto es inaceptable." (IRA 50)

Zubiri acaba de diagnosticar y sentenciar sin ningún miramiento la interpretación de la intelección que acompaña a la razón kantiana. El filósofo lleva al lector sutilmente hacia su propia filosofía. Lo que anda en juego en el idealismo transcendental es el importante cambio de significado en la noción de principio del realismo antiguo y medieval, que ha pasado de ser principio de lo real a principio como norma primera de toda intelección. Y la razón kantiana va a padecer en toda su crudeza este giro subjetivista moderno, porque alma, mundo y Dios dejan de tener realidad para transformarse en ideas reguladoras de la razón pura. Ciertamente es que Kant reserva para Dios el puesto de "ideal", más que de "idea". Sin embargo, la gravedad de este proceso acontecido a la razón kantiana no puede ocultarse: "Es falso lo que Kant pretende, que la razón sea razón no de las cosas sino tan sólo de mis conocimientos de ellas." (IRA 51)
(CRP A 302/B 359)

Digamos ya que la razón pura kantiana, en efecto, nunca se refiere directamente ni a la experiencia ni a objeto alguno de dicha experiencia, sino al entendimiento y éste último, a su vez, es facultad no sensible. Pero para Zubiri el principio en modo alguno es un juicio primero sobre mi intelección de la experiencia del objeto, sino la intelección previa de la realidad misma, "*es la realidad en su momento campal: el "de suyo" campal de las cosas es lo que nos da en ellas que pensar.*" (IRA 51)

Esta realidad de la razón sentiente en cuanto modalización intelectual no es la nuda realidad que se actualiza en la aprehensión primordial de realidad, sino la realidad-fundamento. Zubiri, por lo tanto, estaría de acuerdo con Kant en rechazar la identificación racionalista entre razón lógica y razón de realidad, pero discrepa del idealismo transcendental al afirmar con toda rotundidad que tampoco puede aceptar la escisión entre ambas razones. Además, acaba de añadir un nuevo matiz diferencial de gran envergadura: la razón sentiente no actualiza la nuda realidad sino la realidad-fundamento.

De este modo, a la vez que está de acuerdo con Kant diverge también de éste por su diferente noción de realidad, intelección y su original concepto de actualización.

En efecto, la razón sentiente nunca puede ser juicio del ser-inteligible sino de la realidad en profundidad (IRA

166): siempre se apoya en lo real en cuanto real previamente inteligido. El giro transcendental zubiriano tiene que volver a reintegrar a la razón en la intelección y en la realidad, para que ésta no dependa del entendimiento a la manera kantiana: "*El momento de realidad, ya lo hemos visto es consustancial a la razón. Por tanto la razón no puede proponerse llegar a la realidad puesto que ya está en ella. Lo cual significa ante todo que lo inteligido por la razón no es en este aspecto ens rationis sino realitas ipsa.*" (IRA 104)

Hemos de decir que la razón sentiente se movería en la realidad campal como realidad-fundamento. Ahora bien, ¿no habíamos distinguido páginas atrás entre campo y mundo y entre logos y razón sentientes? La respuesta que Zubiri nos ofrece es la siguiente: se trata de razón de lo campal, es decir, es la "*intelección de lo real campalmente "hacia" lo allende*" (IRA 84). Y es la realidad misma la que nos impone la intelección racional, sería la fuerza coercitiva que se impone en la impresión de realidad en profundidad (IRA 106). Pero no se trata de un determinismo, sino de libertad para dotar de contenido racional lo indeterminado de este estar en razón (IRA 107). Pero ahora vamos a dejar de lado este denso problema ligado a la razón sentiente para acercarnos a la solución original que aporta Zubiri al problema de la

razón, a la escisión de razones (lógica y real) que el idealismo ha dado como un hecho.

¿Cómo juzga Zubiri la solución kantiana? Ha demostrado ser totalmente insuficiente y mal planteada de raíz: "Porque es plantear el problema de la razón en la línea de la nuda realidad (.). La realidad a que la razón concierne no es la nuda realidad sino la realidad actualizada. Y si bien es verdad que la razón como modo de intelección no es la razón de la nuda realidad (en esto Kant, como digo, está justificado) sin embargo, tratándose de la realidad actualizada, la cuestión cambia de aspecto." (IRA 77-78)

Zubiri ha llevado a Leibniz y a Kant a su propio terreno. Después de haber hecho alguna concesión al filósofo de Königsberg, parece terminar por acercarse a Leibniz pero desde un punto de vista metafísico y gnoseológico radicalmente diferente al propugnado por el racionalista. Ni con Kant ni con Leibniz. Lo que Zubiri quiere decirnos es que la realidad inteligida en razón tiene una actualización fundamentada por y en la realidad. No es de extrañar que sostenga la racionalidad de lo real, pero no en sentido hegeliano sino en el propio (IRA 78). Incluso la irracionalidad y la opacidad es también un modo de actualización en la razón (IRA 80). En resumen, lo real puede ser tanto racional como irracional.

Hemos dicho anteriormente que la razón kantiana depende directamente del entendimiento y nunca de la experiencia o de un objeto de la misma. En abierto contraste, Zubiri ubica el orto de la razón sentiente en las cosas previamente inteligidas ya como reales en la aprehensión primordial de realidad (IRA 83). Esto tiene su traducción en lo que sigue: *"En cuanto tal, el sentir humano es ya un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad."* (IRA 86)

El filósofo de Königsberg, nos dice Zubiri, además de haber creído ingenuamente que intelección plenaria y conocimiento eran lo mismo, estableció que el conocimiento modelico era la ciencia físico-matemática de Newton (IRA 159-160). El idealismo transcendental establece que el conocimiento empieza por los sentidos, prosigue en el entendimiento y, finalmente, culmina en la razón. También dice Kant, que el concepto transcendental de la razón es la totalidad de las condiciones de un condicionado dado (CRP A 322/B 379). Sin embargo, para Zubiri el orden racional no va a ser la totalidad lógica de mis intelecciones, como tampoco lo va a ser el absoluto hegeliano: es el mundo (IRA 291). Pero Zubiri nos aproxima al concepto kantiano de "idea" de la razón pura: *"Fue la idea de Kant: la razón es para Kant la organización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totali-*

zación lógica de las verdades del entendimiento: es lo que él llama Idea. El objeto de la razón para Kant, no son las cosas sino las verdades que he entendido sobre las cosas. Pero esto es insostenible."(IRA 290)

Zubiri se acaba de limitar a transcribir casi textualmente a Kant (CRP A 302,322/B 359,379) y de hecho pasa fugazmente sobre la dependencia de la razón kantiana del entendimiento. Sin embargo, acabamos de ver más arriba cómo el orden de la verdad racional no es totalidad, sino el mundo como unidad de respectividad. Por eso, se explica que toda razón remita a otras, pues esta remisión debe ser leída e interpretada desde el sistema del mundo (IRA 289). Es más, la razón es un momento de lo real mismo, está dentro de lo real. Todos estos aspectos que hemos ido aportando parecen girar en torno al concepto-clave de la actualidad común transcendental. En palabras de Zubiri, "*por ser común la intelección queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real está abierto a su actualidad en la intelección.*"(IRA 195)

Veíamos, páginas atrás, cómo Zubiri afirmaba que Kant tuvo motivos oportunos para distinguir entre razón lógica y razón de realidad, pero también decía Zubiri que el idealismo transcendental había caído en una solución extrema e indeseable: el haber escindido ambos tipos de razón. Hemos visto también la original solución zubiriana que le distancia

tanto del extremo racionalista de Leibniz, como del polo opuesto, Kant. El idealismo transcendental se equivocó al plantear el problema de la razón en la línea de la nuda realidad, cuando la realidad actualizada en la intelección racional es la realidad-fundamento. La razón sentiente es la intelección pensante de lo real, al tiempo que es razón de las cosas reales mismas: es la intelección de lo real en profundidad (IRA 43), pero no es una razón que dependa directamente de un entendimiento no sensible y sin contacto alguno con lo real. Al contrario, se apoya en lo campalmente previamente inteligido. Es una intelección en profundidad de la realidad-fundamento o principio y si Kant buscó estos principios puros en el entendimiento (CLF 74) (CRP A 67/B 92), Zubiri da una interpretación totalmente opuesta: "Es lo que llamo principio. La intelección de la formalidad es realidad como luminaria, como mensura; es la intelección de la realidad como principio. En este aspecto la razón es intelección en mensura principial de la realidad en profundidad." (IRA 45) Con ello, Zubiri quiere decirnos que esta realidad-fundamento es realidad como principio fundamentante.

En este determinado contexto Zubiri realiza su aproximación al objeto³⁷.

³⁷ "En el objeto, lo real está "puesto", pero en forma de "ob", de opuesto o contrapuesto al aprehensor mismo y a su aprehensión. Pero aquí la realidad no está "puesta" sino que está "fundamentando." (IRA 77)
En *El Hombre y Dios* dice Zubiri que es posible reducir la realidad-fundamento a realidad-objeto, lo que conlleva una inevitable distancia y alejamiento humano de su propio fundamento (HD 256).

Esta misma realidad inteligida sentientemente como formalidad nos lanza hacia lo allende el campo en búsqueda. Recordemos que la formalidad de realidad tiene dos momentos: el individual y el campal, siendo el campo el ámbito de las cosas sentidas o mundo sentido. Si en la intelección afirmativa el campo de realidad es medio de intelección, sucede que cuando la realidad lleva a lo fundamentante, deja de ser medio para ser mundo, pero campo y mundo aunque no se identifican son interdependientes, porque la realidad campal es la realidad en el campo o "estructura aquende", mientras que la realidad mundanal es la misma realidad mas en su "estructura allende" (IRA 51): "Entonces la realidad mundanal es formalmente el fundamento de la realidad campal; es realidad-fundamento." (IRA 51-52)

En otras palabras, la realidad es principio de la razón y éste viene dado en la intelección campal de lo real³⁸.

En definitiva, la realidad ya inteligida es mensura y como principio mensurante es canon de realidad, pero no debe ser entendido este canon cual sistema de normas que mensura la intelección de lo real. Zubiri retrocede hasta Epi-

³⁸ Durante siglos, nos dice Zubiri, la mensura de lo real tuvo como patrón al cuerpo. Así, tenemos el caso de Kant que habría considerado que la extensión y la figura pertenecían a la intuición pura o forma a priori de la sensibilidad externa o espacio (CRP A 21/B 36). Pero éste metro de la realidad campal, el cuerpo, fue desterrado por la Física Cuántica: "Este era el metro de realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante es "cosa". Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteliqir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, persona (...) ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro (...) ha cambiado también el carácter de la realidad misma como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad; el modo de realidad de la persona es distinto del modo de realidad de la piedra o del árbol: el metro de realidad no es ser cosa." (IRA 56-57)
La transcripción de este extenso texto se nos hacía imprescindible para destacar que el idealismo trascendental tenía como metro de la realidad al cuerpo. Esta distinción por el modo de realidad de la persona de otras cosas es una cuestión que a Kant fenomenicamente se le escapa en la primera Crítica.

curo para encontrar el origen de la idea kantiana de canon: conjunto de normas o sistema de juicios que regularían la mensuración intelectual de lo real (IRA 57-58), pero es patente que toda esta opinión se sustenta en la afirmación predicativa como la esencia de la intelección. Zubiri se está refiriendo, por supuesto, al logos predicativo. La contrapropuesta zubiriana va a consistir en situar al canon en la realidad.

Vamos a indicar con brevedad las tres características de la razón sentiente zubiriana: es intelección en profundidad, canónica e inquiriente en cuanto búsqueda de lo que se va a inteligir (*intellectus quarens*).

En este recorrido a través de la historia de la filosofía Zubiri se ha fijado en Leibniz, Kant y Epicuro. Sin embargo, históricamente se han dado tres diferentes interpretaciones de la razón, a saber: como razonamiento (Parménides, Platón, Aristóteles y Leibniz), como razón especulativa (Hegel) y, finalmente, como organización de la experiencia (Kant).

Zubiri sostiene en todo momento que la razón sentiente en cuanto modalización intelectual no es una entidad subsistente y autónoma que repose en sí misma. Razonar, especular y organizar son tres dimensiones de la marcha intelectual hacia lo allende en profundidad y la realidad inteligida como realidad-fundamento es el principio de la ra-

zón sentiente. Este principio (la realidad-fundamento) ha sido inteligido anteriormente en la intelección campal de lo real. Realidad y razón no están disociadas en Zubiri (IRA 104), pero bien entendido que se trata de la realidad-fundamento y no de la nuda realidad.

De otro lado, los contenidos que la razón entiende están ya en el momento de la impresión de realidad. Insistimos en que la razón es razón de las cosas, puesto que las cosas nos dan que pensar (IRA 71). Estas cosas también nos van a dar la medida de su realidad, porque la realidad es abierta y puede dar. Según Zubiri, en lo abierto se puede buscar y encontrar: es razón mía y de las cosas al mismo tiempo (IRA 71-72). Ahora bien, la razón se mueve por el problematismo de la realidad. Este dar de las cosas que nos da que pensar es la fuerza coercitiva que impone precisamente la impresión de realidad en profundidad y la propia realidad nos hace inteligir racionalmente (IRA 106-107).

Contra Kant, la razón sentiente no puede ser totalización, puesto que es constitutivamente abierta e indefinida, pues lo real es apertura.

De otro lado, la razón tiene su origen en las cosas ya inteligidas como reales, pero en la intelección campal lo real aprehendido en un hacia lo allende da lugar a una intelección en búsqueda: de ahí que la razón sea originariamente campal.

Pero regresemos por unos instantes al idealismo transcendental. Kant hace depender a la razón del entendimiento y define a éste último como facultad no sensible. Todo el criticismo se sustenta en la intelección sensible y concipiente. Sin embargo, Zubiri arraiga a la razón en el sentir humano: "*Aprender algo sentientemente "de suyo" es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo primordial de búsqueda de lo real en la realidad.*" (IRA 86)

El sentir humano es un primordio de la razón y la razón sentiente es un modo de sentir la realidad, escribe Zubiri. Esto contradice de raíz el esquema kantiano del conocimiento (sensibilidad-entendimiento-razón).

Ahora bien, ¿cómo explicar la razón sentiente, si ya la nuda realidad estaba actualizada en la aprehensión primordial? La respuesta elimina la posibilidad de un realismo ingenuo: para colmar la insuficiencia de la nuda realidad aprehendida primordialmente como formalidad (IRA 90).

Y si la intelección afirmativa era la modalización de la aprehensión primordial tenemos que la razón sentiente es modalización de la intelección campal pero, contra Kant, afirmación y razón son ambas modulaciones de la misma impresión de realidad. Zubiri las denomina "*momentos noérgicos*" (IRA 95). Sabemos que en la aprehensión primordial lo real "de suyo" se actualiza como formalidad. En el logos sentiente o intelección afirmativa se da la afirmación de

Pero regresemos por unos instantes al idealismo transcendental. Kant hace depender a la razón del entendimiento y define a éste último como facultad no sensible. Todo el criticismo se sustenta en la intelección sensible y concipiente. Sin embargo, Zubiri arraiga a la razón en el sentir humano: "*Aprender algo sentientemente "de suyo" es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo primordial de búsqueda de lo real en la realidad.*" (IRA 86)

El sentir humano es un primordio de la razón y la razón sentiente es un modo de sentir la realidad, escribe Zubiri. Esto contradice de raíz el esquema kantiano del conocimiento (sensibilidad-entendimiento-razón).

Ahora bien, ¿cómo explicar la razón sentiente, si ya la nuda realidad estaba actualizada en la aprehensión primordial? La respuesta elimina la posibilidad de un realismo ingenuo: para colmar la insuficiencia de la nuda realidad aprehendida primordialmente como formalidad (IRA 90).

Y si la intelección afirmativa era la modalización de la aprehensión primordial tenemos que la razón sentiente es modalización de la intelección campal pero, contra Kant, afirmación y razón son ambas modulaciones de la misma impresión de realidad. Zubiri las denomina "*momentos noérgicos*" (IRA 95). Sabemos que en la aprehensión primordial lo real "de suyo" se actualiza como real. En el logos sentiente o intelección afirmativa se da la afirmación de

lo que lo real es en realidad. En la razón sentiente llegaríamos a lo que lo real es en la realidad (IRA 100).

Zubiri, tras situar a Kant una vez más en la gran tradición filosófica occidental que tomaba a la razón como la forma suprema de la intelección (IRA 342) y como fundada en el entendimiento, pasa a invertir esta dependencia (CRP A 322/B 379): "*Esta realidad no es patrimonio de la razón sino que le viene a la razón desde la aprehensión primordial de la nuda realidad (.). Si ahora inteliijo esa misma cosa real desde lo que realmente es, es decir, desde la razón, tendré una intelección más rica de esta cosa: la habré entendido. Por tanto el entendimiento es el resultado modal de la razón.*" (IRA 342)

La razón deja de ser con Zubiri la facultad de los principios o juicios fundamentales y tampoco se funda en el entendimiento, como creía Kant, sino que en la línea modal el entendimiento es resultado de la razón. La realidad es insuficiente en su contenido en la aprehensión primordial, por lo que se necesita ir "*a lo que la cosa realmente es*" (IRA 343). Pero el entendimiento desde el punto de vista de la realidad (no del contenido) se funda en la inteligencia.

Zubiri ha lamentado que Kant haya seguido el punto de vista clásico que define al entendimiento como una facultad de juzgar (IRA 343). El entendimiento como facultad de

comprender es la contrapropuesta zubiriana al respecto y se complementa con ésta otra: el entendimiento es el resultado modal de la razón, y, como tal, se funda en la intelección.

3.2.2.3. La crítica zubiriana a las categorías kantianas.

En el apartado anterior hemos visto que el entendimiento sería la modalización suprema de la intelección. Según Zubiri, la intelección tiene dos fuentes (no facultades): la nuda inteligencia sentiente (la suprema) y la inteligencia modalizada (el entendimiento): *"No son dos facultades, sino que el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia. La unidad de ambas dimensiones es la respectividad de lo real."* (IRA 343)

Nos hallamos en las antipodas del entendimiento kantiano interpretado como una facultad de juzgar y conceptuar (CRP A 69/B 94). El idealismo trascendental sostiene que el conocimiento del objeto procede de dos fuentes, la sensibilidad y el entendimiento (CRP A 15/B 29). El conocimiento exige necesariamente la unidad de intuición sensible y concepto (CRP A 50-52/B 74-76). De otro lado, el filósofo de Königsberg también ha sostenido el carácter conceptual, discursivo y no intuitivo de nuestro conocimiento (CRP A 68/B 93) y a partir de las cuatro formas de los juicios (cantidad,

cualidad, relación y modalidad) obtenía la tabla de las doce categorías o conceptos puros a priori del entendimiento (CRP A 80/B 106): las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos (CRP A 89-90/B 122), en la misma medida en que el espacio y el tiempo eran formas puras a priori de la sensibilidad externa e interna respectivamente, las condiciones bajo las cuales se nos han de dar los objetos en la intuición (CRP A 89/B 122).

Se nos puede preguntar con gran acierto por qué introducimos el problema de las categorías dentro de la razón sentiente zubiriana y no en el logos sentiente. La respuesta es sencilla. En primer lugar, porque Zubiri ha desmontado la posible identificación superficial entre logos sentiente y entendimiento kantiano. En segundo lugar, porque al mismo tiempo ha acabado con la idea kantiana de conocimiento como síntesis de intuición y concepto. Ni siquiera el conocimiento se reduce al problema del juicio. De otro lado, intelección tampoco es conocimiento y existen juicios ante-predicativos. En tercer lugar, porque el entendimiento zubiriano es resultado modal de la razón y es la facultad de comprender. De ahí que tenga que ver con la razón sentiente y no con el logos sentiente. Por otra parte, Zubiri también va a incluir la cuestión de las categorías en *Inteligencia y Razón* y no en *Inteligencia y Logos*.

Zubiri ha calificado de logificación de la razón al hecho kantiano de identificar conocimiento con juicio (IRA 69,165). Desde la tesis zubiriana de 1921 esta sería objeción parecía no haber vuelto a salir de forma tan clara y contundente. El filósofo de Königsberg, en efecto, conduce todo el problema del conocimiento matemático, físico y metafísico a la cuestión de los juicios (CRP B 14-18). Por otro lado, Kant presupone en su división de los juicios en tres clases (analítico, sintético y sintético a priori) que el juicio predicativo es el modelo judicativo por excelencia. En el capítulo VI volveremos sobre ello.

Pues bien, en la página anterior dijimos que Kant deduce las doce categorías de las cuatro clases de juicios que se siguen del juicio predicativo. Aquí comienza el problema de verdad. En efecto, dentro de la logificación de la razón se ha dado la interpretación kantiana de la razón como organización total de la experiencia y las categorías fundadas en este tipo de logos son precisamente las que están en la base de nuestra gramática, pero presupone que la intelección o logos es afirmación y que lo inteligido es ser.

Zubiri acaba de unir la logificación de la razón con la entificación de la realidad que ha acontecido en la filosofía occidental desde Parménides. El idealismo trascendental es un episodio más de esta historia. Las categorías aristotélicas como modos supremos del ente, los predicamen-

tos medievales y los predicables kantianos participan de una herencia común(CRP A 82/B 108).No vamos a volver a repetir las características originales de la metafísica a-ontológica zubiriana y su definición de orden transcendental. Zubiri piensa que la historia tradicional de las categorías ha dado por supuesto una visión sustancialista de la realidad(SE 125/IRA 190),o sea,una entificación de la realidad, ya que serían determinaciones de un sujeto al que in-hieren.

Sin embargo,la realidad sustantiva que propone Zubiri es un sistema constructo,en el que cada nota es "nota-de" las demás.Lo real sería un "intus" que se proyecta en un "ex" en una visión de fuera a dentro(SE 126).Pues bien,esta dimensionalidad de lo real hace que las categorías zubirianas sean "*acusaciones de lo real en la intelección*"(IRA 191)o dimensiones.De ahí que pueda hablarse de categorías de realidad.Pero como la realidad tiene modos de actualización que no tienen por qué coincidir con las dimensiones, Zubiri obtiene cinco categorías de actualización.

Si para Kant las categorías o conceptos puros del entendimiento son las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos,para Zubiri son "*modos de actualización de lo real acusados en la intelección*"(IRA 191).

Zubiri dice que son cinco:1-"En".Sin duda,la más importante puesto que Zubiri define a la intelección sentiente como la mera actualización de la realidad-en la misma. 2-"Re".Para nuestro objeto de estudio tiene una especial importancia ya que,"es claro que la idea kantiana de lo representado entraria en las distintas categorias de "re".Y esto no es suficiente para constituir el "ob"."(IRA 197)

La categoría del re alude a la reactualización de la realidad en la intelección afirmativa o logos sentiente (IRA 192).Engloba a las tres restantes,a saber:3-"Entre". Es la intelección de las cosas reales entre otras;4-"Por". Estamos hablando de la funcionalidad de lo real.Al inteligir una cosa real entre otras también se intelige en función de las demás.En el capítulo V volveremos a encontrarnos con dicha funcionalidad y su relación con la causalidad;5-"Ob".Como escribe Zubiri,al inteligir una cosa real entre otras y en función de las demás,se da una proyección real como momento del mundo en cuanto ob.

Naturalmente,en cuanto categorías de actualización son modos de presentación en el campo o en el mundo.Pero cabe preguntarse de modo razonable por su unidad y Zubiri responde diciendo que tal unidad es sistema(IRA 193).Pero no solamente conforman un sistema,sino que hay una unidad de actualización determinada por lo real mismo en virtud de la actualidad común transcendental.

En el lado contrario, el filósofo de Königsberg concibe las categorías como "los modos como lo diverso de la intuición queda unificado como objeto de intelección. Las categorías serían momentos transcendentales de la representación. Pero esto no es sostenible.." (IRA 196)

Desde la perspectiva zubiriana, las categorías no son condiciones de posibilidad de ningún conocimiento objetual ni son aprióricas, sino que en cuanto modos de actualización están determinadas por una realidad que es apertura respectiva transcendental. La intelección está también respectivamente abierta a lo real inteligido. Lo que nos quiere decir Zubiri es que la transcendentalidad no concierne primariamente a un logos concipiente o a una subjetividad (IRE 166/IRA 194): "La transcendentalidad no es un carácter del entendimiento sino de la intelección en tanto que determinada por lo real mismo en actualidad común por lo real. Esta actualidad es pues, no sólo común sino transcendental." (IRA 195)

Por otra parte, Zubiri encuentra el origen de las categorías kantianas en los objetos de la Física de Newton: "Kant ha plasmado sus categorías sobre las cosas que constituyen el objeto de la Física de Newton." (IRA 198) El filósofo de Königsberg en ningún momento ha pretendido traspasar los límites de un conocimiento representativo y objetual.

Zubiri opina que las categorías kantianas del objeto son categorías de contenido: serían modos de ser de los objetos. Aristóteles y Kant de nuevo interpretaron de la misma manera a las categorías: "*Orientado como Aristóteles hacia el logos predicativo, Kant recoge la idea de las categorías como modos de unidad de predicado con su sujeto. La novedad de Kant está en afirmar que (...) la unidad de predicado y sujeto es lo que hace que lo inteligible tenga una unidad propia en virtud de la cual es objeto..*" (IRA 198)

El error de Kant y Aristóteles ha consistido en extender unas categorías de contenido a todas las demás realidades, universalizándolas. Sin embargo, cada conocimiento tiene sus categorías de contenido y no se puede reducir lo histórico con sus categorías a lo personal.

Las categorías kantianas, en efecto, hemos dicho que son las condiciones de posibilidad aprioricas del conocimiento de los objetos y de las leyes de la naturaleza en cuanto conjunto de los fenómenos (CRP B 163). Kant llega incluso a afirmar que sólo podemos conocernos como fenómenos (CRP A 278/B 334). El idealismo transcendental, ciertamente, parece haber extendido sus categorías a todos los fenómenos de la naturaleza sensible y el hombre no podía ser una excepción. Zubiri, apreciando esta notable insuficiencia, advierte que las categorías de lo personal nunca pueden ser las de lo natural o lo histórico. La filosofía transcendental kantiana

no puede distinguir fenoménicamente entre una planta, una piedra o un hombre³⁹. Kant piensa que la unidad de predicado y sujeto constituye (no consecutivamente) lo inteligible como objeto. Por eso, las categorías kantianas son momentos transcendentales de la representación, pero conocemos muy bien cómo la intelección sentiente no se sitúa al nivel de la representación, sino de la física presentación de la realidad de suyo actualizada (SH 29-30/IRA 159, 196).

Según la interpretación que Zubiri hace de Kant y que venimos siguiendo, las categorías kantianas de contenido no son de actualidad, porque el filósofo de Königsberg habría tomado por objeto al contenido de los mismos, sin preguntarse antes en qué consistía su ser-ob, es decir, la objetualidad. Zubiri, en cambio, desde tiempo atrás había venido distinguiendo entre el objeto y la objetualidad.

El empeño zubiriano por integrar a Kant en la tradición clásica ha cobrado un nuevo empuje desde el problema de las categorías. La verdad es que Zubiri no hace más que extraer consecuencias de su propia metafísica y filosofía de la intelección sentiente. Suena extraño oír decir esto a un filósofo calificado por sus detractores como pre-moderno y pre-criticista: Aristóteles y Kant tienen "ambos un senti-

³⁹ Una vez más ha sido Max Scheler quien ha reparado en que el idealismo transcendental declara al homo noumenon como incógnita o concepto de la pura e incognoscible óntica "cosa en sí", aplicada al hombre: "Y esa misma constante incognoscible existe en cada planta y en cada piedra-sin ninguna posibilidad íntima de diferenciación. ¿Cómo le podría conferir al hombre una dignidad diversa de la de la piedra?" (SCHELER, Max, II, *ibid.*, p. 164)

do distinto de las categorías de realidad, pero coinciden ambos en algunos caracteres propios que para los dos constituyen el sistema de las categorías de realidad: la aprioridad, la clausura, la universalidad. Para Aristóteles y Kant, sobre todo para Kant, las categorías de realidad constituyen el cañamazo a priori de lo categorizado." (IRA 197)

Kant ha identificado el objeto con su contenido. Sin embargo, la objetualidad a la que ha aludido Zubiri se refiere al modo de actualización de ese contenido. Son cosas muy distintas. Las categorías de contenido, según Zubiri, son los modos de la función transcendental de lo talitativo (IRA 197).

3.2.2.4. Conocimiento y objeto en Zubiri.

Las siguientes páginas pretenden ser la prolongación natural del apartado precedente dedicado al problema de las categorías en Zubiri y Kant. Nos vamos a explicar. Anteriormente hemos comprobado cómo Zubiri establece una diferencia abismal entre las categorías de contenido de Kant y las categorías de realidad y de actualización que él mismo propone. Kant no distinguió entre objeto y objetualidad, es decir, entre el contenido del objeto y el modo de actualización de ese contenido.

Por otra parte, la filosofía de la intelección sentiente zubiriana defiende que el enfrentamiento intelectual con

el objeto es un estadio ulterior y derivado a la mera actualización de la cosa real en cuanto real en la intelección. De otro lado, Zubiri parece haber conducido todo el problema kantiano del primado de la representación y de la relación transcendental entre el sujeto y el objeto por lo menos hacia el ámbito del logos sentiente. Es muy significativo al respecto que el filósofo asegure que la relación sujeto-objeto surge por vía de la desintegración de la inteligencia sentiente (IRE 165).

Pues bien, Zubiri ha roto todo el esquema kantiano del conocimiento (sensibilidad-entendimiento-razón) y se ha permitido coronar la intelección modalizada con el entendimiento como facultad de comprender. Conocer no es la síntesis de una intuición sensible y un concepto. Ni siquiera intelección es conocimiento aunque conocimiento sí sea intelección.

Sin embargo, Kant los ha identificado con su logificación de la razón y ha puesto sus ojos en el modelo de la ciencia de Newton. Solamente es auténtico conocimiento el científico y el que quiera ser calificado de científico tendrá que poseer juicios sintéticos a priori. La experiencia kantiana del objeto y su fenomenismo tiene uno de sus pilares en la reducción del conocimiento a conocimiento del objeto. Una naturaleza entendida como ley y función es lo que nos ofrece Kant.

Así, la naturaleza viene definida como el conjunto de los fenómenos que tienen existencia solamente si son conformes a estas reglas necesarias y leyes (CRP A 216/B 263). De otro lado, el orden y la regularidad de los fenómenos naturales tienen su origen en nuestras propias estructuras puras, aprióricas transcendentales del entendimiento (CRP A 125-126). Conforme a la revolución copernicana, Kant urge a interrogar a la naturaleza como un juez a sus testigos (CRP B XIII). Como no podía ser de otra manera, el hombre mismo no se va a poder diferenciar de otros fenómenos del mundo sensible (CRP A 546/B 574) y aplicando el conocimiento en la línea del objeto, Kant concluirá que el hombre sólo es cognoscible en cuanto fenómeno (CRP A 278/B 334).

¿En qué modalización intelectual ubica Zubiri al objeto? No basta decir que no se halla a nivel de la aprehensión primordial de realidad. Zubiri nos ofrece la respuesta de modo claro: "*Lo inteligido en aprehensión primordial, y lo inteligido afirmativamente no son formalmente objetos. Sólo es objeto lo inteligido racionalmente.*" (IRA 199)

En otras palabras, mientras el filósofo de Königsberg identifica intelección con conocimiento y limita el conocimiento al objeto, Zubiri afirma que el objeto se halla exclusivamente en una modalización intelectual muy determinada: la intelección racional.

Eso quiere decirnos que es inútil querer buscar al ob-

jeto zubiriano tanto en la aprehensión primordial de realidad como en el logos sentiente o intelección afirmativa.

¿Por qué hallamos el objeto en la intelección racional?: "La cosa real es un *positum*, pero sobre el fondo de la realidad profunda; por tanto, la cosa real adquiere un carácter de "ob". Esa transformación es pues de orden categorial, de categorías de actualización(.) La cosa real campal, actualizada ya como real "en" la aprehensión primordial, y "re"-actualizada campalmente "entre" otras y "por" otras cosas en forma de afirmación, está proyectada ahora sobre el fondo de la realidad profunda, sobre un ámbito actualizado a su vez como "por", esto es, sobre un ámbito de fundamentalidad." (IRA 199)

Es decir, para que una cosa real adquiriera el estatuto de *positum* se requiere que resalte sobre el fondo de la realidad profunda y ésta última sólo es posible en la intelección racional, pero todo este proceso de transformación de la cosa real en objeto es de índole categorial, tiene que ver con las categorías de actualización. Recordemos que una de estas categorías era el "ob". Así, sólo hay "ob" cuando la cosa campal se actualiza mundanalmente. Lo real se actualiza como realidad mundanal en esa proyección objetual, pero Zubiri advierte que hay distintas maneras de proyectarse (conocimiento poético, religioso, etc) por lo que en modo alguno puede universalizarse una determinada proyección obje-

tual a todo conocimiento.

Hasta este momento hemos ubicado al objeto zubiriano en la intelección racional y hemos explicado a grandes rasgos en qué consiste. Todo este proceso ha sido posible una vez que el filósofo ha discernido entre intelección y conocimiento. Pues bien, queda ahora por precisar el puesto del conocimiento en la intelección modalizada zubiriana: *"Lo radical del conocimiento está en la actitud del "hacia" determinado por lo real mismo, una actitud en que lo real queda actualizado en "ob"."* (IRA 201)

Según Zubiri, el conocimiento consiste en una búsqueda metódica del fundamento de lo real en el mundo. Ahora bien, este conocimiento no se da en el vacío: el campo es su sistema de referencia. La experiencia, nos dice Zubiri, es precisamente el acceso a lo que se quiere conocer (IRA 222). Dejamos por el momento todo el estudio zubiriano del conocimiento y vamos a fijar nuestra atención en una de las facetas anti-kantianas que se nos ha ido revelando.

En efecto, Zubiri reivindica como verdaderos conocimientos a la poesía, al saber religioso, personal, etc, en un decidido ataque contra los presupuestos de la *Critica de la Razón pura* de Kant: *"Conocimiento no es sólo ciencia pero tampoco es principalmente ciencia. Hay otros modos de conocimiento, por ejemplo el conocimiento poético, el conocimiento religioso, etc., como hay también otras realidades conoci-*

das que no son cosas, por ejemplo, la realidad personal propia o ajena."(IRA 201)

Ahora bien, si para que haya conocimiento es imprescindible la actitud del "hacia" y que lo real quede actualizado en "ob", el segundo paso importante es ese acceso al fundamento de lo real. Vamos a explicar con brevedad el primer factor del conocimiento.

Kant no llegó a distinguir entre el objeto y la objetualidad. La objetualidad tiene que ver con ese modo de actualización de la cosa.

No basta el positum para que una cosa sea objeto, hace falta además que se actualize en "ob": "*La cosa real al estar proyectada sobre el fondo de la realidad profunda queda como resaltada sobre este fondo(.) El ob consiste en un resalte tal, que por su propia índole nos está remitiendo a algo allende: a la realidad profunda.*"(IRA 177)

Observemos bien que Zubiri nos dice que es la propia cosa por su misma índole la que nos remite a la realidad profunda. La revolución copernicana parece haber sido definitivamente dejada de lado.

Zubiri nos ofrece un paso más. Su mirada se orienta hacia la propia palabra ob-jeto y manifiesta que es compuesta. Su composición va a determinar dos sentidos y dos sendas filosóficas diferentes. Si se toma el primer sentido, el "ob", se recaerá en el problema de la objetualidad, si nos

detenemos en el segundo sentido(en el "jectum"),nos saldrá al paso un complejo problema histórico de la filosofía.

En efecto,históricamente se ha tendido a prestar atención al ob en cuanto yacente o keímenon.El objectum sería el correlato del subjectum,asegura Zubiri:"La diferencia estaría en el ob y en el sub,pero la realidad misma sería en ambos casos un jectum,algo yacente.Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides.Tiene,por ejemplo,su expresión suprema en Kant,que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza.Ahora bien,esto no es posible."(IRA 178)

Zubiri repara en muchos tipos de realidad que no son jectum:las personas,la vida,la sociedad,etc.El análisis kantiano del objeto es a todas luces insuficiente y por todas partes presenta fisuras.Zubiri llega a inventar una palabra que sustituya al objeto tradicional:lo obsente.

Para que haya objeto en sentido zubiriano estricto es preciso que la cosa real se proyecte sobre la realidad profunda y que resalte como algo que ha de ser salvado para inteligirlo.Ha de ser una actualización en "ob" para que tengamos un "ob-positum":actualizado en "ob" no supone un simple estar ahí presente delante enfrentado,sino que tiene que ser salvado pues remite a su allende,a la realidad profunda.Estamos hablando del modo según el cual la reali-

dad se actualiza en "ob"(IRA 180).

La objetualidad se refiere, por lo tanto, al modo de actualización de la cosa y el objeto es la cosa real actualizada sobre el fondo de la realidad fundamental en intelección racional.

Queda claro que la objetualidad no depende mí ni de ninguna subjetividad que la constituya transcendentamente a la manera kantiana: "*Que algo sea objeto, en el sentido de objetualidad, no es algo que sea determinado por mí, sino que es algo determinado por lo real mismo en su presentarse(.) Pero esta proyección no tiene su raíz en mí, sino en el modo mismo de presentarse la realidad: en su "hacia".*"(IRA 185) Volveremos a encontrarnos con este "hacia" de la realidad en la segunda parte de nuestro estudio.

El conocimiento zubiriano queda como una intelección en razón(IRA 161), por lo que aunque la razón sentiente es una modalización de la intelección, no toda intelección es conocimiento. Kant, además, asignó al conocimiento un campo determinado: el objeto. Zubiri ha dado la vuelta al idealismo transcendental una vez más. El conocimiento es una intelección de una cosa en su realidad profunda y como modo de intelección es una expansión de la intelección motivada por la insuficiencia sentiente de ésta(IRA 162-163).

El filósofo de Königsberg quedó maravillado por la universalidad y necesidad de algunos de los juicios que ha-

ceмос los humanos. Este, decía Kant, es un criterio seguro para un conocimiento a priori. Ahora bien, nos encontramos con otros conocimientos con una necesidad también a priori y sintéticos como las proposiciones de la ciencia natural: *"La ciencia no es como Kant pretendía un Faktum sino una pretensión no sólo por lo que toca a su contenido, sino también y sobre todo por lo que toca a las posibilidades mismas de su existencia; cosa perfectamente distinta de las condiciones de posibilidad de una ciencia ya lograda como la ciencia de que Kant nos habla."*(IRA 172-173)

Kant da como un hecho el seguro camino de la ciencia de Newton sin tener en cuenta su historia. Niega la científicidad de las distintas metafísicas dogmáticas (CRP B 21) y llama a imitar el modelo del conocimiento por excelencia: el físico-matemático.

Zubiri, casi dos siglos más tarde, denomina a la ciencia, *"conocimiento problemático"* (IRA 173) con tres características que nos limitamos a enumerar: 1-Se ocupa de hechos experimentales; 2-Tiene un método de experimentación; 3-Quiere fundamentar verdades comprobables.

No existe el hecho científico puro. El hecho científico es un hecho fijado previamente por un sistema de conceptos previos: *"es la constatación de la realidad aprehendida en función de conceptos previos."* (IRA 185)

En la segunda parte veremos por qué Zubiri habla de

conceptos y de ciencia. ¿Qué relación hay entre concepto y ciencia?

No podemos terminar este apartado sin dejar de recordar que para Zubiri el acto propio del entendimiento es la comprensión: "*Entendimiento es pues, la inteligencia que entiende lo que ya algo aprehendido como real es realmente: "realmente", es decir lo que la cosa es en realidad (logos) y en la realidad (razón), la cosa real campalmente y mundanalmente considerada (.) A posteriori podemos designar logos y razón con el vocablo único razón, puesto que el campo, y por tanto el logos, son el mundo sentido, es decir razón sentiente.*" (IRA 341)

Desde este punto de vista, el entendimiento no es la facultad de juzgar y conocer el objeto sino la facultad de comprender (IRA 343). Es el saber que consiste en quedarnos comprensivamente en la realidad (IRA 350).

Casi al final de *Inteligencia y Razón* Zubiri describe las diferentes clases de comprensión: 1-La explicación causal conforme a leyes; 2-La interpretación; 3-La causalidad personal que no puede ser tomada como una clase de causalidad natural que nace de las cosas naturales: "*..naturaleza es tan sólo un modo de realidad; hay también las realidades personales. Y es necesario una conceptualización metafísica de la causalidad personal.*" (IRA 339)

Resumen del capítulo IV.

La relación transcendental kantiana entre el sujeto y el objeto ha mostrado ser una postura derivada. En el lado contrario, la actualidad común transcendental de realidad e intelección sentiente de Zubiri se instala con pretensiones de mayor radicalidad.

Por otra parte, Zubiri ha desmontado la identificación kantiana entre intelección y conocimiento. La intelección está modalizada. La intelección no se define como el conocimiento del objeto: es la mera actualización de la realidad.

El logos sentiente o intelección afirmativa no es el entendimiento kantiano como facultad de juzgar y conceputar. El juicio es afirmación, un modo de estar ya en lo real. Kant ha conducido el problema del conocimiento al juicio predicativo, cuando hay juicios ante-predicativos.

De otro lado, el filósofo de Königsberg cree que sólo hay conocimiento por la síntesis de intuición sensible y concepto, y esa unidad es el objeto. Además, las categorías del entendimiento son deducidas desde el juicio predicativo y son categorías de contenido. Según Zubiri, Kant no supo distinguir entre objeto y objetualidad, es decir, entre categorías de contenido y categorías de realidad y de actualización.

Sólo hay objeto en la intelección racional y no en el

enfrentamiento intelectualivo primario con las cosas.

Conviene Zubiri con Kant en negar la identificación racionalista entre razón lógica y razón de realidad, pero no por ello estima que hay que escindir las. La razón no es la imagen especular de la realidad, pero Kant planteó el problema de la razón en la línea de la nuda realidad y esto fue un gran error, pues tuvo que hacerlo en la línea de la realidad actualizada.

La razón sentiente es la intelección de lo que la cosa real ya aprehendida como real es en la realidad y es una intelección pensante de lo real. Contra Kant, la razón no depende del entendimiento: es el entendimiento el resultado modal de la razón y la cumbre de la intelección modalizada. El entendimiento, por otra parte, es la facultad de comprender y no de juzgar o conceptuar.

El conocimiento no es principalmente ciencia sino intelección en razón. El acto propio del entendimiento es la comprensión. La ciencia es un conocimiento problemático, una pretensión, nunca un Faktum. Hay, de otro lado, conocimientos que no son ciencia.

SEGUNDA PARTE

LA CONTRACRITICA

CAPITULO V

DEL FENOMENISMO KANTIANO U
OBJETOLOGIA A LA METAFISICA
INTRAMUNDANA DE X. ZUBIRI

1. *La noergia zubiriana. Más allá de la unidad noético-noemática de la conciencia.*
2. *La realidad en Zubiri.*
 - 2.1. *La formalidad de realidad, la raíz del anti-fenomenismo.*
 - 2.1.1. *Cosa-estimulo y cosa-real.*
 - 2.1.2. *La aprehensión primordial de realidad.*
 - 2.1.3. *La transcendentalidad en Zubiri.*
 - 2.1.3.1. *Realidad, ser y mundo.*
 - 2.1.3.2. *El sentir intelectual.*
 - 2.1.3.3. *La cosa-real y la cosa-sentido.*
 - 2.1.3.4. *El orden talitativo y la función transcendental.*
 - 2.1.3.5. *La crítica de Zubiri a la causalidad kantiana:
la funcionalidad de lo real.*
 - 2.1.4. *La espaciosidad y la temporeidad no son formas puras de la sensibilidad.*
 - 2.1.4.1. *La espaciosidad es un modo de realidad.*
 - 2.1.4.2. *La temporeidad, modo del ser.*
 - 2.1.5. *El ser del hombre: el yo.*
 3. *Lo real en Zubiri.*

1. La noergia zubiriana. Más allá de la unidad noético-noemática de la conciencia.

Zubiri va a tener que dar respuesta a una serie de presupuestos gnoseológicos y metafísicos del idealismo transcendental.

El idealismo transcendental ha investigado las estructuras subjetivas apróricas que posibilitan nuestro conocimiento del objeto: espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad (externa e interna, respectivamente) y las categorías o conceptos puros del entendimiento.

Con Kant, la filosofía asume el tránsito del ente al objeto (la objetualización del ente, dice Zubiri) y de la verdad del ser a la verdad del sujeto.

El filósofo de Königsberg ha manifestado con toda claridad que no se pregunta por la inagotable naturaleza de las cosas, sino por el entendimiento que enjuicia dicha naturaleza conforme a sus estructuras aprióricas (CRP A 12-13 / B 26). Y éste es el preciso sentido de la noción criticista de transcendental, que tiene como uno de sus efectos más importantes, la limitación de nuestro conocimiento al ámbito del fenómeno. Queda imposibilitado nuestro acceso cognoscitivo a las cosas en sí mismas o noumenos.

Para Kant, en efecto, todos los objetos de los sentidos son fenómenos (CRP A 49 / B 66), que, como tales no existen

en sí mismos, sino en nosotros. Por lo tanto, la doctrina kantiana de la sensibilidad queda reducida a la doctrina del noúmeno "en sentido negativo", como él mismo afirma.

Una sensibilidad que es receptividad y afección subjetiva, pero que también consta de dos formas puras a priori, el espacio y el tiempo.

De otro lado, el filósofo de Königsberg condena como realismo transcendental a toda filosofía que diga que podemos conocer las cosas en sí mismas (CRP A 491/B 519) y, añade, que ello conduce a la negación de la naturaleza y de la libertad (CRP A 543/B 571). Como ya sabemos, la naturaleza kantiana queda reducida al conjunto de todos los fenómenos (CRP B 163), y las leyes naturales están sometidas a los principios del entendimiento (CRP A 159/B 263). Somos nosotros los que introducimos el orden y la regularidad de los fenómenos (CRP A 125). Sin entendimiento ni siquiera cabe hablar de naturaleza (CRP A 126).

Del lado contrario, también Zubiri define a su vez al idealismo transcendental como "objetología" (SE 389), al tiempo que ha afirmado que el objeto siempre se funda en la previa actualización de la cosa real en cuanto real en la intelección (SE 405).

En relación a la interpretación kantiana de naturaleza como ley, Zubiri piensa que ello sobrevalora en exceso la

relación funcional sobre las cosas mismas en su individualidad y contingencia¹. Su contrapropuesta será considerar a la naturaleza como cosa sustantiva. Pero Zubiri tampoco está de acuerdo con la idea aristotélica de interpretar la naturaleza como sustancia. La sustancia surge en el horizonte del movimiento y solamente allí hunde su raíz. Gran parte de *Sobre la esencia* se dedica a mostrar que naturaleza ni es primariamente ley ni sustancia, sino sustantividad, unidad de suficiencia constitucional, cíclica y clausurada: "hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen." (SE 107) Esta idea es la que inspira su metafísica intramundana.

En su propósito de investigar en qué consiste la esencia "física" de la sustantividad nos advierte que "nos es forzoso retrotraernos a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es ese momento estructural suyo que llamamos esencia, tomándolo en sí mismo." (SE 97)

Esta orientación metafísica general de Zubiri es inconcebible para el programa filosófico kantiano.

¹ Zubiri, en estudio de la cosa sustantiva, nos dice que lo real es suficiencia constitucional o capacidad para ser "de suyo", pues la constitución es el modo propio que cada cosa tiene para ser necesariamente una y no otra. Se ha llegado a decir que, sin embargo, en ningún momento Zubiri nos dice en qué consiste la esencia concreta de una cosa real determinada, sino que sólo nos ofrece sus características genéricas (MONSERRAT, Javier, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1984, p. 40). Sabemos que Zubiri se ha preguntado por la manera según la cual cada cosa real es un modo de realidad diferente de las demás. Kant ni siquiera habría llegado a tematizar la relación que hay entre el sujeto trascendental y el sujeto concreto, pues no llega a lo concreto (LLANO CIFUENTES, Alejandro, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, Eunsa, 1973, p. 117). De otro lado, diversos autores a lo largo del tiempo han destacado que en el idealismo trascendental no hay lugar para un conocimiento personal ni para la comunicación interpersonal (CORETH, Eberich, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 1976, p. 219).

Podríamos pensar que la esencia zubiriana tiene algo de conceptiva y de especulativa, pero no es así. Zubiri ha ido descartando con anterioridad los diversos sentidos históricos de este concepto filosófico fundamental.

Para empezar, Aristóteles entendió la esencia como correlato real de la definición. Según Zubiri, esto presupone que lo real es sustancia y que el logos tiene una estructura predicativa (SE 92-93). Ahora bien, lo real es sustantividad y la intelección no es primariamente logos del ser. La entificación de la realidad y la logificación de la intelección se hallan inmersas en esta interpretación de la esencia.

En segundo lugar, el idealismo absoluto de Hegel interpreta la esencia como concepto formal, pero para Zubiri ser y pensar no son lo mismo (SE 48), ni realidad ni concepto (SE 58).

Pero Zubiri halla en la historia otra interpretación de la esencia igualmente equivocada: la esencia como concepto objetivo, que le enfrenta a todo el racionalismo y al mismo Kant. El concepto objetivo vendría a presentarnos "lo que" la cosa es y esta presentación sería como una re-presentación de la cosa misma (SE 59)².

² El giro transcendental zubiriano respecto del subjetivismo e immanentismo modernos, le conduce a la revalorización del concepto de *Dar-stellung* o presentación física de la realidad en la intelección frente al concepto de *Vor-stellung* o re-presentación, que dice relación mediata a una subjetividad que la produce: "Porque las impresiones sensibles no son representaciones sino presentaciones. Quien es representación es el conocimiento científico; pero representación no en el sentido de las impresiones por otras intelecciones (*vor-stellen*), sino en el sentido de re-exponer lo ya presentado (*dar-stellen*)."(IRA 159)(SE 29-30)

Ahora, cabe preguntarse por la relación que Zubiri establece entre la esencia física y la sustantividad: "*En otros términos: no es esencia de la sustancia, como pensó Aristóteles, sino esencia de sustantividad(.) La esencia es, pues, lo que constituye a la sustantividad en cuanto tal, esto es, a la realidad simpliciter de algo.*" (SE 193)

La sustantividad siempre será anterior a la sustancia, y la sustantividad, en cuanto unidad de suficiencia constitucional, configurará toda una metafísica intramundana.

De todas estas consideraciones ha de quedar claro que la esencia siempre lo es de la sustantividad y no es abstracta o conceptiva, sino que es el sub-sistema fundacional de la sustantividad (SE 267). Como dirá Zubiri, el mundo se basa en las esencias cual piezas últimas o principios físicos (SE 209). El error racionalista y kantiano estuvo en identificar el concepto objetivo con la esencia. Leibniz, por ejemplo, contrapuso la esencia a la existencia (SE 64).

Pero regresemos a la metafísica zubiriana porque ésta exige partir de la cosa real en cuanto real (SE 401), lo que es del todo imposible en el idealismo transcendental, el cual establece contrariamente que nunca podemos traspasar con nuestro conocimiento los límites del fenómeno, por la sencilla razón de que los elementos puros y aprióricos de la subjetividad transcendental, a la vez que son la condición de posibilidad de nuestro conocimiento, son también una auténtica barrera que impide llegar a la realidad en sí. El

diálogo de Zubiri con Kant en esta dirección parece del todo imposible. Ambos filósofos tienen puntos de partida radicalmente diferentes.

Como veremos en el capítulo VI, la diferente interpretación de lo que uno y otro filósofo entienden por intelección agrandará aún más su desencuentro. De ahí que Zubiri confiese que le resulta del todo imposible intentar buscar una articulación entre la realidad fenoménica y nouménica de Kant, porque no la hay desde la intelección kantiana (SV 90-91).

Para Kant, por lo tanto, es la condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno (CRP A 44/B 62).

Como ya Zubiri advirtiera de su tesis de 1921, mientras que se puede hablar de la cosa con independencia de una conciencia o subjetividad, no sucede lo mismo con el objeto, pues éste solamente es tal por relación a dicha conciencia.

Sin embargo, la tarea que Zubiri va a acometer en su filosofía más madura le lleva a interpretar la esencia en cuanto momento intrínseco y real-físico de la cosa misma, *"independientemente tanto de toda concepción intelectual como de todo eventual respecto a la existencia."* (SE 73)

Pero regresemos a la tesis zubiriana de 1921. Muchos de los problemas que Zubiri resolverá desde la filosofía de la intelección sentiente se hallan allí planteados y resueltos

fenomenológicamente.

En efecto, allí se nos decía que el idealismo trascendental había interpretado equivocadamente lo que es el fenómeno. El fenómeno es el aspecto patente e indiscutible del objeto (TFJ 45) y el objeto es el término de un acto de conciencia (TFJ 44). Zubiri destaca la relación que Kant establece entre el objeto y la conciencia pura y, añade, que el fenómeno en Kant es siempre la realidad "en cuanto sometida a las funciones de una conciencia pura" (TFJ 43). De otro lado, el noumeno es esa misma realidad pero sin estar sometida a las determinaciones de ese logos o conciencia. Ahora bien, el error de Kant había sido éste: "querer construir el objeto, examinando las condiciones a priori de su posibilidad" (TFJ 113). Siguiendo los pasos de la Fenomenología, Zubiri sostenía que el objeto se presentaba a la conciencia de un modo inmediato, por lo que ni siquiera cabía plantearse el ficticio problema del puente del realismo crítico (TFJ 113).

Por otra parte, Zubiri en 1921 sostenía que el objeto no tiene por qué tener existencia (TFJ 44), pero, como al mismo tiempo rechaza de plano toda sustantivación de la conciencia de Kant, nos encontramos con que la conciencia como ser puro y autónomo no existe, su naturaleza es intencional¹.

¹ Una de las constantes de la filosofía de Zubiri desde 1921 ha sido la negación de la existencia de la conciencia. Sin embargo, de alguna manera todo el análisis fenomenológico de la tesis de 1921 parece girar en torno a la misma: Zubiri no parece hablar nunca de cosas.

Pues bien, siendo noesis el aspecto consciente y noema su correlato objetivo Zubiri realiza una lectura en clave fenomenológica diciendo, que se da una "relación intencional" entre noesis y noema: "*Y es que la noesis como tal no implica en el noema una propiedad de naturaleza real en el sentido de existencia absoluta, sino que es un fenómeno de naturaleza intencional.*" (TFJ 76).⁴

Al aceptar Zubiri la naturaleza intencional de la conciencia y la idealidad del objeto, en realidad se oponía a que dicho objeto pudiera llegar a ser un contenido de conciencia, prejuicio éste que es típico de la filosofía moderna. Es más, como hemos dicho ni siquiera tiene por qué existir el objeto, puesto que es el correlato objetivo de la conciencia.

La tesis de 1921 es la presentación de una filosofía de la objetividad pura, en la que el objeto es de naturaleza ideal y no contingente. En este contexto Zubiri va a chocar con el fenomenismo transcendental de Kant y su noción de objeto, un objeto que adquiere su estatuto por su conformidad con las leyes de una conciencia pura.⁵

⁴ Decía Zubiri que para el mundo moderno, el noema era el contenido de una noesis. La cuestión que inevitablemente tendrá que afrontar Zubiri en los años posteriores será como escapar de la insidencia y del círculo de la conciencia para ir de verdad a las cosas en sí mismas.

⁵ Para Kant, "puro" significa todo conocimiento que no proviene de la experiencia, esto es, a priori (CRP A 11): "aunque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia" (CRP B 1). Contra el escepticismo al que había llegado Hume, la ciencia es para Kant un hecho y se compone de juicios universales y necesarios. Pero como de la experiencia no puede provenir toda su universalidad y necesidad (concesión al Empirismo), tiene que adaltrarse un elemento apriórico que ha de venir de la razón pura. El conocimiento kantiano por excelencia es la ciencia de Newton y el conocimiento ha de tener un elemento apriórico. En el capítulo IV hemos comprobado ya la inexactitud de estos presupuestos kantianos, según Zubiri.

El fenómeno kantiano, por otra parte, es la realidad sometida a las funciones de una conciencia pura, por lo que habrá que admitir también la existencia de cosas en sí, de una realidad no sometida a dichas funciones, mas nos está vedado nuestro acceso cognoscitivo a la misma. El noumeno es la misma realidad que el fenómeno, pero no está sometida a "determinación lógica" alguna. Queda apuntado el realismo transcendental de Kant y el papel de una determinada interpretación del logos humano en la constitución de un conocimiento objetual.

De esta manera ha venido a plantearse el problema de la naturaleza y esencia del objeto, cuestión ésta sobre la que el filósofo de Königsberg, según Zubiri, habría pasado de largo para orientarse en su lugar hacia una crítica de la facultad humana del conocer.

Al mismo tiempo que Zubiri sostiene la naturaleza ideal del objeto y la naturaleza intencional de la conciencia, afirma que, frente al mundo de la existencia contingente y mudable, se halla un mundo de esencias inmutables y eternas. Tales esencias, *"son las verdaderas condiciones a priori para la posibilidad de un mundo empirico en general."* (TFJ 47)

Esencia y existencia, por lo tanto, quedan disociadas en el análisis fenomenológico con sus tres momentos (intuición o presencia inmediata de un objeto a la conciencia (TFJ 117), reducción fenomenológica que prescinde del carácter de

realidad del contenido del objeto(TFJ 46)y,finalmente,idea-
ción o acto por el cual conocemos la esencia del objeto(TFJ
47).

Si bien es totalmente cierto que Zubiri ha negado la
realidad de la conciencia en general y ha apelado a su na-
turaleza intencional,su grave sospecha se orienta hacia la
naturaleza de esa subjetividad fundamental que posibilita
la noesis y el noema,como una sustancia o algún tipo de en-
tidad.Esta sospecha de subjetivismo se dirige,en primer lu-
gar,al mismo Husserl(TFJ 38),pero tampoco el propio Zubiri
podía escapar de ella.Husserl es un eslabón más de la larga
cadena subjetivista que iniciada por Descartes,prosigue con
Kant.

Kant y la filosofía alemana creen en la existencia de
una conciencia como envolvente de sus objetos,es decir,unos
objetos regulados por el principio de inmanencia y consti-
tuidos por la subjetividad.La sustantivación de la concien-
cia,por lo tanto,va unida a la conceptualización del objeto en
terminos de su contenido(TFJ 82).

En lenguaje fenomenológico Zubiri dice que el objeto
es término de un acto de conciencia,siendo ésta,la concien-
cia,una forma intencional inscrita en una materia o conte-
nido de conciencia.

La sustantivación de la conciencia se nos ha revelado
como un acontecimiento histórico que,arrancando de Descar-

tes, llega hasta Husserl en un proceso ininterrumpido. El filósofo de Königsberg también se dejó arrastrar por esta creencia, según Zubiri.

El problema que le saldrá al paso a Zubiri va a ser el siguiente: la Fenomenología de Husserl ha dejado también de hablar de las cosas para referirse a objetividades o correlatos ideales de la conciencia. En virtud del método fenomenológico permanece una vez más imposibilitado el acceso a las cosas en sí mismas en su entidad propia. Desde esta perspectiva, no parece que es tanta la diferencia entre un idealismo transcendental, que también dos siglos atrás renunció a hablar de cosas para limitarse al conocimiento fenoménico, y la Fenomenología. Notemos que entre el joven Zubiri y Kant hay una diferente interpretación de la relación entre noesis y noema: intencional y transcendental, respectivamente.

Por otra parte, la tesis zubiriana de 1921 presentaba algunos indicios realistas que van a preparar el salto al realismo ontológico de su segunda etapa. Hacia el año 1926, Zubiri reconoce que la tarea más importante de la filosofía es reconocer que hay cosas independientes de la conciencia. Se trataría de volver a desandar el camino abierto por el subjetivismo moderno. ¿Pero podía ser esto posible para un Zubiri que surge en el ocaso del subjetivismo? ¿Es posible volver a reconquistar el contacto primario entre el hombre

y la realidad?

Zubiri niega la validez del idealismo trascendental durante su etapa fenomenológica, porque lo considera escasamente radical en sus presupuestos en comparación con su filosofía de la objetividad que pretende situarse en un terreno previo al de las disputas entre realistas e idealistas. El objeto kantiano se había querido construir atendiendo a las condiciones aprióricas subjetivas que lo construyen. Kant, en efecto, se preguntará desde aquí cómo es posible el conocimiento de dicho objeto. El filósofo de Königsberg nos ofrece toda una teoría del conocimiento del objeto. El objeto es sensible e inteligible a la vez. El entendimiento es una facultad que produce espontáneamente conceptos, mientras que las categorías son sus conceptos puros. De otro lado, la facultad sensible es receptividad y los sentidos reciben pasivamente su afección por parte del objeto (TFJ 127-129). El criticismo tiene también una faceta realista empírica que acaba de ser reconocida implícitamente por Zubiri.

Ahora bien, como la relación nunca está dada para Kant, ha de proceder del entendimiento y de sus conceptos. El conocimiento sólo puede surgir de la unión de la intuición sensible mediante la cual un objeto es dado y el concepto puro o categoría, mediante el cual el objeto es en general pensado (CRP B 146).

Ahora estamos en condiciones de poder recapitular los hallazgos que nos ha deparado este recorrido por la primera etapa filosófica de Zubiri. Zubiri ha descubierto la dimensión metafísica del idealismo trascendental y ha eliminado cualquier interpretación relativista del mismo.

Al mismo tiempo, Zubiri ha comprobado cómo Kant ha limitado el conocimiento a la experiencia del objeto, siendo dicha experiencia la representación científica del mundo, no el mundo en sí. Pero de Kant a Husserl, Zubiri se halla inmerso en el subjetivismo y en la inmanencia. La Fenomenología sigue sin hablar de las cosas.

De 1932 a 1944 se produce la segunda etapa filosófica de Zubiri que suele denominarse ontológica, pero que supondría la "*superación incoativa de la fenomenología*".

Heidegger define a la Fenomenología como ontología o ciencia del ser de los entes, que habrá de partir de la correcta hermeneútica del ser-ahí o Dasein. Igualmente Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927) distingue radicalmente entre el ser y los entes, al tiempo que sitúa la pregunta por el sentido del ser como la pregunta fundamental. En todo caso, Heidegger reconoce la preeminencia óntica y ontológica del ser-ahí sobre todos los demás entes.

⁶ ZUBIRI, Javier, "Prólogo a la traducción inglesa" de *Naturalza, Historia, Dios*, p. 15.

Pues bien, Zubiri aspiraba a una "lógica de la realidad" y hasta 1944, fecha en que se publica *Naturaleza, Historia, Dios*, la metafísica en cuanto ontología centra su principal interés. Zubiri se reencuentra con el pensamiento griego, con la "mente pensante": "*Es un pensar certero e infalible; pero en este respecto es una especie de "sentido de realidad", que, como un fino-palpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas(.) Análogamente, la mente es el lugar natural de la realidad para el hombre.*" (NHD 164)

Zubiri parece haber tocado suelo firme en una tierra situada en las antípodas del idealismo trascendental. En este horizonte de la movilidad y de la sustancia la filosofía se pregunta por el ser, "*en cuanto su verdad queda descubierta y explicitada en un decir, en un saber lo que la cosa es*" (NHD 229). Frente a la verdad kantiana del sujeto, Zubiri retoma y abraza la verdad del ser y de la realidad como Aristóteles (NHD 214). Esta "mente pensante" tiene como objeto la realidad efectiva (NHD 176). El giro post-moderno de Zubiri es un hecho.

La segunda etapa filosófica de Zubiri representa una crítica a la experiencia kantiana del objeto y un deslizamiento a la experiencia pre-crítica y antigua entendida como comercio real y efectivo con las cosas. Queda claro, por lo tanto, que Zubiri habla en todo momento de cosas dentro de una experiencia definida como el lugar natural de la

realidad(NHD 154).

Zubiri parece haber anulado felizmente la distancia entre el hombre y la realidad. Sin embargo, el filósofo es del todo consciente de que se mueve en un horizonte filosófico totalmente ajeno al griego. Su distinción entre episteme y ciencia, entre cosmos antiguo y mundo moderno, entre el horizonte del movimiento y el de la nihilidad, es demasiado profunda y no admite retorno al pasado. La metafísica del ser, la ontología, presenta a sus ojos graves deficiencias, por lo que no hay regreso al realismo clásico. Siguiendo los pasos de Heidegger Zubiri cree necesario introducir la historicidad dentro de la idea misma de ser(NHD 337). La tesis heideggeriana de la temporalidad del ser o de su historicidad rompe definitivamente con la idea tradicional de un ser como presencia o jectum, ajeno al tiempo⁷. Heidegger relaciona a Aristóteles con Kant de un modo que no debió de pasar inadvertido a Zubiri.

Pues bien, este horizonte griego del cambio y de la sustancia es sacudido en sus cimientos por dos cuestiones, que Zubiri introducirá en su segunda etapa y que eliminan de golpe cualquier sospecha de un simple retorno a la ontología clásica: la historicidad del ser y el Dios de la Revelación cristiana.

⁷ HEIDEGGER, Martin, El Ser y el Tiempo, Madrid, FCF, 1987-6^a, p. 35. Escribe Heidegger: "Del análisis del concepto aristotélico del tiempo resulta al par claro retrospectivamente que la concepción kantiana del tiempo se suava dentro de las estructuras puestas de manifiesto por Aristóteles, lo que quiere decir que la orientación ontológica fundamental de Kant sigue siendo la griega-a pesar de todas las diferencias traídas por una cuestión nueva." (Ibid., p. 37)

El hombre, nos dice Zubiri, está implantado en el ser para realizarse, tiene una existencia que consiste en ser persona, es un ente que tiene que realizarse como persona. Pero el hombre es un ente especial, porque su tarea, alumbrar el ser el ser de las demás cosas, le lleva a tener una relación muy especial con el ser. Su misión es la de alumbrar el ser entero del universo, pues lo que las cosas sean lo son gracias a su existencia. De ahí la enorme importancia que adquiere el problema de la persona desde esta etapa del pensamiento zubiriano y que le enfrenta directamente con el idealismo trascendental.

El idealismo trascendental, al limitar la experiencia al ámbito del objeto, se queda en la mera representación científica del mundo, pero esta ciencia solamente se ocupa de lo que pasa en el mundo y de cómo pasa, no le importa qué es la realidad.

Pues bien, el fenomenismo kantiano ni siquiera es capaz de distinguir entre personas y cosas, más que apelando como último recurso a lo moral.

Si durante la etapa fenomenológica Zubiri y Kant se nos muestran como diferentes eslabones de la cadena subjetivista que va desde Descartes hasta Husserl y el diálogo con Kant es difícil, ahora desde la ontología se torna imposible del todo.

Pero Zubiri quiere ir más allá del ser y de la ontología en su búsqueda de la lógica de la realidad. Desde 1944

Zubiri inicia el periodo propiamente metafísico.

Desde 1944, en efecto, Zubiri modificará originalmente los significados tradicionales de la intelección y de la realidad, lo que le despegará definitivamente de un posible realismo ingenuo.

En 1962 Zubiri publica una obra con intenciones totalmente anti-kantianas, *Sobre la esencia*. Es la presentación de una metafísica intramundana centrada en lo real sustantivo. El fenomenismo kantiano ha quedado definitivamente superado, pues Zubiri estudia con algún detalle los grandes defectos del idealismo y los rebate. No obstante, Zubiri centra su atención en lo real sustantivo y en su esencia física.

Por otra parte, durante esta época Zubiri parece abandonar del todo la onto-teología tradicional, es decir, "el ver la realidad en tanto que procedente de Dios y de una causa primera." (EDR 244)

Zubiri mantiene que la Metafísica como saber del orden transcendental es un hecho y que ciencia y filosofía se complementan.

La discusión acerca del significado del orden transcendental que realiza Zubiri, le enfrenta por igual tanto a Kant como a Aristóteles y la Escolástica: "Por consiguiente, el orden transcendental no es el orden de la objetualidad; tampoco es el orden de la entidad (*ordo entis ut sic*); ni tampoco es el orden del ser; sino que es el orden de la rea-

lidad, *ordo realitatis ut sic.*" (SE 413)

El intenso debate que establece Zubiri en *Sobre la esencia* en torno a las nociones del orden transcendental antiguo y medieval y el kantiano tiende a diferenciar su propia noción de las anteriores, a la vez que destacar cómo el filósofo de Königsberg se nutre de una tradición mayor que la que él mismo pensaba.

De igual manera, dicha obra quiere estudiar las bases de una metafísica intramundana de sustantividades, que es anterior a una consideración de lo real sea como sustancia o como objeto. De hecho, hemos visto cómo sus páginas describen y analizan la esencia física de lo sustantivo, frente a un idealismo transcendental que declara fuera de su consideración e interés el estudio de la naturaleza de las cosas.

Pero Zubiri no se quedará en este punto. En efecto, una vez que haya completado su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983) realizará una lectura muy peculiar de la historia de la filosofía occidental. Zubiri, en efecto, halla otra idea de lo real inteligido que viene desde los presocráticos y que culmina en la filosofía kantiana. En Parménides lo real inteligido es *jectum*, en Aristóteles pasa a ser sustancia o *sub-jectum* y en Kant, finalmente, objeto u *ob-jectum*. Tres concepciones de lo real que se oponen a su noción de sustantividad y de realidad.

La filosofía moderna de Kant señala la distancia entre el hombre y la realidad. El hombre queda como una subjetividad que conoce solamente la realidad a su medida, su realidad, y ésta queda limitada al objeto. Es un objeto para un sujeto que lo constituye y cuasi-construye transcendentalmente mediante la aportación de sus elementos aprióricos. Con la revolución copernicana no hay posibilidad alguna de encuentro del hombre con la realidad.

Se comprende muy bien cómo cualquier intento por desmontar el idealismo transcendental en sus supuestos (y este es el caso de Zubiri), tenga que ser un choque con la modernidad en su conjunto y con el primado otorgado por ésta a la subjetividad como centro de la filosofía.

Sin embargo, no deja de ser chocante que esta post-modernidad de Zubiri no se pueda desligar del paralelo desmontaje de los supuestos metafísicos y gnoseológicos que han animado a la tradición filosófica occidental desde sus orígenes griegos. Por esto mismo, no se puede aceptar que Zubiri sea un realista a la vieja usanza. El mismo Kant hunde sus raíces y se nutre de una herencia que viene de muy atrás y que le supera. En efecto, Aristóteles, la Escolástica, Kant y Heidegger identificaron realidad con ser (SE 437).

La original metafísica a-ontológica de Zubiri, sin embargo, nos dice que realidad no es ser, sino que la realidad funda al ser y es una formalidad.

El ser queda como un momento ulterior de la realidad en su respectividad mundanal, que no tiene nada que ver primaria y directamente con la intelección en su aprehensión primordial (SE 453). Por eso mismo, el ser es definido por Zubiri como *realitas in essendo*. Esta diferenciación entre realidad y ser al menos pone de manifiesto el esfuerzo zubiriano por romper moldes e ir más allá de los presupuestos comunes a muchas filosofías del pasado que incluso son rivales entre sí.

En *Sobre la esencia* Zubiri nos decía que Kant había mantenido la interpretación tradicional del orden transcendental. La novedad que aportó el criticismo consistió en introducir esa transcendentalidad en la idealidad, conforme al giro subjetivista típicamente moderno. Resulta curioso que Zubiri ubique tal transcendentalidad en la comunidad objetiva, cuando el propio Kant expresamente afirma que lo transcendental está ligado al modo subjetivo y apriorico de conocer los objetos y nada más. Más adelante veremos cómo hasta el yo, que Kant identifica con la realidad del sujeto, ni siquiera es la realidad del hombre, sino su ser.

Con Kant la metafísica deviene objetología, pero esto es inadmisibles para Zubiri, puesto que significaría que aquello que se actualiza primariamente en la intelección es objeto y esto es falso: "*Primero, porque no todo lo inteligido es formalmente objetivo* (.). *Segundo, porque aún en el caso*

de estar inteligiendo un objeto, una res qua objecta, lo que formalmente inteliijo no es la res en tanto que objecta, sino en tanto que res."(SE 382)

Zubiri se caracteriza por considerar lo físico también como transcendental. La realidad es tanto física como transcendental. Por esta razón, los elementos talitativos no son dejados de lado por su filosofía, lo que le vuelve a situar en la postura contraria al idealismo transcendental.

Zubiri expresa desde un principio su radical realismo, al manifestar la primacía fundante de la realidad sobre el inteliir(SE 47). Con el tiempo, sin embargo, Zubiri matizará esta declaración anterior reconociendo la estricta congene-reidad entre saber y realidad(IRE 10).

Zubiri condena al criticismo como "*timorato titubeo*" en el mismo arranque del filosofar. El fenomenismo kantiano, ciertamente, niega que podamos traspasar el ámbito del fenómeno en nuestro conocimiento, pues lo conocido está en buena medida transcendentalmente construido por nuestras estructuras aprióricas subjetivas. Zubiri dice, por el contrario, que no podemos inteliir al objeto en actualidad primaria, porque "*inteliir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión(.)*No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que

es en "propio". Es lo que llamo formalidad de realidad." (IRE 12)

Kant ha seguido la senda greco-medieval cuando interpreta que lo metafísico es un saber acerca de lo trans-físico (IRE 130). En efecto, desde su intelección concipiente cree que lo transcendental debía ser un canon a priori y concluso. Esta interpretación del orden transcendental no pasa de ser un prejuicio más y no se tiene en pie.

La transcendentalidad no es un carácter que el entendimiento confiere a lo entendido. Realidad es el "en propio" o el "de suyo", con que las cosas quedan en la intelección, aún antes de su presentación (SE 394-395). Por eso mismo, es un prius. Realidad e intelección no son dos elementos disociados, sino que es realidad-en la intelección en virtud de la actualidad común transcendental. Lo que está en juego es, ni más ni menos, el total cuestionamiento de los esquemas tradicionales y modernos de la teoría del conocimiento.

Según Zubiri, el supuesto que ha animado el estudio de la realidad y de la intelección en Kant es este: "Es que se parte de que sentir, lo que yo llamo intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva." (IRE 181)

Ahora bien, es la intelección sentiente la que se desintegra y difracta en la relación sujeto-objeto (IRE 165).

Esto quiere decir que la relación sujeto-objeto no es una actitud originaria. El idealismo transcendental hunde sus raíces en una situación no fundamental, no radical. Con Kant, el desencuentro del hombre con la realidad se torna en una situación de derecho, pero podríamos decir que era un hecho inevitable la distancia entre el hombre y la realidad, al haberse identificado históricamente ser con realidad e intelección con logos predicativo. Es más, la revolución copernicana dió el predominio al sujeto sobre el objeto (CRP B XVI). En definitiva, Kant conservaría el sentido tradicional de la verdad como adecuación, aunque filtrándola a través de la inmanencia y la subjetividad (CRP A 58/B 82). La contrapropuesta zubiriana en este terreno será la verdad real como ratificación de la realidad en la intelección.

Podríamos decir que Zubiri ha desmontado dos afirmaciones que vertebran buena parte del pensamiento greco-medieval y moderno: la primera nos dice que ser=realidad (SE 437), y, la segunda, paralela a aquélla, dice que la intelección de la realidad es una relación entre dos relatos (sea ente u objeto, lo conocido).

Notemos que el ámbito de la subjetividad y de la mis-
midad tampoco es un dato primario y central en el filosofar en cuanto tal. Con todo, la filosofía zubiriana ha sido en alguna ocasión interpretada como un nuevo intento a nivel de la filosofía de la conciencia de aprehender intuitiva-

mente la realidad.

Esta errónea lectura de la filosofía de Zubiri no se mantiene en pie. Resulta paradójico que al mismo tiempo Zubiri sea visto como realista ingenuo y como filósofo de la conciencia.

Había que empezar por analizar el sentir intelectual y la impresión misma para mostrar que era algo más que una afección subjetiva: tiene un momento de alteridad. Es decir, es un acto de aprehensión impresiva. De otro lado, la intelección es también un acto de aprehensión de realidad. Nos encontramos en un nivel que está más allá de la unidad noético-noemática de la conciencia.

Si miramos retrospectivamente el itinerario filosófico de Zubiri desde su etapa fenomenológica hasta el final de su obra podemos convenir, en que su tarea primordial de llegar a las cosas mismas sólo podía llevarse a cabo rompiendo la unidad noético-noemática de la conciencia. En 1983, Zubiri retomará un lenguaje cuasi-fenomenológico para hacer un balance de lo que ha sido el tradicional noein. Este noein presenta dos elementos: la noesis y el noema.

Utilizando sus hallazgos en el campo de la noología o filosofía de la intelección sentiente y de la realidad Zubiri nos dirá que esta noesis es algo más que un acto, cuyo término sea puramente intencional. Por el contrario, es un acto físico de aprehensión.

Por otra parte, el noema no solamente está presente a la intencionalidad de dicha noesis, sino que se impone con la fuerza de la realidad al aprehensor. El descubrimiento zubiriano de la noergia quiere sumarse así a los dos elementos anteriores que parecían conformar el estudio tradicional, desde Husserl, del noús: la noesis y el noema.

Con la noergia, Zubiri parece romper definitivamente el esquema kantiano del conocimiento y la escisión entre el hombre y la realidad: "*..se ha resbalado sobre el carácter impresivo del noein, esto es, sobre su unidad formal con la aisthesis, con el sentir(.) Y esto repercute sobre el concepto mismo de noesis y noema. La noesis no es sólo como se ha dicho un acto cuyo término fuera meramente intencional, sino que es en si misma un acto físico de aprehensión, es decir, un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencial o aprehensor de lo inteligido en impresión. Por otra parte, el noema no es tan sólo algo que está presente a la intencionalidad de la noesis, sino que es algo que se impone con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo.*" (IRA 93-94)

Zubiri escribe con toda claridad que el noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo importante es atender al devenir noérgico de actualidad (IRE 64). Es verdad que en la actualización está físicamente presente lo

aprehendido. Sin embargo, ciertos filósofos históricamente se limitaron a estudiar algunos de los modos de este estar presente, mas no el estar presente en cuanto tal.

Kant sostuvo que la posicionalidad era la esencia formal de la intelección y es la inteligencia misma quien hace esta proposición (IRE 135); Husserl se centra en la presencia intencional de lo inteligido; finalmente, Heidegger utiliza la desvelación.

En opinión de Zubiri ninguno de estos filósofos acertaron a llegar al núcleo del problema: "Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea el cual fuere. Sino que "estar" es un momento de la cosa misma; es ella la que está(.) Pues bien, ese estar consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente." (IRE 136)*

En el pensamiento de Zubiri se han señalado tres momentos: el momento noético de la aprehensión humana (la intelección), el momento noemático (la realidad) y, en tercer lugar, el momento noérgico (la religación)*.

* Husserl había establecido como tarea del filósofo el análisis del hecho del "darse cuenta de" algo. Ese darse cuenta acontece, para el método fenomenológico, en la "conciencia pura", y posee un carácter "intencional", ya que sucede entre dos polos: de una parte la "noesis" (el yo que se da cuenta) y de otra el "noema" (aquello de que se da cuenta). Ortega cree que el método de la fenomenología es adecuado, pero siempre que se le someta a una corrección fundamental. La que él propone, ya a la altura de 1914, intenta corregir el idealismo de Husserl, desviando el punto de mira desde la "conciencia" hasta la "vida", y dentro de esta nueva realidad radical considerando al "yo" como noesis y a la "circunstancia" como noema. (Por un camino algo similar al de Ortega, aunque quizá más riguroso, Heidegger cree que la verdadera noesis es el Dasein y que el noema originario debe definirse como In-der-Welt-Sein, de modo que el lugar de la filosofía no es la conciencia pura sino allí donde confluyen noesis y noema, es decir, el Sein, el ser (frente al lugar de la ciencia que son los entes). (GRACIA GUILLEN, Diego, "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad", en AA.VV. Zubiri (1898-1983), Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, p. 96)

* GRACIA GUILLEN, Diego, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, Barcelona, Labor, 1986, p. 125. La noología zubiriana es el estudio de la actualidad noérgica y de sus tres momentos. El momento noérgico incluye también a los dos anteriores. Diego Gracia denomina "filosofía primera" a la ciencia de la aprehensión humana.

Comenzábamos este apartado mostrando el opuesto punto de partida de Zubiri y de Kant. Sin embargo, Zubiri tendrá que definir lo que es conciencia dentro del marco de la intelección sentiente¹⁰.

La noergia zubiriana es un novedoso hallazgo: "En su virtud, el noein es un ergon y por esto su estructura formal es Noergia. Noergia significa "a una" que la noesis es atin-gente, es impresivamente aprehensora, y que el noema tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la im-presión de realidad." (IRA 94)

2. La realidad en Zubiri.

¿Qué es la realidad para Zubiri? ¿Acaso podemos seguir hablando de la realidad y de nuestro conocimiento de ella después de los límites fenoménicos que impuso Kant a nues-tro saber?

La realidad en Zubiri es una noción ligada a la manera primaria y fundamental de presentársenos o de quedar las cosas en nuestra intelección. La intelección sentiente pre-supone el enfrentamiento con las cosas reales en cuanto reales, no como sustancias ni como objetos.

¹⁰ Desde su primera etapa fenomenológica, Zubiri ha negado la existencia de la conciencia. Solamente existen actos psíquicos conscientes y, éstos no son la totalidad de la psique. Durante sus últimos años se reafirma en esta postura (IRE 162). ¿En qué queda la conciencia dentro de la intelección sentiente?: "Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección. (...) Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente precisa y formalmente porque la intelección es "co-actualidad"; intelectual pero actual." (IRE 161). El error de la filosofía moderna consistió en identificar intelección con conciencia (IRE 163). Para Zubiri, la conciencia es sentiente y conciencia de realidad (IRE 164). Además, la conciencia funda la subjetividad (IRE 165).

Dado que el idealismo trascendental supone de raíz que dicho enfrentamiento intelectual se da a nivel de objeto, todo el análisis zubiriano intentará desmontar la tesis kantiana basándose en dos afirmaciones interrelacionadas:

1-El idealismo trascendental se sustenta en el enfrentamiento intelectual con las cosas como objetos (SE 389).

2-El idealismo trascendental es una filosofía derivada, pues el objeto siempre se funda en la previa presentación en la intelección de lo real en cuanto real (SE 405). Intelligir no es primariamente conocimiento de un objeto sino la mera actualización de la realidad.

En el capítulo IV hemos comprobado cómo Zubiri ubica al objeto dentro de la intelección racional y cómo distinguía entre objeto y objetualidad.

2.1. La formalidad de realidad, la raíz del anti-fenomenismo.

En un primer acercamiento Zubiri describe de esta manera lo que entiende por realidad: "*En definitiva, realidad es el "carácter" (de alguna manera hay que expresarse) de las cosas y, consiguientemente, primero en la intelección.*" (SE 413)

Este carácter "de suyo" de la realidad no tiene nada que ver con la realidad en sí de Kant, ya que es un prius que es independiente, porque ya es real (SE 381).

Realidad, por lo tanto, ha de ser entendida desde ahora mismo como una formalidad, la formalidad de realidad o de realidad (IRE 57). A este nivel Zubiri todavía no dice nada de las cosas reales del mundo: "no afirma nada acerca de las cosas reales en el mundo, sino que enuncia algo que concierne tan sólo al contenido formal de lo intelectivamente aprehendido." (IRE 147)

Zubiri está intentando ponerse a salvo de la acusación de realista ingenuo. Recordemos que para el filósofo de Königsberg una afirmación a este nivel acerca de las cosas subsistentes del mundo equivaldría a ser un realista transcendental (CRP A 491/B 519).

Ni siquiera nos está permitido interpretar esta formalidad de realidad cual forma espacio-temporal y a priori al modo kantiano, como una forma pura de la sensibilidad. La formalización, advierte Zubiri, es un modo de quedar el contenido ante el aprehensor y anterior a todo proceso de información espacio-temporal (IRE 44).

En su estudio del sentir intelectual Zubiri nos dice que la formalidad de realidad es el "de suyo" de lo sentido (IRE 57). Es decir, que la sensibilidad no está limitada al fenómeno ni es afección subjetiva.

De otro lado, Zubiri nos ha dicho que la realidad es el orden transcendental y no se identifica con el ser, aquello en que convienen todas las realidades independientemente de su talidad (SE 388). Zubiri dice "independientemente" y no

"aparte" de su talidad. El matiz es decisivo.

Zubiri se está esforzando por eliminar una idea corriente sobre el saber metafísico que viene desde los griegos: es un saber sobre lo inteligible y desconectado de la realidad más inmediata y cercana, la que también es objeto de las diferentes disciplinas científicas.

Al mismo tiempo que Zubiri acaba con la Metafísica en cuanto onto-teo-logía, se encuentra con que también Kant concibe el orden transcendental apartado de las cosas y apriórico. Zubiri no quiere renunciar a que la Metafísica sea un saber del orden transcendental. De lo que se trata es de fundamentar dicho orden transcendental de otra manera y de no ver a la ciencia como un saber al que tener que seguir como modelo de conocimiento.

Desde esta perspectiva una de las aportaciones más importantes de Zubiri ha consistido en mostrar cómo el orden transcendental no es propio de un saber especulativo y exclusivamente conceptual. Kant tenía toda la razón en este punto y Zubiri recoge su legado.

Ahora bien, lo metafísico y transcendental no es un lugar o zona de ser inaccesible a nuestros sentidos y objeto de la actividad intelectual. La sensibilidad no nos limita fatalmente: *"El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primariamente a las cosas sintiéndolas."* (SE 413)

El fenomenismo de Kant desconfía de los sentidos¹¹. Son las formas puras de la sensibilidad las que gnoseológicamente nos limitan al ámbito del fenómeno. La contrapropuesta zubiriana se inclina por otorgar al "de suyo" de lo sentido el rango de formalidad de realidad. Zubiri estudiará el sentir y el inteligir en tanto que actos y no como facultades. Sentir e inteligir son actos de aprehensión de un mismo objeto, pero no son dos facultades. Además, el filósofo quiere llegar a analizar la aprehensión sensible, pero sin desprenderse de los elementos talitativos que Kant se apresuró a desestimar con tanta rapidez en su definición de transcendental (CRP A 11-12/B 25).

A Kant, en efecto, le sorprendería mucho encontrarse con que esta aprehensión sensible es común al hombre y el animal¹².

Pues bien, Zubiri encuentra que el sentir es impresión, aprehensión impresiva y su estructura formal es la siguiente: suscitación, modificación tónica y respuesta.

Por lo que respecta a la afección, implica una vez más la negación radical del idealismo transcendental, ya que Kant se limitó a recoger precisamente el dualismo griego de facultades y que canonizó lo siguiente: mientras el entendi-

¹¹ "En los sentidos no hay juicio, ni verdadero o falso. Como no tenemos más que estas dos fuentes de conocimiento, llegamos a la conclusión de que el error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento." (CRP A 294/B 350)

¹² "Como la aprehensión sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la aprehensión intelectual partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan sólo de aclarar la intelección humana contrastándola con el "puro" sentir animal." (IRE 26)
No se trata de desconfiar de la capacidad de los sentidos mediante ideas preconcebidas. Zubiri intenta no adelantarse al propio análisis de la aprehensión sensible. Otra cuestión muy distinta será si su análisis desborda los puros hechos.

miento es una facultad no sensible(im-pasible y a-pathés) (CRP A 67/B 75), la facultad sensible es afección y las impresiones son pathémata(IRE 32)(CRP A 51/B 75). Zubiri no hace más que regresar a lo escrito tiempo atrás en *"Notas sobre la inteligencia humana"*(1967-1968).

Según Zubiri, al haberse quedado el criticismo en una impresión exclusivamente subjetiva, habría reducido la aprehensión primordial a su momento primario subjetivo, el de representación mía de lo real. Una de las insuficiencias del análisis kantiano de la sensibilidad arrancarí­a de aquí, de haber hurtado a la impresión su momento de alteridad, y, con ello, de haberse quedado al nivel de la impresión reducida. Tras la afección subjetiva, propia de la sensibilidad kantiana, estaría la raíz del fenomenismo. De paso digamos que otra de las consecuencias de Kant habría sido creer que el orden sensorial es solamente subjetivo(IRE 178/SEAF 103), quedando las cualidades secundarias sensibles como realidades subjetivas(IRE 179)(CRP A 28-29/B 45).

Contra el idealismo transcendental Zubiri sostiene, por lo tanto, que la impresión es algo más que afección subjetiva, es alteridad: *"Impresión es la presentación de algo otro en afección."*(IRE 32)

A esto "otro" de la afección Zubiri lo denomina "nota" que, como participio que indica lo "noto", *"es pura y simplemente lo presente en mi impresión."*(IRE 33)

Finalmente, el tercer momento de la impresión es la

fuerza de imposición: la nota presente en la afección se impone con fuerza de imposición.

No es de extrañar que Zubiri insista tanto en la importancia del momento de alteridad, puesto que piensa que gran parte de la filosofía quedó reducida al primer momento de la impresión, el subjetivo. Así, la impresión habría quedado disminuida, mermada y reducida a su primer momento también en la filosofía kantiana.

Por otra parte, queda ahí planteado el problema de la causalidad de una realidad que afecta a la sensibilidad, el realismo empírico de Kant. Según Zubiri, dado que el objeto kantiano es resultado de una síntesis y una cuasi-construcción de los elementos que aporta la actividad trascendental de la subjetividad, será inútil intentar ir más allá de la representación subjetiva de lo real (IRE 66).

El momento de alteridad ha de darnos una de las claves para que la impresión sea un auténtico acto noérgico de aprehensión (IRE 67).

Zubiri nos explica que la impresión tiene dos momentos importantes. Si por el momento de la afección tiene un contenido, lo que afecta al animal (color, peso, etc.), por el de alteridad ese contenido es lo otro, que queda ante el sentiente de un modo determinado dependiendo de su propia índole: "*Es justo el momento de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente.*"

(IRE 35)

Zubiri denomina formalidad precisamente a esta forma de autonomía que tiene el contenido de la nota presente en impresión. Podemos apreciar cómo contenido y formalidad no van disociados, sino que componen una unidad de modalización de la alteridad.

La habitud es el modo propio de habérselas con las cosas que tiene todo viviente y se caracteriza por ser un enfrentamiento. La formalidad es el término de una habitud y es el modo de quedar las cosas ante el viviente en dicho enfrentamiento.

Por otra parte, formalización es la modulación de la formalidad, de esa autonomía: "*La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra "queda".*" (IRE 36)

Lo que sucede es que los modos de aprehensión sensible o de impresión quedan especificados por la formalidad. La formalidad modula al contenido y éste a la formalidad.

La sensación, de otro lado, es la aprehensión de notas elementales como pueden ser un color, un olor, etc.

En abierto contraste con Zubiri, Kant entiende la sensación como el efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto, por el que somos afectados (CRP A 19-20/B 34). La intuición sensible es la referida a un objeto y será intuición pura si carece de sensación (CRP A 20-21

/B 34-35). La sensibilidad en Kant consiste en la receptividad de recibir sensaciones o de ser afectados por los objetos (CRP A 19/B 33), con lo que su análisis de la sensación no habría escapado tampoco del nivel objetual.

Ahora bien, Zubiri no se limita a recoger su nueva definición de sensación. Estas notas elementales aprehendidas en la sensación también pueden ser aprehendidas en constelaciones autónomas y, entonces, la sensación deja paso a la percepción (IRE 37). Dependiendo del animal, estas constelaciones autónomas variarán. Por eso, Zubiri conviene en que la formalidad modula al contenido, pero la inversa también es cierta: el contenido modula a la formalidad misma, pues, si ésta es independencia de autonomización del aprehensor, será más rica para un chimpancé la independencia de un árbol que para un perro (IRE 38).

Pues bien, el animal no humano presenta una formalidad de estimulidad (IRE 49), es decir, se enfrenta con las cosas como cosas-estímulo (SE 413), mientras que el animal humano posee exclusivamente la formalidad de realidad o de reidad que le lleva a enfrentarse con las cosas-realidad: "El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente "de suyo". Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: formalidad de reidad o realidad." (IRE 57

La inteligencia sentiente es una habitud, un modo de

habérselas con las cosas reales en cuanto reales (IRE 92).
Sólo el hombre tiene realidad.

2.1.1. Cosa-estimulo y cosa-real.

En los animales no humanos la formalidad de la impresión es la de estimulidad o de signitividad, lo que requiere alguna explicación por nuestra parte.

En esta impresión, Zubiri estudia el momento de la afección ante un estímulo y distingue dos partes en el estímulo: el ser suscitante de una respuesta y el estar afectado por el estímulo. Si la afección es exclusivamente estímúlica o suscitante, tenemos que determina una respuesta como puede ser la huida: consiste en aprehender el estímulo estímúlicamente (IRE 49).

Pero ahora vamos a detenernos a ver qué sucede con el segundo momento de la aprehensión, el de la alteridad, en la aprehensión de estimulidad. Zubiri denomina "formalidad de estimulidad" a la nota aprehendida como "otra", pero sólo como suscitante de una respuesta. Se trata de la nota en tanto que signo, nos dice Zubiri, por lo que también se la llama "formalidad de signitividad", porque es una "nota-signo". El animal tiene signos pero nunca significaciones, siendo éstas últimas indispensables para la constitución de un lenguaje exclusivamente humano: "Signo consiste en ser un

modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta(.) Signo es, pues, la formalidad de alteridad del mero estímulo de respuesta. Es el modo como lo sentientemente aprehendido queda como mero suscitante: es la signitividad." (IRE 51-52)

En el tercer momento de la impresión en esta aprehensión de estimulidad, el de fuerza de imposición, tenemos que la independencia del signo es exclusivamente signitiva, es decir, signo objetivo.

En resumen, las impresiones animales se reducen a ser meros signos objetivos de respuesta. El puro sentir queda como una impresión sensible, que es impresión de estimulidad o "*aprehender algo como mero suscitante del proceso sentiente.*" (IRE 52)

Hasta ahora lo único que ha hecho Zubiri ha sido analizar las aprehensiones sensibles según sus dos modos (sentir la estimulidad y sentir la realidad), es decir, ver de qué manera las notas son aprehendidas según los modos de formalización. El hombre, sin embargo, tiene otra aprehensión sensible, porque tiene otra formalidad, que no es la de estimulidad, sino una impresión modalmente distinta que implica cada uno de los tres momentos de la impresión. Frente al animal que aprehende el calor calentando y que implica una modificación tónica y su correspondiente respuesta, Zubiri afirma que el hombre aprehende el calor como nota, "*cuyos*

caracteres térmicos le pertenecen "en propio"."(IRE 55)

El hombre tiene una formalidad de realidad, por la que el calor es caliente "de suyo" y no un mero de signo de respuesta al modo animal: "A diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas estímúlicamente, y sólo estímúlicamente, en el sentir humano se aprehenden esos mismos caracteres, pero siendo caracteres del calor "de suyo": se aprehende el calor realmente. La independencia signitiva se ha tornado en independencia de realidad."(IRE 57)

Pero como dijimos más arriba, esta formalidad de realidad humana también tiene los tres momentos de la impresión. Así, la afección animal que era estímúlica da paso en el hombre a una afección totalmente diferente¹³.

En relación al segundo momento de la impresión, el de la alteridad, nos hallamos ante uno de los ejes más importantes sobre el que se desarrolla la contracrítica zubiriana, ya que establece que en la afección real la nota como real le es presente al hombre como algo "de suyo" anterior a su presentarse, como un prius(IRE 62)¹⁴.

¹³ "Su afección no es afección estímúlica, sino que el hombre está afectado en realidad, que está afectado realmente, precisamente porque lo afectante no está aprehendido como mero estímulo sino como realidad: es realidad estímúlica."(IRE 60)
Lo sensible queda reafirmado en Zubiri como la primaria vía de acceso a la realidad(SEAF 103). Mientras que para Kant la sensibilidad es la doctrina de los noumenos en sentido negativo(CRP B 307), es decir, una cosa que no es objeto de la intuición sensible, la única que tenemos. En Kant, la sensibilidad y su campo no se refieren nunca a las cosas en sí mismas, sino a las cosas tal como se nos manifiestan en virtud de la condición subjetiva que aporta la facultad y que limita el conocimiento al fenómeno.

¹⁴ Piénsese en el carácter decididamente anti-kantiano de la interpretación zubiriana de lo sensible: el hombre no está desligado de la realidad, sino que la realidad está dada en impresión. La filosofía de Kant, según Zubiri, ha eliminado el momento de realidad y de alteridad de lo sensible, al estipular que la impresión se reduce exclusivamente a la afección(SEAF 105). Zubiri parte de que lo sentido en impresión se instala en la realidad misma de lo aprehendido: "Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad."(IRE 63)

En definitiva, lo sentido en impresión me instala en la realidad de lo aprehendido y estamos ya en lo aprehendido en formalidad de realidad.

Finalmente, el tercer momento de la impresión en el hombre, el de la fuerza de imposición, deja de ser fuerza de estimulidad para serlo de realidad.

La impresión humana es impresión de realidad y, la animal, impresión de estimulidad.

Comparado con la doctrina kantiana de la sensibilidad, el estudio llevado a cabo por Zubiri de la impresión animal y humana resulta totalmente ajeno a las intenciones del criticismo. La unidad de la afección real, de la alteridad de realidad y la fuerza de la realidad es una unidad de aprehensión.

Por su intelección el hombre no es un animal como los demás: *"El hombre está colocado en la realidad. De ahí que el medio, en función transcendental, cobra un carácter completamente distinto: no es propiamente hablando un medio, es un mundo, es decir: un sistema de realidades en tanto que realidades."* (EDR 221)

Zubiri parece haber roto una vez más el límite del fenomenismo kantiano con su distinción entre cosa-estímulo y cosa-realidad, entre la formalidad de estimulidad y la formalidad de realidad. Los fenómenos kantianos no representan cosas en sí mismas, pues sólo se me pueden representar fenómenos (CRP A 276-277/B 332-333) y ello porque la forma subje-

tiva determina determina la forma del objeto fenoménico (CRP A 44/B 62). Sin embargo, al nivel de análisis de la formalidad de reidad Zubiri todavía no nos hablado para nada de las cosas del mundo ni de subjetividad alguna.

2.1.2. *La aprehensión primordial de realidad.*

Inevitablemente el conjunto de datos que Zubiri nos ha ido aportando hasta el momento en torno a la formalidad en cuanto "de suyo" de lo sentido, nos conduce a examinar su valoración del dato de la sensibilidad. Ni Kant ni Zubiri presentan algún nexo común en este punto.

El dualismo de facultades que arrastra el idealismo transcendental tiene una lectura complementaria: el dato recibido por la sensibilidad en intuición sensible ha de pasar luego al entendimiento que, como facultad no sensible, lo in-forma ulteriormente. Ello presupone que la impresión se queda estancada en el primer momento subjetivo de la afectación y no llega a la realidad, por lo que el dato recibido necesita forzosamente del concurso del entendimiento para su elaboración. El dato aportado por la sensibilidad en Kant sería un "dato-para" el entendimiento.

Zubiri, por el contrario, piensa que el dato de la sensibilidad es ya un "dato-de" la realidad: "*La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser primaria vía de acceso a la realidad.*" (SEAF 103/SH 30-

31/IRA 32-34)

La reinterpretación y contrapropuesta zubiriana de la sensibilidad desmonta la presunta receptividad esencial de la misma defendida por Kant. No es que Zubiri niegue el "dato-para" la intelección, sino que éste siempre es ulterior al "dato-de", nunca primario. Nuevamente el idealismo transcendental se ha levantado sobre un supuesto nada evidente por sí mismo. Pensemos que el criticismo y su definición de conocimiento del objeto se sustenta en la naturaleza receptiva de la sensibilidad y en la espontaneidad del entendimiento. Anteriormente Zubiri había echado por tierra la definición de la sensibilidad como afección subjetiva. Ahora acaba de dar un paso más y rechaza hasta su presunta receptividad. Zubiri incluso acusa a Kant de haber seguido la herencia racionalista en este punto (IRA 32).

De esta manera resume el problema Zubiri: "Ante todo porque para ser "dato-para" lo dado tiene que comenzar por ser un "dato-de" realidad(.) En su virtud, la actividad pensante no sólo no es primaria sino que no brota de sí misma (.) Ante todo, porque la propia sensibilidad humana no es meramente recibir afecciones, sino que es física presentación de lo impresionante como real, esto es, alteridad, sensibilidad intelectual." (IRA 33-35)

Así, al derrumbar Zubiri la tesis kantiana de la receptividad de la sensibilidad, lleva a cabo un proceso para-

lelo de destrucción de la espontaneidad del pensar y, en consecuencia, el idealismo trascendental se tambalea en sus pilares básicos.

El hombre no está desligado de la realidad, sino que está inmerso en la realidad como formalidad y ésta es alteridad en impresión. El hombre "siente la realidad" (HD 34)¹⁵. La sensibilidad zubiriana es la antítesis de la kantiana, reducida, como a su límite, a la doctrina del noumèno en sentido negativo.

No es de extrañar que Zubiri nos diga que el criticismo tendría que haber empezado por realizar una verdadera crítica de la impresión (IL 249). En definitiva, en el estudio de la impresión kantiana hallamos una auténtica pérdida de realidad, que Zubiri cree haber recobrado.

La aprehensión de realidad zubiriana consiste en la unidad de la afección real, alteridad de realidad y fuerza de realidad y dicha unidad no se halla a nivel de la conciencia, sino en la unidad de la aprehensión noérgica. Por otra parte, la formalidad de realidad se aprehende directa, inmediata y unitariamente.

¹⁵ La contracritica de Zubiri a la Estética trascendental kantiana insiste en que hay una afección real o realidad de la afección (IRE 61), frente al subjetivismo de la afección en el idealismo trascendental y su mera receptividad (CRP A 19-20/B 33-34). El hombre, en efecto, "siente que está afectado realmente." (IRE 60)
El siguiente texto zubiriano puede ayudarnos a aclarar la diferencia entre el sentir humano y el animal: "Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estímulicas. Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano. Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. El sentir humano es otra cosa que el sentir animal. El hombre siente lo sentido no "estímulicamente", sino "realmente" (.) El hombre tiene la capacidad de sentir la realidad (.) La impresión de realidad tiene una gran complejidad, porque cada sentido siente la formalidad de realidad de un modo distinto." (HD 34)

El estudio de la formalidad de realidad zubiriana nos ha mostrado que la realidad, considerada en sí misma, no es algo trans-físico, una zona de ser a la que de alguna manera habría que llegar. Estamos ya en la realidad: *"En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, en ella "estamos" en la realidad(.) Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real."* (IRE 65)

De ahí la enorme importancia que tiene estudiar el sentir y el inteligir en cuanto actos de aprehensión y no como facultades.

2.1.3. La transcendentalidad en Zubiri.

Podemos preguntarnos a estas alturas por la relación existente entre la transcendentalidad y la formalidad de realidad. No es una pregunta improcedente: *"Siendo carácter de una formalidad, transcendentalidad no significa ser transcendental "a" la realidad, sino ser transcendental "en" las realidades. Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma."* (IRE 118)

Zubiri ha establecido que el orden transcendental es la realidad en cuanto realidad frente al orden transcendental, entendido como el ser o como comunidad objetual. Estas dos últimas conceptualizaciones del orden transcendental, como ser y como comunidad objetual, se dan gracias a la inteli-

gencia concipiente(SE 375/IRE 117).

Esto implica que no hay que ir a buscar lo trascendental en lo apriórico y subjetivo, como lo hizo Kant: "Lo real en cuanto real no es algo ya necesariamente concluso. Es por el contrario un carácter no a priori sino realmente fundado en el carácter real de los tipos de realidad. Este orden transcendental es, pues, constitutivamente abierto." (IL 335)

La Metafísica en cuanto saber del orden transcendental no puede levantarse al margen de lo talitativo y de lo factual de las cosas, sino teniendo en cuenta la función transcendental del orden talitativo. El filósofo de Königsberg resbaló sobre esta importante función y siguió los pasos de la concepción tradicional del orden transcendental como algo aparte de las cosas reales.

Es más, la corteza cerebral humana ubica al órgano de formalización del animal de realidades(IRE 46)¹⁶.

De otro lado, la impresión de realidad tiene un carácter transcendental, porque la formalidad de realidad está en la aprehensión, pero rebasando cada contenido determinado, es decir, es inespecífica(IRE 115).

¹⁶ "Ahora bien, ¿cual es la función de la corteza? Se ha discutido mucho entre neurólogos... Ahora bien, yo estimo que la función esencial de la corteza cerebral y del cerebro en general es justamente crear este enorme sistema de formalización, en virtud del cual un estímulo elemental que se recibe del medio externo, en virtud de las formalizaciones, presenta situaciones cada vez más ricas, cuanto más rica sea su formalización interna. Y esto es precisamente lo que hace que el palquiiso, tan elemental que consiste justamente en la liberación biológica del estímulo, adquiere ese carácter voluminoso y complicado que aboca precisamente en la conducta del animal. Las respuestas que el animal da a una suacitación se convierten entonces en conducta." (EIR 182-183)

2.1.3.1. Realidad, ser y mundo.

Hemos dicho que la formalidad de realidad adquiere un carácter de transcendental en Zubiri, frente a lo concluso, apriórico y subjetivo de lo transcendental en Kant.

Zubiri utilizará el ejemplo de la gota de aceite, que se extiende desde sí misma, para explicarnos que la realidad es comunicación formal¹⁷.

La realidad es formalidad en impresión y la transcendentalidad el momento "ex" de dicha formalidad. La formalidad de realidad de una cosa se extendería a la formalidad de realidad de toda otra cosa. En este sentido, la comunicación formal sería también "reificación", puesto que se daría una auténtica mismidad numérica entre las distintas realidades.

¿De qué manera este orden transcendental que es la realidad en cuanto realidad, se concreta en esta talidad, en este tipo de realidad "tal" y no en otra? En lenguaje zubiriano estaríamos hablando de la función talificante del orden transcendental¹⁸.

17 "Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma(.) Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación(.) Trátase de una comunicación meramente formal." (IRE 118)

18 "Por consiguiente, la esencia no es "tal" porque "tiene", así sin más, determinadas notas, sino por el modo peculiar y preciso de tenerlas(.) En su virtud, en la línea de la talidad, las notas tienen constructivamente una función precisa: "talificar". En esta línea el estado constructo de las notas significa formalmente ser realidad "talificante". Talificar no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema por ser "nota-de"(.). Las demás notas presuponen que la realidad es ya tal, presuponen la realidad talificada, y le confieren determinaciones ulteriores a su talidad(.). Y como ser "nota-de" es ser talificante, resulta que en última instancia la esencia es desde este punto de vista, el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea "tal" en el sentido preciso del concepto que acabamos de explicar. Es, si se permite la expresión, auto-suficiencia talificante." (SE 159-160)

Lo que sucede es que la formalidad de realidad envuelve transcendentamente a su contenido y éste aprehendido como algo "de suyo" es "tal" realidad y no un simple contenido (IRE 124/SE 476).

¿Y qué quiere decir Zubiri con la función transcendental del orden talitativo?

Según Zubiri, el contenido determina la realidad misma, es decir, "realidad" tal. Volveremos sobre la función transcendental del orden talitativo más adelante.

Si la formalidad de realidad es transcendental en sí misma: ¿Qué características asigna Zubiri a la transcendentalidad, al momento "ex" de la formalidad de realidad? Brevemente vamos a enumerarlas a continuación: apertura, respectividad, suidad y mundo.

Cuando hablábamos más arriba de la "reificación" dijimos, que la formalidad de realidad es la misma, pero en distintas cosas reales. Pues bien, a esto se refiere la "apertura".

La segunda característica o momento constitucional de la transcendentalidad es la "respectividad". Este punto es decisivo para comprender la distancia insalvable que separa a Zubiri de Kant. La prioridad dada por el criticismo a la subjetividad se muestra endeble y frágil: *"La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la*

apertura del ámbito del "mi". (IRE 165)

No se puede hacer girar todo el orden transcendental en torno a un centro descentrado como es el caso de la subjetividad moderna.

Cuando Kant entendió como una relación transcendental la articulación entre el sujeto y el objeto no hizo más que seguir su herencia escolástica: el conocimiento y el entendimiento mismo en su entidad determinan formal y estructuralmente el modo de presentación del objeto (RR 21). Ahora bien, la respectividad zubiriana anula la relación transcendental como primaria. En primer lugar, porque sujeto y objeto surgen por vía de la desintegración de la intelección sentiente. En segundo lugar, porque la actualidad en cuanto modo de respectividad es más que relación: establece los mismos relatos, dice Zubiri.

Zubiri ha escrito lo siguiente: "Se trata de una intelección y, por tanto, lo inteligido está siempre aprehendido en formalidad del "de suyo", como algo que es "en propio". Esta formalidad es como acabo de recordarlo un prius respecto de la aprehensión. De donde resulta que lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad." (IRE 143)

Zubiri rompe los esquemas tradicionales del conocimiento. La realidad misma es apertura respectiva.

Así, Zubiri se detiene a estudiar el tercer momento constitutivo de la transcendentalidad, la "suidad".

La formalidad de realidad hemos dicho que está abierta al contenido suyo de la cosa, además de reificarlo. Esta suidad es un momento del "ex" de la formalidad de realidad.

Finalmente, Zubiri nos habla del cuarto momento constitutivo de la transcendentalidad, el "mundo". El mundo zubiriano es el sistema de las cosas reales en cuanto reales. La formalidad de realidad, al hacer que una cosa sea realidad, hace que su momento de realidad sea un momento de la realidad o del mundo. Recordamos que mundo no es cosmos.

Mientras que el cosmos es una ordenación de realidades según sus talidades, por lo que según adoptemos una u otra ordenación, tendremos diversos cosmos, el mundo incide en el carácter de realidad de todas las cosas y solo cabe admitir un mundo (SE 199-200).

El mundo es el primer transcendental complejo y disyunto, es decir, un carácter de la realidad, por la que ésta nos es forzosamente respectiva y mundanal, o irrespectiva y extramundanal (SE 429, 431).

El mundo es la función transcendental del cosmos. En definitiva, la respectividad tomada transcendentalmente nos da el mundo.

Pues bien, adelantamos ya que la propiedad de la cosa real según este transcendental complejo es el ser y el

tiempo consiste en el modo del ser, un modo flexivo: "Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son "fué, es, será" (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la cosa real "es" respectivamente a las demás cosas reales." (SE 436)

El ser es la reactualidad respectiva mundanal de lo real, realitas in essendo. Es decir, para inteligir una cosa real como siendo, antes ha habido que aprehenderla intelectivamente como real (SE 410).

De otro lado, Zubiri encuentra el fundamento de la distinción entre ser y realidad en la respectividad trascendental (SE 434-435).

Zubiri piensa que el ser no se puede inteligir de modo recto (SE 453). Nos hallamos ante la tesis de la oblicuidad del ser (IRE 222, 224).

Desde la perspectiva zubiriana la posicionalidad del ser defendida por Kant es una postura insostenible (SE 438). Realidad no se identifica con ser, sino que es una formalidad. La intelección es la aprehensión de lo real en cuanto real y en cuanto acto de aprehensión es un modo de la aprehensión sensible (IRE 26). La intelección es la aprehensión de realidad y no del ser. El ser hay que encontrarlo en la reactualización respectiva mundanal de lo real y, por eso mismo, es primariamente sentido: "Pues bien, antes de ser entendido en la cosa real, el ser es aprehendido sentiente-

mente en ella."(IRE 218)

Si el ser es reactualidad respectiva mundanal de lo real, quiérese decir que no es primario, puesto que sólo se nos da mundanalmente: "es lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser."(IRE 219)

Al decir Zubiri que el ser no es primariamente inteligido está diciendo también que, aunque no se diera intelección, habría ser¹⁹.

En definitiva, se trata de entender la actualidad respectiva mundanal del ser como ulterioridad(SE 410-413/EDR 293-297/IRE 220-221). De otro lado, nos encontramos con que el ser no tiene sustantividad alguna, sino que el "siendo" de la cosa real en el mundo es el ser.

Por eso mismo el tiempo se funda en el ser y los modos del tiempo son los modos del ser o de la actualidad de las cosas reales en el mundo(EDR 296, 299). El enfrentamiento con Heidegger se hace inevitable desde esta orientación metafísica²⁰.

En resumen, el ser es primariamente sentido y no inteligido(IRE 223). Y Zubiri retoma el análisis de la impresión de realidad: "Por tanto, es absolutamente inexorable que al

¹⁹ "Por tanto ser es algo independiente de toda intelección. Aunque no hubiera intelección habría y hay-ser."(IRE 220)
En el lado contrario, Tomás de Aquino piensa que el ser es lo primero que aprehendemos con nuestra inteligencia(De ver. q. I. a. I.)

²⁰ En primer lugar porque, según Zubiri, Heidegger también habría identificado ser con realidad, haciendo de la pregunta por el ser la pregunta metafísica por excelencia. Pero en opinión de Zubiri, al hombre le pertenece formalmente la aprehensión de realidad y no la comprensión del ser(SE 451). En segundo lugar, aunque Zubiri desde su etapa ontológica está de acuerdo en introducir la historicidad en el ser, en su tercera etapa, propiamente metafísica, no funda al ser en el tiempo, sino que, al revés, el tiempo funda al ser(EDR 296).

sentir impresivamente lo real estemos sintiendo que está siendo en el mundo: es el ser sentido. La aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real: es la oblicuidad del ser."(IRE 224)

Zubiri ha denominado "entificación de la realidad" a esta identificación histórica entre ser y realidad. El idealismo trascendental de Kant llevó a cabo la objetualización del ente o esse reale (IRE 226-227). Este proceso metafísico de sustituir el ente por el objeto es la objetología kantiana (SE 382). Es decir, objetología y objetualización del ente es lo mismo.

Desde el mismo instante en que Zubiri desidentifica ser y realidad y fundamenta al primero en la segunda rechaza que la Metafísica sea la ciencia que estudia los primeros principios de la realidad en cuanto ser. Ni siquiera es aceptable una Metafísica general u onto-teología como visión de la realidad procedente de una causa primera o Dios (EDR 244).

Paradójicamente, Zubiri parece venir a coincidir con el filósofo de Königsberg en este punto concreto, aunque por motivos completamente diferentes. Kant ha negado que la Metafísica pueda ser una ciencia o un saber estricto por carecer de juicios sintéticos a priori. El ser no es un predicado real (CRP A 598-599/B 626-627). En cuanto a Dios, reducido a ideal de la Razón pura o "ens realissimum" (CRP A 576/B 604), es un mero principio regulador de la razón que nos

permite considerar las conexiones del mundo como si procedieran de una causa necesaria (CRP A 619/B 647), pero es imposible tomarlo como principio constitutivo. En la primera parte de este estudio hemos comprobado de qué manera Kant asentaba su ética formal en Dios y en la voluntad pura, pero también vimos la crítica zubiriana al respecto.

Aunque el problema de Dios tomado en sí mismo y relacionándolo con los sistemas filosóficos trascendentales de Zubiri y Kant justificaría al menos un capítulo aparte, hemos preferido tratar este asunto puntualmente. Ahora queremos referirnos a la realidad divina en Zubiri y su inserción en el mundo como sistema de las cosas reales por su carácter de realidad.

En *Sobre la esencia* Zubiri decía que la realidad de Dios es formalmente extramundanal y justificaba su tratamiento metafísico²¹.

Dios queda como irrespectivo y extramundano, al ser realidad esencialmente existente: es el "sobre-ser" (SE 434). Dios propiamente no tiene ser en la metafísica a-ontológica zubiriana (SE 210). La razón es sencilla: el ser es la actualidad respectiva mundanal de lo real. Ahora bien, Dios es formalmente irrespectivo y extramundano, luego no tiene ser.

²¹ "En verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la existencia de la realidad divina. Mas aunque esta realidad no esté probada al comenzo de la metafísica, tampoco está excluida, y, por tanto es lícito contar presusiblemente con ella en la teoría de los trascendentales." (SE 410)

Zubiri propone otra vía para llegar a Dios en tanto que Dios y no se trata ni de la vía cosmológica ni antropológica, sino de la vía de la religación, que es tanto cosmológica como humana²².

Como veremos más adelante el ser de la realidad humana es el yo, la reactualización mundanal de mi propia realidad y se trata de un ser absoluto relativo en cuanto cobrado. En su vida el hombre tiene que hacer su yo, lograr una figura frente a toda realidad, pero apoyada en el poder de lo real. Y es toda mi realidad personal en su pluridimensionalidad la que se religa al poder de lo real como fundamento de mi vida personal. No se trata de Dios cual ser supremo, sino de la realidad suprema, realidad absolutamente absoluta, fundamento de mi relativo ser absoluto²³.

La religación es algo físico y no especulativo, lo que podemos corroborar en el siguiente texto del filósofo: "*Ya lo vimos: la impresión de realidad nos da impresivamente el momento físico de la realidad de la cosa. De ahí que la realidad simpliciter sea algo formalmente físico. Y en su vir-*

²² "En la religación, en efecto, estamos religados al poder de lo real(.) No se trata de una "relación" entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la "estructura respectiva" misma en que acontece el poder de lo real. Yo hago el Yo entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una relación consecutiva a mis "necesidades" (o cosa parecida) sino la estructura respectiva constitutiva de mi acción misma. El poder de lo real es el poder de toda cosa en cuanto realidad, sea cósmica o humana. Mi propia realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real. De ahí que la religación no es algo humano como contradictorio de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad. La religación es a una y radicalmente algo humano y cósmico." (HD 129)

²³ "Somos personas por "resultancia" o "implantación" en la realidad: la personalidad humana es el modo de implantación en la realidad. El ser del hombre es por esto relativamente absoluto. Pero en Dios su realidad sustantiva es absoluta; por tanto es absolutamente suya; se posee absolutamente, y por tanto es inteligente y volente." (HD 170)
La religación del hombre no es más que "la ligadura a la realidad en cuanto realidad para ser" (PPHR 40). Conviene distinguir entre "deidad" y "Dios". La deidad es la realidad como última, posibilitante e imponente que acontece en la religación. Zubiri habla de Dios para referirse a la figura concreta de esa deidad en las religiones positivas.

tud, "la" realidad es en si y formalmente un determinante fisico de mi ser absoluto. Este singular carácter de ser algo "fisico" sin ser "fuerza" es justo lo que acontece en la esencia de la religación."(HD 139)

La relación tradicional de la onto-teo-logía entre causa primera y ser supremo parece haber desaparecido de la obra zubiriana. Ni siquiera Dios es ser supremo, porque hablando con propiedad, no tiene ser. Hemos de reconocer una vez más que Zubiri no puede ser calificado de tradicional. Sin embargo, tampoco se ha conformado con seguir los pasos del criticismo. Zubiri ha encontrado demasiadas insuficiencias en la metafísica griega y medieval, pero tampoco le agrada la salida kantiana y moderna al problema de Dios.

Pues bien, teniendo en cuenta los cuatro momentos o características de la transcendentalidad en Zubiri (apertura, respectividad, suidad y mundo), ésta queda definida como apertura respectiva a la suidad mundanal (IRE 123).

Creemos que es del todo inútil intentar o pretender conciliar dos filosofías tan contrarias como lo son la kantiana y la zubiriana. Zubiri y Kant representan dos interpretaciones diferentes del orden transcendental y del problema de las limitaciones del hombre en su conocimiento de la realidad.

Cuando Zubiri define a la intelección como la mera actualización de lo real, está diciéndonos que lo inteligido "está" presente como real, "sólo está" presente y, finalmen-

te, está presente "en y por sí mismo" (IRE 149).

En definitiva, realidad, ser y mundo conforman la estructura del orden transcendental zubiriano.

2.1.3.2. El sentir intelectual.

En su estudio de la aprehensión sensible Zubiri analizó dos modos de dicha aprehensión: la de estimulidad o animal, y la de realidad, exclusivamente humana.

Hemos visto que Zubiri definía el sentir como impresión y ésta era impresión de realidad o realidad en impresión. También hemos comprobado cómo realidad es el "de suyo" de lo sentido y que la formalidad de realidad es la transcendentalidad. La transcendentalidad zubiriana es la apertura de la formalidad de realidad, su inespecificidad. Ello quiere decir que la realidad es más que la realidad de cada cosa. La intelección sentiente no es más que la aprehensión de las cosas en impresión de realidad a través de los sentidos.

Dado que el sentir humano es impresión de realidad, hay realidad sentida y "como aprehensión de realidad, este acto es formalmente el acto que llamamos *inteligir*." (IRE 76)²⁴

²⁴ "Ciertamente hay dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de *inteligir*. Esta unidad es la inteligencia sentiente. Es una facultad compuesta no sólo intrínsecamente sino también y esto es lo esencial-estructuralmente por dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de *inteligir*. Por esto, estas dos potencias no es que concurren en un mismo objeto (fue la idea clásica hasta Kant), ni que concurren en un mismo objeto (fue la idea de la síntesis objetiva de Kant); no hay concurso sino codeterminación; se codeterminan en un solo acto de intelección sentiente, en el acto de aprehensión impresiva o sentiente, en la impresión de realidad. La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual." (IRE 90-91)

De la misma manera que Kant establecía que la diferencia que hay entre sensibilidad y entendimiento es de carácter transcendental (CRP A 44/B 62-63), puesto que concierne al origen y contenido de los conocimientos, nos encontramos con que Zubiri afirma la irreductibilidad esencial de las dos formalidades, de estimulidad y de realidad (EDR 172/IRE 77).

Pero como el acto radical de la intelección es la aprehensión de realidad, sucede lo siguiente: "*Ahora bien, la impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor "uno". Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es entonces un acto de inteligir.*" (IRE 78)

El sentir y el inteligir vienen a ser dos momentos de la impresión de realidad. Frente al intento kantiano de unificarlos (IRE 79), se trata más bien de buscar su rigurosa unidad estructural y abolir de una vez para siempre el dualismo de facultades que impregna todo el idealismo transcendental (CRP A 15/B 29). En el capítulo VI vamos a retomar de nuevo este asunto.

De esta manera, como Zubiri estima que sólo se da un acto del puro sentir, tenemos que se da un acto de impresión de realidad con dos momentos: sentir e inteligir. No hay que buscar su unidad a la manera kantiana, esto es, como una síntesis objetiva, sino estructural (IRE 81).

Si nos atenemos al momento sentiente de tal acto es

impresión,mas si nos fijamos en su momento intelectual tenemos que es "de realidad".De ahí que la impresión de realidad sea aprehensión primordial de realidad y sentir intelectual(IRE 82)²⁵.

2.1.3.3.La cosa-real y la cosa-sentido.

Anteriormente hemos mostrado con algún detalle cómo el primer acercamiento de Zubiri a la cosa comienza por su distinción radical entre cosa-real y cosa-estímulo.Se trata de una irreductibilidad esencial entre la formalidad de realidad y la formalidad de estimulidad.

Las siguientes páginas quieren recordarnos cómo Zubiri realiza una segunda aproximación a la cosa,no menos importante:la cosa-real y la cosa-sentido.

Sin embargo,antes se hace necesario recordar algunos hechos ya conocidos por nosotros.

En efecto,Zubiri definió la sensación como la aprehensión de una nota elemental y la percepción como la aprehensión de constelaciones autónomas de notas.

Pues bien,Zubiri estima que filósofos como Husserl,

²⁵ En su análisis del sentir intelectual humano,Zubiri enumera hasta once sentidos(visión,audición,olfato,gusto,sensibilidad laberíntica y vestibular,contacto-presión,calor,frío,dolor,kinesia y,finalmente,cenestesia o sensibilidad visceral)(IRE 100),odos de intelección,de impresión de realidad(IRE 103).Sobre estos once modos o sentidos está la importantísima presencia direccional de la realidad en "hacia"(IRE 108). Los once sentidos tienen una unidad primaria que es más que una síntesis:es la física unidad de ser aprehensores de la realidad,son momentos de la inteligencia sentiente(IRE 110).La doctrina kantiana de la sensibilidad ha sido cuidadosamente desmontada por Zubiri.

Heidegger y tantos otros creyeron que lo que se aprehende formalmente son mesas, sillas, etc. Es posible que tuviéramos que incluir también al filósofo de Königsberg en esta lista de filósofos notables que cometieron tal ingenuidad.

La cosa-real, según Zubiri, actúa sobre sí y las demás por sus notas. Es el modo como lo aprehendido queda como un "de suyo" en la aprehensión. Si se quiere, las notas son las propiedades de las cosas, pero ampliadas a todos los momentos de éstas como su composición química y estructura. Las cosas reales son tanto los minerales y las galaxias como los hombres y sus sociedades. Zubiri no puede ser calificado por Kant de realista trascendental: *"En una aprehensión impresiva yo no entiendo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa."* (IRE 59)

Es decir, las cosas-sentido serían estas mismas cosas, pero tomadas como momentos de mi vida, posibilidades de mi vida, pero nunca notas reales. Escribe al respecto Zubiri que nada es "de suyo" cosa-sentido.

Zubiri no es un realista ingenuo por un triple motivo. En primer lugar, porque realidad como formalidad no dice nada acerca de las cosas del mundo que nos rodea. En segundo

lugar, porque distingue cuidadosamente entre cosa-real y cosa-sentido. En tercer lugar, porque intelección no es sin más conocimiento de una cosa.

De otro lado, queremos recordar que sólo tenemos esencia de la cosa-real, mas obtenemos concepto de la cosa-sentido. De aquí que el ámbito de "lo esencial" sea "*el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas.*" (SE 107)

Podemos tomar la "nuda realidad" como sinónimo de la "pura realidad" (EDR 227) y a ésta "le tiene completamente sin cuidado el ser una cosa-sentido" (EDR 228). Es más, Zubiri denomina "condición" a la capacidad de una realidad para constituirse en cosa-sentido. Todo ello le lleva a Zubiri a interpretar el sentido de un modo muy peculiar: "*Por tanto, radicalmente, el hombre es el constituyente del sentido en cuanto tal.* (...) Pero sin embargo, en su acto constituyente la cosa queda en sentido. Lo cual significa que el sentido es constitutivamente sentido de la cosa; es de ella." (SV 230)²⁶

²⁶ "Zubiri reivindica la urgencia de su filosofía de la realidad en oposición explícita a las deficiencias insuperables de distintas filosofías del sentido (...) porque una gran parte de la filosofía (sobre todo, actual) aparece centrada en el ámbito del sentido. Muchos parecen decir incluso que los problemas específicos de la filosofía son los problemas del sentido, hasta el punto de que los que podríamos llamar problemas de realidad sólo resultarían alcanzables para la filosofía como resultado del sentido. Esto es patente en todas las filosofías que parten del llamado "giro lingüístico" (...) No menos patente resulta esto dentro del llamado a veces "giro hermenéutico" donde los problemas de intelección resultan irrelevantes frente al carácter absorbente de los problemas de interpretación y de comprensión (...) Que los problemas del sentido resulten ser metafísicamente derivados no significa que no sean problemas bien reales e incluso a veces acuciantes." (PINTOR RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1991, pp. 143-144)

"De este modo se confirma en conjunto lo que comprobábamos antes: en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es "absoluta" (...) La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto pueda ser reconocido e interpelado como ente (...) Nuestra reflexión ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria (...) El ser que puede ser comprendido es lenguaje." (GADAMER, Hans-George, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 539 y 567)

El sentido es de la cosa-real; el sentido es un quedar de la misma cosa respecto de nuestra vida y, dado que la condición es una capacidad de la propia realidad para quedar como sentido, llegamos a una conclusión necesaria: si bien es cierto que sin hombre no puede darse sentido, también lo es que no puede darse sentido sin esa previa condición de la realidad. Resumiendo: la cosa-real aprehendida como "de suyo" es cosa-real primariamente y nunca cosa-sentido".

2.1.3.4. El orden talitativo y la función transcendental.

El interés de Zubiri por estudiar un orden transcendental inserto en las cosas mismas, le lleva precisamente a tomar en consideración el elemento factual y talitativo de las realidades y su relación con el orden transcendental.

Desde este punto de vista es innegable que Kant realizó una interpretación de dicho orden de signo subjetivista y apriorista muy epocal, que prescinde por principio de ese elemento a posteriori que Zubiri vuelve a retomar.

Páginas atrás comentábamos la interconexión entre la función talificante del orden transcendental y la función

²⁷ En el año 1964, en el curso oral intitulado "El problema del mal" Zubiri realizaba una interesante incursión en el problema de Dios, que en *Sobre la esencia* (1962) había sido definido como la realidad formalmente estrasundana. Ahora parte de Dios como un supuesto: "hay un Dios creador y personal del mundo" (SV 287). La realidad creada es más que nuda realidad, es cosa-sentido (SV 290). Incluso en el propio hombre se puede aplicar esta distinción zubiriana, ya que él mismo tiene que comportarse en relación a su propia realidad; como cosa-realidad sustantiva es también para sí cosa-sentido: "Esto significa que la propia sustantividad queda en condición para el hombre. Y como esta condición es la última en la línea de su pura realidad sustantiva, quiere decirse que, en definitiva, esta condición de la sustantividad es respecto del hombre mismo justamente lo que llamamos en sentido estricto un bien. El bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad." (SV 252)

transcendental del orden talitativo²⁸.

Zubiri en *Sobre la esencia* distinguió la esencia según el orden talitativo y el orden transcendental: "Porque la esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es "tal" realidad, sino aquello según lo cual la cosa es "real"(.). El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden transcendental, a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad "tal", que es el orden de la talidad." (SE 372)

Lo real, además de ser "tal" realidad, es "realidad" tal según su función transcendental²⁹. La inspiración metafísica de Zubiri es patente. La realidad zubiriana no es nada que se halle fuera de las cosas reales, pero tampoco es la suma de todas ellas, es el momento transcendental de cada una de ellas. No hay ninguna razón de peso que nos diga que el orden transcendental ha de ser a priori, universal y conclusivo.

Zubiri ha terminado con aquella interpretación de la realidad y de lo metafísico que ha guiado buena parte del idealismo transcendental. Lo metafísico no es lo suprasensible. La realidad ha dejado de tener aquella connotación de espacialidad, un lugar al que de alguna manera tenemos que acceder a través de una intelección desligada de lo sensi-

²⁸ Cfr. pp. 320-321.

²⁹ "Realidad no es algo hueco, sino una formalidad muy concretamente determinada. Hay no sólo muchas cosas reales, sino también muchas formas de ser real. Cada cosa real es una forma de ser real(.). Entonces es claro que la transcendentalidad no reposa conceptivamente sobre sí misma, sino que pende del contenido de las cosas. Transcendentalidad no es algo a priori. Pero tampoco es algo a posteriori. Es decir, no es una especie de propiedad que las cosas tienen. La transcendentalidad no es ni a priori ni a posteriori: es algo fundado por las cosas en la formalidad en que éstas "quedan". Es el contenido de las cosas reales lo que determina su carácter transcendental: es el modo en que las cosas "quedan". No es propiedad sino función: función transcendental." (IRE 124-125)

ble. Por todo ello escribe Zubiri lo siguiente: "estamos instalados en la realidad. La realidad no es algo a lo que hay que ir, sino que es primariamente algo en que ya se está, y en que, como veremos nunca se dejará de estar. Al aprehender sentientemente una cosa real estamos ya intelectivamente instalados en la realidad. Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son "de suyo". "(IRE 250)

Esta es la realidad zubiriana: la formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente, la formalidad del "de suyo" por la que lo aprehendido queda como algo "en propio". Por eso hay una auténtica anterioridad formal o prius de lo aprehendido respecto de su quedar en la aprehensión (IRE 191). Páginas atrás hemos visto cómo la realidad como formalidad es el "de suyo" de lo sentido. Ello quiere decir que realidad es algo sentido y no conceptivo o especulativo. Ahora bien, la realidad zubiriana es inseparable del sentir intelectual o inteligencia sentiente. En opinión de Zubiri el filósofo de Königsberg pasó de largo ante la verdadera intelección, es decir, la intelección sentiente, para refugiarse en otro modelo intelectual, la inteligencia conciente, desde la que es posible unir lo sensible y lo inteligible en la unidad del objeto.

2.1.3.5. La crítica de Zubiri a la causalidad kantiana:

la funcionalidad de lo real.

La tercera antinomia de la Razón pura de Kant³⁰ intentó conciliar la causalidad natural con la causalidad libre personal, pero sabemos que según Zubiri esto es del todo imposible, porque subyace el problema de la articulación de la realidad como fenómeno y la realidad como cosa en sí (SV 91)³¹.

Las relaciones de Zubiri con el problema de la causalidad vienen de mucho tiempo atrás y a grandes rasgos ya son conocidas por nosotros. Vamos a recordarlas con brevedad.

En 1934 a raíz del artículo intitulado, "La idea de Naturaleza: La nueva Física", recogido posteriormente en *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri se enfrentaba con la neoescolástica de su tiempo, al afirmar que la renuncia a la idea de causa metafísica llevada a cabo por la ciencia moderna había posibilitado el surgimiento de la Física moderna en

³⁰ (CRP A 532-558/B 560-586).

³¹ "La actitud de Kant ante la metafísica es ambivalente. Kant continúa siendo en el fondo un metafísico. Su pensamiento no está fuera de la tradición metafísica, sino dentro de ella. Como ha subrayado Paulsen, el *trans physica* imprimis su dirección al pensamiento kantiano: el *mundus intelligibilis* es su meta. Kant es pues un metafísico, pero un metafísico impedido: quiere volar y no puede, porque él mismo se ha cortado las alas. Y así la metafísica no es a sus ojos otra cosa que el uso indebido de las tres ideas trascendentales." (COLONER ROUS, Eusebi, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, I, Barcelona, Herder, 1986, p. 187)

contraste con la Física de los antiguos y medievales.

Esta Física moderna mide las variaciones funcionales de los fenómenos en cuanto manifestaciones de lo que ya es y no se pregunta metafísicamente por la esencia y causa de las cosas del mundo.

Sobre esta determinada idea de naturaleza operará la Física moderna, muy distinta del cosmos cualitativo y teleológico de la Física antigua. Kant buscará, al igual que Newton, la estructura formal de esa naturaleza en un esquema apriorístico espacio-temporal, mientras que Leibniz y Einstein lo harán en un esquema a posteriori. Según Zubiri, Einstein no es más que la culminación de la Física moderna, esto es, una interpretación de la naturaleza limitada a su mensurabilidad real.

Tiempo después y en plena madurez filosófica nos recuerda Zubiri en *Sobre la esencia* que el concepto kantiano de naturaleza procede directamente de Galileo y consiste en un sistema de leyes. Recordemos que la mixtura de Física y Matemáticas se rompe en el siglo XX. En su lugar, Zubiri propone el concepto de naturaleza como sustantividad.

Pero vamos a dar un paso más. En 1964, en el artículo "*Trascendencia y Física*", interpretando los datos aportados

por la ciencia, Zubiri afirma que el universo como "natura naturata" reclama una "natura naturans", una "realitas mundificans", distinta del universo, pero inserta en el mismo, Dios. La realidad divina sería una realidad extramundana, pero trascendente en las cosas mismas. En sus obras posteriores Zubiri dirá que la realidad humana es una esencia abierta, formalmente religada y lanzada por el poder mismo de lo real hacia aquello que lo funda, Dios³².

Observemos que Zubiri ha partido en una ocasión de los datos que la ciencia aporta para acceder a la fontanalidad divina: Dios trascendente en lo que las cosas mismas hacen.

Comenzábamos este apartado contrastando las diferentes interpretaciones de la naturaleza que animan a Zubiri y a Kant. Ambas concepciones de la naturaleza nos van a revelar las profundas diferencias que hay entre dos filosofías transcendentales antagónicas.

Según Zubiri, naturaleza es cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, mientras que para Kant sería

³² Ciertamente, Zubiri parece coincidir con Kant en negar el carácter probatorio de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, sean éstas las cinco vías tomistas, el argumento ontológico anselmiano o incluso el teísmo moral kantiano, porque todas estas pruebas sólo pueden acceder a Dios como realidad-objeto de conocimiento, mas para llegar a Dios en tanto que Dios o realidad-fundamento es necesaria nuestra entrega personal y su donación personal, que ponga en juego todas las dimensiones de nuestra persona y ésta desde una opción personal por la fundamentalidad de esta realidad-fundamento para que acontezca en sí (RD 255). En este contexto Zubiri distingue entre realidad-objeto y realidad-fundamento y reflexiona sobre la distancia que supone la opción por la realidad-objeto, una reducción: "Lo que significa es que "a una" con la objetualización de la realidad-fundamento, el hombre queda eo ipso distanciado de ella. Esta distancia es, en efecto, la definición misma de que algo sea ob-jectum, ob-jeto. Y en su virtud, el hombre se ha convertido en zero lugar natural de su verdad. Ya no se entrega a sí fundamento sino que se encuentra alejado de él." (RD 256)

Kant trató de desensamblar las presunciones dialécticas de la razón especulativa que desde las causas intentaba llegar a la existencia de Dios (CRP A 609-613/B 637-641), pero a cambio su teísmo moral viene marcado por una distancia en relación a Dios personal como realidad-fundamento.

el sistema de leyes, cuya estructura formal reside en un esquema apriórico espacio-temporal. Sabemos muy bien cómo para el filósofo de Königsberg puro remite a las estructuras aprióricas subjetivas y esto es lo que tenemos que ver a continuación en relación a la naturaleza.

En efecto, la naturaleza kantiana es el conjunto de todos los fenómenos o "natura materialiter spectata" (CRP B 163) y el entendimiento como facultad de conocimientos es su legislador, de suerte que sin él no se daría ni siquiera naturaleza (CRP B 137). Kant también nos dice que los fenómenos no pueden existir fuera de nosotros (CRP A 126) y admite que ni sabe lo que son las cosas en sí mismas ni le interesa dicha cuestión, ya que sólo podemos hablar de conocimiento del fenómeno (CRP A 277/B 333)³³. Las leyes de la naturaleza no son más que simples determinaciones de las leyes puras del entendimiento (CRP A 128) y, por tanto, a priori (CRP A 216/B 263). Kant llega a afirmar que incluso los cuerpos son fenómenos y nunca cosas en sí mismas; además, el sujeto pensante tampoco es corpóreo. Es más, sin sujeto pensante desaparecería el mundo corpóreo (CRP A 383). De otro lado, Kant

³³ La ciencia kantiana no puede decirnos en qué consiste la realidad en sí, porque se compone de juicios sintéticos a priori, siendo el factor apriórico aportado por la condición subjetiva, del sujeto. Este factor a priori necesario para la constitución del objeto es totalmente rebatido por Zubiri. Además, desde su etapa ontológica, Zubiri fue totalmente consciente de la condicionalidad histórica de la ciencia, y de que el seguro camino de la ciencia no lo es tanto. De otro lado, Zubiri ha negado que el conocimiento se pueda reducir al juicio predicativo.

ha distinguido perfectamente entre mundo y naturaleza".

Este cúmulo de afirmaciones kantianas en torno a la naturaleza, al conocimiento fenoménico y al mundo corpóreo cuyo contraste radical con la filosofía zubiriana salta a la vista, nos va a servir para encuadrar la interpretación determinista de la naturaleza seguida por Kant.

Zubiri también ha examinado el determinismo científico en relación a la causalidad y ha concluido afirmando que ciencia y causalidad no tienen nada que ver (EDR 79). Observamos que años atrás parecía utilizar la vía de la ciencia para llegar a Dios cual "realitas mundificans".

En efecto, dice Zubiri que la ciencia intenta explicar-nos cómo ocurren las cosas: "Esos "cómos" de la Ciencia son leyes, pero en modo alguno son causas. Y en esos "cómos", en segundo lugar, se trata de estudiar, dado un fenómeno determinado, cuáles son todas las condiciones y fenómenos que han contribuido a que este segundo fenómeno aparezca en la rea-

³⁴ "Tenemos dos términos, mundo y naturaleza, que suelen confundirse. El primero significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el desarrollo de la misma por composición como por división. Pero ese mismo mundo es denominado naturaleza en la medida en que lo consideramos como un todo dinámico, no atendiendo al agregado de espacio o tiempo para producirlo como magnitud, sino a la unidad de la existencia de los fenómenos. En este caso, la condición de lo que sucede se llama causa. La causalidad incondicionada de esa causa en la esfera fenoménica se denomina libertad; la causalidad condicionada, se llama, en sentido estricto, causa natural (...). A la incondicionada necesidad de los fenómenos podemos darle el nombre de necesidad natural." (CRP A 418-419/B 446-447)
Recordemos que para Kant el realismo trascendental implica la negación de la libertad. Ahora bien, páginas atrás (véase p. 270) vimos cómo Zubiri urgía a considerar una causalidad personal como esencialmente contradistinta de la causalidad natural. En efecto, desde *Sobre la esencia* Zubiri es totalmente consciente de la insuficiencia de la ontología clásica para comprender al hombre como supra-stante (SE 160/SN 143). El hombre tiene unas propiedades naturales y otras que le vienen por apropiación. Las cosas-sentido tienen mucho que ver con estas propiedades por apropiación del animal de realidades. Pues bien, gracias a estas propiedades el hombre es una realidad física y moral. "Y al hombre se le puede predicar el deber y el bien moral porque además de sus propiedades naturales, tiene que tener este orbe de propiedades adquiridas por vía de apropiación. La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral (...). Pero en la medida en que el hombre tiene que elegir un sistema de posibilidades, no solamente tiene libertad de, sino también una libertad para (...). Por lo pronto, la libertad no está montada sobre sí misma (...). Las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por su inconclusión, por lo que nos colocan velis nolis, inesorablemente, en situación de libertad." (SN 144-145)

lidad. Y el gran postulado para esto, sin el cual no habría ciencia, es que el fenómeno en cuestión está rigurosamente determinado por todos sus antecedentes: lo cual es absolutamente verdad en todas las cosas imaginables. Es un determinismo riguroso(.) Es lo que se ha llamado el Determinismo." (EDR 79)

Según Zubiri, la ciencia tiene que proceder así. Sin embargo, el determinismo estadístico de las ciencias no tiene por qué identificarse con la causalidad metafísica, hay una diferencia esencial: si Aristóteles partió de la causa, la ciencia lo hace desde el efecto (EDR 81). Una cosa es la causalidad y otra muy distinta el determinismo. Notemos cómo el filósofo de Königsberg parece identificar causalidad con determinismo.

Pero vayamos por partes. Acabamos de ver como naturaleza, determinismo y causalidad son asuntos que se entremezclan, pero diferentes. ¿Cuál es la lectura que hace Zubiri de la causalidad kantiana? Como no podía ser de otra manera, Hume surge en la respuesta: "el exordio mismo de la *Crítica de Kant es Hume*." (IL 41)

Zubiri nos recuerda que la filosofía moderna inició su ataque contra la Metafísica desde la crítica a la causalidad llevada a cabo por Hume (HD 85).

Según Hume, el principio de causalidad no es evidente por intuición, se deriva de la relación de contigüidad en el

espacio y en el tiempo, de la relación de sucesión entre dos objetos, cuya conexión necesaria no se puede demostrar, sino que se establece por costumbre. En otras palabras, la relación causal no es deducible aprióricamente por el simple análisis de ideas. No tiene valor ontológico, mas sí psicológico.

Sin embargo, en la metafísica aristotélica la causalidad se entiende como producción originante y este orden causal está dado ya en las aprehensiones sensoriales. El conocimiento remonta a través de una serie de razonamientos desde estas causas dadas hasta las superiores (IRA 236). Pues bien, Kant no hizo más que seguir en su integridad el punto de vista humeano (EDR 82). Nos hallamos ante la herencia empirista del idealismo transcendental.

Zubiri apenas se ha extendido en detallar los resultados a los que llegó Hume (EDR 76-77/IL 40-41/IRA 236/HD 85), pero las consecuencias son el escepticismo ante el valor de la ciencia y aquí se alza el filósofo de Königsberg: "Kant acepta esta crítica, pero contrapone a ella el *Faktum* de la ciencia que vive de causas. Y como la causalidad no está dada, resulta que para Kant causalidad es tan sólo nuestro modo de constituir un objeto como término de juicios universales y necesarios. Causalidad no es algo da-

do sino producido por el entendimiento en el orden del conocer, para poder conocer."(IRA 236-237)

Es más, para Zubiri aquí tiene su orto el idealismo transcendental de Kant: la causalidad tan solo es un modo de juzgar objetivamente las cosas. Dicho de otro modo, el principio de causalidad no es un principio de realidad, sino un principio de conocimiento, es una condición de inteligibilidad(EDR 78).

Hume presupone como punto de partida que el sentir es aprehensión de cualidad, pero esto según Zubiri es falso, puesto que para él es también impresión de realidad. Kant, siguiendo los pasos de Hume, dice que la causalidad no está dada en impresión sensorial alguna, sino que es una síntesis de impresiones que posibilita los juicios sintéticos a priori de la ciencia, es decir, es un a priori del conocer.

Zubiri sentencia de esta manera la posición kantiana en torno a la causalidad: es la ausencia total de la inteligencia sentiente(IRA 240). ¿Qué quiere decir con ello el filósofo? El sentir humano, como vimos páginas atrás, es siempre un sentir intelectual. La impresión de realidad tiene siempre un momento de realidad, la realidad es alteridad en impresión, el hombre siente realmente lo rojo. El momento de realidad pertenece intrínsecamente al sentir, a las cosas, así por ejemplo, la aparición de un sonido siempre se per-

cibe en la realidad, es una aparición funcionalmente condicionada por otros fenómenos (EDR 84). Zubiri nos está llevando a su terreno con gran rapidez. En su análisis de la razón sentiente Zubiri tomó una posición equidistante de Leibniz y Kant. Ahora no está ni con Hume ni con Kant. Ni racionalismo ni empirismo ni idealismo transcendental.

El desconocimiento humeano de la formalidad de realidad le lleva a ignorar que *"en la impresión de realidad las cosas reales en cuanto reales están funcionalmente unidas"* (HD 85-86), no solamente por razón de su contenido talitativo, sino también por su momento de realidad.

Según Zubiri, la causalidad no es más que la funcionalidad de lo real en cuanto real (EDR 84/HD 86). Dado que la percepción zubiriana no solamente es sensible, sino también intelectual, nos encontramos con que lo percibido es real. De nuevo nos hallamos en las antípodas de Kant: *"Como la causalidad no está dada, es para Kant una síntesis conceptual a priori: es juicio sintético a priori como posibilidad de un conocimiento objetivo. Ahora bien, esto no es aceptable(.) La funcionalidad está dada en impresión, pero no en su contenido sino en su formalidad de realidad, porque es un momento del "hacia". Y el "hacia" no es un juicio. Como tal no es un a priori de la aprehensión lógica de los objetos, sino un dato de impresión de realidad. De ahí que el objeto*

formal del conocimiento no es la causalidad sino la funcionalidad."(IL 41)

Zubiri incluirá la causalidad dentro del dinamismo de la realidad, es decir, del dar-de-sí del "de suyo". Así, dirá que la sede de la causalidad se halla en la respectividad (EDR 91). El dar-de-sí funcional de lo real en cuanto real es la causalidad (EDR 97).

Según Zubiri, la causalidad se puede entender de dos modos: o bien se entiende como aquello que va adquiriendo realidad y desde la funcionalidad, o también desde la causa (EDR 85). En este último caso advertiríamos que la causa tiene cierta influencia sobre la realidad del efecto³⁵.

En las páginas precedentes, al tiempo que pretendíamos mostrar cómo la causalidad no es propiamente un problema científico, sino metafísico, también quisimos poner de relieve que la interpretación kantiana de la naturaleza sigue los cauces deterministas del siglo XVIII. De otro lado, Kant ha parecido confundir causalidad con determinismo, metafísica con ciencia. El problema de Dios y la libertad surgía espontáneamente en este contexto. Zubiri describe la ciencia

³⁵ "Si hay causación real y efectiva, sea cualquiera esa causa, algo es efecto suyo, porque depende de lo que se llama causa. Y lo que se llama causa tiene alguna influencia sobre la realidad del efecto. Es la influencia de lo real en tanto que real. Estas dos nociones son las que componen pura y simplemente la funcionalidad en que la causalidad consiste: la dependencia del efecto y la influencia de la causa como momento de la formalidad de lo real que real. La ciencia moderna, como antes indicaba, ha tomado la funcionalidad y la causalidad pura y simplemente desde el efecto. Lo cual es una limitación." (EDR 85)

propia del siglo XIX como anclada en el determinismo, como una ciencia que nada tiene que ver con la causalidad, pues sólo explica cómo suceden las cosas, sus cómo se expresan en leyes.

Pues bien, para Zubiri las leyes físicas son leyes de la funcionalidad, porque la ciencia no trata de las causas, sino de los por qué funcionales (IRA 237) y la causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real. Así, Zubiri vuelve a dar la vuelta a la causalidad kantiana, que había pasado a convertirse en principio de inteligibilidad.

En resumen, tanto Hume como Kant identificaron el por qué con la causalidad, cuando en realidad se trataría de la funcionalidad. Más aún, la funcionalidad es la estructura misma del campo de la realidad y la causalidad es un modo de la funcionalidad, al igual que también lo es la sucesión. El por qué no es necesariamente causalidad, sino funcionalidad mundanal, y dado que la noción de causa se ha mostrado excesivamente limitada, Zubiri propone incluirla en el contexto más amplio de la funcionalidad de lo real (IRA 237-238).

Hemos visto cómo la causalidad clásica hunde sus raíces en la metafísica aristotélica, es decir, es una causalidad natural, referida a realidades naturales que son sustancias. Sin embargo, naturaleza no es sustancia sino sustan-

tividad. ¿Qué le sucedió a Kant en la tercera antinomia de la Razón pura? Intentó conciliar una causalidad natural entendida de manera determinista y expresada en leyes con la causalidad libre personal. Pues bien, Zubiri apuesta por la creación de una causalidad estrictamente personal (IRA 238).

Notemos bien que el filósofo de Königsberg intentaba conciliar una causalidad natural, de la que también participa el hombre en cuanto fenómeno, con una causalidad personal trans-fenoménica. A Zubiri no le convence la solución kantiana, porque se sustenta una vez más en una inteligencia no sentiente y propone una salida diferente: "*La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural(.) En su virtud hay que introducir la teoría de la causalidad tanto natural como personal, dentro de una concepción más amplia, la funcionalidad de lo real en tanto que real.*" (IRA 238)

La original contrapropuesta y solución zubiriana, por lo tanto, no consiste en tratar de conciliar dos causalidades diferentes, sino en integrarlas en una funcionalidad de lo real solamente posible en una intelección sentiente y en un sentir intelectual. En el capítulo IV vimos que Zubiri ubicaba a la causalidad personal al lado de la causalidad natural y entre los diferentes tipos de comprensión, pero distinguiéndolas de raíz.

Notemos bien que la causalidad natural surge en el horizonte del cambio y de la sustancia. Sin embargo, la ontología tradicional ha sido superada por Zubiri desde hace mucho tiempo³⁶.

Ciertamente, la naturaleza kantiana no es la naturaleza aristotélica, pero al restringir la realidad inteligida al conocimiento fenoménico y al dividir al objeto en fenómeno y noumeno, dependiendo de si la intuición es respectivamente sensible o intelectual, Kant se ve fatalmente obligado a limitar el campo de la sensibilidad al fenómeno (CRP A 251-252). El hombre kantiano y su volición quedan también escindidos en fenoménicos y puros.

Kant interpreta en términos deterministas la explicación científica, pero esto también se refleja en la propia investigación de los fenómenos de la voluntad humana. Como

³⁶ En *El Hombre y Dios* (1984), Zubiri dedicó expresamente un apéndice al problema de la causalidad personal y a la moralidad (HD 205-208). En dichas páginas, vuelve a recordarnos cómo para la metafísica de la sustancia y para la ciencia positiva, la causalidad personal es un asunto sobre el que rebotan. A lo largo de nuestro estudio se ha aludido en repetidas ocasiones a un cierto determinismo del mundo fenoménico kantiano, que no es el mecanicismo cartesiano. Zubiri recuerda a Laplace que no necesitaba apelar a Dios en su ciencia. La causalidad clásica refleja un cosmos de sustancias naturales, por lo que su causalidad es natural en tal sentido: naturaleza es sustancia. Sin embargo, aduce Zubiri, naturaleza es un modo de realidad como también lo son las realidades personales, que exigen una causalidad peculiar y diferenciada de la causalidad natural (IRA 339). "Es que Laplace se mueve en la física y en la astronomía, ciencias en las que aparentemente es obvio que Dios nada tiene que hacer en el sentido de que no interviene dentro de las ecuaciones de los fenómenos. Pero resulta igualmente obvio, ni tan siquiera aparentemente, decir que nunca se siente la necesidad de apelar a Dios cuando se trata de los hombres y de su vida? La cosa no es tan obvia precisamente porque la textura interpersonal y la propia de cada persona, no tienen la forma de una ley de las que la física llamaba "causales". Y es que la causalidad de la ciencia y de la metafísica clásica son una causalidad entre cosas, entre "lo que" las cosas son. Pero de persona a persona hay una funcionalidad, estricta causalidad por tanto, una causación entre personas, entre "quienes" son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo causalidad personal. Por mucho que repugne a la ciencia de la naturaleza, hay, a si modo de ver, una causalidad entre personas que no se da en el reino de la naturaleza." (HD 205-206)

dice Kant, si pudiéramos investigar absolutamente todos estos fenómenos, entonces "no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas."
(CRP A 550/B 578)

Desde la exposición que acabamos de realizar de la funcionalidad zubiriana hallamos que Kant quiso articular una causalidad natural y otra personal desde una inteligencia concipiente que prescribe, que intelección es conocimiento objetual y el conocimiento por excelencia es la ciencia de Newton, constituida por juicios sintéticos a priori (IRA 240-241). Esto es totalmente falso para Zubiri, porque la causalidad se inscribe dentro de la funcionalidad y ésta no es un juicio sintético a priori, sino que pertenece al sentir mismo, a la impresión de realidad.

Uno de los modos de la impresión de realidad es el "hacia", que es la estructura misma de la formalidad de realidad. La funcionalidad es un momento dado en la impresión sentiente de realidad, mientras que Kant cree que la causalidad no es algo dado, sino producido por el entendimiento para poder conocer fenoménicamente. Zubiri ha vuelto a invertir totalmente al kantismo en este punto.

La ciencia y la causalidad son dos puntos de vista esencialmente diferentes, puesto que la ciencia estudia los

efectos, no las causas. La ley enuncia la necesidad intrínseca de un evento, mas no dice nada acerca del carácter necesario de tal funcionalidad (EDR 95)".

Los "cómos" que busca la ciencia son de orden talitativo, nunca de la realidad en cuanto realidad: "Es decir, la funcionalidad legal es la expresión talitativa del dinamismo causal (.). Por esto queda siempre y constitutivamente la puerta abierta a otros tipos de determinismo, de determinación, que no son formalmente legales." (EDR 96-97)

En definitiva, los "cómos" de la ciencia no son causas, la ciencia estudia las condiciones que posibilitan que, dado un fenómeno, se dé otro. Las leyes manifiestan regularidades de manera determinista, pero también estadística o probabilística (el principio de indeterminación de Heisenberg). Las leyes, según Zubiri, son la expresión talitativa del dinamismo causal, pero ni la causa es ley ni la ley es causa (EDR 95). De otro lado, las cuatro causas de la Metafísica tradicional se amparan en una interpretación de la realidad sensible como sustancia, que no es más que una "gigantesca hipótesis conceptiva" (IL 353), porque Dios ni siquiera es el ente supremo ni tiene ser.

³⁷ Según Kant, la necesidad y la universalidad son indicios de un conocimiento a priori: "En efecto, al eliminamos de las experiencias lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos juicios derivados de éstos que tienen que haber surgido enteramente a priori, independientemente de la experiencia, ya que hacen que pueda decirse o, al menos, que se crea que puede decirse de los objetos que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría y que algunas afirmaciones posean verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar el conocimiento meramente empírico." (CRP A 2)

Contra lo que Kant pensaba, no hace falta remitirse a elementos aprióricos procedentes de la subjetividad transcendental para que se constituya el conocimiento científico. En otro lugar de este estudio³⁸ dijimos que Zubiri distinguía entre realidad-en y realidad-allende la percepción para explicar el proceso de conocimiento dentro del marco de la intelección sentiente. En efecto, la insuficiencia de las cualidades ya aprehendidas como reales sólo en la percepción remitían en su propia realidad "hacia" lo real allende la percepción (IRE 185).

Pues bien, el ir allende la percepción tiene un carácter de inexorabilidad, puesto que se trata de un momento intrínseco del momento de realidad de estas cualidades en la percepción. De otro lado, la ciencia también tendría aquí su orto: *"Y entonces la ciencia no es ya sólo una explicación de lo percibido, sino una explicación de la realidad entera del cosmos: es la labor ingente de los conceptos, de las leyes y de las teorías científicas."* (IRE 188)³⁹.

³⁸ Cfr. pp. 220-221.

³⁹ Sobre la relación de estos conceptos previos con la ciencia cfr. p. 269. Queremos recordar que el logos sentiente es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal, la intelección de una cosa desde otras, una intelección campal distanciada de lo que la cosa sería en realidad. La cosa real, además de su momento individual, tiene un momento de apertura hacia algo más que ella en virtud de la respectividad. Esta apertura funda la excedencia y la excedencia, a su vez, funda la respectividad. Y aquí viene el campo de realidad, porque la realidad es apertura dinámica en sí misma hacia otras cosas reales, pues la apertura determina en excedencia respectiva un campo de realidad (IRA 18). Aunque solamente hubiera una sola cosa, ésta abriría el campo, y el mundo, en cuanto unidad de todas las cosas reales, por su carácter de realidad, sería la función transcendental del campo. El campo es el mundo sentido. Pues bien, en el campo más elemental de realidad se aprehende que las cosas materiales son cuerpos. Sin embargo, la Física cuántica ha mostrado que lo real allende no tiene por qué ser cuerpo. La causalidad no es más que un tipo de funcionalidad y la funcionalidad es la estructura del campo de realidad.

2.1.4. La espaciosidad y la temporeidad no son formas puras de la sensibilidad.

2.1.4.1. La espaciosidad es un modo de realidad.

Cuando Zubiri entra a explicar la formalidad de realidad tiene también que decir negativamente qué no es dicha formalidad. Así, ni es algo especulativo ni una configuración gestáltica, ni una forma pura de la sensibilidad a la manera kantiana: "*En primer lugar, la formalización no debe confundirse con la idea kantiana de la forma sensible. Para Kant el contenido sensible es algo informe en el sentido de que carece de estructura espacio-temporal. Lo propio de la forma sensible consistiría en "informar" (en el sentido aristotélico del vocablo) la materia sensible, esto es el contenido. Esta información está producida por la forma subjetiva (espacio y tiempo) que la sensibilidad impone al contenido.*"

(*IFE* 43-44)

Obsérvese bien cómo Zubiri vuelve a enraizar al idealismo transcendental en la tradición aristotélica. Según Zubiri, la formalización es anterior a cualquier posible información espacio-temporal, pues es un mero quedar de un modo ante el aprehensor. La forma produce información, mientras que la formalización se refiere a este modo de quedar

y nada más.

¿No queda así la sensibilidad kantiana desdibujada en esta lectura de Zubiri, cuando el espacio y el tiempo son las formas puras de toda intuición sensible, es decir, las condiciones transcendentales de una sensibilidad limitada al fenómeno (CRP A 39/B 56)? Zubiri parece haber pasado por alto el hecho de que la sensibilidad kantiana también tiene un lugar para las intuiciones puras y no solamente sensibles, o sea, intuiciones sin mezcla de sensación y, en consecuencia, "la forma bajo la cual intuimos algo" (CRP A 50/B 74-75). Estas formas puras a priori de la sensibilidad son el espacio y el tiempo, y se estudian en la *Estética trascendental* (CRP A 21/B 35).

Su idealidad transcendental respectiva no es incompatible con su realidad empírica, mas no representan una propiedad de las cosas en sí mismas ni de sus relaciones (CRP A 26, 32, 35-36/B 42, 49, 52).

Según Kant, las formas puras de la sensibilidad posibilitan los juicios sintéticos a priori, de ahí su enorme importancia (CRP A 38-39/B 55-56). Es de lamentar que Zubiri haya pasado con tanta rapidez sobre estos puntos.

Mientras el espacio y el tiempo son las formas puras de la percepción, la sensación es la materia (CRP A 42/B 59-

60). En cuanto puras, son inherentes al sujeto (CRP A 43/B 60). Notemos bien la concepción sustancialista del sujeto implícita en el idealismo transcendental.

Basten por el momento estas breves y conocidas nociones del idealismo transcendental para comprobar a continuación la contrapropuesta zubiriana.

El espacio va a ser interpretado por Zubiri como una forma de realidad y una propiedad de las cosas reales (ESP 479), lo cual va contra las afirmaciones de Kant que acabamos de exponer. Además, Zubiri va a distinguir cuidadosamente entre espacio y espaciosidad, lo que no ocurre en el idealismo transcendental. El espacio, "*pende del comportamiento de las cosas; está fundado en ellas, no es absoluto.*" (ESP 486)

La afirmación precedente derrumba la tesis kantiana del carácter absoluto del espacio y su idealidad transcendental en cuanto forma pura de la sensibilidad. El espacio no es más que la respectividad de las cosas según el lugar que ocupan (EDR 113).

Zubiri descubre en la historia del concepto del espacio varias fases. Con Euclides y Galileo, espacio físico y geométrico se confunden, pero el descubrimiento de geometrías no euclidianas y no intuitivas romperá tal esquema.

Finalmente, toda la historia del espacio topológico nos conduce en su última fase a unas estructuras anteriores a las métricas y afines⁴⁰.

Zubiri, por otra parte, hace corresponder las estructuras del espacio con otras tantas disciplinas: 1- "Junto a", la continuidad (Topología). 2- "Dirección hacia", el paralelismo (Afinidad). 3- "a-distancia-de", la distancia (Métrica) (ESP 480/EDR 114-115). Lo que más nos importa destacar en estos momentos es que todas estas estructuras ni son conceptivas ni intuitivas: "Junto a, en dirección hacia, y a distancia de, son las tres estructuras fundamentales y esenciales que tiene el espacio. La continuidad, el paralelismo y la distancia. Ahora bien, lo curioso de estas estructuras es que una estructura no determina de ninguna manera la estructura siguiente (.). La estructura del espacio es una respectividad in re." (EDR 115)

De otro lado, Zubiri sostiene contra Kant la pluralidad espacial (ESP 482) (CRP A 25/B 39). Desde la posibilidad de múltiples espacios Zubiri se preguntará por aquello que las hace reales: "Todas las distintas estructuras espaciales son

⁴⁰ Según el joven Zubiri, la matemática moderna progresa gracias a que se construye al margen de toda intuición y de la misma Física (TFJ 26). La mecánica clásica de Galileo, Huygens y Newton, admite el carácter absoluto del espacio euclidiano y tridimensional (TFJ 24), mientras que la nueva Física de la incertidumbre de Heisenberg lo rompe definitivamente.

posibilidades reales, y lo que "hace posible" esas distintas y opuestas posibilidades reales es justo lo que llamo *espaciosidad*." (ESP 483)⁴¹

En otras palabras, la *espaciosidad* zubiriana sería la "condición" real de los múltiples espacios posibles. Por eso es un principio estructural que fuerza a que se realice uno de estos co-posibles del sistema de la *espaciosidad*. La *espaciosidad* es el momento real de las realidades espaciales, principio de distintas posibilidades de construcción. Desde la estructura topológica Zubiri halla que cada punto lleva incoada la estructura "ex-de", pues desde sí mismo es exterior a los demás. Cada punto posibilita el dentro y el fuera, la construcción. Este "ex-de" es la estructura principal del "de" del sistema espacial.

La Física, según Zubiri, ha girado en torno a tres factores (la luz, la gravitación y la acción). De la velocidad de

⁴¹ Según Kant, las formas puras a priori de la sensibilidad explicaban la posibilidad de los conocimientos sintéticos a priori como los matemáticos: "Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir a priori diferentes conocimientos sintéticos, como lo muestra de modo particularmente brillante la matemática en lo referente al conocimiento del espacio y sus relaciones. Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas a priori. Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento a priori se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. Únicamente los fenómenos constituyen el terreno de su validez." (CRP A 38-39/B 55-56) Sin embargo, Zubiri rechaza que los objetos matemáticos sean realidades intuitivas: son construidas dentro del ámbito de la realidad en construcción, siendo el objeto de las matemáticas, unas realidades postuladas. Es importante que Zubiri haya rechazado el intuicionismo de las estructuras espaciales, porque los juicios matemáticos y geométricos de Kant necesitan precisamente del recurso a la intuición (CRP B 14-17), lo cual ha negado Zubiri. Es más, Zubiri echa por tierra esta salida de Kant, cuando discute que la adición $7+5=12$ sea un juicio sintético; no es nada evidente, sino que hay evidencia o constatación, visión existencial (IL 221). Ni siquiera el espacio geométrico es el físico (IL 128). Los espacios matemáticos son gracias a postulados que nunca son verdades lógicas, sino que enuncian la verdad real de lo postulado (VL 129). Según Zubiri, los objetos matemáticos son reales (IL 138), se asientan en lo real postulado y la construcción matemática es realidad en concepto (IL 143). Por todas estas consideraciones Zubiri niega que este tipo de realidad sea dada en intuición, aunque sí en aprehensión, sobre la que yo proyecto libremente su contenido, al no estar ésta determinado de antemano. En el capítulo VI volveremos sobre alguna de estas nociones.

la luz se ha llegado al espacio de la relatividad especial; del espacio gravitatorio se obtiene el espacio de la relatividad general; finalmente, de la acción atómica se llega al espacio funcional.

Zubiri escribe con claras intenciones anti-kantianas al respecto: "*El espacio, por lo tanto, no tiene más propiedades que las que le imponen las cosas movientes, que están en él; el espacio es una especie de impronta métrica de los cuerpos o configuraciones dinámicas, que se mueven en el espacio. No hay espacio a priori, sino que el espacio pende del comportamiento de las cosas; está fundado en ellas, no es absoluto.*" (ESP 486) (CRP A 26/B 42)

Después de haber derribado las dos grandes sustantivaciones que recorren la filosofía moderna, la conciencia y el ser, Zubiri se propone desmontar las otras dos, el espacio y el tiempo⁴².

Para Zubiri es impensable la idea de un universo que se asiente en el espacio, pues el universo mismo es espacioso (EDR 154) y habrá una pluralidad de espacios en dependencia de sus posibles estructuras en evolución. El espacio carece de una estructura unívoca y conclusa, dada de una vez

⁴² "Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es inadmisibile. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas, repito, ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio y en el tiempo, como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio." (ZUBIRI, Xavier, "Prólogo a la traducción inglesa" de *Naturalera, Historia, Dios*, p. 15)

por todas, porque responde a la índole misma del mundo físico (ESP 488). En clave completamente realista, Zubiri dice que el espacio físico es una sugerencia de la realidad.

No es que los cuerpos reposen en el espacio y se muevan en él, sino que el mismo universo y sus diferentes tipos de espacio son un logro evolutivo. El universo físico es espacioso en cuanto ámbito de constitución del espacio y la espaciosidad es el "*principio del libre cambio respectivo*" (ESP 490). Zubiri nos dice que su carácter ambital consiste en ser principio de espacio, en cuanto ámbito que necesita ser recorrido en libre movimiento para constituirse en espacio. La "impronta" es, según Zubiri, precisamente esa estructura métrica del libre movimiento. Es más, todas las estructuras espaciales son físicamente posibles en la impresión sentiente de realidad, pues ésta "*nos hace presente la realidad, según diversos modos.*" (ESP 491-492)

Ello quiere decir que las estructuras físicas espaciales son realmente co-possibles en aquella realidad física dada en impresión.

Páginas atrás dijimos que la realidad-en la percepción nos llevaba "hacia" la realidad-allende y que este "hacia" era uno de los modos de sentir la realidad, esto es, de sentirla direccionalmente.

Pues bien, esta realidad en forma direccional es una posibilidad incoada en y por el contenido de lo sentido cual sugerencia y la inteligencia entonces tiene que optar. De aquí que Zubiri nos diga lo siguiente: "*De ahí que las distintas concepciones del espacio físico no se deban tan sólo a las limitaciones de los físicos; se deben sobre todo a que la realidad física dada sentientemente no tiene un carácter unívocamente determinado.*" (ESP 493)

Una breve reflexión en torno a lo que acabamos de exponer parece imponerse. De entrada, la distinción zubiriana entre espacio y espaciosidad es totalmente ajena al idealismo transcendental, que entiende el espacio como la forma pura de la intuición del sentido externo⁴³.

Para la filosofía clásica el espacio era lugar o topos; para Descartes, res extensa; para Leibniz y, en sus inicios, para Kant pre-crítico, el resultado del orden de coexistencia entre las cosas. Pero Zubiri se ha interrogado por el espacio como modo de realidad y no como propiedad real de las cosas, tal como lo entendieron filósofos anteriores. Estamos muy alejados de su idealidad transcendental

⁴³ Sin embargo, para Zubiri la espaciosidad "es esta propiedad real en virtud de la cual los cuerpos tienen ese carácter y esa estructura que llamamos "espacio", objeto de la ciencia matemática y de la ciencia física." (ESP 494)

defendida por Kant.

De otro lado, Zubiri denomina "tensidad" al hecho del dar de sí respectivo de cada realidad. Aplicando este concepto al espacio como conjunto de puntos Zubiri halla que cada punto por su posición señala un dentro y un fuera; las notas de la espaciosidad serían los puntos en respectividad. Cada punto, por el simple hecho de ser unidad es un "ex" fuera de los demás, mas tomados los puntos en unidad son algo más que una adición. Esta unidad hace que cada punto sea un fuera-de los demás, no un simple estar fuera. Este "de" precisamente implicaría al "ex". La unidad de cada punto, su fuera-de, conforma un sistema con otros puntos que no es una suma, sino una unidad de respectividad muy peculiar, "ex-de", y, como cada sistema de puntos tiene como real una tensidad, *"resulta que las cosas reales en su constitución contienen sistemas de puntos y son reales en "ex-tensidad"(.)* *El espacio no es orden ni la espaciosidad principio de ordenación; el espacio es estructura y la espaciosidad es principio estructural."* (ESP 496)

Tenemos que comprender al espacio desde el "ex-de" y a esa unidad de "ex-de" se la llama "ex-tensidad" o tensidad respectiva de aquello cuya realidad es un "ex-de". La espaciosidad zubiriana no es más que la extensidad de lo real y fundamento del espacio. En relación al espacio físico es el principio de libre movilidad. Sin embargo, lo que le interesa

a Zubiri es precisar la función transcendental de la espacialidad, la extensidad en cuanto momento de la realidad en cuanto realidad. Recordemos que frente al orden transcendental kantiano, el orden transcendental de Zubiri no es apriórico respecto de las cosas, sino que es determinado por el contenido talitativo en su función transcendental.

¿Cuál será la función transcendental de la espacialidad? Zubiri para responder a esta cuestión parte del hecho, de que en la aprehensión se aprehende el "de suyo" de lo real como unidad clausurada de notas. Además, cada cosa real por su talidad es un constructo. La sustantividad es unidad de suficiencia constitucional, un sistema constructo y una estructura⁴⁴. Las notas de dicho sistema se codeterminan mutuamente entre sí y cada nota es "nota-de" las demás. Constructo quiere decir que cada nota es tal, porque es de las demás y este "de" de cada nota es algo intrínseco a ella. La unidad del sistema es primaria respecto de cada nota y todas las notas se expresan en un "ex-tracto", una estructura, una unidad radical en sí misma. Por eso lo real también es estructura: *"Toda realidad en cuanto tal es "de*

⁴⁴ "Por un lado, en efecto, el "de", por ser un momento intrínseco y formal de una nota, hace que ésta tenga y sólo pueda tener esta su realidad física con aquellas otras "de" las que es nota. En su virtud, al ser por sí misma una "nota-de", es eo ipso una realidad en unidad intrínseca y formal con las demás del sistema. Pero, por otro lado, esto mismo acontece con todas las notas de dicho sistema (...). Esto es, todas las notas tienen carácter físico constructo. De donde se sigue que lo único que tiene carácter absoluto es justo el sistema mismo (...). El sistema y sólo el sistema es aquello "de" quien son todas y cada una de las notas. Por ser de carácter constructo, esta unidad total es intrínseca y formal: tal es la unidad esencial." (SE 292)

suyo" interioridad y exterioridad, y todo ello en constructividad. Por eso el sistema de notas, en que "de suyo" se plasma, es un ex-tracto, es estructura. Estructura es el sistema de notas en cuanto proyección del in; es la exterioridad como proyección de la interioridad. La realidad en cuanto realidad es, "de suyo", constructo y extracta, es sistema estructural." (ESP 499)

Constructo y extracto son los caracteres transcendentales a los que tenemos que prestar nuestra atención. En efecto, podemos hablar de una extensidad transcendental, dado que la extensidad de las cosas reales lo es también de la realidad y es una manera de ser "de suyo", un modo de ser real.

El orden transcendental es un sistema dinámico y abierto a otros modos de realidad, siendo el "ex-de" de la espaciosidad la forma primaria de transcendentalidad. Hemos dicho en otra ocasión que el universo da lugar evolutivamente a diferentes tipos de espacio y, en conjunto, es un proceso de espacialización⁴⁵.

Por otra parte, Zubiri se apresura a distinguir entre los grados de realidad y los grados del ser. Cada sustantividad es inconmensurable con las demás y "la espaciosidad como propiedad real de las cosas, determina modos de reali-

⁴⁵ Materialismo quiere decir también que la realidad se va enriqueciendo en la espacialización (ESP 503/SH 457. La hominización del animal humano está inscrita dentro del dar de sí de la materia: "La materia elevada, esto es, el hombre inteligente." (SH 476)

dad que modalmente pueden ser muy distintos a pesar de que el espacio sea el mismo; cada uno de estos modos es en sentido modal "más real" que otros." (ESP 504)

Habitualmente se ha entendido la realidad extensa como la ocupación de un espacio, pero Zubiri indica que se dan otros modos de realidad que no son corporales. Así, la psique humana no ocupa el espacio del organismo, pero está en el espacio que delimita éste: es espaciosa "definitivamente" (ESP 505)⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. pp. 195-196.

Siendo la extensidad espacial una forma de extensidad transcendental, nos encontramos con que el hombre es su espacio al ocuparlo. El hombre es una realidad espaciosa al tener un espacio transcendental y su espaciosidad se expresa en el "trans". La espaciosidad transcendental del hombre es la transtendentalidad como momento del sistema transcendental. Su inteligencia sentiente, dice Zubiri, determina su posición dentro del sistema transcendental, pues absorbe positivamente, transcendiendo, la espaciosidad de la realidad humana. Zubiri llega incluso a afirmar que por su intelección el hombre es un microsistema transcendental, porque su posición se determina por el modo de realidad del "ex" que transciende cada cosa y constituye un ámbito de libre inteligibilidad. La espaciosidad, explica Zubiri, tomada como ámbito puede ser un triple principio: de libre construcción, de libre movilidad y, finalmente, de libre ostensión. Destacamos que Zubiri no solamente ha negado que el espacio sea una forma pura de la sensibilidad, sino que además ésta, la sensibilidad, como impresión tiene un supuesto que sería la espaciosidad. La aprehensión física de la realidad tiene una condición primaria, a saber: la "ostensidad" en un "ex". Aquí coinciden las cosas y el hombre como realidad material (ESP 511-512). La "ostensidad" quiere decir que la cosa percibida, aun siendo externa, se percibe como exterior dándose una "cierta homogeneidad" de "ex" entre el hombre y las cosas. De otro lado, no pasemos por alto que la espaciosidad tiene que ser incluida dentro de la funcionalidad de lo real (IL 37), al igual que otros tipos de funcionalidad como la sucesión, la causalidad, etc.

2.1.4.2. La temporeidad, modo del ser.

El tiempo es para Kant la forma pura apriórica de la intuición sensible sin la que no es posible la realidad de los fenómenos (CRP A 31/B 47). No es posible el cambio y los conocimientos sintéticos a priori, si el tiempo no fuera intuición subjetiva a priori.

De otro lado, el tiempo ni existe por sí mismo ni inhiere a las cosas como una determinación objetiva (CRP A 32/B 49). Es decir, es la forma pura del sentido interno y una condición formal de los fenómenos (CRP A 34/B 50), condición inmediata de los internos y mediata, de los externos.

Como sucedía en el caso del espacio, Kant afirma su realidad empírica, ya que nuestra intuición es sensible y somos afectados por los objetos, pero subraya a la vez su idealidad transcendental, de donde se sigue que no puede atribuirse a los objetos en sí mismos (CRP A 35-36/B 52). Con otras palabras, el tiempo tiene una condición absoluta, puesto que no depende ni de las cosas ni de sus relaciones: su realidad es subjetiva y me representa a mí mismo como objeto (CRP A 37/B 53-54)⁴⁷.

⁴⁷ "El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporeidad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant. (...) Al par se muestra por qué no pudo menos de serle rehusado a Kant el ver a fondo en los problemas de la temporeidad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer término, la omisión de la pregunta que interroga por el ser en general, y en conexión con esto la falta de una ontología del "ser ahí" como tema expreso, o dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto (...) toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes. Pero además, sigue su análisis del tiempo, a pesar del retraer este fenómeno al sujeto, orientándose por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo (...) Como consecuencia de este doble influjo de la tradición, sigue esbozada en una completa oscuridad la decisiva conexión

Espacio y tiempo, por lo tanto, son para el idealismo transcendental las formas puras de la intuición sensible que hacen posibles los juicios sintéticos de las matemáticas, aunque, como condiciones de la sensibilidad limitan nuestro conocimiento al ámbito del fenómeno (CRP A 39/b 56).

La sensación es la materia de la percepción y el espacio-tiempo sus formas a priori (CRP A 39/B 56). Es la condición subjetiva la que determina la forma del objeto fenoménico (CRP A 44/B 62). Ello quiere decir que la sensibilidad kantiana está sometida a estas condiciones subjetivas, que hace que los objetos de los sentidos sean fenómenos y nada más que fenómenos.

Además, tenemos que recordar que la sensibilidad es para Kant una facultad esencialmente receptiva, la capacidad de recibir representaciones al ser afectados por los objetos (CRP A 19/B 33).

A estas alturas de nuestro estudio Zubiri ha negado que la afección se reduzca a la afección subjetiva, es impresión de realidad o realidad en impresión. La realidad es alteridad en impresión. También ha negado que el espacio sea una condición subjetiva de la sensibilidad, una forma a priori de la sensibilidad externa. A Zubiri se le plantea un

entre el tiempo y el "yo pienso", no viéndose ni siquiera el problema." (HEIDEGGER, Martín, El Ser y el Tiempo, Madrid, FCE, 1987-6', pp. 33-34)

un último reto de no menor importancia que los anteriores para desmontar las bases de la sensibilidad kantiana: mostrar que el tiempo tampoco es una forma pura a priori de la sensibilidad.

La crítica zubiriana a la teoría de la sensibilidad de Kant no parte de presupuestos novedosos, ya que son conocidos en su mayor parte por nosotros. Sin embargo, parece necesario regresar a algunas nociones metafísicas de Zubiri como punto de partida. Así, su distinción entre realidad y ser, siendo la realidad una formalidad y la intelección sentiente la mera actualización de lo real en cuanto real. Pues bien, el ser es la reactualización respectiva mundanal de lo real y se funda en la realidad. El ser lo es siempre de las cosas reales ya aprehendidas como reales y no es primariamente inteligido, sino co-sentido, es decir, está co-impresivamente sentido al sentir la realidad. Dado que el mundo es el sistema de las cosas reales por su carácter de realidad, el llegar a ser consistiría en llegar a estar en respectividad con las demás cosas reales. Por otra parte, dado que hemos dicho que el ser consiste en la reactualidad de lo real como momento del mundo, tendría una modalidad muy precisa: el tiempo, *"la actualidad mundana, el ser, como momento respectivo, determinado por el cambio de la cosa real en función transcendental. El ser es constitutivamente "flexivo".*" (SE 436).

El tiempo es el modo del ser, de un ser que ya no se identifica con la realidad y el tiempo se funda en el ser (SE 451)⁴³.

Zubiri ni siquiera puede aceptar que el tiempo de Kant puede estar por encima del espacio, en cuanto forma pura de la intuición sensible interna⁴⁴.

La temporeidad alude a la pregunta por el concepto modal del tiempo: ¿Qué es el tiempo?

Tanto la filosofía moderna como gran parte de la ciencia han llevado a cabo una inmensa sustantivación del tiempo y ésto le resulta particularmente incómodo a Zubiri, puesto que todas estas interpretaciones parecen saber muy bien lo que es el tiempo, mas los resultados obtenidos a la hora de intentar definirlo son decepcionantes. Por ello, Zubiri se pregunta, si no sucederá más bien lo contrario, es decir, que el tiempo tenga una mínima realidad.

43 - "...me parece absolutamente equivocada la conexión entre el ser y el tiempo según Heidegger. El ser no se funda en el tiempo, sino justamente al revés: el tiempo se funda en el ser y es precisamente un modo del ser." (EDR 266)

44 - "El tiempo trasciende el espacio pero no porque lo absorba, como decía Kant, sino por otras razones más hondas: porque el tiempo es una pura actualización, una pura actualidad, la actualidad del ser en el mundo. El estar efectivamente dando de sí y en fluencia." (EDR 296)
 "Kant entendió que el tiempo y el espacio son dos formas que no son homólogas y coordinadas, sino que el tiempo está por encima del espacio. Kant decía: tenemos todos los fenómenos del mundo físico que están en el espacio, pero acontecen en el tiempo, se suceden unos a otros. Ahora, los fenómenos mentales también se suceden unos a otros, pero no están en el espacio. De ahí que el tiempo es la forma universal de la realidad, tanto física como psíquica, mientras que el espacio no es más que la forma que afectaría nada más que a los fenómenos físicos. Que esto sea así, se parece absolutamente insostenible." (EDR 281)
 ¿Qué es lo que dice exactamente Kant al respecto y que ha llamado la atención de Heidegger y el rechazo de Zubiri? "... toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. En consecuencia, el tiempo constituye una condición a priori de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas), por ello mismo, también la condición mediata de los externos." (CRP A 34/B 50-51)
 Es importante que subrayemos que la imaginación trascendental kantiana une y vertebrata las impresiones dadas en el tiempo y que esa multiplicidad de las impresiones en sí misma es la forma pura del tiempo. (COLOMER 2003, Zubiri, ibid, p. 126)

Tres conceptos o aproximaciones del tiempo le sirven a Zubiri para responder a esta cuestión: el descriptivo, el estructural y, finalmente, el modal.

a) El concepto descriptivo del tiempo es la mera exposición de aquellas ideas acerca del tiempo en las que parecen coincidir todas las personas espontáneamente. Lo que tratamos de ver es la idea kantiana del tiempo dentro de este concepto descriptivo.

El tiempo se suele entender como un pasar de "ahoras". La línea del tiempo y la línea del espacio tendrían una cierta correspondencia. Recordemos que en el caso de Kant el tiempo tiene cierta superioridad sobre el espacio (EDR 281). También Zubiri opina que el espacio y el tiempo tienen unas diferencias esenciales, ya que en el caso del tiempo, la conexión, la dirección y la medida de sus momentos no se pueden disociar (CDT 13). Históricamente se han dado tres concepciones del tiempo (rectilínea, cíclica e indefinida). En cualquier caso, el tiempo es una línea de "ahoras", de conexión continua, abierta, aperiódica y ordenada. Un tiempo caracterizado por la inexorabilidad, irreversibilidad y la entropía.

De otro lado, el tiempo parece ser metrizable, medido, pero eso no significa que lo primario y fundamental sea la

medida de la distancia temporal, pues su modulación cualitativa es anterior. He aquí la primera matización zubiriana. El lenguaje corriente, el reloj y el calendario han tomado el aspecto métrico del tiempo como previo al cualitativo, pero esto no debe confundirnos.

Vamos a suponer que todos los "ahoras" forman un continuo temporal. Para Zubiri solamente cada "ahora-presente" tiene existencia. Ahora bien, en caso de que los infinitos momentos dieran lugar a un continuo, *"la línea temporal como la línea sería mera construcción mental (intuición pura de Kant) o conceptual, poco importa para el caso, porque siempre sería una construcción mental. Lo cual equivale a decir que el tiempo y cuanto de él hemos dicho en todo lo anterior, no tiene realidad ninguna."* (CDT 23)

El tiempo kantiano, por lo tanto, sería una construcción "mental" intuitiva, pero sin realidad, es decir, idealidad transcendental. Sin embargo, la contrapropuesta zubiriana es de signo muy distinto, porque el tiempo en cuanto línea temporal no tiene realidad sustantiva alguna, ciertamente, pero eso no significa que carezca de realidad y, por lo tanto, ésta quede reducida a intuición pura de la sensibilidad.

Cada "ahora" no tiene "estancia", sino que pasa. No es una sucesión de "ahoras", pues cada "ahora" es un "venir de"

y un "ir-a", un estar de paso o "transcurrencia". Cada "ahora-presente" se abre en sí mismo a su pasado y futuro.

Añade Zubiri que, el conjunto transcurrencial de los momentos sería una conjunción real, ya que no se trataría de una simple suma. En definitiva, la línea temporal sí es una construcción, pero fundada en la propia índole del "ahora-presente". Mientras el continuo espacial tiene una continuidad estante, el continuo temporal tiene una continuidad transcurrente.

Pues bien, Zubiri piensa que la diferencia esencial entre ambos tipos de continuidades tenemos que buscarla en la unidad de sus elementos. Y así, encontramos que, en lo que se refiere al espacio, la unidad de los elementos es la del "estar-entre", mientras que la unidad de los momentos del tiempo es muy diferente, una unidad de transcurrencia.

b) El concepto estructural del tiempo conlleva su estudio "*por razón de las cosas que acontecen en él*" (CDI 28). El tiempo sería la unidad respectiva de las cosas que transcurren temporalmente, afirma Zubiri. El "cuándo" es un carácter de las cosas en su respectividad mutua, algo más que la ordenación numérica de sus momentos, como pensó el Estagirita. En opinión de Zubiri, hay una cualidad innegable en este "cuándo" que no debe pasar desapercibida. Por otra parte, es

totalmente falso creer que la cronología es de por sí cronometría, porque es la cronometría la que se funda en la cronología, puesto que la medida lo único que ha hecho es precisar numéricamente el "cuándo" de índole cualitativa.

Por otra parte, se ha solido pensar en el tiempo como algo universal que lo envuelve todo, de suerte que cualquier realidad tendrá que estar dentro de él. Pero así como no hay ninguna realidad que no tenga alguna referencia al espacio, pero hay distintas maneras de estar en él, con el tiempo viene a suceder algo parecido. Nos explicamos. No hay una universalidad unívoca del tiempo. La universalidad del tiempo en modo alguno se puede identificar con la unicidad, son ideas completamente distintas: *"Se ha solido pensar que el tiempo de cada cosa no es sino un fragmento del tiempo universal: la universalidad del tiempo sería entonces unicidad. Fue la idea vigorosamente sostenida, por ejemplo, por Kant."* (CDT 32)(CRP A 32/B 47)

Zubiri rechaza esta interpretación kantiana del tiempo por una doble razón: porque cada transcurso tiene su tiempo propio y porque hay distintas maneras de estar en el tiempo⁴⁵.

⁴⁵ "Cada realidad tiene un tiempo propio(.) Tanto la espacialidad como la temporalidad pertenecen intrínsecamente a las cosas, y si éstas se fueran se llevarían con ellas el tiempo y el espacio." (FERNÁNDEZ CASADO, C., "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri", *Realitas* I, pp. 233-234)

No hay una manera de estar en el tiempo, puesto que cada transcurso no es un fragmento de un gran tiempo único universal. Esta idea es una gigantesca abstracción que no se tiene en pie. Si tratamos de analizar el tiempo propio de cada transcurso, nos encontramos con un proceso fásico innegable. Cada fase inserta entre otras haría de la línea del tiempo "la mera respectividad posicional fásica" (CDT 35), fundamentada en el carácter procesual de la realidad cósmica.

No podemos hablar de un tiempo absoluto, puesto que su realidad es respectiva: "*Empleando la terminología que aparece en Newton, diremos que no existe el tiempo absoluto, sino tan sólo el tiempo relativo, esto es, el tiempo como respectividad.*" (CDT 36)⁴⁶

Kant negó el carácter conceptual del tiempo y se inclinó hacia el lado de la intuición para explicar el tiempo único (EDR 302). El filósofo de Königsberg tuvo toda la razón en no aceptar una idea conceptual y abstracta del tiempo, es decir, una unificación de los diversos fragmentos temporales en un inmenso tiempo único. Sin embargo, la solución propuesta por Kant no resulta tampoco satisfactoria puesto que in-

⁴⁶ "El tiempo relativo no es, como pretendía Newton, un tiempo ilusorio frente a un tiempo absoluto que sería el verdadero, sino que el tiempo relativo o respectivo es el único tiempo verdadero y real. Las cosas no transcurren en el tiempo, sino que transcurren temporalmente." (CDT 36)

terpreta la línea temporal como una mera construcción mental y sin realidad alguna, es decir, como una forma pura de la sensibilidad, del sentido interno.

Esta es la postura de Kant: como el tiempo es único tiene que ser una intuición y no un concepto, una forma de la presentación de los objetos, su condición objetiva.

Tampoco la solución kantiana es acogida favorablemente por Zubiri: *"El tiempo afecta realmente a la realidad misma de las cosas. Es un momento estructural suyo, y por consiguiente se trata de una unidad real: no es unidad ni conceptual ni intuitiva. Es una unidad real."* (EDR 302)

Zubiri llega a enumerar cuatro tipos estructurales de tiempo, que nos limitamos a mencionar: sucesión, edad, duración y precesión, según los procesos sean físicos, biológicos, psíquicos y biográfico-históricos, respectivamente (CDT 37-38)⁴⁷.

c) El concepto modal del tiempo es un intento de ir más allá de cada transcurso procesual hacia lo procesual mismo en cuanto realidad, porque lo real está realizándose. Las cosas son realidad en proceso. Por lo tanto, una cosa es la temporalidad de un transcurso, y otra, la temporeidad de lo

⁴⁷ "Los dos primeros son compartidos con el resto de los seres materiales y pertenecen a lo que de alguna manera puede llamarse tiempo natural, mientras que los dos segundos son exclusivos del hombre, aunque surgen por un proceso de liberación que asume los anteriores y forma con ellos estricta unidad. La apertura constitutiva de la realidad humana cobra un carácter singular, cuando se la considera como apertura temporal. Es lo que Zubiri ha llamado exposición: el hombre, como viviente, está constitutivamente en exposición, de modo que la posesión que de sí mismo tiene la sustantividad humana, es la de una sustantividad constitutivamente expuesta." (ELLACURIA, Ignacio, Filosofía de la realidad histórica, Madrid, Trotta, 1991, pp. 332 y 372)

real. El tiempo es modo de las cosas, pero no de la realidad:
"La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser." (CDT 38)

Nos encontramos en el seno mismo de la estructura del orden transcendental zubiriano, de una metafísica a-ontológica. El ser, reactualidad respectiva mundanal de lo real, tiene como característica la temporalidad, el "fue, es, será" en el mundo. El presente, es la actualidad plena del ser que, flexivo, tiene una estructura trifacial, un presente gerundial, un "ya-es-aún", "estar siendo" y un "mientras".

Ahora bien, tenemos que preguntarnos todavía por la relación que hay entre el tiempo y la realidad. Esta es la respuesta de Zubiri: *"Y como el ser, por su ulterioridad, es siempre y sólo ser de lo real, resulta que la temporeidad pertenece si a lo real, pero le pertenece formal y constitutivamente no por razón de la realidad, sino tan sólo por razón de su ser. En sí mismo el tiempo es modo de ser y no modo de realidad."* (CDT 41)¹⁸

¹⁸ Zubiri señala tres maneras de estar en el tiempo: el amor, la ocupación y contar con el tiempo. En este momento nos interesa especialmente esta última manera de estar en el tiempo, contar con el tiempo. Para Zubiri esto implicaría tomar el tiempo no fluyente, sino sinópticamente. Gracias a su inteligencia sentiente puede el hombre contar con el tiempo, pero ello puede hacerse en dos dimensiones. Si se toma a la inteligencia como un acto psíquico más parece natural que también tenga que someterse a la fluencia del tiempo, como le sucedería a cualquier otro acto. Mas sucede que por la inteligencia el hombre también ve a su propia realidad fluyente y ésta es otra dimensión radicalmente distinta de la primera, de la exclusivamente psíquica "y cuenta con la realidad entera en cuanto tal, y por consiguiente se abre a la totalidad del campo de lo real en su carácter de fluyente. Es el tiempo sinóptico." (EDR 307)
 Por lo tanto, en el hombre se daría la unidad metafísica del tiempo en su estructura fluyente y sinóptica o proyectividad. Por ello, como dice Zubiri, el hombre puede "dar tiempo al tiempo", "hacer tiempo", "pasar el tiempo". Como advierte Zubiri, subyace a estas posturas exclusivamente humanas ante el tiempo tomar a éste como posibilidad y como poder, pero es menester acotar esta poderosidad

2.1.5. El ser del hombre: el yo.

Zubiri ha desmontado por completo aquellas dos formas puras de la sensibilidad de Kant (el espacio y el tiempo) que eran las condiciones subjetivas que explicaban nuestro conocimiento fenoménico. De otro lado, su paralelo rechazo a las doce categorías o conceptos puros del entendimiento kantiano nos dan a entender que la unidad originaria de aquellas, el "yo pienso", ha quedado en entredicho por la contracrítica⁴⁹.

Una cierta sensación de desasosiego puede experimentar el lector. ¿Acaso nos encontramos con la culminación de un nuevo episodio de la continua labor destructiva y reconstructiva de los filósofos que se suceden los unos a los otros en la historia? No. Zubiri ha terminado por superar aquellas grandes sustantivaciones modernas con las que ha convivido desde la lejana tesis de 1921 (la conciencia, el ser, el espacio y el tiempo).

del tiempo. Zubiri nos ofrece una sola interpretación al respecto: el tiempo es plenificación de sí mismo, un dar de sí, "la forma mundanal del dinamismo como un dar de sí (...). Si eso es así, al poder del tiempo remite precisamente a la realidad como un dar de sí, como un dinamismo que da de sí..." (EDR 109)

⁴⁹ Las formas puras de la intuición sensible (el espacio y el tiempo) y las doce categorías (que presuponen nuestra apercepción originaria) posibilitan los juicios sintéticos a priori: "En consecuencia, tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis (...). Esta condición originaria y trascendental no es otra que la apercepción trascendental (...). Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable..." (CRP A 106-107). La autoconciencia o "yo pienso" que acompaña a todas nuestras representaciones es la cara fenoménica del yo (CRP B 157-158). En la tesis de 1921 Zubiri lamenta esta sustantivación de la conciencia y la confusión entre conciencia y subjetividad. De otro lado, Kant también habría identificado lo psíquico con lo consciente.

Desde Descartes hasta Husserl la filosofía parece haber seguido el callejón sin salida del subjetivismo. Sin embargo, la realidad del hombre y su ser han quedado ocultos entre tanta disputa filosófica. Según Zubiri, no se puede identificar la realidad del hombre con el yo y con la subjetividad, pues aquella se halla más allá del yo. Recordemos que la realidad del hombre consiste en una sustantividad psico-orgánica y que por la intelección sentiente es una esencia abierta a las demás cosas reales en cuanto reales y a su propia realidad. Gracias a la intelección sentiente se abre el ámbito de la mismidad y de la subjetividad. Zubiri dice en repetidas ocasiones que Kant confundió subjetividad con subjetualidad (HD 103). Lo subjetual significa lo sustancial. Sin embargo, el hombre es más que una sustancia dotada de propiedades naturales: tiene propiedades por apropiación, es supra-stante. La refutación zubiriana de la ontología clásica y de la sustancia tiene también consecuencias para su definición del ser del hombre. En efecto, su distinción entre realidad y ser va a tener su prolongación en esta cuestión. Así, Zubiri nos dice que la realidad del hombre es la que tiene como propiedad ser yo en acto segundo u operativamente. No creemos necesario por nuestra parte volver a insistir en el decidido giro post-moderno y anti-subjetivista que esto supone: "El Yo no es mi realidad, sino

la reactualización de mi realidad como absoluta. Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera ya antes; no hay sino afirmación de lo que ya era. Por eso esta afirmación actualiza mi propia realidad sustantiva como "propia mia": es mi ser sustantivo." (DSSH 15)⁵⁰

De otro lado, Zubiri se esfuerza por eliminar una creencia tan corriente como falsa que estima que las realidades son las cosas contrapuestas a mí mismo". En efecto, yo también, como realidad sustantiva, soy una cosa-real, pero mi realidad se actualiza campalmente en personalidad, que no se agota en sí misma sino en todas las cosas-sentido en cuanto momentos de mi vida personal. Además, como actualidad mundanal de mi propia realidad sería persona, o mejor dicho personeidad, ya que mi realidad no es la personalidad: "Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad(.) Personalidad es la cualificación campal de mi personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)." (IRE 273)⁵²

⁵⁰ "Por tanto, contra todo el idealismo clásico debe decirse que la realidad no es posición del Yo, sino que el Yo es posición de la realidad sustantiva en todos los actos personales que ésta realiza (DSSH 15)

⁵¹ La religación zubiriana sostiene que nuestra relación con las cosas y con el poder de lo real es una "estructura respectiva constitutiva de mi acción misma" (ID 129).

⁵² "...vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad(.) En cada acción, pues, la persona humana tiene su posición "en" la realidad(.) El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad." (ID 61)

Según Zubiri, la realidad sustantiva psico-orgánica del hombre en función trascendental es una forma de realidad muy determinada: realidad "suya" o suidad. Zubiri llega a identificar la suidad con la personeidad (SH 159/HD 136). Por lo tanto, la realidad humana tiene una forma de realidad peculiar que es la suidad. Pues bien, el yo no es la personeidad, sino la personalidad y es el ser del hombre.

De otro lado, no tenemos que olvidar que la sustantividad humana es la única abierta, porque precisamente su modo de ser "de suyo" no está fijado de una vez por todas, para siempre. La sustantividad humana no se agota en la talidad de sus notas, puesto que una de las notas es la inteligencia sentiente.

Por su inteligencia sentiente el hombre ya se halla instalado en la realidad, lo que le diferencia esencialmente de cualquier otro animal. Además, el hombre es reduplicamente suyo, ya que no solamente realiza actos por razón de su contenido, sino que también los hace sin perder de vista su realidad en cuanto realidad. En sus actos va cobrando una figura de realidad que es su yo, que por eso se configura respecto de la realidad en la que ya está y en la que se mueve. Por eso, dice Zubiri que el ser del hombre, su yo, es absoluto. Pero, como hemos dicho, como no está dado de una vez por todas, sino que ha de ser cobrado, es un absoluto relativo.

Dado que el hombre hace su vida con las cosas, con las demás personas y consigo mismo, resulta que este "con" pertenece formalmente a su propia realidad. Es decir, hay una auténtica remitencia a la realidad y el hombre es absoluto desde ella, su fundamento como poder de lo real. En definitiva, la realidad zubiriana desborda los estrechos límites del conocimiento fenoménico kantiano porque es un auténtico poder que fundamenta mi yo, me determina físicamente e incluso me religa.

Ahora bien, aunque es cierto que la realidad no se identifica con ninguna de las cosas reales concretas, también es verdad que la realidad es real, escribe Zubiri, puesto que me determina de una manera física como fundamento de mi ser relativamente absoluto.

Por otra parte, indica Zubiri que hacerme cargo de la realidad implica tanto apropiarme unas posibilidades, como dejar otras para configurar mi propio modo de estar en la realidad. En general, podemos decir que la volición tendente incide de lleno en el hecho de esta apropiación y tiene un momento de realidad, ya que es un modo mío de estar en la realidad, un rasgo de mi yo.

53 "El nexo entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres han intervenido ya en su vida y ello por exigencia natural del niño(.) Por eso, el carácter primario donde es menester encontrar el fenómeno radical de lo social, es la inteligencia sentiente. Precisamente porque se hace cargo de la realidad, el niño se encuentra en su propia realidad con que "lo humano", que no procede de él mismo se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad." (EE 252-253)

Las tres grandes notas de la sustantividad humana son, según Zubiri, el vivir, el sentir intelectivamente y, finalmente, el inteligir sentientemente. Es indudable, por otra parte, que todos los actos humanos se desenvuelven en el ámbito abierto de la formalidad de realidad. Afirma Zubiri, además, que el animal humano de realidades es la unidad procesual de la aprehensión intelectual de lo real, de la volición tendente a lo real y del sentimiento afectante de lo real.

Por lo tanto, convenimos en que para Zubiri la suidad es la forma especial de la realidad humana y el hombre es formalmente suyo: su suidad es la razón formal de la personidad (HD 49). Como forma de realidad es persona. De otro lado, Zubiri sostiene que la personalidad es una cuestión radicalmente metafísica, porque consiste en la figura que se obtiene modelando la forma de realidad (personidad) en los actos (HD 49-50). La suidad humana es una forma de realidad esencialmente distinta de las demás realidades, al ser el hombre formal y reduplicativamente suyo.

54 Esto requiere por nuestra parte que volvamos a recordar el concepto de verdad real, esto es, la mera ratificación del "de suyo" aprehendido como real en su misma aprehensión (IRE 233). Pues bien, ante esta definición de la verdad real de Zubiri Kant entendería la verdad como conciencia objetiva que arrastra tras de sí la relación de conciencia y objeto (IRE 211). Podemos preguntarnos ahora: ¿qué tiene que ver esta verdad con el yo? Zubiri mismo nos ofrece la respuesta: "Y como la actualidad de la cosa real en la intelección es su verdad real, resulta que la tendencia se ha llevado a la volición de sí ser relativamente absoluto, a lo que se ha llevado es a querer al ser en verdad real. Toda voluntad arranca de, se nutre y aboca en sí verdad real. La voluntad de ser Yo es esencialmente voluntad de verdad real." (HD 290). Pues bien, el hombre, al hacer su yo con las cosas reales en cuanto reales, hace su yo, "en Dios (últimidad)", "con Dios (posibilitante)" y "por Dios (impelente)" (HD 182). En resumen, la ultimidad, la posibilidad y la impelencia son los tres momentos de la fundamentalidad de la realidad que funda al ser personal.

Por ser realidad humana, ya se es persona incluso desde el mismo embrión. La persona puede ser sujeto de sus actos, porque previamente ya es persona, mientras que para Kant se es persona, porque se es sujeto del imperativo categórico. La persona, estrictamente hablando, es la unidad de la personalidad y de la personalidad.

Para el idealismo trascendental la personalidad tiene su lugar en el terreno práctico, de lo moral, de la voluntad pura, del imperativo categórico. El fenomenismo kantiano no contempla metafísicamente la forma de realidad humana como distinta de las demás. El hombre es un fenómeno como otro cualquiera. Desde esta perspectiva concreta Zubiri corrige a Kant. Mientras el filósofo de Königsberg parece haber reducido la realidad conocida al fenómeno, Zubiri con su definición de intelección sentiente y de realidad ha ampliado los límites impuestos a la realidad por el idealismo trascendental.

Zubiri parte de que el hombre es persona por su inteligencia sentiente, por la que se enfrenta con las cosas reales en cuanto reales y con su propia realidad en cuanto realidad. Pues bien, ambas afirmaciones no tienen lugar en el idealismo trascendental. Además, dice Zubiri que el hombre para ser persona necesita apoyarse en la realidad como fundamento. Que la realidad-fundamento tenga la característica de ultimidad quiere decir que, aunque al hombre pueda fa-

llarle todo, la realidad no le puede fallar.

Si recordamos el análisis zubiriano de la impresión allí se nos decía que tenía tres momentos:afección del sentiente, alteridad y fuerza de imposición. Pues bien, en el caso de la formalidad de realidad, la realidad se impone con la fuerza de la realidad. La fuerza de imposición tiene las tres características que ya conocemos (ultimidad, posibilidad e impelencia). Además, la fuerza de la realidad es un momento transcendental del "de suyo" de lo real y tiene tres facetas formales: la "nuda realidad" que metodológicamente Zubiri identifica con el "de suyo" (HD 27); la "forzosidad" (cuando se dice que algo ocurrió porque tenía que ocurrir) y, la "poderosidad" (la realidad de lo real es más que su contenido talitativo). Según Zubiri, se da un recubrimiento de nuda realidad, forzosidad y poderosidad⁵⁵.

⁵⁵ La religación zubiriana consiste en esa inevitabilidad de estar ligados al poder de lo real. De otro lado, no podemos concluir este apartado sin dejar de decir que la verdad real zubiriana no admite el error, pues ésta consiste en la mera ratificación del "de suyo" aprehendido en la misma aprehensión. Por ello añade Zubiri: "no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real, sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad (.) Estamos poseídos por la verdad real y arastrados por ella a ulteriores intelecciones." (IRE 242)

3. Lo real en Zubiri.

En este estudio hemos visto la definición zubiriana de intelección sentiente como la mera actualización de lo real en cuanto real. De otro lado, la realidad ha sido definida como una formalidad, el "de suyo" de lo sentido y alteridad en impresión. Además, Zubiri ha definido lo real como sustantividad, es decir, como unidad de suficiencia constitucional, estructural y dimensional. Esto es lo real, la unidad clausurada de notas.

Ahora bien, intelegir lo real en cuanto real es algo que solamente es posible desde la intelección sentiente, ya que desde otro tipo de intelección, como la concipiente, lo real ha sido interpretado como sustancia y objeto. Esto requiere una breve explicación por nuestra parte.

Zubiri nos dice que la sustancia aristotélica entendió las notas como accidentes inherentes a un substrato de naturaleza sustancial o *hypo-keímenon* (sub-jectum). En el caso del filósofo de Königsberg nos encontramos con que las categorías o conceptos puros del entendimiento son como los predicados del objeto, lo cual concordaría con la afirmación zubiriana de que el Estagirita y Kant participaron de una idea común de la sustancia y los accidentes.

Sin embargo, las notas para Zubiri "son momentos cons-

titucionalmente "co-herentes" en un sistema constructo sustantivo."(IRE 207)La sustantividad zubiriana es un sistema constructo de notas.De otro lado,no perdamos de vista que la esencia "física" siempre lo es de la sustantividad,pues es lo que constituye a ésta.La esencia es el subsistema fundacional de la sustantividad y de lo real.La cosa real no es más que una sustantividad que actúa formalmente por las propiedades que posee.Zubiri no necesita interpretar la cosa desde el horizonte del movimiento y del cambio.Ni siquiera construye un gran edificio filosófico para mostrar que nuestro conocimiento está limitado transcendentamente al fenómeno.

Todo el denso y complejo análisis realizado por Zubiri en *Sobre la esencia* parecía desembocar en su distinción de carácter transcendental entre la única esencia abierta,la de la sustantividad humana,y todas las demás esencias cerradas.Por su intelección sentiente el hombre está abierto a una realidad que es respectivamente abierta.

Pues bien,la "constitución" alude a las notas aprehendidas que determinan tanto la forma como el modo real en cada caso(IRE 201).La "constitución" "es el modo propio que "cada" cosa tiene de ser "esta",de ser numeralmente una;si se quiere,la indole del "ser-unidad"."(SE 140)

Tenemos que entender lo real,por lo tanto,como prima-

riamente constitucional, y en cuanto capacidad para ser "de suyo" tiene una suficiencia en orden a la independencia o suficiencia constitucional. No perdamos de vista que la idea zubiriana de lo real sustantivo quiere situarse en un nivel más previo y radical que el de la sustancia (SE 87) y el del objeto. No es que la sustantividad anule a la sustancia, sino que son niveles distintos de acercamiento a la cosa. Lo mismo sucede en el caso del objeto kantiano. Zubiri se apoya en el hecho de que se dan sustancias insustantivas, como es el caso de los elementos de un compuesto. Además, la división clásica entre técnica y naturaleza se ha difuminado del todo. Es decir, no podemos seguir interpretando la realidad y lo real desde esquemas enraizados en el horizonte del movimiento y del cambio.

Zubiri denominará "sustantividad elemental" a la sustantividad primaria y radical, a la independencia de una sola nota. Recordemos que la sensación era la aprehensión de una nota, mientras que la percepción lo era siempre de una constelación de notas o sistema constructo de notas, donde cada "nota-de" es "nota-de" las demás, del conjunto del sistema (SE 354-356/IRE 203).

Las "dimensiones" de la cosa son las notas proyectadas, la actualidad de la interioridad en una determinada ex-

terioridad estructural. Hemos de acercarnos a lo real en cuanto dimensional y tiene tres dimensiones: totalidad, coherencia y duratividad (SE 133/IRE 206). Zubiri insiste en que la dimensional de lo real es una visión "vista desde dentro como cosa real" (SE 133). Esta tesis zubiriana sería totalmente incomprensible para Kant. Sin embargo, Zubiri ha desmontado los presupuestos del idealismo trascendental en cuanto conocimiento fenoménico. Por lo tanto, desde una intelección sentiente lo real es una sustantividad de carácter estructural y dimensional y consiste en un sistema constitucional, cíclico, clausurado y concluso de notas (SE 146). La intelección lo es de una cosa real con sus notas: "En la intelección, pues, la cosa real está, como digo, ratificada en y por sí misma en su propia realidad." (SE 118)⁵⁶

Añadamos también que si la aprehensión es de una sola nota sería una actualización simple, mientras que en el caso de la aprehensión de un sistema sustantivo tendríamos una actualización compleja.

Ahora bien, Zubiri se guarda mucho de parecer un subjetivista, porque la actualidad no es de la intelección entendida como sujeto de conocimiento, sino que es "una estructura físicamente propia de la cosa" (SE 122).

⁵⁶ "la verdad real nos descubre las distintas dimensiones de la realidad misma. En cada una de ellas se proyecta la cosa real entera, pero, según distintas dimensiones o facetas suyas." (SE 120)

En lo que se refiere al estudio de las sustantividades compuestas, Zubiri detiene su mirada en la humana. Este contexto nos es útil para encuadrar la crítica de Zubiri a Kant por su no distinción entre lo subjetual y lo subjetivo (HD 103). La sustancia o subjetualidad funciona como el sujeto de unas propiedades accidentes que in-hieren en él. Sin embargo, en el caso de la sustantividad nos encontramos que, en cuanto unidad de suficiencia constitucional, "*al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual*" (SE 158).

Pues bien, Zubiri estudia dos diferentes modos de articularse la sustantividad con la subjetualidad según la absorción. En el primer modo, las diferentes sustancias del compuesto dan lugar a una nueva, ya que la sustantividad recubre el área de la sustancia resultante. En el segundo caso, el de la sustantividad humana, tenemos que no hay una mera emergencia de propiedades por adición de sustancias, sino una verdadera apropiación de propiedades, es supra-stante: "*Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen.*" (SE 159)

El hombre está por encima de estas propiedades naturales, porque las hace suyas por aceptación, ha de elegir las: "*Solamente es "sujeto-de" una vez que se ha apropiado sus*

posibilidades; por ejemplo sólo es sujeto de virtud o de virtud o de ciencia cuando se ha hecho científico o virtuoso. En este aspecto, pues, la sustantividad no sólo es distinta de la subjetualidad sino que es fundamento de ésta; la sustantividad es el fundamento de ser "sujeto-a", y ser "sujeto-a" es el fundamento de ser "sujeto-de"." (SE 160)

La realidad humana no es formalmente subjetualidad o sustancia, sino un sistema sustantivo, una sustantividad psico-orgánica. Ni siquiera el yo es la realidad del hombre, sino su ser y personalidad. Sin embargo, Kant entiende a la persona como sujeto del imperativo categórico. Zubiri manifiesta que el hombre tiene una serie de momentos constitutivos suyos, plenamente humanos, pero que harían de él, en el seno del idealismo trascendental, una cosa (SH 104). Ahora bien, el animal de realidades, dice Zubiri, se comporta con las cosas reales en cuanto reales y con su propia realidad en una única acción con tres momentos: intelección sentiente, volición tendente y sentimiento afectante (SH 72-73). Por su intelección sentiente y sentir intelectual el hombre se halla ya en la realidad, pero si bien la intelección es la mera actualización de lo real en cuanto real, la voluntad es tendencia determinante de lo real y el sentimiento es afecto de lo real.

Intelección sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante conforman la unidad procesual del animal de realidades: "*Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real (.) Es el gran problema humano: saber estar en la realidad.*" (IRA 351-352)

Resumen del capítulo V.

Zubiri ha acuñado un nuevo concepto de realidad: la formalidad de realidad. Formalidad es el "de suyo" de lo sentido y alteridad en impresión: es un sentir intelectual o intelección sentiente. La formalidad de realidad nos instala ya en la realidad y ésta ha dejado de ser un lugar al que tener que acceder intelectivamente, una zona aparte de las cosas reales del mundo. La actualidad común transcendental significa que la intelección "*está respectivamente abierta a lo real impresivamente inteligido*" (IRE 166).

La distancia insalvable que hay entre el sujeto y el objeto en el idealismo transcendental no responde a un correcto análisis de la intelección, según Zubiri.

Hemos visto cómo realidad es el "de suyo" de lo sentido, de un sentir intelectual, lo que nos ha llevado a comparar la sensibilidad en Zubiri y Kant. Para el criticismo, en

efecto, sensibilidad es una facultad receptiva y afección subjetiva limitada al fenómeno. La sensibilidad tiene dos formas puras a priori: el espacio y el tiempo. Ambas formas puras de la sensibilidad en cuanto condiciones subjetivas limitan nuestro conocimiento sensible al fenómeno y posibilitan los conocimientos sintéticos a priori de las matemáticas.

Según Zubiri, sentir es impresión y la impresión tiene tres momentos (afección, alteridad y fuerza de imposición). Kant se quedó enclaustrado en el primero de ellos y el más elemental, el de la afección. Pero la sensibilidad es física presentación de lo impresionante real: formalidad de realidad en alteridad de impresión. La impresión es un acto de aprehensión noérgica y no un acto de conciencia.

De otro lado, ni el espacio ni el tiempo son las formas puras a priori de la sensibilidad. La espacialidad es modo de realidad y el espacio depende de las cosas que hay en él, se funda en las cosas. En cuanto a la temporeidad, es el modo del ser. El yo no es la realidad del hombre: es su ser y personalidad. La realidad del hombre es la suidad o personidad. La persona es esa unidad de personidad y personalidad. Sin embargo, se puede decir que la persona es la forma de realidad humana. Esta realidad humana es una sustantividad psico-orgánica y su esencia es abierta gracias a su in-

telección sentiente.

En definitiva, la doctrina kantiana de la sensibilidad ha sido refutada por Zubiri. El idealismo transcendental comienza a tambalearse y a inclinarse hacia un lado.

CAPITULO VI

DE LA INTELIGENCIA SENSIBLE
Y CONCIPIENTE DE KANT A LA
INTELIGENCIA SENTIENTE DE
X. ZUBIRI

1. *La modalización de la intelección sentiente.*

El inteleccionismo.

2. *La crítica al conocimiento de Kant.*

2.1. *El concepto es un modo de simple aprehensión.*

2.2. *La intuición es la dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad.*

2.3. *La crítica zubiriana al juicio predicativo de Kant.*

Toda la filosofía de la inteligencia sentiente de Zubiri o noología ha sido vista con razón como la prueba más palpable del anti-criticismo del filósofo.

Como hemos ido mostrando a lo largo del capítulo precedente, todo el estudio del orden transcendental, de la formalidad de la realidad, del sentir intelectual y de la sustantividad supone también la refutación de los presupuestos metafísicos que limitan la sensibilidad kantiana al ámbito del conocimiento fenoménico.

Por todo ello, creemos que no parece tan fácil deslindar en ocasiones la intelección sentiente de la metafísica de su autor¹.

Con frecuencia, los dos ámbitos se entremezclan y se superponen. Además, Zubiri desde su filosofía de la intelección sentiente lleva a cabo una interpretación crítica de toda la historia de la filosofía anterior y el rechazo global a los fundamentos metafísicos de ésta incide a su vez en un idealismo transcendental inmerso en los prejuicios de

¹ "La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección significa que no es posible una prioridad intrínseca de la intelección sobre la metafísica, ni viceversa. En este sentido, es una refutación del criticismo, el cual considera que la fundamentación de la metafísica debe dar el rodeo de la crítica del saber. Una prioridad intrínseca de la intelección sobre la metafísica, o viceversa, es imposible porque la intelección sentiente consiste precisamente en aprehender lo real como real. A su vez, la realidad es el modo de quedar los contenidos en la aprehensión intelectual; según este modo, lo aprehendido es un "de suyo" (cosa real). En consecuencia, no es posible referirse a la intelección sin referirse a la realidad, ni tampoco referirse a la realidad sin referirse a la intelección." (AISA, Isabel, La unidad de la Metafísica y la Teoría de la intelección de Xavier Zubiri, p. 308)

Sin embargo, se ha llegado a decir que hay una prioridad de la filosofía de la intelección sentiente sobre la metafísica: "Son los criterios intelectivos de la filosofía zubiriana los que obligan a establecer una diferencia que no aparece explícitamente en la obra del filósofo metafísico, como teoría del fundamento de lo real, no puede ser lo mismo que la doctrina del acto intelectual y de la realidad que en él se torna actual. Si se mantiene el término "metafísica" para lo primero (así parece definiría Zubiri), deberá buscarse otra denominación para lo segundo; esta será convencional, pero no es ningún capricho recurrir al término "filosofía primera" (...) las exigencias críticas operantes en Zubiri obligan a conceder prioridad a la "filosofía primera", frente a la cual el saber metafísico es derivado y parcial, sin que esto signifique indiferente, injustificado o falso. Este punto es la base de la madurez plena de Zubiri y, por ello, se está convirtiendo en la base de las discrepancias que van surgiendo en su interpretación y utilización. Sólo la "filosofía primera" puede justificar intelectivamente la "metafísica"..." (PINTOR RAMOS, Antonio, Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, Salamanca, Universidad Pontificia/Caja Soria y Salamanca, 1994, pp. 347-348)

su época.

Quiere esto decir que los argumentos utilizados por Zubiri para desmontar a la ontología y metafísica tradicionales son en su mayor parte utilizados para acabar con Kant, y lo mismo podríamos decir de lo concerniente a la gnoseología.

Desde este punto de vista, podemos volver a apreciar cómo el idealismo transcendental posee rasgos que comparte con el pasado filosófico, al tiempo que verdadera novedad en otros².

Por otra parte, un problema añadido y con el que tenemos que contar a cada instante consiste en que Zubiri es bastante parco en sus descripciones globales de las otras interpretaciones de la intelección que no acepta.

De otro lado, en la primera parte de nuestro estudio inevitablemente tuvimos que ver con brevedad algunas características de la intelección sentiente zubiriana y la correspondiente discrepancia con Kant que se seguía.

En definitiva, creemos que no tiene por qué haber prioridad de la "metafísica" sobre la filosofía de la intelección sentiente ni de la "filosofía primera" sobre la "metafísica".

² "El pensamiento maduro de Kant, que toma cuerpo en la *Critica de la Razon Pura*, rompe radicalmente con la tradición que he estado describiendo. Kant hace a un lado la escurridiza escala que va de lo sensorial a lo intelectual, con su región fronteriza ocupada por ideas claramente distintas (Leibniz) o más bien imprecisas (Locke) o impresiones de alguna manera borrosas (Hume); sustituyéndola por una explicación en la que la noción de una frontera sensorial/intelectual sea simplemente un sentido. Esta explicación fue la primera en conseguir prominencia en los escritos de Kant (...). Yo coincido con la apreciación de Beck de que la explicación a la que llama "teoría de la diversidad radical de dos fuentes de conocimiento" -representa "el movimiento estratégico más importante que Kant hizo en su desarrollo filosófico". (BEDWETT, Jonathan, *La "Critica de la razón pura" de Kant*, Madrid, Alianza, II, 1990-2, pp. 28-29)

A primera vista ha podido parecer que las tres partes de *Inteligencia sentiente* (1980-1983) se correspondían con la estructura de la *Critica de la Razón pura* de Kant. Sin embargo, desde las primeras páginas de la trilogía Zubiri acomete con total radicalidad la tarea de terminar con el dualismo de facultades que impregna al criticismo³, así como estudiar el sentir y el inteligir en tanto que actos y no como facultades.

De ahí que no se pueda equiparar el primer volumen de la trilogía zubiriana (el dedicado especialmente al sentir intelectual y a la aprehensión primordial de realidad e intitulado *Inteligencia y realidad*) a la *Estética trascendental* kantiana, ni se pueda comparar el segundo (*Inteligencia y logos*) a la *Analítica trascendental*, ni ver el tercero (*Inteligencia y razón*) como la mera copia negativa de la *Dialéctica trascendental*.

Esta interpretación de dicha obra zubiriana supondría una prolongación superficial del texto kantiano, cuando lo cierto es que detrás hay razones profundas y bien asentadas por parte de Zubiri para cuestionar los cimientos del criticismo. Entre Zubiri y Kant hay una abismal diferencia de planos que impide su fácil comparación.

³ Zubiri piensa que el filósofo de Königsberg heredó este dualismo de facultades de la tradición. Sin embargo, Bennett y otros autores reconocen precisamente que el mérito de Kant consistió en partir de tal dualismo de facultades en oposición a los filósofos más inmediatos que le precedieron (Leibniz, Rousseau y Locke). Resulta paradójico que esta innovación de Kant en realidad fuera una recaída en la tradición clásica. Zubiri piensa que muchas de las ideas metafísicas y gnoseológicas de Kant estaban ya en los griegos.

Las siguientes páginas van a intentar mostrar cómo las diferencias que separan a Zubiri y a Kant en sus respectivas interpretaciones de la intelección y del conocimiento humanos, son algo más que disputas entre sistemas filosóficos antagónicos: forman parte de la misma actividad filosófica, cuyo objeto nunca está definido de antemano y de una vez por todas, antes bien, en continua revisión en cada época de la historia.

Este hecho es importante porque nos ayuda a comprender cómo Zubiri discrepa de raíz de la definición kantiana de conocimiento, como una síntesis de una intuición sensible y de un concepto producido espontáneamente por el entendimiento.

Ahora bien, esta definición kantiana de conocimiento presupone y da evidente lo que no es más que una presunción por parte del filósofo, esto es, que el conocimiento resulta de la unión de dos elementos procedentes de dos facultades bien diferenciadas de raíz. No vamos a volver a insistir en la identificación kantiana de intelección con conocimiento, porque ya resulta bien conocida por todos nosotros.

Además de haber introducido Kant una distancia imposible de salvar entre el sujeto y el objeto, el idealismo transcendental añade una diferencia originaria entre facultades, es decir, un dualismo, que complica aún más la densidad y tensión interna de su filosofía transcendental.

Zubiri ha respondido satisfactoriamente a la primera dificultad, la relativa a la distancia entre el sujeto y el objeto, señalando que tal relación no es primaria, ya que el idealismo transcendental se ha asentado sobre un insuficiente y erróneo estudio de la intelección humana.

Zubiri diagnostica globalmente la interpretación kantiana de la intelección con una doble calificación: es sensible y concipiente a la vez. ¿Qué quiere decir esto?

La inteligencia concipiente de Kant tendría como su objeto primario lo sensible. Los sentidos reciben su dato pasivamente y lo transfieren al entendimiento para que éste lo reelabore. De otro lado, el entendimiento queda como una facultad no sensible o insensible cuya función principal es la de juzgar y conceptuar. La intelección parece haber sido reducida a su mera función "lógica" (logificación de la intelección). Desde la intelección concipiente lo real queda como sustancia y como objeto. Ahora bien, en el trasfondo de la intelección concipiente se halla la intelección sensible, que parte del dualismo de facultades (sensibilidad y entendimiento) y lo resuelve en la unidad del objeto, síntesis de un elemento sensible a posteriori y un elemento inteligible a priori (IRE 129-130/SH 33/NHD 88-81) (CRP A 251-252/B 307).

Por otra parte, el entendimiento kantiano en cuanto facultad no sensible, cuya función consiste en referir un con-

cepto a varias representaciones, es decir, en juzgar. Esta interpretación de lo intelectual, según Zubiri, sigue al pie de la letra el modelo gnoseológico griego. Lo novedoso de Kant estaría en haber vuelto a retomar la tradición clásica griega.

Hemos dicho ya que la intelección concipiente de Kant es un episodio más de la enorme logificación de la intelección mantenida por buena parte de la historia de la filosofía occidental y que consiste en reducir la intelección en general a su función meramente lógica, esto es, conceptiva y *judicativa*⁴.

Es claro que desde la definición zubiriana de intelección como la mera actualización de lo real en cuanto real surge la inmediata necesidad y contrapropuesta de inteligizar al logos, o sea, de reintegrarlo como un modo no primario de intelección⁵. Este último punto conducirá inexorablemente al filósofo a desmontar la idea kantiana del entendimiento como una facultad independiente.

Pero Zubiri con su intelección sentiente o sentir intelectual se ha propuesto también terminar con la diferencia originaria de facultades, ya que llevará a cabo un com-

⁴ Durante su etapa ontológica Zubiri lamenta que la filosofía occidental haya llevado el método de acceso a las cosas hacia el logos y olvidado el papel de los sentidos (MED 43)

⁵ "La intelección primordial aprehende lo real abierto a su realidad, aprehende lo real solamente como real. En consecuencia, la modalidad intelectual de la aprehensión primordial aprehende realidad y nos instala en el ámbito de lo esencial (...). El logos es la aprehensión de lo real abierto a la realidad de otras cosas reales sentidas (...). La modalidad intelectual del logos aprehende la sustantividad real y nos instala en la realidad esencial (...). La razón aprehende lo real abierto a la pura y simple realidad. La razón es una marcha hacia la estructura última de lo real. La esencia es estructura última de lo real, no sólo en orden a su talidad, sino en orden a su realidad (...). La modalidad intelectual de la razón aprehende el momento esencial de la realidad sustantiva y nos instala en la radicalidad de lo real." (AISA, Isabel, *ibid.*, pp. 310-311)

plejo análisis del sentir y del inteligir en tanto que actos y no en tanto que facultades.

El sentir y el inteligir en tanto que actos lleva a considerar a ambos como dos tipos de aprehensión de un mismo objeto. Su diferencia es de carácter modal. Hay que buscar la unidad estructural de ambos, pues se trata de verlos como momentos de la impresión de realidad⁶.

Zubiri nos dice que si tomamos a la impresión sólo como impresión nos quedamos con el acto de sentir, pero si consideramos a la impresión como impresión "de realidad", tenemos un acto intelectual. Zubiri concede que podamos interpretar a la facultad sentiente como una "facultad" estructuralmente compuesta por dos potencias (sentir e inteligir)⁷.

Según Zubiri, ambas potencias se codeterminan en un único acto de intelección sentiente, "en el acto de aprehensión impresiva o sentiente, en la impresión de realidad" (IRE 91).

⁶ Zubiri intenta eliminar esa idea de lo metafísico como objeto de la intelección en un acto contemplativo y teórico.

⁷ "En las distintas exposiciones parece que Zubiri deriva el hecho que es la inteligencia sentiente del sentir puro, como algo que colma las limitaciones de este, pero es evidente que el llamado "sentir puro" no es ningún hecho ni está dado por sí mismo en ninguna aprehensión (...). Según un primer esquema, el sentir como tal se define por su formalidad estisulica (...). Queda claro, pues, que sentir e inteligir son actos formalmente distintos, pero en este caso no sigue Zubiri oponiendo el sentir al inteligir, lo que más tarde (IRE 80) él mismo reprochará como radical error a toda la filosofía occidental (...). Este problemático esquema parece substituido a partir de Inteligencia sentiente por otro distinto, aunque es dudoso si Zubiri fue del todo consciente de su alcance (...). En esencia, este nuevo esquema separa totalmente el sentir como tal (definido por su carácter impresivo) del "sentir" (definido por la formalidad estisulica) y del "sentir intelectual" (definido por la formalidad de realidad)." (PINTOR RAMOS, Antonio, *ibid.*, pp. 312-314)

Pintor Ramos nos ofrece ambos esquemas:

	(Esquema I)	
	Sentir-Estisulidad	Inteligencia sentiente
	Inteligir-Realidad	
	(Esquema II)	
	Sentir animal-Estisulidad	
Sentir-Impresión	Sentir intelectual-Realidad	

Ahora bien, Zubiri llama la atención acerca de otra tesis kantiana implícita, que se seguiría del dualismo de facultades aceptado por el idealismo transcendental: la posterioridad del inteligir en relación a la sensibilidad es una oposición encubierta (IRE 11, 19).

De otro lado, Zubiri dice que muchos filósofos ni siquiera llegaron a definir a la intelección en cuanto tal. Sin embargo, la herencia tradicional de Kant es indudable si partimos de que sostiene tanto el carácter no sensible del entendimiento como que las impresiones son afecciones o pathémata (IRE 32).

En definitiva, la intelección zubiriana viene a ser un acto de aprehensión. Ahora bien, el sentir es también aprehensión, luego hay una aprehensión sensible e inteligible. De otro lado, Zubiri encuentra dos modos de aprehensión sensible (sentir la estimulidad y sentir la realidad). La intelección sentiente actualiza precisamente lo real en cuanto real. Por ello, sentir e inteligir son dos potencias que se codeterminan como potencias de un mismo acto de impresión de realidad.

Zubiri ha conseguido romper el esquema dual de facultades del idealismo transcendental. Este era el primer punto sobre el que queríamos llamar la atención.

Además, "la intelección sentiente es una *habitud* que determina todo el proceso vital humano, pero es a su vez al-

go determinado por sus estructuras."(IRE 94)

Recordemos que la función biológica de la inteligencia, en efecto, es asegurar la estabilidad biológica, pero también tiene funciones trans-biológicas (SE 364/EDR 213).

El idealismo trascendental ha conseguido estar más allá de todas estas dimensiones factuales y talitativas gracias a su restringido uso del concepto de trascendental. Sin embargo, Zubiri denomina "subtensión dinámica" al hecho de que la misma función inferior exige para ser ella misma la propia función superior. Por otra parte, el filósofo reconoce que la formalidad de realidad es irreductible a la de estimulidad: es una innovación que aparece por un "dinamismo nuevo del Todo" (EDR 214). Pues bien, todo lo anterior es una consecuencia del acercamiento zubiriano al orden trascendental como inserto en la misma estructura física de las cosas y no como un orden apartado de todas ellas.

Por su intelección sentiente el hombre es un animal de realidades, ya que se enfrenta con las cosas reales en cuanto reales y consigo mismo como realidad. De este modo, su esencia es abierta al carácter de realidad, está instalado sentientemente en la realidad y esto le separa de los demás animales que están en un medio.

Dice Zubiri: "El hombre tiene ciertamente un medio; este medio en cuanto humanamente aprehendido es el campo de rea-

lidad. Pero el campo de realidad está transcendentamente abierto al mundo. De suerte que el campo de realidad, como veremos, es el mundo en cuanto está sentido intelectivamente. Es la obra de la inteligencia sentiente como facultad."

(IRE 92)

Ahora bien, el idealismo transcendental tiene vedado por completo el acceso gnoseológico a la realidad en sí.

¿Cuál es la causa de esta limitación transcendental? Según Zubiri, en la primera *Crítica* de Kant no hay superación del dualismo de facultades, sino un intento de síntesis en el objeto. Ciertamente, Kant quiso corregir el dualismo racionalista de lo inteligible y de lo sensible en la unidad sintética de un objeto sensible-inteligible. Sin embargo, ni la intelección por sí misma ni el sentir por sí mismo son facultades independientes. Juzgar, afirmar y dar razón son ulteriores modalizaciones intelectivas, pues el modo primario de intelección es la aprehensión primordial. El filósofo de Königsberg creyó que el nivel primario de intelección era ya conocimiento del objeto y estipuló las condiciones del mismo. En el capítulo V hemos visto cómo Kant dice que a nivel de la sensibilidad las formas puras a priori (espacio y tiempo) limitan el conocimiento al ámbito del fenómeno.

Si el conocer fenoménico de Kant a este nivel depende de las condiciones subjetivas aprióricas, Zubiri realiza

una lectura diferente: el inteligir sentiente, que no es el conocer ni el dar razón primariamente, tiene unos presupuestos estructurales biológicos, pero no sólo no se agota en ellos, sino que incluso se ha liberado de ellos para otros menesteres. La subtensión dinámica evita escindir artificialmente a la función inferior biológica de la superior, porque como hemos dicho anteriormente la inferior exige la superior.

La intelección sentiente no consiste básicamente en comprender o conceptuar algo, sino en actualizar lo real como real. Ahora bien, lo real aprehendido en cuanto real en el momento más primario y más elemental de la intelección no es objeto. Zubiri ha mostrado que entre lo real aprehendido y la intelección sentiente no se da una relación ni una correlación: se trata de una actualidad común trascendental. Creer que a nivel intelectual primario funciona la relación sujeto-objeto es un error. Entre Kant y Zubiri el diálogo vuelve a ser imposible en esta dirección.

Pues bien, desde su filosofía de la intelección sentiente Zubiri no parte de un conocimiento concreto, que se pone como modelo de todos los demás. Zubiri ha desidentificado intelección y conocimiento, conocimiento y ciencia, conocimiento y juicio, etc.

El conocimiento es un modo de intelección y no el primario. Ni la intelección es esencialmente conocimiento, ni la

ciencia es el paradigma cognoscitivo a imitar por todos los demás saberes. Esto es una evidente llamada de atención contra la reducción positivista del saber. En el capítulo IV hemos visto a grandes rasgos el esquema zubiriano del conocimiento dentro del marco de la intelección sentiente y sus diferencias con la teoría del conocimiento de Kant.

Zubiri piensa que lo real tiene diferentes respectivas reales, radicadas en la propia estructura de la cosa. Al fin y al cabo, la actualización de lo real en cuanto real en la intelección sentiente es una clase de respectividad. No es nuestra intención repasar la noología zubiriana en estos momentos. Aceptar que la intelección es esencialmente modal permite también explicar, por qué la aprehensión primordial de realidad es insuficiente. En el capítulo anterior analizamos el sentir intelectual zubiriano y vimos cómo en cada uno de los once sentidos en cuanto modos de intelección la realidad estaba presente realmente .

Recubriendo a los demás sentidos se halla la presencia direccional de lo real o "hacia" (IRE 108). Pues bien, Zubiri dirige su mirada precisamente al "hacia" para fundamentar la modalización de la intelección y lo hace de esta manera: *"Lo real está sentido en impresión de realidad, y esta impresión es la unidad misma de todos los modos según los cuales lo real nos está presente en lo sentido. Uno de estos modos es la realidad en "hacia". Pues bien, lo real*

transcendentalmente abierto en "hacia" es lo que inexorablemente determina los modos de intelección."(IRE 255)

Zubiri trata de conseguir que el proceso intelectual que determina lo que la cosa es en realidad y en la realidad no esté fatalmente desarraigado de la aprehensión primordial de realidad. He aquí una de las facetas post-kantianas de Zubiri: recuperar el momento de realidad en la totalidad del proceso intelectual y del sentir intelectual.

La noción metafísica zubiriana de la respectividad nos sirve para explicar cómo lo aprehendido en cuanto real conlleva su aprehensión respecto de las demás cosas reales en cuanto reales. Estamos una vez más ante el polo opuesto del idealismo transcendental: "*Si no fuera por esta respectividad, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real porque tendríamos ya la aprehensión exhaustiva de esa cosa real en cuanto real.*" (IRE 254)

Por otra parte, Zubiri denomina "retinencia" al hecho de que en la aprehensión primordial quedamos retenidos por lo real en su realidad propia (IRE 262)

Lo real sentido, nos dice Zubiri, se va a actualizar ulteriormente campal y mundanalmente. Por ello, esas modalidades ya no son primordiales (logos y razón sentientes). La insuficiencia de la aprehensión primordial es insuficiencia del contenido de las notas aprehendidas.

Pues bien, la intelección de lo que la cosa es en realidad y en la realidad (logos y razón sentientes, respectivamente) son para Zubiri dos modalizaciones de una misma actualización y nunca tienen que ser interpretados como dos actualizaciones diferentes. En resumen, la aprehensión de realidad constituye el modo primario de intelección y los otros dos modos son reactualizaciones ulteriores: "*Los modos de intelección están fundados esencial y formalmente en los distintos modos de actualidad de lo real; son estos modos los que determinan aquellas intelecciones. A estos modos de actualidad corresponden los modos de inteligir lo que una cosa es en realidad.*" (IRE 261)

No es que Zubiri rechaze la riqueza progresiva de los ulteriores modos de intelección⁸, sino que nos dice que son un "mero sucedáneo" de la aprehensión primordial (IRE 267).

Es verdad que al actualizarse más ricamente o enriquecerse lo real en estos modos ulteriores de actualización no se produce una ganancia de realidad, subraya Zubiri, pues ésta sigue siendo la misma, pero lo que sí se produce es un innegable empobrecimiento y distancia en relación a la aprehensión primordial.

⁸ "Si el logos no se justifica con la totalidad de la intelección, si es una modalización de su momento originario erigida por la fuerza de imposición de lo real, entonces resulta claro que ninguna de las estructuras concretas del logos encarna de modo adecuado la realidad y nuestro acceso a ella es más originario y más rico que su actualización en el logos." (PIÑTOR RAMOS, Antonio, *ibid.*, p. 191)

Así explica Kant la estructura del conocimiento: "Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón." (CRP A 298/B 355) El entendimiento queda como una facultad contradistinta de la facultad sensible y es definido como facultad de juzgar, de concebir, de las reglas y principios, mientras que la razón pasa a ser la facultad de las ideas (CRP A 299/B 356). Esta razón kantiana no tiene ningún contacto con la realidad y depende directamente del entendimiento. La actividad racional obedecería a este esquema ascensional:

Razón (Vernunft)

Entendimiento (Verstand)

Sensibilidad (Sinnlichkeit)

Esto tenemos que entenderlo muy bien. Zubiri no está defendiendo un retorno a ámbitos pre-lógicos o a-lógicos frente al exceso de logificación de nuestro saber y existencia. Zubiri no es un irracionalista. Lo que se gana en enriquecimiento del contenido intelectual en los modos ulteriores de intelección se convierte en empobrecimiento, si se tiene en cuenta que la aprehensión primordial de realidad es la intelección por excelencia (IRE 266)⁹.

Lo que ha históricamente ha sucedido es que el logos se ha entendido en su faceta judicativa y conceptuadora y ha sido logos del ser. Logificación de la intelección y entificación de la realidad vienen de una errónea interpretación de la intelección y de la realidad. El idealismo transcendental transforma el ente en objeto en un estadio posterior y consagra la distancia entre el hombre y la realidad. Esta distancia, ciertamente, ya venía dada por la mala interpretación de intelección y de realidad. Sin embargo, la tecnociencia y su éxito sería la culminación histórica de este proceso.

Kant no solamente se contentó con identificar intelección en general con conocimiento, sino que además elevó a la

⁹ Zubiri se sitúa en un momento de la historia radicalmente diferente del kantiano: "En consecuencia, si dejamos de lado como posible causa inmediata de un final o de un cambio sustancial de la historia el cambio drástico del medio puramente cósmico, tenemos que ese cambio y aun ese final pueden venir de acciones humanas, más o menos dependientes del ejercicio de su libertad, esto es, de sus comportamientos históricos. (...) Puede decirse que la historia ha entrado hace poco en una nueva época, en una distinta altura de los tiempos, caracterizada tanto por su unidad universal real, históricamente real, como por la posibilidad, asimismo históricamente real, de tener que contar con su propio final, esto es, con un final que en buena parte depende de sí misma y de lo que vaya haciendo (...) su final mismo ha llegado a estar en sus manos. Por muy tediosa que pueda parecer esta posibilidad, se trata de una posibilidad real." (ELLACURIA, Ignacio, Filosofía de la realidad histórica, Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1990, pp. 371-372)

categoría de modelo de conocimiento a una ciencia concreta, la de Newton, cuando vista desde la óptica de Zubiri, ésta no es sino una ulterior modalización intelectual y un tipo especial de conocimiento. Además, este conocimiento no se reduce a los juicios sintéticos a priori.

Pero no tenemos que descargar solamente en el filósofo de Königsberg tal admiración por la pujante ciencia moderna. En efecto, desde el Renacimiento nuestra civilización parece haberse decantado hacia el unilateral progreso material y cognoscitivo en una dirección que ha proporcionado éxitos espectaculares en todos los órdenes de la vida, pero que no habría venido acompañada de la felicidad y del bien moral del hombre (SV 312). Zubiri afirmó años antes que la situación del hombre actual con las cosas era la técnica. La filosofía de Kant se ubica en los comienzos de este progreso de la ciencia y de la técnica en el siglo XVIII y exige que la Metafísica asuma el cambio de rumbo del saber, si quiere ser calificada de científica. En caso contrario, continuará levantando enormes edificios especulativos, puramente conceptuales y dogmáticos (CRP B XV). Creemos que Zubiri experimenta un cierto desencanto ante el rumbo tomado por la ciencia y la técnica¹⁰ y trata de buscar una salida.

¹⁰ "El rasgo primario y, como tal, decisivo de Zubiri es su bien meditada y firme voluntad de recobrar en todas dimensiones el arraigo en lo real perdido en gran medida por el hombre de los tiempos modernos. Lo real no se reduce, según Zubiri, a lo cósmico-material (asible, mensurable, posible objeto de verificación y control), antes abarca todo cuanto actúa en virtud de las propiedades que posee de suyo." (LOPEZ QUINTAN, Alfonso, Filosofía española contemporánea, Madrid, BAC, 1976, p. 196)

Sin embargo, no todos los lectores de Zubiri acertaron a comprender su intención de salvaguardar lo real (sustantividad) y la realidad (formalidad) de toda connotación subjetivista e idealista¹¹. Por eso, Zubiri fue visto por sus detractores como un realista ingenuo y pre-crítico más.

Pero regresemos al idealismo transcendental. Kant no buscaba tanto una teoría de la ciencia cuanto una fundamentación del conocimiento científico, universal y necesario, es decir, la búsqueda de sus condiciones de posibilidad y las encuentra precisamente en las estructuras aprióricas subjetivas. Por eso mismo, la ciencia siempre expresa la perspectiva que tiene el hombre de la realidad y nada más. Es una realidad a la medida del hombre.

Pues bien, Zubiri nos sorprende con la idea contraria: las investigaciones que el hombre realiza en las diversas ciencias sobre la realidad allende la percepción están orientadas por la esencia de la cosa real aprehendida primordialmente en intelección sentiente y sentir intelectual. Lo cierto es que desde mucho tiempo atrás Zubiri había llegado a la conclusión de que hay una primaria zona de encuentro entre la intelección y la realidad, que no se halla

¹¹ "Se observa cómo Zubiri—al igual que Aristóteles—tiene presente en toda esa descripción suya el modelo del espejo. El propio espejo se asemeja cualitativamente y concretamente v.g. a este ciano que está delante. De ahí que la unidad y similitud del acto aprehensor y de lo aprehendido, que tanto se recalcan, se reduzcan a una unidad y similitud de semejanza, o sea intencional y, como tal, lláitase al orden del conocimiento, esto es, al ser intencional (. . .) Y, por si no estuviese ya más que suficientemente claro, Zubiri continúa todavía acentuando la distinción y la independencia del ser real de lo aprehendido respecto de su ser intencional en cuanto aprehendido (. . .) En consecuencia su realismo se muestra como un realismo clásico." (ECHARRI, Jaime, Filosofía fenomenológica de la naturaleza, Bilbao, Universidad de Deusto, I, 1990, pp. 58-59)

Echarri no duda en calificar a Zubiri de neorristotélico: "Nos referimos a la gnoseología de X. Zubiri. Inspirada primero, casi a la letra, en la gnoseología aristotélica, evoluciona luego hacia términos más específicamente zubirianos, pero permaneciendo fundamentalmente fiel a su primera inspiración. Así al menos lo entendemos por nuestra parte." (Id., *ibid.*, p. 57)

a nivel conceptual y lógico, y mucho menos científico¹².

Frente al intelectualismo propio de la inteligencia concipiente de Kant, que estima que el logos en cuanto conceptual tiene una función primaria y radical, propone Zubiri el inteleccionismo, que define a la intelección exclusivamente como la aprehensión sentiente de la realidad (IRE 283-284).

En opinión de Zubiri incluso el orden transcendental greco-medieval y kantiano no ha dejado de ser también conceptual, es decir, aquello en que coincide todo lo concebido, sea objeto o ser, es la comunidad universal de lo concebido siempre desde una inteligencia concipiente (IRE 117). El orden transcendental kantiano fue definido por Zubiri como el orden de la objetualidad y no el de la realidad en cuanto realidad.

Zubiri recuerda, en cambio, que la intelección sentiente tomada como la aprehensión primordial de la realidad, es la nota radical del psiquismo humano. Si la realidad sustantiva humana es una unidad psico-orgánica, la psique se caracteriza en gran parte por esa nota que es la intelección sentiente¹³.

¹² Pintor Ramos al estudiar la tercera metáfora que propone Zubiri en su etapa ontológica (IRE 239-240) (cf. p. 78) realiza esta lectura: "Por nuestro tema, lo que dice es que el ámbito del conocimiento conceptual deriva de una más primitiva zona de encuentro entre el hombre y la realidad y ya antes de la elaboración lógico-conceptual operan las fuerzas intelectuales que orientarán nuestra comprensión de la realidad." (PINTOR RAMOS, Antonio, Genesis y formación del pensamiento de Zubiri, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979, p. 58)

¹³ "Ahora podemos considerar al hombre desde el punto de vista de su forma de realidad. Y como forma de realidad, precisamente porque el hombre percibe las cosas en su momento de realidad, se comporta respecto de ellas y de sí mismo, no sólo desde el punto de vista de las propiedades que posee, sino desde el punto de vista del carácter de realidad. Y todo ello es posible porque la sus-

En definitiva, frente al intelectualismo de Kant y de toda la tradición filosófica occidental Zubiri opta por el inteleccionismo sentiente¹⁴.

En resumen, dos son los modos de la intelección sentiente o reactualizaciones: logos sentiente o intelección afirmativa campal y razón sentiente.

Así, el logos sentiente se funda en la impresión de realidad y la razón sentiente implica de por sí la intelección afirmativa: "La unidad de la impresión de realidad en estas dos últimas dimensiones es, en el fondo, el "hacia" de la nuda impresión de la formalidad de realidad." (IRA 88)

Sin una concepción de la realidad como apertura respectiva nada de lo anterior sería posible. Por eso, Zubiri insiste en que el momento de realidad es tanto física como numéricamente el mismo en el logos y razón sentientes y en la aprehensión primordial.

Los estrechos límites fenoménicos que Kant impuso a la sensibilidad caen desde la perspectiva zubiriana: "Es algo esencialmente distinto: es la misma impresión de realidad la que en su mismidad física y numérica abre las dimensiones de realidad afirmada y realidad en razón." (IRA 89)

tantividad humana es una realidad intelectual (...). Pero esta sustantividad se puede considerar en el orden operativo o en el orden constitutivo. Si esta realidad es inteligente nos está diciendo que en el orden operativo está abierta a toda realidad y en el orden constitutivo que es una esencia abierta (...). No obstante, si lo que hemos de determinar es el carácter personal del hombre, hemos de irnos por su momento constitutivo (...). Pero constitutivamente el hombre es una realidad corporoanímica, y es por esto una realidad personal." (COMERZ CAMBRES, Gregorio, La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri II, Málaga, Agora, 1986, p. 20)

¹⁴ En su tarea de terminar con el dualismo de facultades no se puede escindir el sensismo zubiriano del inteleccionismo, pues sería su otro rostro. Pintor Ramos prefiere denominarlo "sensismo inteleccionista" (PINTOR RAMOS, Antonio, Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, p. 45). Zubiri define de esta manera al sensismo en oposición al sensualismo: "Sentir es la forma primaria y radical de intelecír. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo intelecrido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre el "de auyo", y la forma primaria y radical de sentir el "de auyo" es el sentir intelectual." (RD 15-16)

Zubiri ha evitado que la razón sentiente quede escindida del sentir y de la realidad al modo kantiano y dependiente del entendimiento¹⁵.

Por lo tanto, tenemos que la contrapropuesta zubiriana ha echado por tierra dos de los presupuestos que fundamentan la teoría kantiana del conocimiento: en primer lugar, la sensibilidad es receptividad y afección subjetiva, al tiempo que tiene dos formas puras de la intuición, y, en segundo lugar, el entendimiento es una facultad no sensible de juzgar y conceptuar. Además, Kant también ha estimado que en el entendimiento se encuentran conceptos puros o categorías.

En resumen, el inteleccionismo zubiriano exige considerar a la inteligencia sentiente con su correspondiente doble modalización. La doble ecuación que encierra al idealismo transcendental en el conocimiento objetual ha sido negada de plano: ni la intelección es conocimiento ni el conocimiento por excelencia es la ciencia¹⁶.

La ciencia zubiriana queda definida como una clase de conocimiento con características especiales y se funda en el conocimiento (SH 31).

Kant pensó que la sensibilidad y el entendimiento for-

¹⁵ En el capítulo IV del presente estudio ya comentamos el desmontaje de la facultad del entendimiento kantiano llevado a cabo por Zubiri (cfr. pp. 223as., 234as. y 253as.).

¹⁶ "La diferencia entre intelección y conocimiento es un grave problema sobre el que Kant reabrió. Por esto, la Crítica de Kant padece de una radical insuficiencia. Antes de una crítica del conocimiento debió haberse elaborado una crítica, o cuando menos una filosofía de la intelección en cuanto tal. De aquí arranca en última instancia la insuficiencia de la Crítica kantiana. Kant entiende que intelección es conocimiento. En el fondo, Kant no hace sino recoger una identificación que corría desde hace muchos siglos antes de él. Pero Kant entiende además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia. Esta doble ecuación (intelección-conocimiento y conocimiento-ciencia) determina la marcha de la Crítica kantiana. Pero esta doble ecuación no es exacta." (IRA 157-158)

maban una unidad sintética de conocimiento. La contracrítica de Zubiri ha consistido en hacernos ver que una cosa es la unificación de dos facultades en un objeto de conocimiento y, otra muy distinta, proceder a su auténtica unidad estructural en intelección sentiente y sentir intelectual.

Hemos ido viendo cómo la ciencia en Zubiri queda desprovista de todo elemento apriórico y subjetivo para llegar a ser redefinida como un tipo de conocimiento con la verdad de la unidad cósmica de lo real, mientras que la filosofía en cuanto metafísica tendría la verdad de la unidad transcendental de lo real. Desde la perspectiva zubiriana, filosofía y ciencia no se oponen, sino que se complementan. Precisamente porque el orden transcendental zubiriano no se encuentra al margen de las cosas, sino que es la estructura real de estas mismas cosas reales en cuanto reales, la Metafísica dogmática tampoco tiene cabida dentro de su pensamiento (EDR 244).

Paradójicamente el idealismo transcendental pensó en un orden transcendental a priori, de manera similar que lo hizo aquella Metafísica dogmática que rechazó. Ahora bien, el criticismo se nutre del dualismo de facultades y su definición de conocimiento no hace más que reafirmarlo. El objeto kantiano es producto de una síntesis sensible-inteligible y los elementos puros que aporta la subjetividad transcendental hacen inviable el conocimiento de la realidad en sí. Podríamos decir que tanto histórica como estructuralmente el

criticismo es una postura derivada y no definitiva. Históricamente, porque la objetualización del ente que lleva a cabo Kant sigue en el tiempo a los realismos greco-medievales. Estructuralmente, porque Kant pensó que la intelección era en general conocimiento de objeto, al paso que el objeto siempre se funda zubirianamente en la previa actualización de lo real en cuanto real en la intelección sentiente.

Ambas posturas, la de Zubiri y Kant son inconmensurables, como también lo eran en su concepción de la realidad y de lo real. Si conciencia o subjetividad y objeto son para Kant los dos relatos del proceso cognoscitivo, tenemos que en Zubiri la conciencia no tiene entidad alguna y sujeto y objeto son un dato derivado de la intelección sentiente. No olvidemos que, aunque Kant trata de resolver la dualidad de lo sensible y de lo inteligible en el objeto, su noción de orden transcendental sería conceptiva, ya que la objetualidad vendría dictada por la inteligencia concipiente.

Sin embargo, sucede que entre intelección y lo real aprehendido no hay relación ni correlación entre un sujeto y un objeto, sino actualidad común transcendental. Si la intelección sentiente es la mera actualización de lo real en cuanto real, nos encontramos con que la actualidad campal y mundanal son modalizaciones de la actualidad respectiva de lo real y tales actualizaciones determinan un modo de intelección. Es decir, que lo real sentido en aprehensión primor-

dial se reactualiza ulteriormente campal y mundanalmente.

Por otra parte, Zubiri evita el equívoco de malinterpretar el logos sentiente o intelección afirmativa campal como facultad judicativa. Este logos sentiente consiste en la unidad de la simple aprehensión y la aprehensión judicativa. En el ámbito del logos sentiente cobra un nuevo valor aquella distinción entre cosa-real y cosa-sentido: "Yo no aprehendo mesas, pero tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosa-sentido. Es el enriquecimiento de la realidad de mi vida como constructa con lo real. El logos no amplía la realidad pero constituye un enriquecimiento innegable de su contenido." (IRE 227)

Por consiguiente, el descentramiento del logos que lleva a cabo Zubiri dentro del marco del inteleccionismo no debe tomarse como una devaluación del mismo, sino como su correcta valoración¹⁷.

Y de la misma manera que el logos sentiente es la intelección campal afirmativa de lo que la cosa real ya aprehendida como real es en realidad, tenemos que la razón sentiente se apoya a su vez en el logos sentiente¹⁸.

17 "El logos es lanzado por las características que conforman el momento de realidad con que es dada la cosa en aprehensión primordial, pero cuyos contenidos de realidad no están allí actuados de modo específico. Por eso, todo logos es siempre sentiente. (...) Baste anotar aquí que esta posición de Zubiri se opone a cualquier primado o autonomía del logos, desde el momento en que lo deriva de la realidad actualizada intelectivamente y lo somete a sus exigencias." (PINTOR RAMOS, Antonio, "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XII(1986)285-286)

18 "Solo porque hay cosas campalmente respectivas hay intelección de una cosa entre otras, existe un logos de lo real. De aquí se deduce, en primer lugar, la ulterioridad del logos dentro del acto intelectual mismo y, también, una cierta subordinación del acto del logos a las cosas inteligidas y a sus características metafísicas." (Id, "El lenguaje en Zubiri", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XIV(1987)109)
Nos hallamos, pues, en el corazón mismo de la contrarrevolución copernicana y contracrítica de Zubiri.

Zubiri ejemplifica todo este dinamismo intelectual que arrancando de la aprehensión primordial, pasa después por el logos sentiente y culmina finalmente en la razón sentiente y en la comprensión diciendo que en la impresión de realidad aprehendemos que este color es su realidad. Además, aprehendemos que este color en realidad es rojo en relación a otros colores y, para terminar, que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad: es fotón u onda electromagnética (IRA 12).

Zubiri ha roto el esquema ascensional y triádico de la *Critica de la Razón pura* de Kant y su conocimiento objetual gracias al inteleccionismo sentiente y sensismo inteleccionista¹⁹.

¹⁹ Los últimos estudios bioéticos de Diego Gracia quieren mostrar que la realidad personal estaría ya dada en aprehensión primordial de realidad y de ella tendríamos verdad real. Sin embargo, esta interpretación es discutible: "A partir de aquí, la estrategia de investigación del gran tratadista de bioética consiste en retrotraer el fundamento de todo deber al dato fundante, universal y categórico que aporta la dignidad personal, en cuanto que exige tratar a todas las demás personas como seres iguales y dignos de respeto. Este fundamento es anterior a la razón y actúa como seguro sistema de referencia, a partir del cual los distintos códigos de deberes morales aparecen como esbozos racionales y, como tales, sometidos a los criterios que son propios de toda marcha racional." (PINTOR RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido. Desde una inspiración rubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, pp. 121-122)

Pintor Ramos cree que la dignidad personal se halla aprehendida en el ámbito de logos sentiente y no en la aprehensión primordial. Sin embargo, este estudioso piensa que Zubiri fue un personalista: "Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparato pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional. Sin embargo, desconfía de las filosofías llamadas "personalistas" por su frecuente endeblez teórica y una cierta precipitación, que no las convierten en las más aptas para la búsqueda y defensa de los valores personales. Sin embargo, esto no impide que se pueda incluir también a Zubiri (al menos parcialmente) dentro del personalismo de nuestro tiempo..." (Id., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia/Caja Soría y Salamanca, 1994, p. 388 (nota 53))

A lo largo de este estudio hecos advertido que la interpretación rubiriana de Kant observó desde muy pronto una de las insuficiencias más graves del idealismo trascendental, que frecuentemente era pasada por alto por sus estudiosos: el fenomenismo no es capaz de distinguir entre personas y cosas más que recurriendo al terreno práctico. De otro lado, es verdad que el filósofo de Königberg sostiene que hay una verdadera unidad entre la razón pura y la práctica.

Desde la filosofía de la intelección sentiente Zubiri ha mostrado que toda la teoría del conocimiento de Kant se asienta sobre un erróneo e insuficiente análisis de la intelección y del sentir humanos.

Zubiri no solamente hace del conocimiento una ulterior modalización de la intelección, sino que además ha logrado romper la ecuación kantiana conocimiento=ciencia.

En efecto, el reconocimiento zubiriano de conocimientos tan poco "científicos" como el religioso, el poético o el de las realidades personales²⁰ sin duda sirve para ampliar e iluminar campos de la realidad y de la experiencia parcialmente oscurecidos por la marea cientista y positivista de nuestro tiempo.

El conocimiento²¹ en Zubiri pasa a ser intelección en razón, la intelección de una cosa en su realidad profunda y una expansión de la propia intelección motivada por su propia deficiencia sentiente²².

El conocimiento del objeto viene siempre en una modalización ulterior y no primaria de la intelección. De ahí que Zubiri reubique al objeto en el ámbito de la intelección racional.

²⁰ IRA 201.

²¹ Cfr. pp. 261ss.

²² "Intelección es una actualización de lo real. Pero si lo real, por ejemplo este color verde, estuviera exhaustivamente actualizado en la intelección, no habría lugar a hablar de conocimiento. La intelección plenaria de la realidad, es decir, su plenaria actualización, haría radicalmente innecesario por impropio el ser conocimiento. Tendríamos entonces intelección sin conocimiento. En cambio, la recíproca es imposible: no puede haber conocimiento sin intelección, sin actualización de lo real. Sólo hay conocimiento cuando la insuficiencia de la intelección lo exige (...). La intelección exige determinar no otra intelección sino otro modo de la misma intelección: esto es, lo determinado es una expansión de la intelección." (IRA 162-163)

2. La crítica al conocimiento de Kant.

El conocimiento, según Zubiri, viene determinado por lo real en "hacia" en cuanto presencia direccional, por lo que no cabe esperar un fenomenismo desarraigado de la realidad, como plantea el idealismo trascendental en su mismo punto de partida.

Para que pueda darse objeto se hace necesario que lo real inteligido resalte sobre su realidad profunda como algo que hay que salvar. Zubiri quiso tener en cuenta ese carácter de actualización en "ob" del "ob-positum", que consiste en algo más que un simple estar enfrentado: es preciso que sea salvado para llegar a su realidad allende y profunda. Kant fue totalmente ciego al problema de la objetualidad, a la diferencia entre el objeto y la objetualidad, que conllevaría una categoría o modo de actualización de lo real en "ob". El conocimiento zubiriano, por lo tanto, queda como intelección, pero no toda intelección es conocimiento ni ciencia. A continuación vamos a mostrar cómo la nueva definición zubiriana de conocimiento desmonta de raíz la kantiana²³.

El idealismo trascendental tiene como una de sus tesis básicas que el conocimiento es el resultado o la síntesis de la intuición sensible y del concepto (CRP A 51/B 75-

²³ Véanse pp. 261ss.

76). En otras palabras, también se fundamenta en el dualismo de facultades. Pues bien, si interpretáramos la aprehensión primordial de realidad como un acto de conciencia, tendríamos una intuición (IRE 67).

Sin embargo, esta interpretación no tiene nada que ver con lo que Zubiri nos ha dicho hasta ahora. Como él mismo nos advierte, en la obra de Kant asistimos a una unidad de conocimiento del objeto, unidad lograda desde dos fuentes de conocimiento (intuición sensible y concepto) (IL 248).

La intuición en Kant nos da una multitud de cualidades del objeto en un marco espacio-temporal, pero estas cualidades no son el objeto mismo. En la intuición se nos da el objeto en cuanto fenómeno²⁴.

Porque la intuición sensible por sí sola es insuficiente para obtener conocimiento, el filósofo de Königsberg necesita del concepto y éste es referencia al objeto: "*Ceguera de la intuición en unidad con la vaciedad del concepto: he aquí lo que constituye la unidad del objeto, y por tanto del conocimiento para Kant.*" (IL 248)²⁵

De entrada, Zubiri destaca que la ceguera de la intuición y el vacío del concepto lo son "del objeto". Después de cuarenta años el trasfondo aristotélico de Kant vuelve a ser rememorado en parecido contexto: "*En este punto Kant no*

²⁴ Años atrás Zubiri había resituado a Kant en la tradición aristotélica precisamente por esto mismo: el hombre solamente tiene capacidad para recibir el "detalle" en cuanto tal como manifestación de la realidad de la cosa (MHD 83).

²⁵ "Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación (como

hace sino repetir a Aristóteles, cuya idea me ha parecido siempre más que discutible, porque la cosa no es "objeto" de las cualidades sino del "sistema estructural" de ellas."(IL 248-249)

Zubiri no está haciendo más que recordar su distinción entre sustancia y sustantividad. Kant orientó gratuitamente el problema de la unión de intuición sensible y concepto hacia el objeto. Pero como solamente se puede dar objeto en la intelección racional (dice Zubiri), Kant ha basado la unidad de ambos en un presupuesto que ni es primero ni es verdadero.

Pues bien, Kant sustenta toda su teoría del conocimiento en que el entendimiento es una facultad de juzgar por medio de conceptos y de sus relaciones, pero sin conocer nada por sí mismo. El pensar kantiano siempre lo es a través de conceptos y de sus representaciones. Para Zubiri, sin embargo, el pensar es un inteligir activado por la realidad abierta, pues lo real inteligido está dado como realidad. Lo que le ha sucedido a Kant es que ha seguido al pie de la letra la interpretación racionalista y leibniziana del dato de lo sensible en cuanto dato-para el pensar (IRA 32).

De otro lado y por lo que concierne a la sensibilidad, Zubiri se ha opuesto a interpretar a ésta como simple re-

simple determinación del psiquismo). Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos." (CRP A 50-51 / B 74-76)

ceptividad, ya que realidad es alteridad en impresión y el sentir es sentir intelectual.

Que Kant estime que el pensar se hace por medio de conceptos, nos conduce de lleno al logos sentiente zubiriano en cuanto intelección afirmativa. ¿Se puede comparar en alguna medida este logos sentiente con el entendimiento de Kant?

Para responder adecuadamente a esta cuestión tenemos que volver a recordar que en la intelección se actualiza lo real en cuanto real y lo aprehendido se actualiza directa, inmediata y unitariamente. La intelección, por lo tanto, es una aprehensión de lo real en y por sí mismo, sin mediación de una subjetividad aún no constituida. Ahora bien, lo real se reactualiza ulteriormente en dos momentos (el individual y el campal) que no son unitariamente dados en una aprehensión compacta de realidad²⁶.

Tenemos que partir de la apertura de la realidad en cuanto realidad, pues es la transcendentalidad misma, comunidad física de realidad. Como explica Zubiri, por esta apertura cada cosa "de suyo" real lo es en respectividad a otras cosas reales, porque cada cosa real abre desde sí misma un campo de realidad. El logos sentiente es la intelec-

²⁶ "En cuanto la realidad se actualiza como lo que excede los limitados contenidos aprehendidos, esa transcendencia se concreta como campo, si se refiere a la unidad del carácter real de esta cosa en tanto que real "entre" otras, y como mundo, si se refiere al carácter unitario de realidad como tal. Pero aquí surge un nuevo problema: si el propio Zubiri afirma que tanto campo como mundo actualizan la realidad en su dimensión transcendental, ¿cómo distinguirlos? En tanto que actualización de una misma realidad dada en "hacia", ¿no terminan finalmente identificándose? (...) En mi opinión, todas estas dificultades se asientan en algunas deficiencias e imprecisiones en la exposición de Zubiri (...) Campo y mundo son una y la misma realidad, pueden coincidir en quedar actualizados en idénticos contenidos materiales, pero como actualizaciones específicas de lo real no son formalmente lo mismo." (PINTOR RAMOS, Antonio, Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, pp. 282 y 284)

ción de lo que una cosa es en realidad respecto de las demás. La campalidad de lo real sería un momento de la transcendentalidad, pero que no acaba en sí misma. Más que un proceso, la intelección sentiente con sus dos modos es una estructura, puesto que lo real, al ser aprehendido intelectivamente en cuanto real, determina su intelección ulterior en la unidad compacta del momento individual y campal: *"No es un acto que parte de mí, sino un modo de actualización que parte de la realidad misma en cuanto es formalmente sentida. Es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad."* (IL 17)

El anti-subjetivismo y anti-idealismo del logos sentiente zubiriano y el hecho de que hace hincapié en el carácter sentido de la realidad, en el "hacia" sentido o campo de lo real como determinante de lo que lo real es en realidad, elimina de raíz la tesis kantiana de un entendimiento no sensible. De otro lado, el logos sentiente es la unión de la simple aprehensión y de la aprehensión judicial, mientras que Kant cree que el entendimiento es facultad de juzgar.

El campo es ámbito de realidad y como tal es un momento de la formalidad de realidad, por lo que la aprehensión del campo no sería algo exclusivo del logos sino de la aprehensión primordial. Sin embargo, Zubiri distingue entre

respectividad campal y transcendental: "*Campo no es formalmente transcendentalidad, pero el campo es un modo sentiente (no el único) de la transcendentalidad.*" (IL 29)

El campo es un momento físico opuesto a lo mental, pues es ámbito transcendental. La realidad en impresión tiene la forma del "hacia", por la que una realidad nos lleva inexorablemente a otras. Toda cosa real es en sí misma campal, puesto que constituye una forma de realidad hacia otra. El campo determina la realidad de cada cosa entre otras y este "entre" se funda en la campalidad, al ser el "entre" un modo de actualidad. Por lo tanto, el campo es campo de funcionalidad, porque la funcionalidad es un momento de la realidad campal de cada cosa.

En resumen, los límites fenoménicos que Kant impuso al conocimiento no se mantienen en pie: "*Todo lo real "por" ser campalmente real es real funcionalmente, "por" alguna realidad. Este "por" es algo sentido y no algo concebido. El sentir humano es un sentir intelectual, es radicalmente impresión de realidad; es algo dado "físicamente". Por tanto la intelección ulterior se mueve físicamente en esta realidad físicamente dada. La intelección no tiene que llegar a la realidad sino que ya está formalmente en ella.*" (IL 39)

Esta funcionalidad de lo real no es un juicio sintético, como creía Kant contra Leibniz, sino que es un dato de la impresión de realidad".

De otro lado, el logos sentiente es un "legein" campal, ya que reúne y recoge lo que se halla en el campo. Zubiri advierte, sin embargo, que los griegos se inclinaron hacia un segundo significado del logos que destacaba más su valor declarativo o apofántico. De lo que se trata es de inteligizar al logos, esto es, de eliminar su presunta autonomía, entidad y facultad dentro de la totalidad de la intelección: *"Por tanto el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma."* (IL 48)

Inteligizar al logos conlleva resituarlo como una modalización intelectual posterior y derivada de la intelección y la intelección, si la definimos como la mera actualización de lo real en cuanto real, antecede al logos.

En otras palabras, el logos sentiente es el modo campal de sentir la realidad, dado que la impresión de realidad es campal y necesita del propio logos, aunque lo real no sea todavía campalmente sentido.

El idealismo trascendental ha canonizado la diferencia originaria entre facultades, la distancia entre el sujeto y el objeto, entre el conocimiento y la realidad en sí. ¿Dónde ubica Zubiri esta distancia, si la hay?: *"Esa distancia es pues sentiente: se halla estructuralmente fundada*

²⁷ "...en la intelección campal inteligimos lo que algo es en realidad respecto de otras cosas reales sentidas o sentibles..." (IL 45)

en el momento del "hacia" de la intelección sentiente. Y aprehendida así la cosa distanciadamente volvemos campalmente desde el campo "hacia" ella afirmando lo que es en realidad. Afirmación es reversión intelectual sentiente a lo real." (IL 54)

Zubiri ha dado la vuelta completamente al idealismo transcendental. Entre el logos sentiente y el entendimiento kantiano no hay ninguna coincidencia. Tenemos que añadir que se ha señalado que esta ulterioridad del logos sentiente implicaría su subordinación a las cosas inteligidas²⁸.

No es posible escindir esta idea del empeño zubiriano en distinguir entre logos predicativo y la estructura física interna de la cosa, o en diferenciar entre la estructura "lógica" del conocimiento y la estructura de la realidad. De otro lado, este logos sentiente es un modo de estructura dual, ya que dice siempre algo acerca de algo. Es una aprehensión dual, porque, mientras que la aprehensión primordial aprehende esta cosa real en cuanto real, ahora se aprehende esta misma cosa real, ya aprehendida, en lo que es en realidad entre otras.

²⁸ Esta subordinación del logos a las cosas inteligidas es la postura inversa a la que proclama Kant cuando dice que frente al fracaso de la Metafísica dogmática la razón debe interrogar a la naturaleza como un juez a sus testigos (CRP B XIII-XIV). Zubiri lleva a cabo una profunda crítica a la filosofía moderna levantada sobre la subjetividad: "Cuando la realidad queda actualizada intelectivamente, queda como algo que es "de suyo" y no "por mí" o "en mí", pues no existe ningún sujeto previo, no existe ningún "yo" que pueda actuar como sujeto del acto, ni siquiera como campo previo en el que vaya a tener lugar la actualización. Como este "de suyo" conforma el momento intelectual del sentir, intelectivamente la realidad aparece como alteridad y esta es la característica que se privilegia en el análisis intelectual. Esta sorprendente estructura subjetivo-objetiva (mejor quizá "pre-subjetiva" y "pre-objetiva") necesita ser analizada cuidadosamente para no caer en alguna vaguedad generalizadora." (PIÑOR RAMOS, Antonio, Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana, pp. 107-108). Zubiri ha distinguido perfectamente entre subjetividad y subjetualidad, entre el yo y la realidad del hombre, entre psiquismo y conciencia: "Frente al dualismo cartesiano, excluyente del cuerpo, en los procesos del auténtico conocer, dualismo que pesó como una losa sobre un largo ciclo del pensamiento moderno, resulta refrescante esta recuperación de la corporeidad en la inteligencia sentiente." Desde esta perspectiva cabe decir que la subjetualidad cognoscitiva en Zubiri se configura como un sujeto sentiente, en las antipodas de casi todas las concepciones del sujeto de la modernidad." (RABADE ROMBO, Sergio, "Luzes y sombras en la gnoseología de Zubiri", Diálogo Filosófico, 25 (1993) 79).

La diferencia entre ambas aprehensiones es estructural: son dos maneras estructuralmente distintas de actualización. Además, este logos sentiente se caracteriza por su dinamicidad. Por otra parte, en la primera de este estudio vimos que el campo de realidad es medio intelectual, cuya función es hacer ver en sí mismo las cosas (IL 74).

En definitiva, Zubiri define al logos sentiente como dual, dinámico y medial. Dado que ha sido inteligizado, pierde su carácter de facultad independiente. Sin embargo, todavía queda por responder a la tesis kantiana que dice que el entendimiento tiene la función de conceptuar. ¿Qué es el concepto para Zubiri?

2.1. El concepto es un modo de simple aprehensión.

Páginas atrás dijimos que el logos sentiente era la unidad de la simple aprehensión y de la aprehensión judicial. Es decir, que el logos sentiente no se podía definir ni por su naturaleza judicial ni por ser una facultad independiente y autónoma.

A continuación vamos a fijarnos en la simple aprehensión por un motivo muy simple: Kant define al entendimiento como una facultad conceptualizadora. Ahora bien, Zubiri ha desmontado por completo la independencia y facultad del logos sentiente. Esto significa que el conocimiento no puede

ya provenir de ninguna de las dos fuentes afirmadas por Kant. La sensibilidad kantiana ha sido rechazada por Zubiri punto por punto. De otro lado, el logos sentiente también ha terminado con el entendimiento kantiano. Pues bien, queda por ver qué es el concepto en Zubiri y el filósofo nos dice: el concepto es una simple aprehensión. Los modos estructurales de la simple aprehensión son tres: percepto, ficto y concepto²⁹. Ahora vamos a tratar de contextualizar esta definición zubiriana del concepto dentro de la intelección sentiente y su oposición a Kant.

Pues bien, la intelección afirmativa o logos sentiente supone una distancianción y una retracción: "En primer lugar, la inteligencia no "está" sobre las cosas por sí misma - fue un error de todo el idealismo desde Descartes hasta Schelling, y en el fondo hasta Husserl y Heidegger - sino que "llega a estar" sobre las cosas por un movimiento de retracción frente a ellas (.). Y en segundo lugar, aquello sobre lo que está la intelección no es la pura y simple realidad sino tan sólo lo que las cosas reales son "en realidad". (IL 85)

²⁹ "Las simples aprehensiones tienen aquí una importancia clave: ellas son quienes concretan la distancia ganada dentro de la realidad, quienes "dualizan" la intelección y la expanden. No son todavía formalmente juicios, por lo que Zubiri habla de una actualización de lo que la cosa sería; pero son los elementos con los que se configurarán los juicios, los cuales revertirán la distancia así ganada al afirmarla (o negarla) como conforme con la cosa inteligida." (PIÑOR RAMOS, Antonio, "El lenguaje en Zubiri", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XIV (1987) 113)
 Notemos que Kant obtiene 4 grupos de juicios (cantidad, cualidad, relación y modalidad) y cada uno de ellos con tres momentos (CRP A 70/B 95). De estas funciones lógicas Kant obtendrá en un proceso ulterior la tabla de las 12 categorías o conceptos puros del entendimiento (CRP A 80/B 106). La "realidad" se incluye dentro de las categorías de la cualidad, pero realidad conocida en Kant equivale a experiencia del objeto.
 La simple aprehensión es un elemento del juicio. Sin embargo, falta la intención afirmativa: "Por ello, la simple aprehensión no afirma ni niega nada respecto a la cosa aprehendida y, en cuanto tal, es ajena a la verdad de los contenidos que configuran la individualidad de una cosa dada. Esto es lo que pretende explicar Zubiri cuando afirma que la función propia de la simple aprehensión no es determinar lo que una cosa "es", sino lo que "sería"... (Id., Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, Salamanca, Universidad Pontificia/Caja Salamanca y Soria, 1994, p. 152)

Según Zubiri, esta distancia equivale a una retracción por la que se intelige la cosa real, suspendiendo lo que sea en realidad y esto se expresa en el "sería". Por la aprehensión primordial esas cosas ya son reales, pero lo que sean en realidad se manifiesta como su "serían". Estamos en el núcleo de la simple aprehensión como modo de actualización y el "sería" es el momento "lógico" de dicha simple aprehensión, un modo del dinamismo de la inteligización del logos sentiente llevado a cabo por Zubiri³⁰.

La simple aprehensión es la aprehensión retraída de la aprehensión primordial y no puede identificarse nunca con ésta. Por lo tanto, tenemos que buscar el origen de la simple aprehensión en el acto de retracción que siempre ocurre en el campo de la realidad y que significa que el contenido de las cosas reales de dicho campo deja de ser contenido "de ellas" para pasar a ser principio de inteligibilidad de la cosa³¹.

Por otra parte, la irrealdad también está envuelta dentro de este momento de retracción y constituye lo que las cosas son en realidad, por lo que es una manera de tener que ver con la realidad. Estamos hablando, ciertamente, de la

³⁰ En Sobre la esencia la "aprehensión simple" era la denominación afirmativa de lo real para diferenciarla de la "simple aprehensión" (SE 16, 353).

³¹ "Tenemos, pues, que simple aprehensión es entonces intelección de un real principio de intelección. Este contenido como principio de inteligibilidad no es sino lo que "sería" el contenido de lo que es, o va a ser, "en realidad" la cosa que quiero inteligir. Pero todavía no hemos llegado a saber qué es "en realidad". Aún estamos en lo que "sería" en realidad. El "en realidad" ha quedado en suspenso, en retracción, y con ello tenemos el "sería" del en realidad." (COMETI CAMBRES, Gregorio, La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri II, Málaga, Agora, 1986, p. 63)

suspensión del contenido y del modo desrealizado de estar en la realidad, como asegura Zubiri. La irrealidad no prescinde de la realidad, sino que la envuelve formal y físicamente, aunque sin contenido propio. Zubiri dice que tomar lo irreal en cuanto "cosa libre" implica considerar la realidad física campal como un "es así" y con un contenido determinado. De ahí que la creación conlleva dar mis ideas a la realidad, ya que actualiza la realidad física desrealizada en un contenido libre.

Zubiri acaba de decirnos que los conceptos son uno de los modos estructurales de la simple aprehensión y ésta todavía no es un juicio.

El "percepto" es la primera forma de la simple aprehensión y es la realidad en percepto, es decir, es el "esto" como término de la percepción (IL 97). El "ficto" es la simple aprehensión de la cosa en un "cómo" fingido: cómo sería la cosa en realidad (IL 99). Finalmente, el "concepto" rompe de lleno su tradicional sentido "lógico", observable en todo el idealismo transcendental (SE 59ss.): "Concepto no es algo primariamente lógico sino algo real: es el "qué-concepto". El concepto envuelve formalmente y físicamente el momento de

²² "Por ello, el procedimiento intelectual que está en la base de lo que dará por resultado la obra de arte y la obra científica o filosófica es idéntico; es la riqueza originaria de lo real la que hace posible caminos parciales que conduzcan a resultados distintos. En algún sentido, también queda recogida aquí la función "esquematisadora" que Kant confería a la imaginación y que no se olvidó desempeñaba una función imprescindible en el conocimiento; pocos filósofos modernos han escapado al intento de convertir la imaginación en un intermediario entre la percepción y el concepto y, si es cierto que este sentido mediador también aparece en alguna medida en Zubiri, ello se debe no al ficto como tal (en cuanto distinto del percepto y concepto), sino al carácter medial de todo logos, lo cual, a su vez, se funda en una doctrina de la intelección muy alejada del conciliabulo más frecuente. En la Edad Moderna los ámbitos de la ciencia y del arte suelen aparecer separados y son varias las filosofías de nuestro tiempo que pretenden roscar la unilateralidad de la ciencia recurriendo a modelos más próximos al arte. Están delimitados el uno contra el otro (...). Jamás se podría partir en su pensamiento de una contraposición semejante y la raíz de todo ello está en un concepto distinto de realidad, a la que nunca se llega, sino que siempre se está ya en ella." (PIÑOR RAMOS, Antonio, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, p. 157)

realidad. El concepto es "la" realidad física misma como si fuera este "qué": concebimos qué sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad(.) El concepto es, pues, la realidad terminada en libre "qué". Por tanto no es "concepto de realidad" sino "realidad en concepto". (IL 101)

Kant iniciaba el idealismo transcendental en su primera *Crítica* proclamando que la Metafísica dogmática de su tiempo se levantaba sobre meros conceptos sin contacto alguno con la experiencia (CRP B XIV). Para Kant pensar es conocer mediante conceptos (CRP A 69/B 94). Los conceptos se fundan en la espontaneidad del entendimiento y surgen de funciones u ordenamientos en una unidad de representaciones diversas. El concepto kantiano sin el concurso de la intuición sensible no nos da conocimiento alguno. Por eso, la Metafísica dogmática ofrecía saberes conceptuales y disfrazados de ciencia, pero sin intuición alguna.

Sin embargo, Zubiri desde otro ángulo completamente distinto, ni siquiera ha hablado todavía de concepto referido a conocimiento alguno. Zubiri opina que la intelección de una cosa en realidad, es la unidad del "esto", del "cómo" y del "qué"³³.

La reducción kantiana del logos humano a su función judicativa y concipiente corta el hilo umbilical que une al concepto con la realidad, al autonomizar de forma desmesura-

³³ Según Pintor Ramos, el orden percepto-ficto-concepto, al tiempo que implica una mayor discursividad y precisión, conlleva también una mayor distancia respecto de lo dado en apropiación primordial de realidad. De otro lado, entre ellos se da una "gradación estructural" (PINTOR RAMOS, Antonio, "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1986) 291).

da al entendimiento bajo la forma de una facultad independiente. Pensemos que en Kant el concepto es definido como una representación mediata del objeto, puesto que nunca se halla en relación inmediata con el mismo, lo que sí sucede a la intuición. Además, para el idealismo transcendental solamente hay concepto en el juicio y el entendimiento es definido como una facultad de juzgar y conceptuar.

Sin embargo, hemos comprobado cómo para Zubiri el concepto es un modo de simple aprehensión y ésta todavía no posee el rango de juicio.

Contra toda la teoría kantiana del conocimiento escribe Zubiri lo siguiente: "*..el concepto no es referencia a un objeto, ausente como tal del concepto mismo, sino que es simple aprehensión de lo que la realidad "seria": el "seria" no es ausencia de realidad, sino un modo de realización.*" (IL 249)

De otro lado, el pensar zubiriano no es la totalidad de la intelección, sino un modo intelectual. Por eso, el pensar es inteligir en actividad pensante (IRA 34), es un inteligir activado por la realidad abierta, y lo real inteligido es un dato-de la realidad. Que las cosas nos den que pensar conlleva que lo real se da en la intelección y por eso da que pensar. La razón es el carácter intelectual del pensar y el pensar se da en el seno de la intelección racional, como momento que ya incluye a la realidad.

Con Zubiri, por lo tanto, se desvincula el pensar del

entendimiento para integrarlo en la intelección racional, al mismo tiempo que lo vuelve a vincular a la realidad. En definitiva, Zubiri ha derrumbado la tesis kantiana de la espontaneidad del pensar (IRA 38)³⁴.

2.2. La intuición es la dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad.

Aunque Zubiri acaba de mostrar contra Kant que, lejos de ser el concepto algo exclusivamente lógico, es algo real, todavía ha de negar que la intuición sensible kantiana sea ciega sin el concurso del concepto.

De entrada, Zubiri niega la presunta ceguera de la intuición: "*Pero la intuición tiene siempre una radical videncia: la videncia no sólo de la cualidad sino también y sobre todo de la formalidad de realidad (.) La intuición, aunque no sea videncia de "objeto" es videncia de "realidad".*" (IL 249)

Tenemos que recordar que para el idealismo trascendental la intuición es sensible, si tiene sensación (materia del conocimiento sensible) y es pura, si no tiene mezcla de sensación (CRP A 50/B 74). El espacio y el tiempo son las

³⁴ Véanse pp. 234ss.

En la segunda etapa ontológica Zubiri decía que con la "mente pensante" griega se daba la aprehensión de la realidad en un pensamiento, que ni era pensar "lógico" ni razonamiento ni juicio, sino el tacto profundo y luminoso que nos hace ver las cosas, ya que su objeto formal es la realidad efectiva (NED 175-176).

formas puras a priori de esa sensibilidad, porque son las formas subjetivas bajo las cuales intuimos algo en forma de fenómeno.

Zubiri ha rechazado la presunta vacuidad del concepto, puesto que no se trata de un concepto "de objeto", sino de realidad en concepto. Ahora, Zubiri va a aplicar el mismo proceso de refutación a la intuición sensible kantiana.

De la misma manera que el concepto es redefinido como simple aprehensión y un modo de realización, nos encontramos con que la intuición es la dimensión noética de la aprehensión primordial: "*Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección(.) La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por si mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria(.) Y sólo por ello, de un modo por tanto derivativo, pueden aplicarse a su momento noético. La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad.*" (IL 241-242)»

Zubiri otorgará, pese a todo, la supremacía a la intuición sobre el concepto por razón del modo primario de aprehender la realidad (IL 250).

Intuición y concepto no son las dos fuentes que confluyen en la unidad del conocimiento del objeto. Más que

35 "La aprehensión primordial de realidad es pues en sí misma sucho más que intuición: es una aprehensión noérgica. No es un ver sino que es un aprehender en impresión de realidad." (IL 242)
Señala Zubiri que si tomamos la aprehensión primordial de realidad como un acto de conciencia quedará reducida a la intuición, mas si consideramos a ésta no como un acto de conciencia, sino como un acto de aprehensión noérgica evitaremos tales equívocos (IRE 66-67).

buscar la unidad de ambos en la línea del objeto, Zubiri opta por buscarla en la realidad, es decir, en la formalidad de realidad. El giro transcendental zubiriano no tiene nada que ver con el planteamiento presentado por el filósofo de Königsberg. La unidad de intuición sensible y concepto del objeto kantiano se hallaría en el ámbito noético, mientras que Zubiri la encuentra en la unidad noérgica de la aprehensión.

Zubiri da una vez más la vuelta a todo el idealismo transcendental: "*Contra lo que Kant pretende, no es el concepto lo que hace vidente a la intuición, sino la intuición la que hace vidente al concepto. Y a su vez, el concepto no es una mera referencia al objeto, sino a la realidad aprehendida en intuición, retraída y desplegada en forma de "sería".*" (IL 250-251)

Intuición y concepto no son dos fuentes de conocimiento del objeto, sino que este problema remite al ámbito previo de la aprehensión y de la evidencia. Más que intentar encontrar su unidad en una unidad de conocimiento lo que hay que hacer es hallarla en la unidad de intelección y de despliegue³⁰.

Como era previsible, Zubiri se ve forzado a entrar en el tradicional debate filosófico entre intuicionistas y ra-

³⁰ No tenemos que perder de vista el trasfondo aristotélico de la inteligencia concipiente de Kant en relación a las dos fuentes de conocimiento: "Pero según Zubiri Kant no ha adelantado nada en este respecto con relación a Aristóteles. Ambos, Aristóteles y Kant, se mueven en inteligencia concipiente. Ambos defienden dos fuentes de conocimiento: sentidos y razón. Pero contra ellos Zubiri defiende una inteligencia sentiente, una sola fuente de conocimiento, y que las cualidades son algo real en el sujeto y no meramente subjetivas." (GOMEZ CAMBRES, Gregorio, *La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri II*, Málaga, Agora, 1986, p. 89)

cionalistas. El resultado al que llega Zubiri es que ni la intuición ni el concepto son dos fuentes opuestas de conocimiento alguno: son modos de afirmación. La evidencia sería una intelección exigencial, que determinará qué simple aprehensión queda excluida y esta visión exigencial nunca es primordial, sino medial y determinante, una visión "en ex" o "e-videncia"²⁷.

En definitiva, así como la aprehensión es noérgica y envuelve la fuerza de imposición de realidad, la evidencia, en cuanto se halla determinada por la exigencialidad física de la actualización de una cosa real, es también noérgica y no noética. Esta es la aportación novedosa de Zubiri.

Escribe Zubiri: "*La evidencia es pues visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real. En su estructura medial, el logos es evidencial.*" (IL 221)

De otro lado, Zubiri sitúa a la evidencia en el juicio y en la afirmación. Afirmar y juzgar es inteligir una cosa real en distancia. La evidencia es la visión de lo que la realidad exige, mas nunca logrará ser visión de realidad.

Tradicionalmente, intuición y concepto se han contrapuesto, pero Zubiri no busca su unidad en síntesis de conocimiento.

²⁷ "La evidencia es visión exigencial, o lo que es lo mismo exigencia visiva, y exigencia visiva de carácter dual, esto es de realizaciones de simples aprehensiones (.) Por tanto la función determinante de la cosa real en la intelección afirmativa es exigencia de visión, es evidencia (.) La cosa ha abierto la oquedad como ámbito de exigencialidad, y ha colmado esta oquedad con la visión exigida en el medio de "la" realidad, con la evidencia (.) He aquí lo que buscábamos: la determinación de la afirmación es en sí misma evidencia de realización. "La" realidad es lo que nos hace ver, es el ser-dio." (IL 219-220)
En este preciso contexto se produce la crítica de Zubiri a la opinión kantiana de que los juicios matemáticos son sintéticos, como en el caso de 7+5=12 (IL 221) (CRP B 15-16).

Zubiri rompe el racionalismo en este punto. El racionalismo, en vez de haber hablado de conceptos, tenía que haber hablado de evidencias ³⁸.

El logos sentiente queda definido como intelección afirmativa campal y conocimiento afirmativo. A la evidencia, que el racionalismo interpretó como concepto, se contrapuso la intuición, entendida cual presencia inmediata, directa y unitaria del objeto en la conciencia. Zubiri no es un intuicionista: la aprehensión primordial de realidad no es un tipo especial de intuición descubierta por el filósofo al modo cartesiano.

Zubiri encuentra que Kant y Ockham habrían coincidido en pensar que la intuición siempre es de un singular.

En resumen, ni intuición ni concepto son dos fuentes de conocimiento, son dos modos de intelección, de aprehensión de lo real, y dos modos de actualización de lo real. Mientras la intelección es la actualización de lo real en cuanto real y la aprehensión de realidad es la forma suprema de intelección, la evidencia hay que ubicarla en la aprehensión diferencial o intelección de lo que este algo es en realidad. Son dos planos completamente diferentes. La distinción entre aprehensión primordial y evidencia nunca se podrá borrar y no porque ambas se contrapongan. No se trata de una contraposición, sino de una oquedad que hay que salvar.

³⁸ "...los conceptos no entienden la cosa real concibiéndola sino afirmándola según concepto. El acto formal de conocimiento (de lo que aquí suele llamarse razón) no es pues ni concepto ni concepción, sino afirmar y afirmación." (IL 240)

¿Cómo podremos articular estos dos modos de actualización en términos de oquedad? Esta es la respuesta de Zubiri: "Porque la aprehensión diferencial no sólo está fundada en la aprehensión primordial sino que está formalmente exigida por ésta. La cosa real inteligida no es sólo un sistema de notas sino también un sistema de exigencias. Y el término formal de la evidencia es discriminación de exigencias, no distinción de notas(.) Al ser discriminante de exigencias, la evidencia queda contenida en los límites estrictos de lo exigido." (IL 246-247)

Como nos dice Zubiri, la intuición más rica jamás nos dará todo lo que lo intuido es en realidad, pues es una oquedad la que hay entre la aprehensión primordial y la diferencial modal. Por lo tanto, la unidad de intuición y "razón" tenemos que encontrarla en el logos sentiente (IL 247).

Kant buscó esta unión en el objeto y de ahí no pudo salir. Zubiri opta por una salida original: distinguir entre intelección y conocimiento, aprehensión primordial y logos sentiente y diferencial, y buscar la unidad de la intuición y de la evidencia en la unidad de actualización y de intelección. No son dos fuentes de conocimiento, sino dos modos de actualización de lo real.

Según Zubiri, intuición y concepto presentan unidad de realidad y no unidad de objeto (IL 249). Ni el concepto es vacío ni la intuición es ciega.

Zubiri ha desbordado por completo los límites fenoménicos que Kant impuso arbitrariamente al conocimiento. El esquema que sigue el filósofo de Königsberg para explicar el conocimiento ya no se mantiene en pie. El idealismo transcendental se tambalea por el lado de la sensibilidad y por el lado del entendimiento. Mientras que el criticismo estableció que lo primario era el conocimiento del objeto y en base a ello buscó la unidad de la intuición sensible y un concepto heredado del racionalismo, Zubiri parte de la intelección sentiente y busca su unidad estructural. Además, ha distinguido entre concepto y evidencia. Intuición y concepto, aprehensión primordial y evidencia, son modos de actualización de lo real en una aprehensión noérgica.

De otro lado, terminar con la presunta autonomía del logos en cuanto facultad ha significado para Zubiri inteligizarlo, esto es, hacer de él un modo no primario de intelección, al tiempo que arraigarlo en lo real. El logos sentiente, en definitiva, es una intelección afirmativa campal, que entiende lo que la cosa, ya aprehendida como real en aprehensión primordial, es en realidad.

El concepto ha pasado ser un modo de simple aprehensión y de realización (realidad en concepto), por lo que no es algo vacío de realidad. No está referido a objeto alguno. De otro lado, hay que distinguir entre concepto y evidencia. Además, la intuición pasa a ser también evidencia de realidad

y la dimensión noética de la aprehensión primordial.

Hemos visto que el logos sentiente es intelección afirmativa campal y que el juicio es una afirmación de lo que algo es en realidad (unidad del percepto, ficto y concepto). Sin embargo, tenemos que volver a insistir en que la simple aprehensión no es sin más juicio³⁹. Por otra parte, el logos sentiente no se reduce a la aprehensión judicativa, ya que exige la simple aprehensión.

De otro lado, tendríamos que distinguir entre conocer y comprender. Estrictamente hablando, la comprensión es un acto propio del entendimiento (IRA 341) y el entendimiento es la facultad de comprender (IRA 343). El entendimiento zubiriano es resultado modal de la razón. Para Kant, sin embargo, la razón depende directamente del entendimiento y es una facultad judicativa. Zubiri, de otro lado, parece haber admitido, que hay conocimiento ya en la intelección afirmativa.

Ahora bien, nos queda una última cuestión por resolver dentro de este apartado dedicado a la intuición: ¿Cómo se produce el tránsito de los tres modos de la simple aprehensión a la afirmación y el juicio?

Hemos dicho en repetidas ocasiones que el logos sen-

³⁹ "Esta preferencia habitual por la inteligencia concipiente se refleja de modo claro en la primacía otorgada lógica y gramaticalmente al juicio predicativo, primacía que lleva a entenderlo de hecho como la forma "normal" del juicio. Entender el "qué" de la realidad sería, entonces, entender lo que la realidad "es" y declarararlo atribuyendo al sujeto un predicado/realidad consistiría en ser de uno u otro modo, con lo cual la realidad queda "entificada" en tanto que resultado de la intelección judicativa normal. Frente a ello, Zubiri niega la universalidad del juicio predicativo, prescindiendo por ahora de algunas peculiaridades gramaticales propias de las lenguas de raíz indoeuropea. No sería exacto establecer una relación unívoca entre la progresión percepto-ficto-concepto y la del juicio posicional-proposicional-predicativo; pero la misma fuerza que lleva a otorgar prioridad intelectual al percepto sobre el ficto, y a este sobre el concepto, lleva también a otorgar preferencia al juicio posicional sobre el proposicional, y a este sobre el predicativo." (PINTOR RAMOS, Antonio, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, p. 159)

tiente es la intelección de lo que lo real es en realidad. Pues bien, precisamente este "en realidad" es la unidad del "esto", del "cómo" y del "qué": lo que la cosa sería en realidad. Hace falta, por lo tanto, una intención afirmativa. Así explica Zubiri el proceso de la ulterior afirmación: "Pero en esta distancia y con este utillaje de perceptos, fictos y conceptos, la inteligencia desde su libre creación vuelve expectante a las cosas reales de las que ha tomado distancia, intenta inteligirlas no como mero término de lo que "sería" la cosa real, sino como lo que ellas "es" en realidad. El intentum es entonces algo distinto de la simple aprehensión. Ya no es creación; es una afirmación(.) El intentum es ahora una intelección afirmativa." (IL 106-107)

2.3. La crítica zubiriana al juicio predicativo de Kant.

Una de las críticas más corrientes al idealismo transcendental⁴⁰ es que basa su división de los juicios y la correspondiente deducción de los conceptos puros del entendimiento o categorías en el juicio predicativo.

⁴⁰ Para Kant, en efecto, el juicio siempre es un conocimiento mediato del objeto y, por lo tanto, la representación de la representación del objeto (CRP A 68/B 93), por lo que no cabe hablar ni siquiera de una referencia a la realidad en sí.
 "Desde los comienzos del debate en torno a Kant se criticó la tabla de los juicios como principio de la deducción metafísica. La tabla de las categorías no está bien fundamentada, según la objeción especulativa de Fichte y de Hegel, o depende de la situación histórica de la lógica o incluso de la estructura del idioma de Kant, o al menos del tipo lingüístico, el indoeuropeo, al que pertenece el alemán. Kant propone de hecho una tabla de los juicios que él intenta glosar, pero no fundamenta, y que infiere básicamente de la lógica formal de su época. De ahí que el reproche de lo aleatorio de su demostración sea justo." (MÖPPE, Otfried, Inmanuel Kant, Barcelona, Herder, 1986, p. 88)
 Sin embargo, Zubiri se suma a la corriente que ha cuestionado la primacía del logos predicativo, del logos del ser, aunque por razones propias.

Zubiri se suma a esta corriente lingüística anti-kantiana, aunque por motivos diferentes y que a continuación vamos a tratar de mostrar⁴¹.

Dentro del proceso histórico de la logificación de la intelección e intelección concipiente que padece en toda su crudeza el criticismo kantiano, Zubiri ha afirmado que éste ha llevado el problema del conocimiento por la línea del juicio; pero conocer no es juzgar, pues esto sería también una logificación de la razón. Es decir, no todo juicio tiene por qué ser conocimiento. El conocimiento, según Zubiri, implica siempre un juicio de la realidad profunda (IRA 165).

No vamos a volver a insistir en la crítica de Zubiri a las categorías kantianas y su correspondiente imbricación en el problema del juicio, para lo que emplazamos al lector a otro lugar de este estudio⁴².

Podríamos resumir la lectura zubiriana de las categorías de Kant diciendo que, ciertamente, éstas reproducen nuestra gramática y lengua indoeuropea y con ello un juicio o logos predicativo, es decir, una intelección entendida como pensamiento y logos de una realidad identificada con el ser. De otro lado, las categorías kantianas han mostrado ser de contenido, es decir, no haber tenido en cuenta el modo en que lo real se actualiza en "ob".

⁴¹ "Ahora también resulta fácil entender por qué Zubiri no podría aceptar el llamado "giro lingüístico" de la filosofía ni tampoco lo que podríamos llamar "giro hermenéutico", si es que en el fondo no son uno solo. Tanto el lenguaje como el sentido son formas concretas del logos y formas bastante derivadas; colocarlas como primarias sería una manera bastante extrema de caer en una "logificación de la intelección" y querer reducir a ello la experiencia de la realidad no puede por menos de resultar un dogmatismo, ciego para las estructuras más radicales que alimentan esas formas." (PINTOR RAMOS, Antonio, *ibid.*, p. 212)

⁴² Véanse pp. 253ss.

Es decir, Kant no distinguió entre objeto y objetualidad.

En el apartado anterior hemos comprobado cómo Kant ha reducido el entendimiento a su función judicativa. Sin embargo, el logos sentiente en cuanto intelección afirmativa no se reduce a la mera aprehensión judicativa, pues ha de unirse a la simple aprehensión.

Pues bien, Zubiri defendió desde su tercera etapa filosófica la existencia de un logos ante-predicativo o logos nominal que diera cuenta del estado constructo de lo real (SE 353, 355). Además, al haber desidentificado realidad y ser, el filósofo traslada la verdad del ser a la verdad real como ratificación de lo real aprehendido en la intelección, cuando éste se actualiza. Por lo tanto, su metafísica a-ontológica y el reconocimiento de un logos ante-predicativo son dos verdaderos obstáculos de fondo también contra el idealismo trascendental.

Contra Kant Zubiri nos va a proponer otra definición de juzgar: "*Juzgar no es pues atribuir un concepto a otro sino que es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial.*" (IL 149)

Es decir, que para juzgar tenemos que estar previamente en la realidad inteligida, lo que contradice abiertamente al fenomenismo kantiano⁴³.

⁴³ No podemos olvidar que todo juicio se realiza en la realidad y que hay juicios tanto de cosas reales como de cosas-sentido, pero también sobre realidades construidas según perceptos y fictos (realidad de la literatura fantástica y según conceptos/realidades matemáticas).

Según Zubiri, la afirmación es ya juicio (IL 110) y el filósofo de Königsberg no hizo más que seguir al pie de la letra la teoría aristotélica de la afirmación (IL 117).

Ahora bien, solo cabe hablar de la afirmación dentro de la intelección campal y en una intelección sentiente. La afirmación, cree Zubiri, consiste en un movimiento hacia lo que la cosa es en realidad y este "intentum", por supuesto, es noérgico. Como Zubiri precisa, esta intelección en distancia ha de ser recorrida por el movimiento y en esto consiste la afirmación: en ir de una cosa a otra entre las demás, pero Kant no se percató de este factor dinámico del juicio (IL 116).

La afirmación, por lo tanto, va de lo que la cosa "sería" a lo que la cosa "es" y Zubiri lo explica de este modo: *"Juzgar no es, por ejemplo, aprehender que es real esta cosa que llamamos un hombre, ni es tampoco aprehender qué sea ese hombre (lo cual no es sino aprehender qué "sería" esta cosa); juzgar es afirmar que lo que "sería" hombre está realizado en esta cosa real que llamamos hombre, es decir que esta cosa real que llamamos hombre es en realidad lo que entendemos por hombre."* (IL 149)

Ahora, ni siquiera el mundo como sistema de las cosas reales en cuanto reales es el correlato ingenuo de lo afirmado, advierte Zubiri. La realidad siempre es anterior a la afirmación, puesto que la afirmación siempre es una intelección distensa y reversiva de lo real desde el campo.

Zubiri echa por tierra la tradicional primacía que se ha dado al logotipo predicativo del ser en nuestra tradición filosófica, señalando que hay lenguas no indoeuropeas con verdaderas afirmaciones sobre la realidad, pero que, sin embargo, carecen de la cópula "es" (IL 345). Es más, Zubiri utiliza el recurso de las lenguas semíticas en *Sobre la esencia* para explicar el estado constructo o respectividad interna de las notas de la sustantividad (SE 289-290).

El empleo de la filología sirve a Zubiri para descentrar a la Metafísica occidental del ser y de la sustancia y considerarla poco radical, lo cual le reafirma en su idea de que el ser no es lo primario, sino la realidad. Desde este punto de vista es importante para Zubiri reconocer formas de juicio ante-predicativas (IL 151).

Zubiri, en efecto, distingue tres formas de juicio: posicional, proposicional y predicativo.

a-Juicio o afirmación posicional. El nombre como mero nombre es simple aprehensión que expresa lo que se realiza en lo aprehendido primordialmente y lo que éste es en realidad. Zubiri lo ejemplifica en la exclamación que indica la presencia de fuego. El juicio posicional es la "afirmación denominativa de lo real aprehendido en su totalidad" (IL 153) y tiene un carácter ante-predicativo y ante-proposicional, ya que ni es sujeto de juicio ni está propuesto al juicio.

b-Juicio proposicional. También es ante-predicativo puesto que es un modo de posición. Lo real aprehendido está aprehendido como algo previamente calificado en simple aprehensión. Esta afirmación tiene dos momentos: un momento "propuesto" A y lo que se afirma en B, pero de suerte que B no se funda en A (no se atribuye). Por otra parte, dicho fundamento es formal (B se realiza en y por A). "AB" forman una unidad de compleción y no de atribución, es decir, una frase nominal sin verbo.

c-Juicio predicativo. Presenta la conocida forma "A es B" siendo B el predicado y A el sujeto. El verbo ser forma la cópula "es". Zubiri describe así la afirmación copulativa: *"..una A que previamente está puesta como real. Y esta realidad ya puesta A, queda puesta a su vez para una determinación ulterior B. Por consiguiente, A es una realidad propuesta para ser afirmada en cuanto B."* (IL 159)

Según Zubiri, de la misma manera que el juicio proposicional es una modificación de la afirmación posicional, el juicio predicativo es una modificación de la afirmación proposicional (IL 160). Entre B y A hay una distinción de realidad, pero a la vez se da una conexión y no una compleción. Conexión, aclara Zubiri, significa unión y distinción por igual, es decir, no se trata de "AB" sino de "A-B" en afirmación copulativa. Tampoco es una relación, pues es B quien recibe su realidad de A. Zubiri piensa que esta afir-

mación tiene tres partes(sujeto, predicado y cópula).

El sujeto es "sujeto-a" una conexión, pero B no está en el mismo plano que A, porque es irreal y término de simple aprehensión(percepto, ficto y concepto)⁴⁴.

Es decir, entre A y B no hay igualdad, sino una diferencia esencial, de irreal realizado, por lo que la relación vendrá dada por su conexión y no a la inversa.

Pero Zubiri también nos ofrece una lectura de la lógica que choca con la de Kant. Si Kant creía que la lógica aristotélica no había retrocedido un paso desde entonces (CRP B VIII) y hoy sabemos que es una parte pequeña de la lógica de nuestros días, Zubiri cree que la lógica formal debería fundarse en la lógica de la afirmación (IL 164). Mientras la lógica formal funciona a base de variables homogéneas, la lógica de la afirmación sería la intelección de la realización de algo irreal y fundaría a la lógica formal (IL 164-165)⁴⁵.

Sabemos que Kant buscaba la lógica trascendental en cuanto ciencia del conocimiento intelectual puro, a través del cual y aprióricamente, a diferencia de la lógica formal, pensamos los objetos (CRP A 57/B 81).

⁴⁴ "Ya sabemos que aquello sobre lo cual se juzga es la cosa real. Y ahora queremos saber qué es lo que se juzga o vamos a juzgar o afirmar de ella. Y lo que juzgamos de ella es lo que es una realidad. Por eso no existe el real llamado sujeto del juicio sino que propiamente lo que hay es un objeto del juicio: aquello real de lo que se juzga. Y lo que se juzga de él es lo que es realidad (...) Zubiri defiende, pues, que bajo la estructura gramatical del sujeto, cópula y predicado, propia de la afirmación predicativa, está su estructura intelectual en la cual el sujeto es el objeto real con todas sus notas propuesto para una ulterior posición." (GOMEZ CAMERES, Gregorio, *La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri II*, Málaga, Agora, 1986, pp. 75 y 77)

⁴⁵ "Sería una falsedad pensar que la manera primaria como la inteligencia aprehende lo real es la Lógica. Esto es falso. La verdad real es la actualidad misma de lo real en su aprehensión, en su aprehensión simple en la inteligencia a la cual se presenta, y lo que llamamos Lógica es pura y simplemente la expresión de esa primaria verdad real." (SV 150-151)

Entre la lógica transcendental que propone Kant y la lógica de la afirmación zubiriana hay un abismo, porque *"..la afirmación no consiste en afirmar la relación de B con A, ni de A con B, sino que consiste en poner esta relación en "la" realidad. La unidad de B en A se mueve en una línea en cierto modo ortogonal a la anterior. Es decir, en la afirmación no se va de B a A sino de "A-B" a la realidad de lo primordialmente aprehendido. En el juicio proposicional la afirmación es ortogonal a la complexión."*(IL 165)

La metafísica del ser y de la sustancia se amparaba en el logos predicativo (SE 93). Si es cierto que las categorías kantianas del objeto repiten el esquema aristotélico de los accidentes de la sustancia, nos encontramos con que la demostración zubiriana de juicios ante-predicativos socava la prioridad concedida por la onto-logía tradicional al juicio predicativo y Kant no escaparía a esta dificultad.

Todo ello favorece la tesis metafísica de Zubiri de que el "es" no reposa sobre sí mismo, ya que él se funda en la realidad (IL 168). La cópula "es" afirma la unidad conectiva como perteneciente a la realidad, a lo que A es en realidad. Hay que distinguir cuidadosamente, por lo tanto, entre la estructura gramatical y la intelectual.

Pues bien, los tres tipos de afirmaciones y funciones de lo real remiten y se fundan en la impresión de realidad (IL 169). Es decir, mi intelección vuelve, distanciada en el campo, a la cosa real de esas tres maneras distintas.

No podemos finalizar este apartado sin dejar de hacer algunas precisiones de gran importancia. En primer lugar, la intelección mediada siempre lo es de la cosa en realidad y el campo de realidad es medio de intelección. La afirmación o intelección mediada tiene su propia verdad: la "verdad dual" o medial. Es decir, la afirmación siempre lo es de algo en realidad y en verdad.

Contra Kant Zubiri dice que el juicio presupone la verdad y la realidad (IL 269). Además, frente a la verdad real zubiriana se halla la verdad como "conciencia objetiva" de Kant, en la que subyace la relación transcendental entre conciencia y objeto (IRE 231).

Para Zubiri la verdad dual se funda en la verdad real y, con ella, salimos de la cosa real hacia su concepto, hacia su afirmación o hacia su razón (IRE 235).

Por otra parte, esta intelección mediada es actualización en coincidencia entre los "fueros" del movimiento intelectual y los de la realidad (actualización coincidencial) (IL 261). Zubiri no está diciendo nada cripticamente. Se trataría, en suma, de una coincidencia en orden a la verdad, de la coincidencia de "parecer" y ser real, por lo que no cabe una doble posibilidad de actualidad coincidencial: "O bien lo que la cosa real es en realidad fundamenta lo que parece serlo, o bien lo que parece serlo fundamenta lo que la cosa es en realidad." (IL 288)

Zubiri nos advierte que nos hallamos ante la vía de la verdad y la vía del error. Ahora bien, dado que en la verdad real no hay error, pues es la mera ratificación de lo real en la intelección, sólo habrá error en la verdad dual.

Verdad y error, añade Zubiri, no son formas de "objetividad" sino formas de realidad (IL 308). Recordamos que la objetividad se refiere a lo concebido en cuanto concebido (SE 70). De otro lado, la verdad es la conformidad del juicio con lo real.

Zubiri distingue tres clases de verdad que solo enumeramos: de razón, fácticas y, finalmente, factuales. Estas tres verdades son los diferentes modos que tiene de verdadear lo real, pues son formas de realidad "según su diferente forma de actualización coincidencial" (IL 315).

Es interesante ver cómo Zubiri articula la verdad dual con la aproximación a la verdad real, en cuanto tarea del saber humano en general (IL 328). Esta idea de aproximación posiblemente tiene su raíz en la aceptación del carácter histórico de las ciencias y de los demás conocimientos.

La segunda y última precisión que queríamos hacer al acabar este apartado incide en el hecho siguiente: desde la filosofía de la intelección sentiente Zubiri encamina la cuestión de la verdad y del juicio hacia el sentido que tiene la aproximación para la totalidad del saber humano, puesto que toda verdad dual y juicio verdadero es "estruc-

turalmente aproximación: es la aproximación gradual a lo real(.) Toda verdad dual es por esto intrínseca y estructuralmente aproximada dentro de la realidad, aproximada a lo que tendría que ser una verdad adecuada." (IL 324)⁴⁶

Resumen del capítulo VI.

Zubiri ha definido de una doble manera la intelección kantiana y de gran parte de la tradición filosófica occidental: es sensible y concipiente.

La inteligencia concipiente tiene como función propia la de juzgar y conceptuar. Además, interpreta lo real como sustancia y objeto.

De otro lado, la inteligencia sensible presupone el dualismo de facultades (sensibilidad y entendimiento) y trata de reestablecer su unidad en el objeto.

La contrapropuesta zubiriana consiste en la inteligencia sentiente o sentir intelectual. Es la superación radical del dualismo de facultades y es un estudio del sentir y del inteligir en tanto que actos.

El conocimiento kantiano objetual de Kant es producto de la síntesis de dos elementos: la intuición sensible y el concepto. Además, Kant habría identificado intelección con conocimiento y ejemplificó el modelo de saber en la ciencia

⁴⁶ Zubiri llega a decir que la verdad clásica como adecuación era la verdad dual y no la verdad real (IRE 234).

de Newton.

Zubiri no busca la unificación de dos facultades en un objeto de conocimiento. Hay que buscar la unidad estructural del sentir y del inteligir en tanto que dos potencias de una única "facultad" de realidad. En el trasfondo del dualismo de facultades de Kant late la oposición entre las mismas.

En este capítulo hemos visto cómo la intuición no es la aprehensión primordial de realidad, sino su dimensión noética. De otro lado, la intuición es evidencia de realidad. Además, Zubiri ha distinguido entre concepto y evidencia. El concepto es un modo de simple aprehensión, es decir, un modo de realización. Intuición y concepto no están referidos a objeto alguno. Intuición y concepto no son dos fuentes de conocimiento, sino dos modos de actualización de lo real. Intuición y evidencia tienen una unidad de realidad.

En definitiva, el logos sentiente no se identifica con el entendimiento kantiano. Zubiri dice que el logos sentiente es una modalización intelectual ulterior o intelección afirmativa campal de lo que lo real es en realidad. Es intelección afirmativa y, en cierta medida, conocimiento. De otro lado, el inteleccionismo zubiriano termina con la idea de un logos autónomo e independiente.

En resumen, Zubiri también ha terminado con la tesis kantiana de un conocimiento objetual producido por la síntesis de dos facultades.

CONCLUSIONES

I.

A lo largo de nuestro estudio hemos obtenido un primer resultado, que ulteriormente vamos a interpretar: se produce un auténtico e ininterrumpido diálogo de Zubiri con Kant desde el *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio* (1923) hasta la obra postumamente editada en 1984, *El Hombre y Dios*.

De aquí se sigue que lejos de ser las referencias a Kant en la obra zubiriana un mero recurso de apoyo puntual para sustentar sus propias afirmaciones, reflejan en realidad un progresivo decantamiento hacia el enfrentamiento directo e imposible encuentro entre ambos filósofos.

Tal diálogo, presente desde el comienzo de la primera obra publicada por Zubiri, no presenta un perfil bien definido y delimitado, una estructura clara, sino que al contrario, se va modelando durante las tres etapas filosóficas zubirianas, que a grandes rasgos ya conocemos.

En general nos hemos encontrado con el panorama siguiente. En su primera etapa fenomenológica u objetivista Zubiri y Kant parecen ubicarse dentro de una misma filosofía de la subjetividad y de la inmanencia, o si se quiere decir de otro modo, en la misma corriente filosófica de la modernidad que inicia Descartes en el siglo XVII y que llega hasta el siglo XX. Pese a ello, no podemos olvidarnos de la sospecha que plantea el joven Zubiri en su tesis acerca

del subjetivismo de Husserl.

El lugar primario de la reflexión filosófica se centra en la subjetividad, lo que quiere decir que se ha dejado de lado la pregunta por las cosas del mundo y nuestro conocimiento sobre ellas. En este sentido, Zubiri se inicia en un contexto decididamente heredado de la filosofía moderna, lo mismo que Kant. No obstante todo lo anteriormente dicho Zubiri establece una triple crítica al idealismo trascendental de Kant en fechas tan tempranas y que inmediatamente enumeramos:

- 1-el deficiente análisis que Kant hace del fenómeno;
- 2-su confusión permanente entre conciencia y subjetividad;
- 3-la ausencia total de una crítica sobre el objeto mismo.

Si simplemente nos fijamos en el segundo de los puntos indicados, el que se refiere a la confusión continua que Kant hace entre conciencia y subjetividad, nos hallamos con un hecho que choca frontalmente con la teoría de la objetividad pura que Zubiri sigue: no existe la conciencia en general, sino que existen actos psíquicos que tienen como propiedad el ser conscientes. La conciencia tiene una naturaleza intencional. Así, Kant queda englobado e inmerso en la filosofía de la conciencia, que precisamente Zubiri niega de raíz.

En resumen, la crítica del joven Zubiri a Kant se realiza siempre desde la fenomenología, pero ambos filósofos se

insertan en la filosofía de la subjetividad.

Si a continuación retrotraemos nuestra mirada a la segunda etapa ontológica de Zubiri, vemos que el tránsito al realismo transcendental se ha consumado y parece haberse superado cualquier vestigio de modernidad en la filosofía de Zubiri. Sin embargo, este reencuentro con la ontología pre-crítica dista mucho de ser totalmente ingenuo y muestra fisuras que, al menos incoativamente, vienen a preparar la última etapa filosófica de Zubiri. En concreto, tanto la ausencia de historicidad en el ser como la cuestión de Dios alejan a Zubiri del abrazo ingenuo de la metafísica antigua. Además, Zubiri recuerda que ni siquiera el ser tuvo en los griegos un sentido unívoco.

Por supuesto y de manera paralela Zubiri rechaza el fenomenismo kantiano desde el momento en que afirma que la "mente pensante" humana tiene como objeto formal la realidad efectiva, la aprehensión de la realidad. Por otra parte, tanto los sentidos como el logos son reconocidos como verdaderos métodos de acceso a la realidad de las cosas, aunque el filósofo lamenta el primado otorgado a lo largo de la historia al logos. Con otras palabras, la "mente pensante" no se reduce al mero pensar, calcular, juzgar y conceptuar, sino que es algo más. Ni siquiera en su segunda etapa la experiencia zubiriana tiene alguna coincidencia con la experiencia kantiana del objeto, puesto que pasa a ser entendi-

da como" la forma con que las cosas ponen su realidad en el hombre".

Pero durante esta segunda etapa el diálogo de Zubiri con Kant se torna en desencuentro no solamente por las razones que acabamos de enumerar, sino además por el debate en torno a la persona que se establece en un artículo fundamentalmente teológico: "*En torno al problema de Dios*", recogido en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944).

Zubiri observó allí la obscuridad que envolvía la definición kantiana de persona. Pensemos que Zubiri acaba de definir a la persona en los siguientes términos: un ente cuya existencia tiene como misión alumbrar el ser de las cosas, mientras que el idealismo transcendental en la *Critica de la Razón pura* trasladada al terreno práctico la respuesta al problema de la persona.

La *Critica de la Razón práctica* viene a reconducir esta cuestión a esta otra no menos complicada: es persona el sujeto del imperativo categórico y fin en sí misma, nunca un medio, lo que para Zubiri no solventa la insuficiencia de fondo: ¿se es persona, porque se es sujeto del imperativo categórico, o porque ya se es persona, se es sujeto de dicho imperativo?

La pregunta no es una simple disputa entre filósofos, sino que constituye la piedra de toque de ambas filosofías transcendentales.

La publicación de *Sobre la esencia* en 1962 además de iniciar la tercera etapa zubiriana, es también la continuación natural del debate en torno a la persona suscitado entre los dos filósofos años atrás. Al menos, esto es cierto, si aceptamos que dicha obra iba a ser el preámbulo a otra mayor y nunca escrita sobre la persona.

En cualquier caso la metafísica intramundana que allí se presentaba parecía culminar en la diferenciación metafísica y transcendental entre las esencias cerradas y la única abierta, la humana, resultado imposible para el fenomenismo.

De aquí obtuvimos un resultado importante: el diálogo de Zubiri con Kant nos habría revelado una de las insuficiencias más graves del idealismo transcendental que, sin embargo, suele ser pasada por alto por sus intérpretes: el fenomenismo no puede distinguir entre personas y cosas.

Es decir, que la cuestión que ha venido a plantearse es esta: ¿en qué medida el idealismo transcendental y su noción de orden transcendental ha influido negativamente en esa insuficiencia, y cómo Zubiri ha solventado positivamente tal dificultad?

Desde esta perspectiva nuestra postura ha sido la siguiente: la contracrítica zubiriana de Kant y su post-kantismo tiene un trasfondo antropológico y personalista. Lo que hemos denominado "giro transcendental" de Zubiri res-

pecto de Kant no solamente implicaría un posicionamiento metafísico y gnoseológico contrario al idealismo trascendental, sino que se habría propuesto también como objetivo prioritario superarlo mediante el discernimiento y refutación de los presupuestos que sustentaban al fenomenismo. Solamente así será viable corregir a Kant en uno de sus errores más importantes.

Unicamente cuando tengamos reunidos todo este conjunto de datos, estaremos en condiciones de matizar la naturaleza exacta del diálogo entre Zubiri y Kant.

En nuestro estudio de las diferentes etapas de la obra zubiriana hemos hallado una constante: el esfuerzo de Zubiri por reintegrar a Kant y al conjunto del idealismo trascendental en la tradición filosófica occidental, restando así su novedad.

Tenemos que subrayar que este hecho parece paradójico, ya que los estudiosos de Zubiri que por unanimidad afirman el carácter marcadamente clásico e ingenuo de su obra, al mismo tiempo vendrían a decir que Zubiri no tomó para nada en serio el criticismo kantiano que limitaba nuestro conocimiento al ámbito del fenómeno. Sin embargo, es Zubiri quien acusa a Kant de ser extremadamente clásico y tradicional en todos sus presupuestos.

Basta lo que acabamos de decir para que nos demos cuenta de la complejidad que envolvía nuestra investiga-

ción.

En *Sobre la esencia* Zubiri irrumpe proponiendo una original metafísica a-ontológica, es decir, que no tiene como lugar central el ser ni la pregunta por el ser, sino la realidad. Pero realidad no es una zona de ser ni se identifica con el ser. Realidad es una formalidad, formalidad de realidad, como prefería denominarla el filósofo. En aquella densa obra Zubiri nos decía que realidad es el "carácter" con que las cosas quedan como un "de suyo" en la intelección. Realidad es el mismo orden transcendental y éste no es comunidad objetual, como Kant creía.

La metafísica que propone Zubiri es un choque contra la ontología tradicional, al tiempo que incide también en su crítica al idealismo transcendental, lo que a primera vista no debió ser tan claro para los lectores de aquella obra.

Si hacemos caso a Zubiri, Kant no dudó jamás de que realidad y ser eran lo mismo, al igual que la Escolástica en general y el mismo Heidegger. Por esto mismo, el intento zubiriano de desidentificar realidad y ser, y de fundar el ser en la realidad, incide de lleno en su crítica al idealismo transcendental.

Kant habría seguido la interpretación tradicional y clásica del orden transcendental. La única innovación que hizo habría sido la de inscribirla en la idealidad. De ahí que Zubiri denomine al idealismo transcendental, "transcenden-

dentalismo idealista".

También Kant concibió al orden transcendental como apriórico y aparte de las cosas, pero conforme al giro subjetivista moderno aplicó la definición de transcendental a la subjetividad.

De otro lado, también en aquella etapa Zubiri proponía que la realidad en cuanto formalidad era el orden transcendental y no la subjetividad. El orden transcendental de Kant es comunidad objetual, o sea, aquello en que convienen todos los objetos en cuanto objetos. Con todo, Zubiri observará que Kant no distinguió entre objeto y ser-objeto, porque le falta el recurso de la objetualidad, es decir, el modo en que lo real se actualiza en "ob".

Además, Zubiri establece como tesis básica que el objeto no se da nunca a nivel primario y básico de enfrentamiento intelectual con las cosas, vicio este que contamina a todo el idealismo de Kant.

De otro lado, la formalidad de realidad será definida como el "de suyo" de lo sentido. En Zubiri el sentir es sentir intelectual y realidad es el momento de alteridad de la impresión humana.

El empeño de Zubiri por acercarse al orden transcendental tal cual es, le lleva a revalorizar el factor factual y a posteriori dejado de lado por Kant.

Mientras Kant ha desdeñado todo factor talitativo en

su definición de transcendental, Zubiri mantendrá que así como el orden transcendental tiene una función talificante, el orden talitativo también tiene una función transcendental.

Kant pensó lo metafísico como si fuera lo ultra-físico e inaccesible a nuestro conocimiento fenoménico. Sin embargo, Zubiri corrige nuevamente a Kant en este punto y dice que lo físico es también "trans": lo físico es lo metafísico por excelencia. Lo físico puede ser término del saber científico y metafísico. Ciencia y metafísica no son saberes incompatibles, sino interdependientes y complementarios. El metafísico no es un filósofo aislado de los resultados que las ciencias van obteniendo a lo largo del tiempo, ya que la metafísica es un saber del orden transcendental que está en las cosas mismas. Por eso, la metafísica no tiene por qué tomar como modelo a seguir el de la ciencia. El conocimiento por excelencia no es el científico. Hay muchos tipos de conocimiento que no son científicos.

Inevitablemente, vuelve a surgir un resultado en nuestro estudio decididamente anti-kantiano y que podríamos expresar de la siguiente manera: desde su segunda etapa Zubiri afirma que Kant fue ajeno al hecho de la historicidad de la ciencia.

Nosotros utilizamos en su momento la noción kuhniana de "cambio de paradigma" de ciencia normal, para acercarnos

a las profundas diferencias que distancian a Zubiri de Kant en su interpretación de lo que es el conocimiento científico. La tesis zubiriana de 1921 casi se iniciaba mencionando la crisis de los fundamentos de aquella ciencia que Kant había establecido como un modelo de conocimiento, cuya comprobación radicaba en su éxito frente al secular fracaso del saber metafísico, permanente campo de batalla y saber de conceptos vacíos. Observemos bien que lo que en Kant era éxito, en Zubiri se ha mudado en crisis.

El hecho de que Kant haya pensado la experiencia de la ciencia en términos esencialmente deterministas, le llevará a describir al mundo fenoménico bajo parámetros también deterministas, aunque no tan rigurosos como propugnaba el mecanicismo cartesiano.

La tercera antinomia de la Razón pura de Kant es la explicitación del problema de cómo conciliar un hombre empírico, sometido a la misma legislación natural que los demás fenómenos, con un hombre nouménico y libre.

La dificultad no solamente estaba en que Kant concibiera a la naturaleza de modo determinista y que estipulara que es el entendimiento quien produce esta legislación natural. En efecto, para Kant la ciencia solamente es explicable recurriendo a un factor apriórico y transcendental, que solo puede reposar en la subjetividad, de acuerdo con el giro subjetivista moderno iniciado por Descartes.

Pues bien, que Zubiri niegue que naturaleza sea ley a la manera kantiana no quiere decir que vuelva a la naturaleza cual *physis* y sustancia. Sin embargo, Kant no cayó en la cuenta de la diferencia existente entre la episteme griega y la ciencia moderna: una diferencia de horizontes.

De otro lado, la trilogía zubiriana de la *Inteligencia sentiente* (1980-1983) viene a revelar las profundas conexiones entre Aristóteles y Kant, pues la sustancia y el objeto se levantan sobre una misma consideración de lo real inteligido en inteligencia concipiente.

De esta manera Zubiri llega a un resultado que puede sorprender a aquellos lectores de su obra que insisten en su evidente pre-criticismo. Ahora ha resultado que Aristóteles y Kant participan de una semejante interpretación de lo real inteligido.

La metafísica de la sustancia se inscribe dentro del horizonte del cambio y del movimiento. Su cosmos es cualitativo y teleológico. La confusión entre el orden lógico y el ontológico tuvo su culminación en su concepción de Dios como causa primera. La metafísica dogmática construida a base de conceptos vacíos tuvo aquí un campo de actuación que el idealismo transcendental rechaza.

Zubiri sigue la senda de Kant en una determinada perspectiva: su metafísica intramundana y su diferenciación radical entre realidad y concepto.

Zubiri propone lo real como sustantividad desde la inteligencia sentiente.

Sin embargo, un grave error de Kant fue pensar que, si la metafísica quería ser una ciencia, tenía que imitar el ejemplo de Newton. ¿Por qué la metafísica tiene que querer seguir el modelo y método de una ciencia concreta? ¿Acaso la filosofía tiene su objeto de estudio ya constituido de una vez por todas y al alcance de la mano?

Ciertamente, Zubiri parece haber vivido una cierta sensación de fracaso ante los resultados de la tecnociencia en un siglo marcado por acontecimientos bélicos tan bien conocidos por nosotros. Todo este progreso material no ha venido acompañado de la felicidad humana.

La metafísica zubiriana no culmina en Dios cual causa primera del ser, porque Dios no es "ser", de la misma manera que realidad no es ser.

Zubiri ha abierto a través de la "vía de la religación" un interesante camino para inscribir a Dios en la totalidad de la realidad humana, en su pluridimensionalidad. Las demostraciones racionales y las pruebas de la existencia de Dios partieron de una realidad humana unidimensional (inteligencia, voluntad o sentimiento), para desde ella acceder a un Dios-objeto. Sin embargo, este Dios de los filósofos nunca será un Dios personal. La alternativa kantiana de un Dios cual "ideal" de la Razón pura tampoco le

convence a Zubiri. Zubiri ha realizado un desmontaje completo del dualismo de la volición kantiana y su correspondiente "teísmo moral". Ni existe la pura voluntad ni el bien en general. El recurso kantiano al terreno práctico para acceder a la persona recibe un fuerte golpe desde Zubiri y, con ello, su demostración de la realidad de Dios como garantía del bien por el bien que el hombre obra con su imperativo categórico.

II.

La segunda conclusión más llamativa que hemos obtenido podía ser esta: Zubiri se ha ubicado en su estudio de la realidad y de la intelección sentiente en un nivel más primario y radical que el que Kant establece por medio de la relación transcendental entre el sujeto y el objeto. La revolución copernicana de Kant es, por lo tanto, derivada y secundaria. La relación entre el sujeto y el objeto surge por vía de la desintegración de la intelección sentiente, pues ésta es origen de la mismidad y de la subjetividad en general.

La intelección es definida como la actualización de lo real en cuanto real y el objeto viene en una modalización intelectual ulterior.

Por eso mismo nunca se puede tomar como punto de partida de la filosofía a la subjetividad psicológica (Descar-

tes),transcendental(Kant) o absoluta(Hegel),porque la subjetividad viene después de la intelección sentiente y en cierto modo procede de ella.

La modernidad en general es puesta en duda por Zubiri: la subjetividad no puede ocupar la centralidad del filosofar.Aquí habría que inscribir la crítica de Zubiri a Kant. La realidad humana es una sustantividad psico-orgánica y no un sujeto de conocimiento objetual.La realidad humana tiene una serie de notas que harían de ella una cosa en el idealismo transcendental,asegura Zubiri.

Contra Kant Zubiri piensa que el yo no es la realidad del hombre,sino su ser y personalidad.

Esto quiere decir que la objetualización del ente realizada por Kant era un camino equivocado.Y Zubiri viene precisamente a discernir y a utilizar el sentido original de crítica como discernimiento,con la finalidad de echar atrás las bases del idealismo transcendental.

Zubiri lleva a cabo una desetnocentrización de la metafísica occidental enraizada en el logos predicativo.Sin embargo,el pensador no acepta la centralidad del lenguaje en la filosofía.

III-Aspectos gnoseológicos del criticismo que hemos encontrado refutados explícitamente por Zubiri.

a-Negación del dualismo de facultades sensibilidad/entendimiento mediante el sentir intelectual o intelección sentiente.

Kant estipula que para que haya conocimiento es indispensable el concurso de la intuición que aporta una facultad sensible esencialmente receptiva y, por otra parte, de un concepto que produce espontáneamente el entendimiento. Vamos a ver cómo Zubiri desmonta de raíz toda la teoría del conocimiento kantiano.

Para empezar él nos recuerda que este esquema gnoseológico de Kant es totalmente tradicional: una sensibilidad interpretada como pura afección y un entendimiento no sensible. Zubiri retrotrae a los griegos tal idea y dice que Kant confundió intelección en general con conocimiento.

b-En lo que concierne a la sensibilidad kantiana Zubiri niega su receptividad, porque hay un sentir intelectual y afirma paralelamente que ni espacio y tiempo son sus formas puras a priori. Es decir, el fenomenismo kantiano queda rechazado.

En su estudio de la impresión humana halla Zubiri tres momentos (afección, alteridad y fuerza de realidad). La afección es el momento propiamente subjetivo y en él se quedó

el criticismo kantiano, desconociendo los otros dos.

Sin embargo, la formalidad de realidad es el momento de alteridad de la aprehensión sensible. La realidad es el "de suyo" de lo sentido. De ahí que Zubiri urgiera a recobrar este momento de alteridad y de fuerza de realidad de la aprehensión sensible humana. Así, la impresión de realidad es realidad en impresión y queda eliminada la objeción kantiana de los límites fenoménicos del conocimiento sensible. Como dice Zubiri, gracias al momento de alteridad de la aprehensión sensible estamos ya en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad. Y como la intelección es para Zubiri la mera actualización de lo real en cuanto real, tenemos que el sentir es intelectual. Los once sentidos son verdaderos modos de presentación de realidad y modos de intelección.

c-Zubiri rechaza que la intelección se identifique con el conocimiento y mucho menos con el conocimiento del objeto. De otro lado, niega que la intelección se reduzca a una facultad de juzgar y de conceptuar al modo kantiano. Entre el entendimiento kantiano y el logos sentiente de Zubiri no hay ningún punto de coincidencia. Zubiri estudia el sentir y el inteligir en tanto que actos y no como facultades.

d-Existen otros tipos de conocimiento que no se reducen al conocimiento científico, como es el caso del poético, religioso e incluso el de las realidades personales. Ni la totalidad de la intelección se reduce al conocimiento ni el

conocimiento se reduce al científico.

Sin embargo, vemos que el idealismo trascendental ha consagrado como definitiva una interpretación del conocimiento, de la realidad y de lo real, que es derivada y secundaria y desde la que resulta imposible el encuentro del hombre con la realidad.

Zubiri ubicará al conocimiento en la intelección racional, tras rechazar el concepto kantiano de razón y corregir todo el esquema gnoseológico del criticismo. El conocimiento no es producto de dos facultades. Kant quiso unir la intuición sensible y el concepto en la unidad del objeto, lo cual es falso y equivocado.

De otro lado, Kant tuvo toda la razón al querer unir lo sensible y lo inteligible, lo malo que lo hizo pensando en el conocimiento del objeto. Sentir e inteligir forman en Zubiri un único acto, no una fusión de facultades escindidas.

e-Zubiri ha mostrado cómo el idealismo trascendental lleva el problema del conocimiento por la línea del juicio. Cuando en las páginas introductorias a su primera *Crítica* Kant expresa que la ciencia se compone de juicios sintéticos a priori y niega que la metafísica dogmática los tenga, en realidad está conduciendo sutilmente al lector a aceptar tal hecho como una verdad de la que no se puede dudar, pero en modo alguno es un hecho.

Ya en su tesis de 1921 Zubiri lamentaba que todo el

edificio del idealismo trascendental se levantara sobre una división de los juicios en tres clases (analíticos, sintéticos y sintéticos a priori) que apenas ocupan unas cuantas líneas. Pues bien, Zubiri discute que el conocimiento se reduzca a un juicio obtenido de la estructura predicativa, cuando hay juicios ante-predicativos y lenguas que no tienen el verbo ser y que también hacen afirmaciones sobre la realidad. En *Sobre la esencia* Zubiri apelaba al hebreo. Sin embargo, es posible que la lengua vasca le sirviera para estas reflexiones acerca de una ontología occidental tan ligada a las lenguas indoeuropeas.

En conclusión, podemos y tenemos que dudar del pretendido criticismo kantiano una vez más, pues se ha erigido sobre un modelo de juicio predicativo que es típico de la estructura gramatical indoeuropea y ha ido estrechamente ligado a la metafísica entendida como saber de los principios y fundamentos de una realidad identificada con el ser.

f-Si pensamos que las doce categorías o conceptos puros del entendimiento kantiano se deducen de las cuatro estructuras judicativas predicativas clásicas, podemos apreciar el trasfondo anti-kantiano de los juicios ante-predicativos de Zubiri.

En resumen, tanto por su definición de intelección, de realidad y de lo real, del sentir intelectual y de las categorías, Zubiri ha hecho tambalear los cimientos del idealis-

mo transcendental. Sin embargo, aquí no concluye la contracrítica.

g-La contracrítica zubiriana de Kant sitúa al objeto, no en el nivel primario del enfrentamiento intelectual del hombre con las cosas, sino dentro de la intelección racional. Es decir, no le bastaba a Zubiri con dar su definición de intelección sentiente y sus principales conceptos filosóficos para, a continuación, rechazar los demás sistemas filosóficos rivales. Había que reubicar en su puesto correcto al objeto dentro del marco de la intelección sentiente, mostrar que la intelección humana no se agotaba en el conocimiento del objeto y eso fue lo que hizo.

h-Lo real inteligido es para la inteligencia conciente kantiana objeto mientras que la aprehensión primordial zubiriana sería a la vez un acto de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante.

Para Zubiri, la intelección determina también a las otras estructuras humanas, pero en el idealismo transcendental parece el que conocimiento fenoménico va por un lado y la persona y todo lo demás van por el otro.

En conclusión, todas aquellas condiciones que hacen posible el conocimiento del objeto en el idealismo transcendental son derribadas una a una por Zubiri: la receptividad de la facultad sensible y sus formas puras a priori (el espacio y el tiempo), la espontaneidad del entendimiento y sus

categorías, el dualismo de facultades, la restricción del conocimiento a conocimiento del objeto, etc.

En definitiva, el criticismo cae por su propio peso y todas sus objeciones a que podamos tener un conocimiento de la realidad han sido refutadas.

IV.

Nuestro último resultado es el siguiente: Zubiri y Kant representan dos respuestas históricas y legítimas al secular problema filosófico de los límites de nuestra inteligencia y conocimiento de la realidad, pero son filosofías transcendentales que se han mostrado tan distintas e incommensurables, que un diálogo auténtico se muestra del todo imposible.

Ambas filosofías, tomadas por separado, son perfectamente coherentes en sus internos razonamientos y no parecen mostrar contradicciones graves. Sin embargo, ha sido un mérito de Zubiri hacernos ver cómo los presupuestos del idealismo transcendental, lejos de ser últimos y definitivos, verdaderas barreras contra nuevas metafísicas, han sido ampliamente rebatidos y superados durante el presente siglo.

El post-kantismo de Zubiri habría que entenderlo de la siguiente manera: para que haya ido más allá de Kant, ha tenido que tener en cuenta todas las dificultades y objecio-

nes que el idealismo trascendental había dejado tras de sí como una estela, como una pesada herencia que, para superar, había que asumir primero.

En este sentido, Zubiri ha cumplido con creces su post-kantismo y de ello hemos querido dejar constancia en nuestro estudio.

De otro lado, este diálogo imposible entre ambos pensadores nos ha revelado que junto a la grandeza indudable de la ética formal y del imperativo categórico de Kant, tan alabada con razón por sus apologetas y estudiosos, coexiste una insuficiencia que empapa todos los intersticios del fenomenismo: su radical imposibilidad de distinguir entre personas y cosas.

No hemos creído traicionar el pensamiento de Zubiri si nos hemos fijado en este punto concreto para hacer girar sobre él, cual enorme eje imaginario, toda la contracrítica, pues el filósofo vasco insistió en la enorme importancia que tal distinción tiene para nuestro modelo de ser humano en general, de la sociedad y de los diferentes saberes.

Tal ausencia y vacío en la obra de Kant no deja de ser inquietante, pues también permite entrever junto con la filosofía trascendental los límites de un siglo, como el nuestro actual, dominado por la ciencia y la técnica.

BIBLIOGRAFIA DIRECTAMENTE
CITADA EN LA TESIS

En la bibliografía directamente utilizada en la tesis y en la consultada tan solo se señalan por su título general las siguientes obras colectivas:

Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid, Revista Alcalá, 1953.

Homenaje a Xavier Zubiri II (2 tomos), Madrid, Moneda y Crédito, 1970.

Realitas I, Madrid, Moneda y Crédito, 1974.

Realitas II, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1976.

Realitas III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1979.

AISA, Isabel, *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la intelección de Xavier Zubiri*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987.

_____, "Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, Jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico", *Thémata* 11 (1993) 257-276.

ALLISON, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992.

ALLUNTIS LEARRETA, Félix, "Meditaciones zubirianas. Aprehen-
sion primordial", *Letras de Deusto* 19(43) 121-145.

ARELLANO, Jesús., "La idea del orden trascendental", *Documen-
tación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afi-
nes* 1(1964-1965) 29-83.

ARISTOTELES., *Met. VII.*

BACIERO, Carlos., "Metafísica de la individualidad", *Realitas I*, pp. 159-219.

BASABE MARTIN, Alberto., *La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorística de la metafísica realista de Zubiri*, San Sebastián, Mundaiz (Cuadernos universitarios de la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad de Deusto), 1991.

BENNETT, Jonathan., *La "Crítica de la razón pura" de Kant*, Madrid, Alianza, II, 1990-2°.

BUNGE, Mario., *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza, 1988.

CEREZO, Pedro., "El giro metafísico en Xavier Zubiri", *Diálogo Filosófico* 25(1993)59-64.

COLOMER POUS, Eusebi., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, I, 1986.

CONILL, Jesús., *El crepúsculo de la Metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1986.

CORETH, Emerich., *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 1976.

ECHARRI, Jaime., *Filosofía fenoménica de la naturaleza*, Bilbao, Universidad de Deusto, I, 1990.

ELLACURIA, Ignacio., "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas* I, pp.71-139.

_____, "Biología e inteligencia", *Realitas* III-IV, pp.281-335.

_____, "La nueva obra de Zubiri: "Inteligencia sentiente" ", *Razón y Fe* 203(1981)127-139.

_____, "Presentación" a *SH* de Xavier Zubiri, pp. ix-xxiii.

_____, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *Actas del II Congreso Mundial Vasco*, Vitoria, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1988, pp.5-18.

_____, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1991.

FALGUERAS SALINAS, Ignacio., "Kant en la filosofía española de los años sesenta(1960-1970)", *Thémata* 2(1985)23-40.

FERNANDEZ-LOMANA DEL RIO, Ramón., "Mundo técnico y axiología", en AA.VV., *Sentido de la vida y valores*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, pp.91-114.

_____, "Génesis histórica, sentido y

crítica del psicologismo", *Letras de Deusto*, 23, 59 (1993) 175-191.

FERRAZ FAYOS, Antonio., "Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación", *Arbor* 108, 422 (1981) 209-214.

_____, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid, Cincel, 1991.

GADAMER, Hans-Georg., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984.

GOMEZ CAFFARENA, José., *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983-2ª.

_____, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.

GOMEZ CAMBRES, Gregorio., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga, Agora, 1983.

_____, *La Inteligencia Humana. Introducción a Zubiri II*, Málaga, Agora, 1986.

_____, "Experiencia, sujeto y razón en Zubiri", *Pensamiento* 44, 176 (1988) 403-422.

GRACIA GUILLEN, Diego., "Materia y sensibilidad", *Realitas II*, pp. 203-243.

_____, "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad", en AA.VV., *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp. 73-137.

_____, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986.

_____, "Presentación" a EDR de Xavier Zubiri, pp. IV-V.

HARTNACK, Justus., *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1988-6ª.

HELLIN, José., "Sobre la esencia", *Pensamiento* 19 (1963) 366-378.

HEIDEGGER, Martin., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.

_____, *La pregunta por la cosa. La doctrina kan-*

tiana de los principios trascendentales, Barcelona, Orbis, 1985.

_____, *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1987-6°.

HIRSCHBERGER, Johannes., *Historia de la Filosofía II*, Barcelona, Herder, 1990-13°.

HÖFFE, Otfried., *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.

HUSSERL, Edmund., *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza, 1985-2°.

IBERO, J.M., "Nota sobre la Nueva Física. Un problema del Sr. Zubiri", *Estudios Eclesiásticos* XV(1935)104-112.

KUHN, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 1975.

LACILLA RAMAS, M^a Fernanda., *La respectividad en Zubiri* (Tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1989.

LAZCANO, Rafael., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1993.

LEVINAS, Emmanuel., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

LLANO CIFUENTES, Alejandro., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1973.

_____, *Gnoseología*, Pamplona, EUNSA, 1983.

LOPEZ QUINTAS, Alfonso., *Filosofía española contemporánea*, Madrid, BAC, 1970.

_____, "La racionalidad propia del arte", *Realitas III-IV*, pp. 151-228.

_____, "significación actual del pensamiento zubiriano", *Revista Portuguesa de Filosofía* 41(1985)3-22.

MARDONES, J.M.-URSUA, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Fontamara, 1982.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán., "Una lectura latinoamericana de Descartes", *Realitas III-IV*, pp. 367-388.

_____, "Xavier Zubiri y la Escuela de Lo-

vaina", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII(1982)363-382.

MONSERRAT, Javier., "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia", *Realitas II*, pp.139-202.

_____, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1984.

NICOLAS MARIN, J.A., "Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri", *Pensamiento*, 42(1986)87-102.

ORTEGA Y GASSET, José., "Reflexiones sobre el centenario", *Obras Completas*, 1983, t. IV, pp.25-47.

_____, "Unas lecciones de metafísica", *Obras Completas*, 1983, t. XII, pp.15-141.

PINTOR RAMOS, Antonio., "Zubiri y la fenomenología", *Realitas III-IV*, pp.389-565.

_____, *Génesis y formación del pensamiento de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979.

_____, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X(1983)55-78.

_____, "Metafísica, historia y antropología", *Pensamiento*, 41(1985)3-36.

_____, "Zubiri y su filosofía en la post-guerra", *Religión y Cultura*, XXXII(1986)5-55.

_____, "La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII(1986)277-314.

_____, "El lenguaje en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV(1987)93-133.

_____, "El hecho moral en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVII(1990)199-217.

_____, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993.

_____, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia/Caja Sala-

manca y Soria, 1994.

RORTY, Richard., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

SANCHEZ ORANTOS, Antonio., "La filosofía de Zubiri como camino de liberación"; *Diálogo Filosófico*, 25(1993)29-44.

SANDOVAL BARRERA, Humberto., "Las críticas del joven Zubiri a Kant (Apuntes sobre la tesis *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* de 1923)", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 56-57(1993)35-53.

SCHELER, Max., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

SOLAGUREN, Celestino., "Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri", *Verdad y Vida*, 23(1965)255-269.

TOMAS DE AQUINO., *S.Th.II.2, q.180.a.3.*

_____, *De ver. q.I.a.1.*

TRIAS, Eugenio., *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.

VERNEAUX, Roger., *Critica de la "Critica de la Razón Pura" de Kant*, Madrid, Rialp, 1978.

WESSELL, Leonard, P.Jr., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.

ZUBIRI, Xavier., "Ortega, un maestro", *Revista de Occidente* (Nueva Serie), 24-25(1982)279-281.

_____, "Prólogo a la traducción inglesa" de *NHD* (1980), pp.9-17.

BIBLIOGRAFIA GENERAL
CONSULTADA

ABELLAN, José Luis., -MALLO, Tomás., *La Escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991.

ABELLAN, José Luis., - MARTINEZ GOMEZ, L., *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, Madrid, UNED, 1977.

ABELLAN, José Luis., *Panorama de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

_____, *Historia crítica del pensamiento español*, V-III, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 282-306.

AISA, Isabel., "De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri", *Thémata*, 4(1987)91-106.

ALVAREZ TURIENZO, Saturnino., "Génesis y manifestaciones del ateísmo en el pensamiento contemporáneo", *Revista de Filosofía*, 25(1966)155-194.

_____, "El cristianismo y la formación del concepto de persona", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, pp. 43-77.

ALLUNTIS LEARRETA, Félix., "La sustantividad según Xavier Zubiri", *Letras de Deusto*, 11, 21(1981)63-79.

_____, "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía de Xavier Zubiri", *Estudios Eclesiásticos*, 63 (1988)285-312.

_____, "Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendentalidad", *Letras de Deusto*, 20, 46(1989)109-131.

_____, "El hombre y Xavier Zubiri", en AA. VV., *Temas, mitos y tópicos de la cultura actual*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990, pp. 265-283.

ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María., *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del juicio*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

ANDRES FERNANDEZ, José de., "Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en X. Zubiri", *Revista de Filosofía*, 25, 96-99(1966)125-153.

ANIZ IRIARTE, Cándido., "Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri", *Estudios Filosóficos*, XXXV(1986)237-268.

ARDANZA, José Antonio., "Saludo", en AA.VV, *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp. 19-21.

ARTOLA, José María., "En torno a "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri", *Estudios Filosóficos*, 12, 30 (1963) 297-332.

BABOLIN, Antonio., "Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d'oggi", *II Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires (Argentina), Editorial Sudamericana, I, 1973, pp. 509-523.

_____, "La filosofía della religione secondo Xavier Zubiri", *Realitas III-IV*, pp. 229-235.

BACIERO, Carlos., "Conceptuación metafísica del "de suyo" ", *Realitas II*, pp. 313-350.

_____, "Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VII (1980) 235-246.

_____, " "Inteligencia sentiente" y metafísica de la actualidad", *Revista de Filosofía*, 4 (1982) 139-144.

_____, "Zubiri y su última obra filosófica", *Revista de Filosofía*, segunda serie, 6 (1983) 333-343.

_____, "Recensión" a *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri de Diego Gracia, *Pensamiento*, 44, 173 (1988) 108-110.

BAÑON, Juan., "La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII (1991) 65-80.

_____, "Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX (1992) 287-312.

BENNETT, Jonathan., *La "Crítica de la Razón pura" de Kant. I. La Analítica*, Madrid, Alianza, 1979.

BERCIANO, Modesto., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1990.

CAMPO, Alberto del., "La actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 29-36.

_____, "La función transcendental en la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, pp. 141-157.

_____, "El hombre y el animal"; *Realitas III-IV*, pp.239-279.

CAPONIGRI, A.R., "The Philosophy of Xavier Zubiri. An introduction", *Realitas III-IV*, pp.567-589.

CARDENAL, Manuel., "Zubiri en la Central", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.37-41.

CASTRO DE ZUBIRI, Carmen., "Agradecimiento", en AA.VV, *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp.169-177.

CERCOS SOTO, José Luis., "Substancia y sustantividad: Tomás de Aquino y X. Zubiri", *Anuario Filosófico*, XXIII(1990)9-27.

_____, "El problema de la muerte en la filosofía española contemporánea", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX(1993)293-303.

CEREZO GALAN, Pedro., "Contribuciones al estudio de "Sobre la esencia" de X. Zubiri", *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines*, 1(1964-1965)15-27.

CONDE, F.J., "Introducción a la antropología de Xavier Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.43-67.

CONILL SANCHO, Jesús., "La noología de X. Zubiri", *Revista de Filosofía*, segunda época, VIII(1985)345-369.

_____, "Relevancia y aportación filosófica de Zubiri", *Diálogo Filosófico*, 25(1993)82-86.

CORTINA, Adela., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

CRUZ CRUZ, Juan., "¿Cómo es posible la pregunta por el "puesto del hombre en el cosmos"? ", *Estudios Filosóficos*, 19(1970)137-146.

CRUZ HERNANDEZ, Miguel., "El porvenir de la filosofía española", *Arbor*, 25(1953)38-48.

_____, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad, I, 1981.

_____, "Significación y proyección del pensamiento de Xavier Zubiri", *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía española* (del 24 al 28 de Septiembre de 1984), Salamanca, Universidad de Salamanca/Excma. Diputación Provincial de Salamanca, 1986, pp.659-673.

DIEZ DEL CORRAL, Luis., "Zubiri y la filosofía de la historia", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.69-87.

DERRIDA, Jacques., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

EDO, Jorge., "Recordando a Zubiri", *Anuario Filosófico*, XVII (1984)173-179.

ECHANO BASALDUA, Javier de., "En torno a la "intelección sentiente" de Xavier Zubiri", *Anales del Seminario de Metafísica*, 18(1983)113-126.

ELLACURIA, Ignacio., *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Indices*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965.

_____, "Cinco lecciones de filosofía de Xavier Zubiri", *Crisis*, 45(1965)111-125.

_____, "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", *Estudios de Deusto*, XIV(1966)245-285 y 523-547.

_____, "La idea de filosofía en Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, vol.1, pp.459-523.

_____, "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *Realitas II*, pp.49-137.

_____, "Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri", en AA.VV, *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp.37-66.

_____, "Presentación" a *Sobre el hombre de Xavier Zubiri*, pp.ix-xxiii.

_____, "Presentación" a *El Hombre y Dios*, 1988-4, pp.i-x.

ETXENIKE, Pedro Miguel., "Omenaldia-Homenaje", en AA.VV, *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp.31-36.

FARTOS MARTINEZ, Maximiliano., "El libro de Zubiri", *Estudios Filosóficos*, 30, 84(1981)345-349.

_____, "X. Zubiri. In memoriam", *Estudios Filosóficos*, 33(1984)145-158.

FERNANDEZ, Juan., "Los cursos de Zubiri", *Alcalá*, 55(1954)4.

FERNANDEZ CASADO, Carlos., "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, pp.221-291.

FERNANDEZ DE LA MORA, Gonzalo., "La teoría de la esencia en Zubiri", *Atlántida*, 4(1966)363-380.

_____, *Filósofos españoles del siglo XX*, Barcelona, Planeta, 1987.

FERRATER MORA, José., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1986-5*, IV, pp.3535-3536.

FERRER ARELLANO, Joaquín., "Unidad y respectividad en Zubiri", *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines*, 1(1964-1965)5-16.

GARAGORRI, Paulino., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid, Plenitud, 1968.

_____, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Madrid, Alianza, 1985.

GARAIKOETXEA, Carlos., "Zubiri-ren omenez. Homenaje a Xavier Zubiri", en AA.VV., *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp.175-177.

GARCIA MORENTE, Manuel., *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

GARCIA VALDECASAS, Alfonso., "El Derecho y el filósofo", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.103-109.

GARRIGUES, Joaquín., "Zubiri en la amistad", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.111-117.

GEHLEN, Arnold., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980.

GIL ORTEGA, Urbano., "Dios en el pensamiento de Xavier Zubiri", en AA.VV., *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a Jose Manzano 1928-1978* (José María Aguirre-Xavier Insausti eds.), *Victoriensia*, 58(1990)450-474.

GILSON, Etienne., *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979.

GOMEZ ARBOLEYA, Enrique., "Los cursos de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.119-137.

GOMEZ CAFFARENA, José., "Notas sobre "fenómeno y noumeno" ", *Pensamiento*, 23, 89(1967)51-76.

_____, " "Ser" como interpretación de realidad", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, vol.1, pp.691-711.

_____, "Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre", *Pensamiento*, 29(1973)331-346.

GOMEZ NOGALES, Salvador., "Problemas metafísicos de la personalidad", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, vol.1, pp.713-729.

GONZALEZ CAMINERO, Nemesio., "Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica", *Gregorianum*, 50(1969)263-289.

GRACIA GUILLEN, Diego., "La estructura de la antropología médica", *Realitas I*, pp.293-397.

_____, "La historia como problema metafísico", *Realitas III-IV*, pp.79-149.

_____, "Nota preliminar" a *Naturaleza, Historia, Dios* de Xavier Zubiri, pp.i-iv.

_____, "Presentación" a *Sobre el sentimiento y la volición* de Xavier Zubiri, pp.9-13.

GRANDE COVIAN, Francisco., "Zubiri y la biología teórica", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.91-101.

GUY, Alain., *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985.

HEIDEGGER, Martin., *Kant und das Problem der Metaphysic*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951.

_____, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.

_____, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1962.

_____, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires (Argentina), Nova, 1969-3°.

_____, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

_____, *Nietzsche: der europäische Nihilismus* (freiburger Vorlesung. II. Trimester 1940), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986.

_____, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthro-
pos, 1988.

HEISENBERG, Werner., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Orbis, 1986-3°.

HERNAEZ, Roberto., "Literatura: ¿realidad o irrealidad? La concepción de Xavier Zubiri de la novela", *Letras de Deusto*, 17, 39(1987)187-191.

INCIARTE ARMIÑAN, Fernando., "Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri", *Anuario Filosófico*, 4(1971) 183-244.

JUBERA, Angel., "A propósito de un curso de X. Zubiri", *Mayeütica*, 1(1975)45-57.

KELLER, Albert., "Ser" en AA.VV, *Conceptos fundamentales de filosofía* (Kriings, Baumgartner, Wild eds.), Barcelona, Herder, v. III, 1979, pp. 380-398.

KÖRNER, S., *Kant*, Madrid, Alianza, 1987-3°.

LAIN ENTRALGO, Pedro., "Xavier Zubiri en el pensamiento español", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 137-152.

_____, "Zubiri Apalategui, Xavier", *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durvan, 1967, v. XIX, pp. 472-473.

_____, "Creación, respuesta y responsabilidad", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 163-177.

_____, "Subjetualidad, subjetividad y enfermedad", *Realitas III-IV*, pp. 45-78.

_____, "Zubiri hacia el futuro", en AA.VV, *Zubiri (1898-1983)*, Vitorio, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp. 143-168.

LEGIDO, Marcelino., "La meditación sobre la esencia de X. Zubiri", *Salmaticensis*, 50, 10(1963)363-381.

LISARRAGUE, Salvador., "El magisterio decisivo de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 153-158.

LOPEZ ARANGUREN, José Luis., "Zubiri y la religiosidad actual", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 13-28.

_____, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1972-5°.

LOPEZ IBOR, Juan José., "La Psicología y Xavier Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.159-168.

LOPEZ QUINTAS, Alfonso., *Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Madrid, Editora Nacional, 1963.

_____, "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, v.2, pp.217-248.

_____, *Pensamiento cristiano contemporáneo*, Madrid, BAC, 1970, pp.306-390.

_____, *Metodología de lo suprasensible II. El triángulo hermeneútico*, Madrid, Editora Nacional, 1973.

_____, "La metafísica de X.Zubiri y su proyección hacia el futuro", *Realitas I*, pp.457-476.

_____, "La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación", *Realitas II*, pp.447-541.

_____, "X.Zubiri en su 80º aniversario", *Arbor*, 397(1979)7-14.

_____, "El legado intelectual de Xavier Zubiri", *Revista Portuguesa de Filosofía*, XLI(1985)313-320.

_____, *El conocimiento de los valores*, Estella, Verbo divino, 1989.

_____, "La labor intelectual de Zubiri, vista desde 1993", *Diálogo Filosófico*, 25(1993)71-77.

LOTZ, Johannes B., *La experiencia transcendental*, Madrid, BAC, 1982.

MAYR, F.K., "Hermeneútica de la simbología vasca", en *El matriarcalismo vasco. Reinterpretación de la cultura vasca* de A.Ortiz-Osés, Bilbao, Universidad de Deusto, 1981-2º, pp.18-32.

MANZANA MARTINEZ DE MARAÑON, José., "Tareas actuales de la filosofía transcendental", *Pensamiento*, 29(1973)313-329.

MARECHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, Madrid, Gredos, III, 1958.

MARIAS, Julián., "La situación intelectual de Xavier Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.167-177.

_____, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1965-18^a.

_____, *Filosofía española actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973-5^a.

MARTINEZ DE ILARDUIA, Juan María., *La volición en Xavier Zubiri* (Tesis doctoral), Bilbao, Universidad de Deusto, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1990.

MARTIN GARCIA-ALOS, José L., "Dios como realidad religante del hombre", *Arbor*, 116, 455 (1983) 265-289.

MARTINEZ GOMEZ, Luis., "Filosofía española actual", *Pensamiento*, 29 (1973) 347-365.

_____, "Síntesis de historia de la Filosofía", en *Historia de la Filosofía II* de Johannes Hirschberger, Barcelona, Herder, 1990-13^a, pp. 513-514.

MARTINEZ DE PISON LIEBANAS, Ramón., "La religación como fundamento del problema de Dios en Xavier Zubiri", *Religión y Cultura*, XXXIX (1993) 557-577.

MARTINEZ MARTINEZ, J.A., "En torno a X. Zubiri", *Pensamiento*, 43 (1987) 377-382.

MARTINEZ MARZOA, Felipe., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo, II, 1973.

_____, *El sentido y lo no-pensado* (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos"), Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1985.

_____, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.

MARTINEZ SANTAMARTA, Ceferino., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán., "Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, vol. 2, pp. 343-353.

_____, "Nota introductoria" a *Siete ensayos de Antropología filosófica* de Xavier Zubiri, Bogotá (Colombia), Universidad Santo Tomás, 1982, pp. 11-23.

_____, "Las ideas estéticas de Zubiri y el realismo fantástico latinoamericano", *Estudios Filosóficos*, 37 (1988) 297-317.

_____, "Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI (1994) 221-243.

_____, "¿Existe en Zubiri una protopolítica?", *Diálogo Filosófico*, 30 (1994) 377-389.

MERLEAU-PONTY, Maurice., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

MERMALL, Thomas., *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*, Madrid, Taurus, 1978.

MILLAN-PUELLES, Antonio., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.

_____, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990.

MOLINUEVO, José Luis., "La fundamentación kantiana de la metafísica según Heidegger", *Pensamiento*, 32 (1976) 259-279.

MONSERRAT, Javier., "Realidad y estructura de la razón. Legado filosófico de X. Zubiri", *Pensamiento*, 40 (1984) 91-97.

MONTERO MOLINER, Fernando., "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri", *Realitas I*, pp. 437-455.

_____, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

NIÑO MESA, Fideligno., "La praxis histórica de liberación desde el pensamiento de Xavier Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX (1993) 263-291.

ORTEGA, Augusto A., "Zubiri y la Teología", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 179-192.

ORTEGA Y GASSET, José., "Sobre el concepto de sensación", *Obras Completas*, t. I, pp. 244-260.

_____, "La idea de principio en Leibniz", *Obras Completas*, t. VIII, pp. 59-356.

_____, "Tesis para un sistema de filosofía", *Obras Completas*, t. XII, pp. 131-141.

ORTIZ-OSÉS, Andrés., "Trascendencia e inmanencia", en *Diccionario de Filosofía Contemporánea* (dirigido por Miguel A. Quintanilla), Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 473-476.

_____, "El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri", *Pensamiento*, 33(1977)77-85.

_____, *Comunicación y experiencia interhumana*, Bilbao, DDB, 1977.

_____, *La nueva filosofía hermeneútica*, Barcelona, Anthropos, 1986.

_____, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Barcelona, Anthropos, 1987.

_____, *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1990.

_____, "El fundamentalismo de Zubiri", *Diálogo Filosófico*, 25(1993)87-88.

PALACIOS, Juan Miguel., "Zubiri ante el problema del valor", *Diálogo Filosófico*, 30(1994)407-410.

PALACIOS, Julio., "Metodología científica. ¿Aristóteles o Bacon?", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.193-201.

PANIKER, Raimundo., *Autonomía de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1961.

PAVON RODRIGUEZ, M., *Objetividad y juicio en la Crítica de Kant*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

PINTOR RAMOS, Antonio., "Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX (1983)201-218.

_____, "X. Zubiri. In memoriam", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X(1983)299-305.

_____, "Introducción" a *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* de Emmanuel Levinas, Salamanca, Siqueme, 1987, pp.11-39.

_____, "Realidad y bondad trascendental en Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII(1991)81-118.

_____, "Recensión" a *Estructura dinámica de la realidad* de Xavier Zubiri, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII(1991)289-291.

_____, "Recensión" a *El realismo radical de Zubiri. Valoración crítica* de Leonard P. Wessell Jr., *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX(1992)419.

_____, "Crítica" a *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX(1992)401-403.

_____, "Vigencia de la filosofía de Zubiri", *Diálogo Filosófico*, 25(1993)65-70.

_____, "En las fronteras de la Fenomenología: la noología de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI(1994)245-284.

_____, "Carta abierta al Dr. Wessell", *Diálogo Filosófico*, 31(1995)73-76.

RIAZA, María., "Curso de Xavier Zubiri sobre la realidad", *Aporía*, 2(1966)265-269.

_____, "El enfrentamiento de Zubiri con la Fenomenología de Husserl", *Homenaje a Xavier Zubiri II*, vol. 2, pp. 561-584.

_____, "La realidad unitaria del hombre según X. Zubiri", en AA.VV., *Mente y cuerpo* (A. Dou, ed.), Bilbao, Mensajero, 1986, pp. 195-217.

RIDRUEJO, Dionisio., "Xavier Zubiri y el estilo", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 201-207.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto., *La realidad en sí en Kant* (Tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1987.

_____, *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, UNED, 1993.

RIVERA DE VENTOSA, Enrique., "Filosofía de la religión en X. Zubiri: lo teológico y lo teológico"; *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana* (del 24 al 28 de Septiembre de 1990), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 515-531.

ROF CARBALLO, Juan., "Zubiri como biólogo", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 209-225.

_____, "Antropología de X. Zubiri - El hombre, "animal de realidades", en "Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicosomática", *Arbor*, 132 (1956) 403-426.

ROSALES, Luis., "La libertad y la acción libre", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp. 227-246.

SADABA, Javier., "X. Zubiri", *Zona Abierta*, 3 (1975) 109-112.

SAEZ CRUZ, Jesús., "La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX (1992) 313-362.

SANCHEZ ORANTOS, Antonio., "La filosofía de Zubiri como camino de liberación", *Diálogo Filosófico*, 25 (1993) 29-44.

SANCHEZ REY, María del Carmen., "El horizonte posthegeliano de la filosofía: Zubiri", *Thémata*, 9 (1992) 331-359.

SANCHEZ-GEY VENEGAS, Juana., "Dimensión espiritual de la antropología de Zubiri", *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía española* (del 22 al 26 de Septiembre de 1986) (Antonio Heredia Soriano ed.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 611-614.

_____, "El concepto de verdad en X. Zubiri", *Estudios Filosóficos*, 35 (1986) 337-346.

SERRANO, Maruja., "Término de la dualidad metafísica estatismo/movimiento: la esencia según Zubiri", *Estudios Filosóficos*, 39 (1990) 103-116.

SERRANO VARGAS, María Vicenta., *El realismo filosófico de Zubiri* (resumen de la Tesis doctoral), La Laguna-Tenerife, Universidad de La Laguna, 1989.

SIMONPIETRI MONEFELDT, Fannie A., "La antropología filosófica en Xavier Zubiri", *Diálogos*, 9, 25 (1973) 103-115.

_____, "El acceso del hombre a la realidad según Xavier Zubiri", *Anuario Filosófico*, XXII, 2 (1989) 113-130.

TELLECHEA IDIGORAS, J. Ignacio., "Presentación del homenaje y de los tres conferenciantes", en AA.VV., *Zubiri (1898-1983)*, Victoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, pp. 23-29.

TIRADO SAN JUAN, Victor Manuel., "Experiencia originaria en Husserl y Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX (1993) 121-164.

TORREVEJANO, Mercedes., "Esencia y realidad en el pensamiento de Zubiri", *Eidos*, 18(1963)93-97.

TOVAR, Antonio., "Zubiri y los griegos", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.247-253.

TRIAS, Eugenio., "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite", en AA.VV, *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (Gianni Vattimo, comp.), Barcelona, GEDISA, 1992, pp.283-296.

URDANOZ, Teófilo., *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC, t. VIII, 1985.

URMENETA, Fermín., "Amor Ruibal, peldaño ideológico entre Balmes y Zubiri", *X Semana Española de Filosofía*, Madrid, CSIC, 1973, pp.375-381.

VIVANCO, L.F., "Los apuntes de Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.255-267.

WESSELL, Leonard P.Jr., "Comentario kafkiano en torno a la obra: *Realidad y verdad* de Antonio Pintor-Ramos", *Diálogo Filosófico*, 31(1995)61-72.

WIDMER, Hans., "Von den Möglichkeitsbedingungen des Zeitdiagnostischen Anspruches der Philosophie", *Realitas II*, pp.405-446.

_____, "Bibliografía zubiriana", *Realitas II*, pp.545-572.

ZARAGÜETA, Juan., "Zubiri, discípulo", *Homenaje a Xavier Zubiri*, pp.269-275.

_____, "Una obra de Javier Zubiri", *Revista de Filosofía*, 81-82(1962)255-279.

ZUBIRI, Xavier., "La crisis de la conciencia moderna", *La Ciudad de Dios*, CXLI(1925)202-221.

_____, "Prólogo" e "Introducción" a *La Física del átomo* de A. March, Madrid, *Revista de Occidente*, 1934, pp.9-11 y 17-71.

_____, "Ortega, maestro de la filosofía", reproducido en *La Escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía* de José Luis Abellán y Tomás Mallo, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, pp.173-176. El artículo apareció originalmente publicado en "El Sol" (8 de Marzo de 1936).

_____, "Prólogo" a *El porvenir de la Filosofía de F. Brentano*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1936, pp. vii-viii.

_____, "Prólogo" a *Historia de la Filosofía de Julián Marías*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1981-6, pp. XXIII-XXXII.

_____, "Zurvanismo", *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durvan, 1964, vol. XIX, pp. 485-486.

_____, "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía", *Lección inaugural del curso académico 1980-1981*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1980.

_____, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994.