

Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos

Antonio Ferraz

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, Spain

Abstract

Zubiri has developed very original positions on secular philosophical questions. In particular, we may note his explication of the ideas of intelligence and of reality. In contrast to the traditional dissociation between sensing and intelligence that is at the root of the two currents of thought known as “empiricism” and “rationalism,” with their corresponding historical variations, Zubiri, basing himself on a phenomenological type of analysis of feeling, denies that the sensing and intelligence are two different faculties, and instead proposes the idea of sentient intelligence. There are not two acts, one of sensing and another of intellectual knowing, but a unitary act of intellectual sensing or of sentient intellection; it is *sentiente* because there is impression and *intellective* because the impression is of reality. To know intellectually is to apprehend something as real, and reality is the character that what is apprehended has when it is present in the apprehension “in its own right”, when it is present with some characteristics that are *de suyo* such as they are in the apprehension. With the idea of sentient intelligence, Zubiri can respond to such problems as the relationship between scientific knowledge and metaphysical knowledge, as well as the grounding of their truth.

Resumen

Zubiri ha desarrollado originales concepciones sobre cuestiones que la filosofía se ha planteado secularmente. En particular, la determinación de las ideas de inteligencia y de realidad. Frente a la tradicional disociación entre la sensibilidad y la inteligencia, que está en la base de las dos corrientes de pensamiento que se conocen como empirismo y racionalismo, con sus correspondientes variaciones históricas, Zubiri, apoyándose en un análisis del sentir de corte fenomenológico, niega que la sensibilidad y la inteligencia sean dos facultades diferentes, y propone la idea de inteligencia sentiente. No hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, sino un acto unitario de sentir intelectual o de intelección sentiente; sentiente porque hay impresión e intelectual porque la impresión es de realidad. Inteligir es aprehender algo como real, y realidad es el carácter que tiene lo aprehendido cuando está presente en la aprehensión “en propio”, cuando está presente con unos caracteres que son “de suyo” tales como están en la aprehensión. Con la idea de inteligencia sentiente, Zubiri puede responder a problemas tales como la relación entre el conocimiento científico y el conocimiento metafísico, así como el fundamento de su verdad.

Si analizamos a grandes rasgos el modo según el cual se ha desarrollado la ciencia desde el siglo XVII, podemos señalar, como una nota altamente significativa de su evolución, la acentuación de su carácter abstracto. El pensamiento científico,

a partir de su nueva eclosión en la época moderna, se hace cada vez más abstracto. La nueva perspectiva desde la cual se va a acometer la investigación de la Naturaleza en la llamada revolución científica está expresada, como tantas veces se ha seña-

lado, en la lapidaria sentencia galileana “la Naturaleza está escrita en lenguaje matemático”. El genial pisano polemiza con los aristotélicos en “Il Saggiatore” (1623) y afirma, contra el libresco principio de autoridad y la sumisión a la percepción inmediata, que “La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente nos está abierto ante los ojos (digo el universo), pero no se puede entender si primero no se aprende a entender la lengua, y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Él está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales medios es imposible entender humanamente una palabra; sin éstos es un dar vueltas vanamente por un oscuro laberinto”¹. Gracias a la abstracción matemática, recogiendo ecos pitagóricos y platónicos, se constituía la ciencia moderna y emprendía su admirable despliegue hasta nuestros días. En aquel momento alboreante ello era motivo de crítica, pues parecía que el mundo de las cualidades sensibles quedaba marginado como objeto y fundamento del conocimiento científico. ¿Qué clase de realidad se describe en la física galileana si la riqueza del mundo sensible no está recogida en un conocimiento que se presenta a sí mismo como científico?

Descartes, gran filósofo y gran científico, abunda en las “Reglas para la dirección del ingenio” (*Regulae ad directionem ingenii*)² en la misma opinión de Galileo, con algunas precisiones interesantes. Señala que todos los sentidos sienten por una pasión, como la cera que recibe del sello su configuración. Y esto no es una mera analogía, pues así se produce la modificación real por el objeto de la configuración externa del cuerpo sentiente, ya se trate del tacto, de la vista o de cualquier otro sentido. Es de gran ayuda representarse todo esto de esta manera, “pues nada cae más fácilmente bajo el sentido que la figura. Que nada de falso se sigue de esta suposición más que no importa de qué otra se demuestra por el hecho de que la noción de figura es tan común y tan

simple que está implicada en toda otra representación sensible. Así, por ejemplo, se puede suponer que el color sea todo lo que pueda placer a alguien, pero no se podrá negar que el color es extenso ni, por consiguiente, que es figurado. Por lo tanto, no hay inconveniente, si se tiene el cuidado de no admitir inútilmente nuevas especies de entes, en hacer abstracción en el color de todo, salvo de aquello que posee la naturaleza de una figura, y representarnos la diferencia entre el blanco, el azul, el rojo, etc. como la diferencia entre figuras”³. Descartes da como ilustración unas cuantas figuras, arbitrarias sin duda, pero anunciadoras de representaciones figuradas que, más elaboradas y con fundamentos sólidos, propondrá ulteriormente la ciencia, tal la representación ondulatoria de la luz. Descartes sabe que éstas representaciones pueden no ser réplicas por identidad de aquello que representan, pero la conexión queda justificada por la mediación, al ser común, de la extensión figurada entre la realidad material, los sentidos externos y la imaginación⁴. Las figuras geométricas recogen lo extenso y en su variedad infinita aseguran un elenco de representaciones suficiente para expresar las diferencias de las cosas sensibles. Sabe Descartes que esto es una hipótesis, pero tan válida como cualquier otra. Tiene conciencia clara del instrumento representacional que la ciencia debe utilizar para construir su saber. Se está estableciendo una disociación entre los instrumentos epistemológicos que la ciencia construye para hacer posible su desarrollo y lo que tradicionalmente se ha tomado como aprehensión de la realidad por el entendimiento humano.

A mayor abundamiento, cuando la ciencia moderna alcanza su máxima cumbre en Newton, aparecen las críticas de los filósofos Berkeley y Hume, que desde una perspectiva diferente, al menos en parte, de la adoptada por los aristotélicos censores del método galileano, hacen, no obstante, reproches similares a la muy abstracta ciencia del siglo XVIII. ¿Qué son las entidades matemáticas?, se preguntan.

¿Dónde existe un punto o una recta? Para ellos esas entidades no tienen consistencia real. Denuncian la falta de conexión entre el conocimiento físico, matemáticamente construido, y la auténtica realidad. Hume postula una geometría concorde con las sensaciones. En ella, un punto no sería la entidad abstracta de la que hablan los geómetras, carente de toda extensión y, por tanto, una pura nada, sino que sería el mínimo perceptible. Tendríamos entonces una geometría que reproduciría la realidad. Opinión diametralmente opuesta a la de Newton, para quien el espacio verdadero es el espacio matemático.

Con Kant se produce una fractura entre la filosofía, o la metafísica, y la ciencia, que estaban unidas aún en Descartes y Leibniz. Kant pone en el primer plano de la investigación filosófica un tema altamente interesante: la fundamentación y justificación del conocimiento científico y del conocimiento metafísico en cuanto posibles conocimientos “a priori”, es decir con validez independiente de la experiencia. El resultado al que le lleva su reflexión es positivo para la ciencia y negativo para la metafísica.

Para Kant, la sensibilidad se caracteriza por su aptitud para ser afectada por los objetos del mundo exterior, es receptiva. Estas afecciones de la sensibilidad, las sensaciones, no llevan consigo ningún orden, pero en esa masa desordenada – la “materia” del conocimiento – se plasman unas “formas” que posee la misma sensibilidad; son el espacio y el tiempo. Así se constituyen representaciones ordenadas espacial y temporalmente de las cosas que percibimos como integradas en el mundo. Estas representaciones son intuiciones, representaciones básicas para todo conocimiento humano. Sobre esas intuiciones opera el entendimiento, que posee sus propias formas, llamadas por Kant categorías o conceptos puros. Son doce, por ejemplo, unidad, pluralidad, totalidad (categorías de la cantidad), realidad, negación, limitación (categorías de la cualidad), etc. Se configuran así las representaciones conceptuales de las cosas. Gracias a estas

“formas”, tanto de la sensibilidad como del entendimiento, se constituye un mundo objetivo con conexiones y regularidades válidas universalmente y “a priori”. Todo lo que podamos conocer de modo inmediato (intuiciones) o por el pensamiento, lo conoceremos con carácter espacial y temporal y lo conoceremos como uno o múltiple o total, etc. Esos caracteres valen “a priori”, no dependen de la experiencia concreta, pues son el aporte de las propias estructuras de la sensibilidad y del entendimiento. Cada árbol que conozcamos podrá tener un perfil, un tamaño y unos colores diferentes entre sí, pero todos los árboles que conozcamos tendrán caracteres espaciales y temporales, y los concebiremos como siendo algo uno, y como sustancia, etc. Pues bien, esas formas son las que posibilitan la validez objetiva del conocimiento matemático (aritmética y geometría, tiempo y espacio) y del conocimiento físico (espacio tiempo y categorías).

Contrariamente a la ciencia, la metafísica no tiene, para Kant, ningún valor como conocimiento objetivo, pues sus presuntos y tradicionales objetos – Dios, el mundo como totalidad y el alma – no pueden sernos dados impresivamente, no afectan a la sensibilidad, momento inicial y condición primordial de objetividad. Kant cree, en consecuencia, que ha descubierto el fundamento de la validez objetiva y “a priori” del conocimiento científico, y que ha anulado la posibilidad de tales valores para la metafísica. Pero no sólo ha socavado la metafísica, sino que, en su intento de fundamentar la ciencia como conocimiento objetivo con validez “a priori”, debilita también las pretensiones epistemológicas que habían impulsado la ciencia desde sus orígenes, pues, si nos atenemos a la doctrina kantiana, podemos explicar la intersubjetividad del conocimiento científico, dado el carácter universal que atribuye a las formas de la sensibilidad y del entendimiento, pero no podemos considerarlo como auténtica aprehensión de la realidad, siquiera limitadamente. La calificación de la objetividad como fenoménica y fundada en las formas “a priori” inicia el

enclaustramiento en sí mismo del sujeto cognoscente, que desarrollará el idealismo alemán. La impresión sensorial queda degradada a mera impresión subjetiva. Como si el carácter subjetivo abriera un abismo insalvable entre el sujeto y la realidad, inalcanzable en cuanto “cosa en sí”.

La ciencia siguió su curso después de Kant sin preocuparse por las opiniones de los filósofos acerca de sus fundamentos. Pero es constatable y llamativo un hecho que se hace clamoroso en nuestros días: las ciencias básicas, la física, la química, la biología y la misma matemática parecen desplegar ante nuestros ojos un mundo fantasmagórico. ¿Qué es un electrón, por ejemplo? Se nos dice que no es una cosa concreta, al menos como lo es un cuerpo percibido por los sentidos, no es un cuerpillo que recorre una trayectoria bien determinada, sino que es algo representable (no imaginable) como una entidad física en un cierto proceso, descriptible, a su vez, como una onda estacionaria. Y, si se afina más en su caracterización se dice que es una onda de probabilidad.

¿Qué es esto? ¿Cómo podemos imaginar el electrón en semejante marco conceptual? Los físicos nos libran de semejante cuidado advirtiéndonos sobre la improcedencia de todo esfuerzo imaginativo si queremos pensar la realidad en términos de ciencia física. Descartes vio claramente la vía por la que debía e iba a progresar la ciencia, si bien, basándose en la veracidad de Dios, autor de nuestros sentidos, no podía considerar puramente erróneos los datos que nos aporta la sensibilidad.

La ciencia contemporánea, en sus fronteras últimas, ha desbordado sin remisión nuestra capacidad imaginativa. El electrón y tantas otras partículas, y tantas otras cosas, pueden pensarse pero no imaginarse. Parece que la realidad se escurre entre las mallas conceptuales tejidas por la ciencia, o que las mallas de nuestros sentidos no son las adecuadas para captar la realidad. ¿Qué sucede? ¿Es pura ilusión lo que vemos y tocamos? ¿Es la ciencia la que nos ofrece auténticas descripciones de lo real? Pero la matematiza-

ción de los saberes científicos, ¿no nos ha apartado de la realidad?... ¿Qué es real? ¿Cuál es la conexión de nosotros, que nos sentimos, que nos sabemos reales con la realidad como referente común para nosotros y para lo demás? En semejante tesitura, se impone un esfuerzo de reflexión experiencial y de revisión conceptual. Esta es una tarea que la ciencia puede soslayar como impertinente a sus fines propios, pero que sólo un cientificismo de vuelo bajo puede considerar superflua. La filosofía, por su parte, no puede eludirla y así lo ha entendido Zubiri. El fulcro de su pensamiento a este respecto, y, en verdad, de toda su filosofía, es el análisis de la intelección.

Zubiri niega la tradicional disociación entre sentir e inteligir, que se ha tomado como fundamento para diferenciar al hombre de los demás animales. La diferencia arranca del sentir mismo. Los animales no humanos, al sentir algo, lo aprehenden como estímulo, es decir, como algo que suscita una respuesta y en ello se agota. Pero el animal humano, además de aprehender la cosa como estímulo, la aprehende como algo que le está presente poseyendo unos caracteres o notas que pertenecen a la cosa “en propio”, que son “de suyo” tales como están presentes en la aprehensión⁵. A la forma en que algo está presente en la aprehensión lo llama Zubiri “formalidad”. El puro animal aprehende las cosas en su sentir con formalidad de estimulidad; el animal humano las aprehende, además, con una formalidad que Zubiri llama “realidad”. Y eso es inteligir: aprehender las cosas con la formalidad de realidad, como algo que está presente “en propio”, “de suyo”. No se trata de un juego de palabras, de una arbitrariedad semántica, sino de una determinación de lo real que nos sitúa en el plano primario de contacto con la realidad y nos muestra su carácter más original. Definir lo real como lo que existe fuera del alma, según se hacía en la filosofía medieval, o como aquello que nos hace resistencia, como opina Max Scheler, es menos satisfactorio, pues, en el primer caso, queda fuera de lo

real el alma y lo que existe en ella, y, en el segundo caso, no podríamos saber que algo nos hace resistencia si no nos estuviese presente con unos caracteres poseídos por ese algo “en propio”, es decir, no *puestos* por nosotros, sino *impuestos* a nosotros. Y esto no es una teoría, una pura determinación conceptual, sino una experiencia radical. Pero cuyo análisis riguroso nos manifiesta algo esencial que ha pasado desapercibido en los tradicionales análisis del sentir: que lo aprehendido en el sentir, además de tener lo que se ha llamado cualidad, tiene otro factor que es el *estar* presente como algo otro que el aprehensor, es decir, tiene lo que Zubiri llama formalidad, y que ésta puede consistir en una fuerza de suscitación de respuesta (estímulo) o en una fuerza de imposición de las notas poseídas por la cosa aprehendida. La aprehensión no es meramente noética, es propiamente “noérgica”, la presencia de la cosa es presencia física, no puramente intencional, por eso se recalca el estar. El animal humano no es simplemente un sujeto que posee un sistema receptor-efector, sino que, además de su capacidad de respuesta, aprehende las cosas – lo otro que él – con la formalidad de estar presentes “en propio”, de tener los caracteres que tienen “de suyo”. Si la impresión es el carácter esencial del sentir, puede afirmarse que el animal humano tiene impresión de realidad, sus impresiones no son sólo impresiones de cualidades, son también impresiones de realidad. Entonces, la aprehensión, por ser impresiva, es sentiente, y, por ser de realidad, es intelectual. No se debe hablar de sensibilidad y de inteligencia, sino de inteligencia sentiente o de sentir inteligente. Zubiri muestra la conjunción en unidad indisoluble de la impresionabilidad con la formalidad de realidad, por lo que el hombre se eleva sobre el puro animal. No se trata, como en Kant y tantos otros, de una estructura gnósica en estratos; no hay una sensibilidad que recibe impresiones y un entendimiento que, operando sobre ellas, las configura como realidades simplemente objetivas, en tanto que fenómenos. No

se trata de dos estratos disociados por sus irreconciliables naturalezas - receptividad y espontaneidad -, cuya consecuencia no puede ser otra que una cesura insalvable entre la realidad y el sujeto que busca conocerla. Desde esa estructura, que se admite recogiendo sin discusión prejuicios tradicionales, pero que no está fundada en un análisis preciso del acto de sentir, es imposible encontrar la realidad siquiera sea en un grado ínfimo. Zubiri, por su parte, alcanza un sólido fundamento experiencial para afirmar que no hay que ir al encuentro de la realidad porque ya estamos instalados en ella, pues hay una situación primaria de comunicación en el acto de sentir intelectual.

El análisis de la intelección que desarrolla Zubiri en la trilogía que dedica a esa tarea⁶, revela en el acto de inteligir una estructura modal. El modo de intelección más simple estructuralmente es lo que llama “aprehensión primordial”; un modo más complejo es la intelección como logos, que incluye la aprehensión primordial; y el modo máximamente complejo, incluyente del logos y, por tanto de la aprehensión primordial, es la intelección como razón. La diversidad de modos de la intelección se funda en la diversidad de modos en que una cosa aprehendida intelectivamente puede estar presente en la aprehensión. En efecto, podemos aprehender algo y quedar atentos, atentos a la cosa aprehendida en sí misma, sin relación a otras cosas. Si llamamos con Zubiri “actualidad” al estar presente la cosa en la intelección, diremos que en la aprehensión primordial la cosa se actualiza en sí misma, sin relación a otras. En cambio, en la intelección como logos una cosa se aprehende, *está* presente, se actualiza no sólo en sí misma sino en relación con otras, entre otras, dentro de un “campo de realidad”. Finalmente, una cosa ya actualizada campalmente puede actualizarse, puede inteligirse desde su fundamento; es la intelección como razón.

Fijémonos en la aprehensión primordial, pues es la piedra angular del análisis, ya que en ella se encuentran el fundamen-

to y las condiciones primarias de la posibilidad de que el conocimiento, en general, y la ciencia y la filosofía, en particular, no sean empresas vanas, abocadas a un fracaso total. Me refiero, desde luego, al conocimiento en sentido fuerte, como aprehensión "real" de realidad. Porque la realidad *está* ya presente en el núcleo modal de la intelección y porque en él la realidad *está* actualizada con ciertos caracteres, que señalaré un poco más adelante, es por lo que la inteligencia humana se abre a una marcha hacia horizontes de realidad más allá de la realidad inmediatamente dada.

Así pues, en la aprehensión primordial se actualiza la cosa. No se trata de que haya una cosa allende su aprehensión y que ésta sea la aprehensión de aquélla en sí misma; se trata, por así decir, del contenido mismo de la aprehensión: del color visto, del sonido oído, de la textura acariciada, o de un conjunto de notas aprehendido unitariamente. Si hay o no un referente de la cosa aprehendida más allá de la aprehensión, es algo que no se plantea cuando se analiza este modo de intelección. Pero no se requiere tal referencia para afirmar la realidad plena de la cosa aprehendida, en la aprehensión, sí, pero plenamente real, pues nos *está* presente en propio, con unas notas que se nos imponen como siendo "de suyo" tales como nos *están* presentes.

En la aprehensión primordial se actualiza la cosa, pero decir esto sólo no describe totalmente la estructura del acto intelectual en su modo primordial⁷. Es cierto que se actualiza la cosa, pero también se actualiza la inteligencia, y, en definitiva, el animal humano en tanto que inteligente. La intelección no es simplemente un acto de actualización sino un acto de coactualización, es un *estar* presentes unitariamente lo aprehendido y el aprehensor. Esta situación radical es un radical estado de comunicación. El problema no es cómo se alcanza la realidad, sino cómo, a partir de esa radical comunicación de la realidad humana consigo misma y con la realidad otra se desarrolla

un proceso de distanciamiento, de extensión y de profundización, proceso que genera el conocimiento científico y el conocimiento filosófico. La filosofía de Zubiri es un realismo radical y también un empirismo radical, en el sentido de afirmar una primordial experiencia de la realidad – y no de otra cosa – por modo de impresión. Pero, contrariamente a la opinión común entre los empiristas, tendente a considerar las impresiones sensoriales como meros estados subjetivos, Zubiri, al descubrir la formalidad de realidad en las impresiones sensoriales, muestra en ellas una inserción de la inteligencia en la realidad que será la base segura para acometer la aventura del conocimiento. La realidad como tal *está* en las aprehensiones sensoriales, que son sensoriales por su carácter impresivo, pero que son intelectivas por aprehenderlas con la formalidad de realidad. Zubiri hace posible así superar la antigua oposición entre realidad y apariencia; admitiendo que hay apariencias, éstas serán errores de juicio, errores lógicos, pero siempre tendrán en su base la presencia física de unas notas que son "de suyo". El carácter impresivo no lo tiene solamente la aprehensión primordial de realidad, se mantiene en los modos de intelección más complejos, logos y razón, pues también en éstos lo aprehendido tiene notas que se nos imponen como siendo "de suyo"⁸.

Debemos dar un paso más y hablar de la trascendentalidad. Otro tema clásico de la filosofía e inexcusable para nuestro propósito. Se ha entendido como trascendental aquello que *está* más allá de toda demarcación ontológica. La doctrina secular a este respecto ha señalado el ser como lo trascendental. Todo cuanto es *esto* o lo *otro*, *es*; *esto* y *otro* son diferentes, pero tienen en común *ser*. Lo trascendental es el ser, y, correlativamente, el concepto de ser es el concepto más universal. Esta posición la caracteriza Zubiri como aquella en la que se ha entificado la realidad y se ha logificado la inteligencia. Es una posición que no se apoya en una experiencia inmediata, su marco expresivo se articula tomando el logos predicativo como el logos

fundamental y, correlativamente, primando el ser sobre la realidad, de tal manera que la realidad se entiende como un modo de ser (hay, por ejemplo, seres de razón). “Ser” es el concepto que se encuentra en la comprensión de todo otro concepto, es la nota conceptual que está incluida en todos los conceptos y que, por lo tanto, los trasciende a todos por ser común a todos. Paralelamente al estatuto lógico que tiene el concepto “ser”, se piensa que todos los entes por diversos que sean, tienen una determinación común: ser. Discurrir así es marchar por una vía especulativa.⁹

Desde la radical perspectiva que ha abierto Zubiri, lo trascendental no es ser sino realidad. Todo lo que se aprehende en y por el sentir específicamente humano, todo lo que se aprehende en inteligencia sentiente tiene un contenido diverso: un color no es un sonido ni una dureza, y hay multitud de colores; y un sistema de notas, un lápiz, por ejemplo, no es como otro sistema de notas, un árbol, por ejemplo. Pero el sentir está constituido en unidad por la unidad de la formalidad de realidad, el verde es realidad virídea y la dureza es realidad dura, etc.; no se es real por ser verde o duro, sino que se es verde o duro porque se es realidad virídea o realidad dura. Lo trascendental no es el ser o la condición de objeto sino la realidad como formalidad de toda aprehensión intelectual. Y lo que destaca Zubiri no es el rasgo de comunidad. Para Zubiri, lo que determina la realidad como trascendental es su carácter de “ex”, de expansión. La realidad aprehendida por la inteligencia sentiente, que es la inteligencia humana, desborda toda diferencia de contenidos, de tal manera que:

1). La formalidad de realidad es en sí misma algo abierto. Por eso la cosa real, la cosa aprehendida como algo “de suyo”, es “más” que su contenido. Decir “realidad” es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por “realidad de algo”.

2). Como la realidad es formalidad abierta, no es realidad sino *respectivamente*

te a aquello a lo que está abierta. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o lo otro. La realidad no es una magna cosa, ni un piélago en el que estén las cosas.

3). La formalidad de realidad está abierta respectivamente, en primer lugar, al contenido. No al contenido en abstracto, sino al contenido de la cosa, al “suyo”.

4). Pero la apertura no es respectiva solamente al contenido. “... el contenido real así reificado y suificado por ser real, no es sólo realidad suya, sino precisamente por ser real es, por así decirlo, pura y simplemente real en `la realidad`. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de `su` realidad un momento de `la` realidad, es decir, del mundo. (...). El carácter de ser pura y simplemente real, es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de `la` realidad”¹⁰.

Veamos un ejemplo. Si yo aprehendo algo intelectivamente, la cosa aprehendida me estará presente como algo que es “de suyo” y no como un mero estímulo capaz de provocar en mí una determinada respuesta. Se trata de la aprehensión de una cosa con unas notas que se me imponen “en propio” y no de una posición que hago yo; en su estar presente, la cosa me aparece como no dependiente de ninguna clase de designio mío, es “de suyo”, es “en propio” como me está presente, es real. Pero en virtud de la apertura, de la respectividad de la realidad, cabe preguntar, en un momento ulterior a la aprehensión inmediata de la cosa en sí misma, *qué* es esa cosa aprehendida como real. Si inteliijo la cosa dentro del campo de realidad, la determinaré, por ejemplo, como un color: lo que me está presente es un color y no un sonido ni un olor, o es un sistema de notas que denomino como lápiz o como árbol. La realidad de la cosa aprehendida – *su* realidad – refiere a otras realidades. Si

éstas no se hubieran dado también, no podría determinar la cosa como esto o lo otro. Por tanto, no sólo he aprehendido la cosa como algo real, sino que la respectividad me la ha hecho aprender entre y desde las otras cosas del campo. Pero hay más. Al aprehender la cosa, por el hecho básico de que aprehendo realidad, hay una remisión desde ella no ya a otras cosas del campo sino a la realidad misma en su carácter unitario, es decir, al mundo, pues el mundo es la unidad de respectividad de todas las cosas en cuanto que reales. Inteligir una cosa así, como un momento del mundo, es inteligirla desde su fundamento, es inteligirla como poseyendo unas notas según las cuales está presente en tanto que realidad entre las otras cosas reales y en virtud de las cuales se configura su presencia en el campo. En este modo, la intelección va más allá del campo, pues las notas atribuidas a la cosa no tienen presencia inmediata, por ejemplo, la concepción del color como flujo de fotones o como proceso ondulatorio.

Así pues, el análisis zubiriano descubre una estructura en la intelección con tres niveles de complejidad: a) aprehendo algo como siendo “de suyo”, como real (aprehensión primordial); b) lo aprehendo en respectividad campal como siendo un color (logos), c) y lo aprehendo en respectividad mundanal como flujo fotónico o proceso ondulatorio (razón en su uso científico), o en tanto que momento de la unidad de respectividad de lo real como real, en tanto que momento del mundo, en tanto que un modo de realidad (razón en su uso metafísico). Esa remisión a la realidad es la que está en la base de la ciencia y de la metafísica y la que las hace posibles. Remisión inscrita en la estructura trascendental de la realidad, en su carácter extensivo, comunicacional, y en la original inserción de la realidad humana en la realidad por cuanto posee inteligencia sentiente. La realidad nos está presente impresivamente, y desde un primordial estar presente se inicia la marcha en busca de conocimiento, ya sea científico o filosófico.

Ciencia y metafísica son productos de

la intelección en el modo razón, pero ni se confunden ni se excluyen recíprocamente. Tampoco, como se ha dicho en nuestros días, queda superada la metafísica por la ciencia, hasta el punto de quitarle toda legitimidad como conocimiento. Ambas pretenden alcanzar el fundamento de lo que se aprehende en el campo. Ahora bien, las cosas presentan un doble aspecto que permite estudiarlas desde dos perspectivas. En efecto, como queda dicho, en una cosa, en toda cosa, el análisis muestra que en ella se da un contenido, que es muy variado, y la formalidad inespecífica de realidad, pero entre estos dos momentos o elementos estructurales no hay una simple yuxtaposición: el contenido no es mera nota – o conjunto de notas –, sino que, al estar investido de la formalidad de realidad, es un contenido real, es *tal* realidad, es, como dice Zubiri, una talidad. Un chimpancé aprehende seguramente en sus aprehensiones sensoriales notas y conjuntos de notas similares a las que aprehenden los humanos, pero esas notas tienen la formalidad de estimulidad, no la de realidad; en consecuencia, el chimpancé no aprehende talidades. De tal manera, la formalidad de realidad tiene una función talificante. A su vez, la talidad tiene una función trascendental, pues determina a la realidad. No hay nada que sea realidad sin más, sino que siempre es realidad *tal*. De ahí que la unidad de lo real pueda ser considerada en tanto que unidad de respectividad de las cosas reales como talidades o como unidad de respectividad de las cosas reales como reales. A la unidad de respectividad de las cosas consideradas talitativamente la llama Zubiri cosmos, y a la unidad de respectividad de las cosas consideradas en cuanto reales la llama Zubiri mundo. La investigación por la razón del cosmos es la ciencia. La investigación por la razón del mundo es la metafísica. La primera explora el orden talitativo, la segunda indaga el orden trascendental. Porque el animal humano tiene inteligencia sentiente, porque en su sentir siente la realidad, es por lo que se encuentra situado en esa realidad que siente de un modo

peculiar que le lleva a participar intelectivamente – como marcha trascendental de su inteligencia – en el dinamismo de la respectividad que la misma realidad muestra.

No puede tratarse el problema del conocimiento sin que surja la noción de verdad. La pretensión de conocer se identifica con la pretensión de alcanzar la verdad, si algo es conocimiento es que es verdadero, si no es verdadero no es conocimiento. Que pueda haber grados en la verdad es una cuestión cuyo tratamiento no es pertinente aquí. Tradicionalmente, se ha vinculado la verdad al juicio, se ha pensado que la verdad es una cualidad de la afirmación, en sentido lato. Zubiri rechaza esta opinión como errónea, pues la afirmación no es el modo primario de la intelección, ya que es propia del logos, y la verdad se da en la intelección como tal. “Verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real”¹¹. En consecuencia, ya hay verdad en la aprehensión primordial. Es más, no sólo hay verdad sino que la aprehensión primordial es siempre verdadera, no puede ser falsa. La intelección en su modo primario y radical es aquella en la que lo aprehendido lo es en sí mismo y por sí mismo, está inmediata y unitariamente aprehendido, actualizado. La intelección actualiza la cosa con la formalidad “de suyo”, y este carácter es un momento de la cosa anterior a su estar aprehendida, no anterior cronológicamente, sino en el orden de la fundamentación, en el sentido de que se impone al aprehensor, es algo que le adviene. Así pues, “de suyo” en cuanto anterior a la aprehensión es realidad y en cuanto está presente en la aprehensión es verdad. Si bien la verdad primaria, la verdad real, no se identifica con la realidad, tampoco le añade nada distinto a la propia realidad. La verdad real es *ratificación* del “de suyo” en la intelección. Es cualidad de la intelección en cuanto en ella está presente lo real, no se identifica con la realidad, pero es la realidad la que da a la intelección su cualidad de verdad. Y la intelección no constituye, no funda la realidad, pero da a ésta

ratificación. “He aquí la índole esencial de la *verdad real*: lo real está ‘en’ la intelección, y este ‘en’ es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se haya en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real”¹². Es obvio que si la verdad no es una nota formal de la realidad, sino cualidad de la intelección, y no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo, no toda realidad posible tiene que tener verdad. Ni, inversamente, el modo primario de intelección, la aprehensión primordial de realidad, cierra el horizonte de la verdad, puesto que hay otros modos de intelección. Pero, en los modos más complejos estructuralmente, lo aprehendido ya no lo es en y por sí mismo, sino por referencias a las otras cosas campales o a su posible fundamento en cuanto momento del mundo. Si la verdad real, propia de la aprehensión primordial, consiste en la presencia intelectual de algo en y por sí mismo, lo que esta verdad nos dice es que ese algo es real en la aprehensión, eso es la ratificación. Como en los modos más complejos de actualización intelectual lo aprehendido lo es en ext-tensión al campo y al mundo, lo que los modos correspondientes de verdad nos dicen es no sólo que algo es real, pues incluyen la aprehensión primordial, sino *qué* es en el campo, lo que se expresará atribuyéndole una denominación, o *qué* es en el mundo, lo que se expresará atribuyéndole unos caracteres que no son los inmediatamente aprehendidos. Estas verdades, la del logos y la de la razón, son duales, pues no se atienen a la cosa en sí misma y, además, tienen como opuesto el error: al inteligir algo campalmente puedo tomarlo por algo que no es, por ejemplo, puedo tomar por un ovni un globo sonda iluminado por la luz crepuscular; o al inteligir algo por la razón puedo tomar como su fundamento algo que no lo es, por ejemplo, el movimiento de los planetas como efecto de la acción de inteligencias.

Bastan estos apuntes para ver cómo trata Zubiri el paralelismo entre el pro-

blema del conocimiento y el problema de la verdad. Del mismo modo que afirma la primordial incardinación impresiva del animal humano en la realidad, auténtica realidad, y no pura apariencia, aunque esa realidad no sea la realidad total; afirma también una primordial posesión de verdad, aunque no sea la posesión de la verdad total. Lo que así está describiendo Zubiri es la radical situación humana en la realidad y en tanto que realidad ella misma, situación desde la cual y por los caracteres que ella tiene se producirá el desarrollo de esa situación en situaciones más complejas, de las que serán productos la ciencia y la metafísica. El análisis de la radical incardinación del hombre en la realidad y la verdad, revela esa incardinación como fundamento y condicionamiento de modos ulteriores de incardinación. El hombre está empujado a ampliar su conjunción, su radical comunicación con la realidad y enriquecer su verdad desde una impresión primordial de realidad y una correlativa posesión, no menos primordial, de verdad. Una y otra son insuficientes y tienen el índice de su insuficiencia en la apertura trascendental de la impresión de realidad, por lo que el animal humano se siente impelido a ir más allá de lo que le es dado como nuda realidad, como lo que está ahí “de suyo” antes de toda referencia y de toda denominación. Si la aprehensión

primordial de realidad fuese total, si no dejara ocultos los perfiles que la realidad de la cosa tiene por su respectividad a toda otra cosa, no habría logos ni razón, serían superfluos, pues la realidad de la cosa, y con ella toda realidad con toda su riqueza y articulaciones *estarían* presentes, y la verdad real sería la verdad total. No es así. Pero si no hubiese una aprehensión primordial de realidad y una posesión primordial de verdad, el logos y la razón serían imposibles o, en el mejor de los casos, quedarían sin posibilidad de alcanzar la verdad.

La verdad propia de la intelección como razón la llama Zubiri verificación (de “*verum facere*”). Verificar es traer el mundo al campo, contrastar lo que se ha inteligido racionalmente como fundamento de algo con lo que aparece en el campo y, en última instancia, con lo que se aprehende primordialmente. Podrán caracterizarse las proposiciones científicas como aquellas que son falsables (Popper), pero eso no es lo más radical, pues la falsación y la falsabilidad dependen y están en función de una verdad radical que por su misma naturaleza esté libre de error. La aprehensión primordial de realidad lo es de auténtica realidad y la verdad real es pura verdad y fundamento inquebrantable de toda otra posible verdad. La falsación se apoya en la verificación.

Notas

¹ Galileo Galilei, “Il Saggiatore”, *Opere*, Salani Editore, Firenze, 1964, p.p. 147 – 148. Trd. del autor.

² Se supone que esta obra inacabada de Descartes se redactó antes de 1629, pero la primera edición, en flamenco, data de 1684, y la publicación de la obra en latín, lengua en la que la escribió Descartes, se produjo en 1701. Descartes murió en 1650.

³ Cfr. Regla XII. Trd. Del autor.

⁴ Que yo sepa, no se ha investigado con profundidad suficiente la conexión y relación entre el espacio como dimensión de la realidad y el espacio como ámbito de representa-

ción en el que opera la inteligencia. Las ideas de Zubiri sobre el espacio me parecen una excelente base para iniciar semejante investigación.

⁵ Zubiri emplea el término “cosa” en su acepción más lata, y en este nivel de análisis se refiere siempre a las cosas *en la aprehensión*, sin ninguna referencia a un posible algo allende la aprehensión.

⁶ *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, (primera ed. 1980, posteriormente editada con el título *Inteligencia y Realidad; Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y Razón*

(1983).

⁷ Zubiri subraya que ha sido un error, cometido ya por los filósofos griegos, identificar la inteligencia con el logos. Es lo que llama logificación de la inteligencia. La aprehensión primordial es cabal intelección y en ella se apoya el logos como intelección campal que es. Para entender una cosa entre otras es necesario estructuralmente entender en sí misma cada una de ellas. Esto no quiere decir que podamos tener intelecciones que de modo espontáneo estén reducidas a aprehensiones

primordiales, quiere decir que el logos se funda en la aprehensión primordial y no al contrario. Hay que inteligizar el logos.

⁸ El teorema de Gödel prueba que en un sistema axiomático se dan condiciones que no eran presumibles al construirlo.

⁹ Ejemplos ilustres son el poema de Parménides y la "Lógica" de Hegel.

¹⁰ "Inteligencia sentiente", 121, 122.

¹¹ Id., p. 230.

¹² Id., p. 234.