
CONCIENCIA

Ver: *Sustantivaciones / Representación / Reflexión y reflexividad / Sentir e inteligir*

«Sentir no significa conciencia sensitiva, esto es, darse cuenta. El animal tiene ciertamente una conciencia sensitiva. Pero, como toda conciencia, ocupa un área relativamente pequeña en su vida. Junto a lo consciente, el animal tiene lo no-consciente, sea inconsciente (inadvertencia), sea post-consciente.

La conciencia sensitiva es una acción especial y parcial del sentir: supone siempre en sentir mismo en su forma preconsciente. Más aún, de esto que es el sentir preconsciente, algunos aspectos suyos llegarán algún día a ser sentidos en la conciencia; pero muchos, la mayoría, no llegan nunca a serlo. Va en ello el funcionamiento mismo de la vida animal: si todo fuera consciente, ni el animal ni el hombre podrían vivir.

El sentir es algo anterior a la conciencia. Se tiene conciencia de sentir, pero el sentir mismo no es la conciencia. El sentir es la manera como el animal vive en un acto vital suyo la liberación del estímulo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 685]



«Constituye un grave problema el hablar de eso que Husserl, siguiendo a la filosofía a partir de Descartes, llama "la" conciencia. No puede hablarse de "la" conciencia por la sencilla razón de que la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo.

Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos –no todos– de los actos que el hombre ejecuta: hay actos conscientes, pero no hay "conciencia". Por esto el problema radical no está en el momento de conciencia, sino en la índole "física" de aquellos actos.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1963, p. 28-29]



«Al inteligir una realidad siempre cointelijo mi propia realidad. Este co-inteligir es justamente un con-saber; y es lo que etimológicamente significa la palabra conciencia: con-ciencia. El hombre tiene conciencia

precisamente porque tiene inteligencia sentiente. Se halla reflexivamente lanzado hacia sí mismo, fundado en las estructuras de la inteligencia sentiente. Ahora bien, este *hacia* es justamente el orto de la razón; el orto de la razón está en la inteligencia sentiente.

Y, por consiguiente, el "*sujeto reflexivo*" es constitutivamente esencial a todo acto de razón. No hay posibilidad ninguna –ninguna– de que el hombre ejecute un acto de inteligencia si en una u otra forma no está lanzado hacia sí mismo, y no se co-percibe y co-aprehende a sí mismo al estar sintiendo o aprehendiendo cualquier otra realidad, por ajena que sea a mí mismo.

El hombre es una realidad subjetual: una realidad *propia* que tiene un carácter *central* y que en esa propiedad de carácter central tiene un matiz especial que llamamos la *vivencia*.

El hombre no tiene reflexividad porque posee de hecho una conciencia refleja, sino que, al revés, posee conciencia refleja porque está primariamente lanzado hacia sí mismo en todo acto de aprehensión intelectual de la realidad. Es decir, la conciencia refleja se funda en la reflexividad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 123]



«Ante todo, inteligir no es un acto de conciencia, no es un acto de darse cuenta de algo, porque para darse cuenta de lo inteligido, lo inteligido ha de estar presente en la intelección. Y este acto de captar algo haciéndolo presente es lo que llamamos *aprehensión*. Este es el acto radical de inteligir, un acto de aprehensión. Toda intelección es un acto de aprehensión, pero no todo acto de aprehensión es intelección. También el sentir es aprehensión.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 11]



«El hombre por su inteligencia sabe lo que las cosas son y, por eso, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, se ha definido al hombre como ζῷον λόγον ἔχον [zoon logon ekhon], que ordinariamente se traduce como "animal racional", pero que significa animal que tiene *lógos*, que tiene razón. Pero aquí ha incidido de nuevo el cristianismo.

El cristianismo nos ha enseñado a pensar que el hombre es una imagen y semejanza de Dios, lo cual suponer que nos diga lo que se entiende por Dios y dónde está la semejanza. La teología ha utilizado aquel punto en el que Dios se revela a sí mismo, es el Verbo encarnado, es Logos.

Como la filosofía anterior nos había dicho que el hombre tiene logos, la operación fue automática para poner en conexión interna el logos del hombre y el logos de Dios; naturalmente, la semejanza con Dios reside en

el hombre, todo lo finito que se quiera, tiene alguna similitud con el logos divino.

De ahí que cuando se dice que el hombre, como todas las criaturas, participa de alguna forma de la naturaleza de Dios, esta participación tiene en el caso del hombre un doble sentido.

Por un lado, el animal racional no deja de ser animal y es una de las realidades que han comenzado a existir alguna vez en la creación, no ha existido siempre y alguna vez, mucho antes que las cosas físicas, dejará de existir porque es un efecto de Dios como los demás. [...]

Por otro lado, existe otro punto de vista. Aquello que Dios ha hecho en el hombre es precisamente un ser dotado de logos, de razón. Este logos se parece a Dios no solamente como efecto de una causa, sino que hay alguna semejanza interna entre ese logos humano y Dios.

Con ello el hombre pierde el carácter de ser una criatura más perdida en el universo y se convierte en algo llamado a ser el lugar natural donde se aprehende y se constituye el ser de cuanto es: el hombre como envolvente del universo entero justamente por su razón.

Son dos dimensiones del hombre completamente distintas, difíciles de unificar. El sacrificar la segunda dimensión a la primera es la base de todo empirismo al creer que la razón con sus verdades más necesarias es un efecto contingente de la realidad física. Sacrificar lo que tiene el hombre de realidad natural a esa estructura de carácter envolvente es el orto del idealismo.

Si rompemos esta concepción del hombre con la visión teológica, nos encontramos entonces con que el hombre se enfrenta con el resto de las cosas, las cuales le son presentes a él, no solamente en una "ciencia", sino que en esa idea que tiene el hombre de las cosas "con-sabe" como Dios, su propia realidad; tiene "ciencia" y "con-ciencia", precisamente lo que llevará a la sustantivación de la conciencia. [...]

No es difícil ver hacia el final del siglo XIX que todos se habían contagiado de esa sustantivación de la conciencia. Por ejemplo, mis maestros de Lovaina hablaban de la actividad de la conciencia; se consideraba la conciencia como una especie de actividad, como una cosa que tiene su propia sustantividad. Esto no es exacto; sin embargo, se ha introducido no solo en círculos filosóficos, sino en ámbitos mucho más amplios.

Ciertamente, no todo en el hombre es conciencia, pero se nos dirá que lo que no es conciencia es "in-conciencia", es "inconsciente", con lo que se mantiene la referencia a la conciencia; hay cosas que no son conciencia porque son "pre-conciencia", es decir, camino para la conciencia, y hay cosas que son "post-conciencia", como las cosas habituales, pero se sigue manteniendo la referencia a la conciencia.

Incluso hay una conciencia minimizada, eso que se ha llamado la subconciencia que presenta dos dimensiones, una que la aproxima a la

idea de sustancia porque aparece justamente “por debajo” de la conciencia y otra que es una especie de conciencia minimizada.

Comoquiera que sea, todos estos aspectos no tienen sentido más que referidos a la conciencia, para lo cual se parte del supuesto, tácitamente admitido, de que la conciencia tiene una sustantividad propia. Ahora bien; esto es tan problemático tratándose de la conciencia como lo era tratándose del espacio, del tiempo y del ser.

Los conceptos de espacio, tiempo, ser y conciencia han sido sustantivados y es en ello donde reside la originalidad de la filosofía moderna. Esto es algo que no había acontecido *jamás* en la filosofía y es en la filosofía moderna donde se fragua esta sustantivación que ha trascendido a todos los hombres de hoy, incluso a los más ajenos a la filosofía y a la ciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 277 ss.]



«En su diferencia con la realidad, el **ser** tiene un carácter unitario propio. Pero es una unidad meramente respectiva. Es decir, ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón, con lo cual el orden transcendental sería el orden del ser. El ser, y correlativamente el no ser, tienen carácter meramente respectivo; las cosas resales “son”, pero “el” ser no tiene sustantividad.

Es lo mismo que acontece con el **espacio**. Suele decirse que las cosas están “en” el espacio. Esto es falso: las cosas son espaciales, pero no están en el espacio. El espacio es meramente respectivo, es el espacio que dejan las cosas entre sí; no es un receptáculo de las cosas.

Lo mismo debe decirse del **tiempo**. Y, en otro orden de problemas, la filosofía moderna, desde Descartes, ha sustantivado “la” **conciencia**. Pero la conciencia no tiene sustantividad ninguna; y ello no porque sea solo un acto, sino porque ni tan siquiera es acto, sino tan solo carácter de algunos actos, de los conscientes. Y no es ningún azar el hecho de que se hayan llevado a cabo casi simultáneamente esas tres sustantivaciones: la de la conciencia (Descartes), la del espacio-tiempo (Newton, Kant), la del ser (Hegel).

Realidad, mundo y ser: he aquí la estructura de lo transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 436-437]



«La conciencia no sólo no es realidad propia en acto primero, sino que no lo es ni tan siquiera en acto segundo, porque la conciencia no es un acto, sino carácter de algunos actos solamente, de los actos conscientes.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 380]



«La filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos *facultades* esencialmente distintas. La contraposición de inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades. [...]

La filosofía griega y medieval ha considerado inteligir y sentir como actos de dos facultades, determinada cada una de ellas por la acción de las cosas. Pero una facultad se descubre en sus actos. Por tanto, es al modo mismo de inteligir y sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. [...] Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección. [...]

Pero aquí es donde se desliza un segundo equívoco. En la filosofía griega y medieval, la filosofía se deslizó desde el acto a la facultad. Pues bien, en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de intelección. Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas.

Inteligir y sentir sería dos modos de darse cuenta, es decir dos *modos de conciencia*. Se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia. Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos.

Sin embargo, esta concepción resbala sobre la esencia de la intelección como acto. Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía ha hecho es sustantivar el "darse cuenta" haciendo de la intelección un acto de conciencia.

Pero ello implica dos ideas: 1), que la conciencia es algo que ejecuta actos, y 2), que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el "darse cuenta". Pues bien, ninguna de estas dos afirmaciones es exacta porque ninguna de las dos responde a los hechos.

En primer lugar, la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del "darse cuenta" mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es "el" darse cuenta, o "la" conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa.

So pretexto de no apelar a una "facultad", se sustantivó el carácter de algunos actos nuestros, y se convirtieron entonces estos actos en actos de una especie de "super-facultad" que sería la conciencia. Y esto no es un hecho, es tan solo una ingente teoría.

En segundo lugar, no es verdad que lo que constituye la intelección será el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta "de" algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta.

La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. [...] Se trata de un estar presente en la intelección,

en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en este.

Este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan solo un momento del acto de intelección. Esta es la ingente desviación de la filosofía moderna en punto al análisis de la intelección.

La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección. La filosofía griega y medieval quieren explicar la presentación como una actuación de la cosa sobre la facultad de entender.

La filosofía moderna adscribe la intelección al darse cuenta. Pues bien, es menester tomar el acto de intelección en la unidad intrínseca de sus dos momentos, pero tan solo como momentos suyos y no como determinaciones de las cosas o de la conciencia. En la intelección me "está" presente algo de lo que yo "estoy" dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el "estar". El "estar" es un carácter "físico" y no solamente intencional de la intelección.

Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan solo en ser término del darse cuenta.

El darse cuenta es "darse-cuenta-de", y este momento del "de" es justamente la intencionalidad. El "estar" en que consiste físicamente el acto intelectual es un "estar" en que yo estoy "con" la cosa y "en" la cosa (no "de" la cosa), y en que la cosa está "quedando" en la intelección.

La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico "estar". La unidad de este acto de "estar" en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*. Intelección no es un acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. [...]

La aprehensión es un acto presentante y consciente. Esta "y" es justo la esencia misma unitaria y física de la aprehensión. Entender algo es aprehender intelectualmente este algo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 19 ss.]



«Preguntamos, en primer lugar, por la conciencia como representación. Porque lo cierto es que, ante todo, la conciencia tomada subjetivamente no es un acto. Es el carácter que tienen algunos actos del sujeto; la conciencia no ejecuta actos.

Si por un abuso explicable históricamente, pero intrínsecamente absurdo, se quiere llamar a la conciencia una actividad, entonces lo que la conciencia

tiene de actividad no es lo que tiene de conciencia, sino lo que tiene de acto, algo anterior al paso de "darse cuenta"; esta actividad es lo que constituye la inteligencia.

Digo que eso que constituye la conciencia es carácter de solo algunos actos intelectivos porque tampoco todos los actos intelectivos del hombre están caracterizados por la conciencia; en efecto, basta pensar en la larga lista de lo que es inconsciente, de lo que es preconsciente, de lo que postconsciente, de lo que es subconsciente..., pero todo ello referido a la conciencia, y uno se pregunta si la conciencia será por lo menos el carácter *kath'exojén*, el carácter supremo y excelente que tiene el hombre frente al ser, esto es, la forma suprema en la que la realidad intelectiva sea representación del ser, dejando de lado por el momento si ese ser es sustantivo.

Ahora bien, esto no puede ser así por una razón: ¿Qué se entiende por representación? Claro está, todas las palabras cuando han pasado a los manuales de filosofía de todo el universo pueden adquirir una cierta seriedad; se habla de representaciones sensibles, de representaciones conceptuales.

Esto es verdad, pero este tipo de verdades generalmente no dicen nada y, en este caso, lo que dicen no es verdad. Uno estima que representación significa primariamente una imagen que yo me forma y, luego, hay que averiguar si corresponde o no con las cosas.

Es innegable que esto existe en alguna medida, pero no es lo primario. La representación es, como lo indica perfectamente el vocablo, volver a presentar algo que, por tanto, ya estaba presente. Y aquí es donde reside la cuestión.

La re-presentación es un segundo acto que supone evidentemente uno primario, que es la presentación. ¿Dónde están presentes las cosas a la inteligencia para que ésta se las pueda re-presentar?

La filosofía podía haber dicho –y así se ha sobreentendido a lo largo de la historia– que la presentación de las cosas a la inteligencia no es obra de la inteligencia misma, sino de los sentidos, y puede ser que esto sea verdad. Pero esta verdad tiene, entre otras, tres dimensiones. [...]

Se trata de que toda *re-presentationis* está fundada en una *praesentatio*, que toda representación supone una presentación previa y ésta es la presentación de las cosas en tanto que reales, en forma de impresión. Ahora bien, esta presentación no añade nada a la cosa presente: es la actualidad de la cosa real en la inteligencia sentiente.

«Actualidad» no tiene aquí el sentido que tiene en Aristóteles la *enérgeia*, el acto; no me refiero al acto de una potencia; me refiero a lo que significa el término cuando se dice que algo tiene mucha actualidad en este momento. "Actualidad" en este sentido no es el acto de la potencia, sino un modo de presencia y de presentación.

En este sentido, digo que lo propio de la inteligencia no es “darse-cuenta-de” ni forjar una “re-presentación”, sino pura y simplemente que las cosas le estén “actualmente” presentes, que adquieran “actualidad” en la propia inteligencia. Ahora bien, esta actualidad es la actualidad de una cosa como real; entonces, en su presentación misma, lo real en impresión se nos presenta como algo que es *prius* a la presentación misma.

Lo cual significa, claro está, que esta inteligencia no es realidad, por lo pronto, más que respectivamente a todas las demás cosas reales. Es decir, la conciencia carece de sustantividad y la inteligencia misma sólo tiene sustantividad en respectividad con las todas las cosas; no es algo “absoluto”.

He aquí la primera brecha, radical y fundamental, que hay que abrir en el seno de la filosofía moderna. La conciencia, incluso tomada en su integridad, no tiene sustantividad ninguna y la misma inteligencia no tiene sustantividad “absoluta” porque consiste esencial y formalmente en tener esta respectividad actual respecto de todas las cosas.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 286-289]



«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. Su relación es interna, fundamental. Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula “y”. Porque, ¿qué quiere decir “a un tiempo”? Esta es la cuestión.

Cuestión, por supuesto, no siempre planteada ni vista. **La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu.** En Plotino sí, desde luego.

Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano. El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar. La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es “sí mismo” y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.

Por ello Aristóteles conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que parece una

trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas. [...]

Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. Pero sin mengua de la verdad parcial de esa distinción, es más profunda la analogía que la diferencia. Eso en la concepción filosófica: que para conocer el auténtico pensamiento medieval no hasta conocer su filosofía; es preciso acudir a su mística, a los Victorinos y al maestro Eckehardt.

La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.

Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. Y eso es un tema insistente en la definición metafísica medieval de persona. Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual.

A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenicena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que **la persona humana no puede confundirse con la conciencia**.

El movimiento idealista alemán consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma. Eso es verdadero, pero no nos da el ser de la persona. Pues pudiera ser que el hombre tuviera esa conciencia de sí mismo porque es persona, y no al revés.

Pero siempre y en el mejor de los casos para la filosofía medieval la persona es un modo de ser de la sustancia, y todo ello en el cauce de la idea aristotélica de sustancia. O sea que, por el desconocimiento del problema en la filosofía griega y por su desvirtuamiento en la filosofía medieval, **la relación entre persona y espíritu queda intacta hasta el Idealismo**.

Pero éste se ha limitado a subrayar un aspecto del problema que quedaba en pie: la irreductibilidad de los dos. De tal manera que en el Idealismo a través del yo puro y del yo empírico, contrapuestos, el yo aparece como doble y falto de una concepción unitaria.

Es algo evidente, con todo, que el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma: estos son dos "res" en sentido cartesiano. Y frente a ambos la personalidad es algo distinto. El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre.

La metafísica medieval ha pecado porque funda la dimensión personal en la natural; el Idealismo parece pecar en sentido inverso, yuxtaponiéndole a la

persona su carácter natural. No se trata, pues, de yuxtaponer sino al revés: de hacer ver que el espíritu, si tiene cuerpo o natura, no lo tiene extrínsecamente, sino que, por el contrario, la persona o el yo trascendental tiene una natura porque le es indispensable. [...]

El hombre no *tiene* sino que es una naturaleza.

Claro que no es ese el problema de la relación entre un cuerpo y un alma, sino el problema estrictamente trascendental de una personalidad y de su naturaleza. Ese espíritu que por y para ser natural tiene que tener una naturaleza, ha de verse cómo es trascendentalmente natural. [...]

Trascendental es un vocablo que es fuente de equívocos en el siglo XIX. El vocablo no es moderno. La metafísica medieval ha hablado de los trascendentales; pero el sentido del vocablo en el siglo pasado (y no como lo opuesto a lo trascendental kantiano) es un producto de este siglo. En él se ha entendido por trascendental el título de un problema respecto del hombre. Es éste el considerar al hombre como un halo inmanente primero y, luego, si existe fuera de sí. Es decir, si tiene carácter de añadido, si el fin está allende el hombre.

La gran innovación de Heidegger es hacer ver que lo trascendente tiene signo contrario al que tenía. El hombre justamente comienza por ser entre las cosas; por ello se constituye en lo que en sí mismo es: el hombre es su punto de llegada. El hombre lleva a sí mismo trascendiendo de las cosas. El término de ese camino trascendental es el hombre.

La trascendentalidad de la existencia es un carácter constitutivo del hombre. Por él se distingue del espíritu puro, porque es un espíritu trascendental. Un ángel para existir entre las cosas, no necesita apoyarse y arrancar de las cosas. El hombre sí; es esencialmente trascendental pues no puede ser hombre sin apoyarse en y trascender de las cosas entre las que existe.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]



«En el siglo XVII Descartes empieza a filosofar: se encuentra con el sujeto humano convertido en objeto de investigación. A él no le preocupa cuál sea el objeto de la Física, de la Teología o de la Psicología. Fiel a la herencia nominalista impórtale sólo su caracterización unívoca- Quiere "signa certissima".

Para caracterizar así el objeto de la especulación sobre el hombre, se lo encuentra y plantea como animal racional, animal dotado de razón, tal como lo describiera Aristóteles. A Descartes le basta eso para decir que el hombre se separa del universo, porque posee algo que el universo no posee: la conciencia.

Hasta ahora el hombre era un trozo del Universo. A partir de ahora es un ente que es sin duda una parte del Universo, pero una parte *sui generis*. El hombre, parte del Universo, sabe algo, piensa algo sobre el Universo. Cuando se pregunta a sí mismo ¿quién soy?, se contesta "ego sum res cogitans". ¿Qué es ese *cogitare*? ¿Qué es pensamiento? Todo aquello que de una u otra manera forma parte de la conciencia humana: el andar, querer, digerir, considerados como actos inmediatos (como dolor de cabeza, dolor de estómago, movilidad o duda).

La *inmediatez* es el carácter fundamental de la conciencia. (Contra ello Hegel negará esa inmediatez al afirmar que el ser es obtenido mediatamente, es inmediatez, si se quiere, obtenida). Por ello la posición del hombre en el Universo sufre una variación radical. El hombre sigue siendo parte del Universo, pero en una relación misteriosa con el resto. A partir de Descartes la conciencia se desvincula del resto del Universo, como objeto material.

Poco, después, Leibniz hacía ver la dificultad interior del cartesianismo. La inmediatez de la *cogitatio* es para Leibniz inadmisibile. Pues el pensamiento es todo menos inmediatez, es vuelta sobre sí, reflexión, mediatez, precisamente. Es la sustancia que piensa y que se posee y pertenece a sí mismo; en su existir como un todo, se pertenece. La apercepción es la característica esencial del hombre. [...]

Kant es quien descubrirá la deficiencia de Leibniz. En Leibniz lo que predomina es la sustancia sobre el pensamiento. [...] La palabra hombre tiene dos sentidos: como *sustante* es igual que otros seres que están ahí porque ha nacido, vive y muere; como *sujeto de pensamientos* es absolutamente original su posición en el Universo. Tiene esos pensamientos como el sujeto de una proposición tiene los predicados que le convienen. En este sentido el hombre es ese "yo" que acompaña a todo acto de pensamiento.

Para Kant, el *sujeto humano* es una parte del Universo; el *yo* no forma parte de ese Universo, sino que *trasciende* la Naturaleza; va más allá de ella y así existe en la autosuficiencia de su interioridad, que es trascendental *a y de* toda posible naturaleza.

En definitiva, ahí, la gran escisión no es entre cosas pensantes y cosas extensas (*res extensa* de Descartes), sino entre las cosas y el "yo", la persona. Para Kant esa es la gran escisión metafísica. El "yo" humano no es un trozo del universo. El hombre no existe porque lleve en sí el imperativo categórico de su existencia. La presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana.

Vemos como de esa manera el hombre en tres siglos ha ido escindiéndose de la Naturaleza. Primero Descartes muestra su irreductibilidad a las sustancias extensas, porque es sustancia pensante. Luego Leibniz subraya el carácter reflexivo, mediato de ese pensar humano. Kant escinde radicalmente la persona humana del resto del Universo. De Fichte a Hegel,

posteriormente, no se hace sino comentar –en el Idealismo trascendental– esa irreductibilidad.

Y, por tanto, la Filosofía, sin haber negado al hombre su existencia natural, según la cual nace, vive y muere, habría reconocido que eso no es esencial al hombre. Lo esencial es su ser “persona”. Lo otro son justamente limitaciones impuestas por la Naturaleza a la persona humana. Sobre eso nada ha dicho la filosofía contemporánea que no estuviese dicho en el idealismo. Sólo se ha aclarado que el hombre persona no tiene nada que ver con la naturaleza. [...]

El idealismo trascendental de Descartes ha puesto en claro, relativamente, esa irreductibilidad: la conciencia no es un trozo de la “physis”. Punto culminante de esa desnaturalización de la conciencia puede decir que ha sido Heidegger. Así como el resto del Universo es físico, del hombre no puede decirse eso, sino que es transfísico. [...]

El idealismo trascendental ha subrayado el carácter trascendental, transfísico de la persona humana. La pregunta ahora es la inversa: Si el espíritu se encuentra en la naturaleza, ¿es acaso porque no tiene más remedio? Y entonces no basta entender que es trascendental sino, al revés, por qué desde su trascendentalidad ese espíritu se halla en la Naturaleza.

Sólo cuando se vea cómo y por qué el espíritu humano por y para ser trascendental es natural, se comprenderá esa naturalidad y si puede existir una ciencia psicológica de esa naturalidad humana. Así Grecia ha visto claro, antes que nadie, una gran verdad, que lo que nos rodean son cosas y no potencias mágicas.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 250-254]



«Al hablar del psiquismo es necesario evitar confusiones. La primera, más que confusión, es la identificación que se viene estableciendo por la filosofía moderna entre psiquismo y conciencia. Y esto no es verdadero. Una cosa es que la conciencia fuer la *ratio cognoscendi* de lo psíquico (cosa por lo demás discutible), otra que sea la conciencia la *ratio essendi* de lo psíquico.

Lo psíquico no es lo consciente. Lo psíquico es un tipo de realidad que, por ser lo que es como realidad, puede a veces, y no siempre, hacerse consciente.

El psiquismo como realidad es “ajeno” a toda conciencia. Y no digo que es “previo” a toda conciencia porque esta expresión podría sugerir que lo psíquico consiste en ser el prenuncio de la conciencia. Y no es así. Sea o no consciente, lo psíquico es de suyo lo que es anteriormente a toda conciencia. Es aquí la primera confusión que era necesario evitar.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 47]



«Los actos los ejecuta la persona por aquello en que consiste. Es absurdo pensar que solo son actos personales los actos de voluntad y de inteligencia. Formalmente personales no hay más que ellos. Pero es que el resto de los demás actos sensitivos y vegetativos constituyen no un preámbulo, sino un ingrediente, formal y constitutivo, básico y elemental de todo el acto personal. Ejecuta, pues, el acto la persona con todo lo que es el consistente.

Pero ejecuta algo que no solamente tiene un contenido, sino algo en que se actualiza la índole del ejecutante. Ahora bien, el ejecutante es un subsistente, y por ello, en todo acto se coactualiza, junto al contenido, el carácter subsistente del que ejecuta el acto. De ahí que el subsistente sea siempre el mismo; en cambio, aquello que hace es siempre distinto inexorablemente, nunca es lo mismo.

Esta actualización no es una conciencia. No es conciencia de sí, La conciencia no tiene sustantividad alguna, sino que es tan solo un momento del acto intelectual. No es conciencia de sí, ni tampoco una especie de vivencia del mí. No se trata de una vivencia, sino de aquella realidad que no puede ser vivida, sino en forma de vivencia. La realidad es precisamente el subsistente, el carácter subsistencial del que ejecuta el acto.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 123-124]



«Se parte del supuesto de la sustantivación de la libertad en paralelismo con la sustantivación de la conciencia, el espacio y el ser. Ahora bien, tales sustantivaciones no son reales: no hay espacio sin cosas espaciales; no hay conciencia sin actos conscientes, pues no existe una especie de gigantesca envolvente llamada conciencia, respecto de la cual las cosas serían contenidos (*Bewusstseinsinhalte*), sino hay el *darse cuenta*, que es el carácter de algunos actos humanos; no hay ser con sustantividad, pues el ser no es sino la actualización de las cosas reales en el mundo.

Paralelamente no hay libertad, sino que la libertad es el carácter de ciertos actos del hombre, el carácter modal de algunos actos; la libertad no es una cosa ni una facultad, es un carácter modal que tiene en ciertas dimensiones la actividad del hombre. No existen actos de libertad, sino actos libres. La libertad es un modo de las tendencias y los deseos, un modo de determinación de las pretensiones.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 602]



«La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes.

Esta sustantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia».

Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia. Esto es inadmisibile porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas.

El psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y a su actividad refiriéndose siempre a la conciencia. Así nos habla de «la» conciencia, de «el» inconsciente, etc. El hombre será en última instancia una estratificación de zonas cualificadas respecto a la conciencia.

Esta sustantivación es inadmisibile. No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia ni del inconsciente ni de la subconciencia.»

[Zubiri, Xavier: Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios.*]



«La co-actualidad es un carácter de la actualidad común en cuanto actualidad. Pues bien, este aspecto refluye, por así decirlo, sobre el carácter intelectual de esta actualidad: al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente “co-inteligida” la intelección sentiente misma. No ciertamente como una cosa más sino en esa forma que expresa el gerundio español “estoy siendo”.

Si como suele ser usual (aunque muy impropiamente) llamamos al inteligir *scientia*, *ciencia*, habrá que decir que, en virtud de la actualidad común de la intelección como actualidad, esta intelección común como actualidad “intelectiva” ya no será meramente ciencia sino *cum-scientia*; esto es, *conciencia*.

Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección. Este es el concepto radical de conciencia. Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente precisa y formalmente porque la intelección es “co-actualidad”; intelectual, pero co-actual. Y como la intelección es sentiente, es decir, como la realidad está inteligida en impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente. [...]

La filosofía moderna no sólo ha hecho de la intelección un acto de conciencia, sino que ha extendido esta idea a todos los actos humanos. Ahora bien, esto es falso. La conciencia no tiene sustantividad ninguna. No existen actos de conciencia.

Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes, pero no son intelectivos por

ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos. El resto de los actos no son forzosamente conscientes. [...]

Cuando la filosofía moderna ha partido de la "conciencia-de" (*Bewusstseinvon*) ha cometido un doble error inicial. En primer lugar, ha identificado esencialmente "conciencia" y "conciencia-de".

Pero esencial y radicalmente la conciencia es "con-ciencia"; y sólo a través de la "conciencia-en" se constituye la "conciencia-de". Pero además la filosofía moderna ha cometido un error todavía más grave: ha identificado intelección y conciencia.

Con lo cual intelección sería un "darme-cuenta-de". Y esto es falso porque solo hay "conciencia" porque hay actualidad común, esta actualidad que es el carácter formal constituido de la intelección sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 161-163]



«La impresión de realidad envuelve intrínseca y formalmente la unidad de los tres momentos, de afección, de alteridad, de fuerza de imposición.

Repitamos finalmente, que, si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible. Se trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una noergia, un érgon.

Esta aprehensión primordial lo es, pues, en impresión de realidad. Por tanto, si queremos analizar la índole de esta aprehensión lo que tenemos que hacer es analizar la estructura de la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 67]



«Además del espacio, como ámbito del ser corpóreo en tanto que ser, y del tiempo, como ámbito transcurrente del ser real, tenemos también la conciencia, el darse cuenta. Desde los tiempos de Descartes, de manera expresa se nos dice que la conciencia, el darse cuenta. Desde los tiempos de Descartes, de manera expresa se nos dice que la conciencia tiene una sustantividad, que es un *cogito me cogitare* y emplea la palabra *conscientia*, vocablo que aparece sustantivado hasta los tiempos de la fenomenología de Husserl.

Pero lo que aquí nos preguntamos es en qué consiste lo peculiar de esa conciencia desde el punto de vista de la unidad intrínseca del ser, el tiempo y el espacio, pues lo demás no dejaría de ser una denominación extrínseca. Quizá la filosofía moderna no se ha planteado explícitamente esto como

problema, pero ha dado a la pregunta una respuesta unívoca; ha dicho que la esencia de la conciencia es la representación de las cosas.

La idea de que la conciencia representa la totalidad del ser y, por consiguiente, cuanto en él hay de lo que constituye precisamente el carácter sustantivo y central que tiene la conciencia dentro de la filosofía moderna; en una palabra, la conciencia es la representación del ser.

Es claro que no es lo mismo la conciencia entendida al modo de Descartes, al modo de Leibniz o al modo de Kant; no es lo mismo lo que entienden esos autores o lo que entiende Hegel, por ejemplo, al hablar de "pensar" (*Denken*). Pero siempre nos movemos en torno a una "representación" (*Vorstellung*).

Pues bien; en esta idea de la representación van intrínsecamente unidos de un modo sistemático el ser con todas sus dimensiones espacio-temporales y el acto subjetivo de darse cuenta; eso es justamente la "representación". De ahí que el problema filosófico básico en la filosofía moderna, no por razones de escepticismo ni de criticismo sino por esta razón intrínseca, sea en buena parte una teoría de la representación.

En definitiva, pues, nos encontramos con que el ser en concreto no es espacio ni tiempo, sino "ser-espacio", "ser-tiempo"; que este ser-espacio y ser-tiempo, como decía literalmente Gassendi, no son categorías, no son sustancias ni accidentes, sino algo anterior a toda categoría. Pero él no decía en qué consiste esa anterioridad y, por tanto, es algo que tendremos que averiguar. Frente a esto pre-categorial, la conciencia es la presencia activa de ese ser y la unidad intrínseca entre la conciencia y el ser de la representación.

Sobre todo, esto es sobre lo que está montada toda la filosofía moderna; en torno a ello se mueven todos los sistemas y todas sus discusiones. Como los filósofos no son tontos, es probable que no hayan fallado al sacar las consecuencias de estas ideas, por lo que es muy verosímil que el problema esté más atrás. ¿Es verdad que ése es el cañamazo de lo real?»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 284-285]



«La intelección sentiente es constitutivamente fluente. Es la fluencia del estar en la realidad.

La idea de qué es fluir viene de tiempos atrás. Hay dos filósofos de distinta magnitud, pero que en este punto merecen ser clásicos: uno de ellos de Husserl y el otro William James. Este último titula su célebre capítulo en la Psicología justamente, "La corriente –o el torrente– de la conciencia".

La conciencia es un torrente de estados, que él describe maravillosamente, y Husserl, por su lado, dice que la conciencia es *Fluss*, es justamente una corriente. Pero, ¿qué es esto de que sea corriente?

Es justamente la transicionalidad de un estado a otro. La conciencia no es nada quiescente y estático. Sus estados no son estados en que el hombre está, sino que transita constitutivamente de unos estados a otros. Y en la transicionalidad es en lo que consistiría el fluir en cuanto tal.

Ahora bien, ¿es esto todo en el fluir? Y, sobre todo, ¿es esto lo primario?

Porque lo cierto es que esto que se llama la corriente de la conciencia no consiste en un mero cambio de un estado a otro, ni de un cambio por continuidad de un estado en otro. No. Se trata de algo más profundo. En esto tuvo una clara visión Bergson. Se trata de que un estado es la prolongación del otro.

No se puede hablar de dos más que arbitrariamente por una abstracción. Con lo cual, la conciencia como fluencia no puede describirse como una corriente. (Empleo la palabra conciencia, en el sentido usual en esos libros, no me hago cuestión filosófica de lo que piensan acerca de la conciencia; que no tiene sustantividad ninguna.

Pero, en fin, hablemos como hablan ellos). La fluencia de la conciencia no consiste únicamente en que un estado suceda a otro, en transición incluso insensible. No; no es una transición. Es que de un estado sale el otro por prolongación; es una multiplicidad cualitativa en la que un estado prolonga precisamente a otro. Con lo cual, la fluencia no sería una corriente, sino que sería eso que San Agustín llamaba distensión y Bergson llamaba *durée*. La célebre imagen del punto elástico pone nuevamente en claro lo que Bergson entiende por el fluir, la fluencia.

Pero esto, desde el punto de vista del fluir, tiene algunos inconvenientes. [...]

Porque en esa multiplicidad de estados –imaginemos lo que estoy haciendo ahora, comparado con lo que hacía hace cinco días– está muy bien que se me diga que unos estados prolongan a otros. Sí, perfecto, hay una corriente. Pero la pregunta es esta: si me atuviera pura y simplemente a la descripción de Bergson, yo me encontraría con que mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer. Ahora, no se trata de que haya *un mismo yo*, sino de que haya *un yo mismo*, que es distinto. Esta es la cuestión.

No se trata de la identidad del yo, sino se trata de su mismidad interna. NO se trata de que haya un *mismo mí*, sino de que sea *mí mismo*. Lo cual es distinto. [...]

Pues bien, saltar, correr y estar distenso no son la fluencia, son las tres maneras como se fluye. Todas ellas penden de una forma primaria del fluir, que es justamente el fluir del sentir en cuanto tal. Nada de esto nos bastaría para concebir la fluencia, si justamente no volviéramos a recordad que la fluencia, como momento del sentir, es justamente un momento de la inteligencia sentiente. Y ahí es donde está el núcleo de la cuestión. [...]

La inteligencia, en tanto que estado, fluye como todos los demás estados, pero ve justamente su propio fluir. Y lo ve precisamente como realidad: eso es lo propio y específico de la inteligencia. [...]

El fluir de lo sentido es, pura y simplemente, la realidad en fluencia. Ahora, en no haber reparado en este momento de realidad, está justamente el defecto radical de las tres interpretaciones anteriores del fluir.

Y, en efecto, cuando un hombre está entre cosas, donde está es en la realidad. Por una abstracción imaginamos que estamos ahora ante una percepción: este vaso de agua.

Supongamos que fuera la primera percepción. Pero yo me vuelvo la cabeza y me encuentro con un micrófono. Un micrófono no tiene nada que ver con un vaso de agua. Pero en la visión intelectual o en la intelección sentiente de este vaso de agua hay un momento de realidad, como lo hay en la visión de este micrófono.

Ahora bien, ese momento, ese carácter de realidad, es precisamente el mismo en los dos. La segunda percepción viene a alojarse precisamente en el momento de realidad que me dio la primera. Y así, y no por mera yuxtaposición continua, ni por *durée*, ni por un salto es como se va construyendo y constituyendo la fluencia de la realidad.

Fluir es el modo primario de estar en la realidad. Se está en la realidad en forma de corriente, en forma de distensión y en forma de salto, pero se está justamente con todo ello *en realidad*. Solo por eso son fluencia; porque es justamente lo fluente *qua* realidad.

La inteligencia sentiente está en la realidad fluentemente. Y esto es justamente estar en la realidad.

Solo el que estemos en la realidad *en fluencia* es lo que justifica la diferencia entre el carácter de realidad y el contenido específico. No es que la realidad sea un océano y los contenidos las naves que cruzan el océano. *In re* son idénticos. Pero hay un cierto fundamento para distinguirlos. [...]

Hay un fundamento para distinguir en esta fluencia el momento de realidad del momento del contenido. Precisamente porque esa fluencia lo es *en la realidad*, la formalidad de realidad está trascendiendo a todo lo que en ella fluye, lo que es fluente realmente. [...]

Pero cuando el hombre por su inteligencia sentiente está físicamente en la realidad, entonces no solamente se actualiza esa diferencia, sino que se convierte en algo distinto: se convierte precisamente en ámbito. Un ámbito real y positivo, donde el hombre va contemplando las cosas que suceden, va haciendo las que tiene que hacer, y va alojando, justamente, las propias cosas irreales.

¿Será por esto, porque el hombre está en la realidad fluentemente, pero en la realidad –esto es, en un acto de intelección sentiente–, por lo que el

hombre no puede estar en la realidad sino co-estando o dando el rodeo de lo irreal?»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 93 ss.]



«La forma *primaria* de estar sobre sí no se expresa por el Yo. Esto es quimérico. La forma primaria de estar sobre sí se expresa en una forma medial, que es el *me*. Me siento bien o me siento mal; me alegro o me entristezco; me fastidia y me alegra. El *me*, que es una cosa distinta al yo a al mí –es una forma medial–, no existe, desgraciadamente, en nuestros paradigmas verbales como forma verbal.

Tampoco existe en latín; existe en griego, en iranio, existe en sánscrito. Innegablemente la medialidad como sentido está justamente en ese *me*. No es lo mismo decir «he comprado una casa» que decir «me he comprado una casa»: esto último es una forma medial. El *me* es la forma primaria y radical, elemental y sutil de *estar sobre sí*. [...]

Sería completamente falso pretender que el estar sobre sí sea mera y simplemente una estructura abstracta del espíritu humano. Esto es falso. La prueba está en que admite grados: hay quien está más o menos sobre sí. [...]

Se podría entonces pensar que este modo nuevo de realidad es lo que llamaríamos la reflexividad: el hombre ocupándose de sí mismo. Fue la tesis de todo el idealismo transcendental desde Kant hasta Schelling: creer que la esencia del espíritu consiste en esa vuelta a sí mismo llamada reflexividad. Ahora bien, esto es física y además metafísicamente falso.

La reflexividad consiste en hacerse a sí mismo objeto de sí mismo. Esto se puede hacer, pero no es forzoso que así sea. El hombre que dice: «me encuentro bien» o «me encuentro mal» no está forzosamente, por lo menos en la forma pura medial, en actitud reflexiva.

No está haciéndose a sí mismo objeto de una reflexión, sino que se encuentra «directamente» («me» encuentro) bien o mal. La reflexividad se mueve en el orden de la objetualidad. El estar sobre sí, no se mueve necesariamente en el orden de la objetualidad, sino en el orden de la medialidad.

La segunda razón se basa en que la reflexividad es la entrada en sí mismo. Ahora bien, nadie entraría si antes no hubiera salido. De ahí que la primera dimensión en el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí.

De ahí, a poco que se reflexione, se comprenderá que el estar sobre sí tan no es la reflexividad, que justamente sucede al revés: la condición física y metafísica para que la reflexividad sea posible, es justamente estar sobre sí. Solamente el ente que es capaz de estar sobre sí, salir fuera de sí mismo,

pudo ejecutar ese segundo acto que es volver sobre sí, que es justo la reflexión, la reflexividad. La medialidad del estar sobre sí es la condición física y metafísica de la reflexividad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 72-73]



«La realidad sustantiva humana es la propia de un animal de realidades. Es una realidad y cuyas dimensiones *todas* pertenece intrínseca y formalmente la animalidad. El hombre es la unidad de un animal de realidades. ¿En qué consiste esta unidad?

El hombre es un complejo sistema de notas. Unas son de carácter físico-químico. Pero hay otras que son irreducibles a las anteriores no por razón de su complejidad sino por su propia naturaleza. Constituyen lo que solemos llamar psiquismo. Pero al hablar de psiquismo es necesario evitar confusiones.

La primera, más que confusión, es la identificación que se viene estableciendo por la filosofía moderna entre psiquismo y conciencia. Y esto no es verdadero. Una cosa es que la conciencia fuera la *ratio cognoscendi* de lo psíquico (cosa por lo demás discutible), otra que sea la conciencia la *ratio essendi* de lo psíquico.

Lo psíquico no es lo consciente. Lo psíquico es un tipo de realidad que, por ser lo que es como realidad, puede a veces, y no siempre, ser consciente. El psiquismo como realidad es "ajeno" a toda conciencia. Y no digo que es "previo" a toda conciencia porque esta expresión podría sugerir que lo psíquico consiste en ser el prenuncio de la conciencia.

Y no es así. Sea o no consciente, lo psíquico es de suyo lo que es anteriormente a toda conciencia. He aquí la primera confusión que era necesario evitar.

Pero hay una segunda confusión no menos nefasta que la anterior. Se propendería a creer que la conciencia es lo propio de todo acto "superior" (intelectivo, sentimental, volitivo, etc.), mientras que lo que aquí llamamos psíquico sería propio tan sólo de lo vegetativo y de lo sensitivo. Pero esto es falso. Porque aun suponiendo que todo lo "superior" fuera consciente (cosa también discutible), sin embargo, la conciencia no tiene en esta esfera sustantividad ninguna. Es tan sólo el carácter de algunos actos, de los actos conscientes.

No hay "conciencia" sino "actos conscientes". Pues bien, dentro de estos mismos actos, lo que tiene de acto realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tienen de conscientes, y es fundamento de éste su carácter consciente. Tanto más que al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos. Lo mal llamado "superior" no es idéntico a lo consciente.

En definitiva, lo psíquico es un momento de mi realidad irreductible a lo físico-químico, pero esta irreductibilidad no está constituida por la conciencia. Lo psíquico es realidad unitariamente vegetativa, sensitiva y "superior", y es como realidad anterior a toda conciencia.

Esto supuesto, el hombre como realidad es una unidad, pero no una unidad de sustancia, sino la unidad de una sustantividad, esto es, la unidad coherencial primaria de carácter psíquico. No es, pues, una unidad sustancial sino una unidad estructural. Por tanto, a la realidad *física* de cada nota le es *físicamente constitutivo* el ser desde sí misma "nota-de" todas las demás, esto es, del sistema.

El "de" es un carácter estrictamente "físico". La sustantividad consiste formalmente en la suficiencia constitucional de un sistema de notas. El momento físico-químico de esta sustantividad no es, como suele decirse, "materia" ni siquiera "cuerpo" (cosas ambas asaz vagas), sino que es precisa y formalmente "organismo", esto es, una especie de subsistema parcial del sistema total. Y el aspecto psíquico de esta sustantividad tampoco es, como suele decirse, "espíritu" (término también muy vago).

Podría llamarse alma si el vocablo no estuviera sobrecargado en el sentido especial, muy discutible, archidiscutible, de una entidad "dentro" del cuerpo, etc. Prefiero por eso llamar a este aspecto simplemente "psique". La psique es también sólo un subsistema parcial. *Pues bien, el hombre no tiene psique y organismo, sino que es psíquico y orgánico.* Pero no se trata de una unidad *aditiva* de dos *sustancias*, sino de una unidad *sistemática de notas*. Porque organismo y psique no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistemática, de una única sustantividad.

Ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna. El hombre no es psique "y" organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente "psique-de" este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente "organismo-de" esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del "de" es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo. Y posee carácter "físico". Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye una unidad sistemática de la sustantividad humana.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 47-49]

COMENTARIOS

«Como Zubiri no acepta definir el psiquismo en términos de conciencia, su constitución desde el plasma nada tiene que ver con un paso de lo pre-consciente o de lo sub-consciente a lo consciente.»

[Rovaletti, María Lucrecia: "Morfogénesis, formalización y psico(pato)logía". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 535 n. 7]



«En la intelección de la cosa co-inteligimos nuestro propio acto de intelección. Conciencia no se identifica, de esta forma, con *cogito*, sino que conciencia es "co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección" (IRE 161). Es esta actualidad, y no al revés, el fundamento de la subjetividad. Una subjetividad que no puede conceptuarse como encerrada reflexivamente en sí misma; ya que, si la inteligencia es inteligencia sentiente, la conciencia –como co-actualización de esta intelección– será en sí misma también sentiente:

"La conciencia-de" es un carácter fundado en la actualidad común intelectual. Y, además, la "conciencia-de" está fundada en la "conciencia-en". Sólo estando "en" la cosa me doy cuenta "de" ella. Y como estoy en ella sentientemente, el darme cuenta primario y radical es siempre esencialmente sentientes" (IRE 163).

Por su inteligencia sentiente, el hombre, a diferencia del animal, está instalado en su propia realidad en las formas del *me*, *mi* y *yo*; por su inteligencia sentiente reactualiza su propia realidad dentro de la previa aprehensión de realidad. El *yo*, antes que contraposición, es mi propia realidad reactualizada en respectividad mundanal.

Entonces el hombre, al inteligir una cosa, se cointelige a sí mismo, se intelige en su propia realidad, está "revertido" sobre sí mismo; y de ahí adquiere un cierto carácter de totalidad respecto de todo lo demás. Pero este momento, nos dice Zubiri, no es un "para sí", sino la previa estructura que hace posible un "para sí"; y esta estructura consiste en que el hombre, como inteligente, es una realidad abierta a su propia realidad (SH 118).

El concepto zubiriano de "suidad" esquivaba la caída en una filosofía solipsista: porque el hombre es una realidad abierta puede abrirse a sí mismo y puede, en cierta forma, estar dividido de todo lo demás. [...]

El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás y consigo mismo.»

[Barroso Fernández, Óscar: "El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 570-571]



«Conciencia y sujeto psíquico son hoy dos términos de continuo uso en las ciencias humanas que designan dos estructuras antropológicas que juegan un papel esencial en la arquitectura del psiquismo. Los sistemas sensitivo-

perceptivos quedan integrados en una entidad psíquica llamada conciencia y a ella quedan funcionalmente referidos.

Estos mismos sistemas y los mecanismos de respuesta a los que quedan evolutivamente conectados para que la información desencadene respuestas adaptativas han producido la aparición del sujeto psíquico, funcionalmente integrado en la conciencia.

La historia de las ciencias humanas en el último siglo gira en torno a la conciencia y al modo de entender el sujeto psíquico que produce el comportamiento: bien para tratar de negar su importancia, bien para construir una teoría científica del hombre contando con ella como su ingrediente fundamental.

No se puede así dialogar con la imagen científica del hombre hoy sin usar un vocabulario y unos conceptos que permitan asimilar y enriquecer los constructos en torno a la conciencia y la subjetividad psíquica.

Sin embargo, la conciencia y el sujeto psíquico son dos conceptos casi proscritos en la filosofía de Zubiri. La crítica de éste, en efecto, a la "sustantivación" de la conciencia y a los enfoques "psicologistas" conectados con la conciencia, se entiende en el contexto de lo que Zubiri pretendía. Pero el resultado ha sido una terminología y un modo de construir el discurso tan de "escuela", tan específico, que ha perdido su conexión con las formas habituales de hablar y plantear problemas y terminologías en las ciencias humanas.

A mi modo de ver, habría que reinterpretar también el papel de términos como conciencia y sujeto psíquico en la filosofía de Zubiri para tender los puentes necesarios que permitan entender que también puede ofrecer en esta perspectiva científica importantes enriquecimientos en la explicación científica del hombre.»

[Montserrat, Javier: "La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 508-509]



«La realidad no es tal por ser aprehendida, sino que es aprehendida porque prius es realidad. Con otras palabras, *"la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está presente"* (IRE 21-22). La congenereidad (IRE 10) no significa un solapado idealismo en el que se afirmara que la realidad solo lo es para la inteligencia, como si solo existiera la realidad gracias a la inteligencia.

La realidad solo se actualiza en la intelección, pero la realidad no es realidad gracias a la intelección. El acento, más que ponerse en el darse cuenta, como hizo la filosofía moderna, hay que ponerlo en el "estar presente". No podemos identificar "intelección" con "darme cuenta", y ello por dos razones.

En primer lugar, porque el darse cuenta es solo un momento del acto de intelección, que equivaldría al de la aprehensión, con lo que no se podría identificar conocimiento. Y, en segundo lugar, porque intelección no es "darme cuenta de la cosa" sino asumir que me está presente algo de lo que me doy cuenta.

Con esta variante zubiriana respecto de la tradicional intencionalidad, se está indicando que no se trata de un mero carácter intencional sino del carácter físico de la cosa. En HD 146, abordando la dimensión "en hacia" de la realidad, afirma Zubiri que la "inteligencia no está tan solo intencionalmente dirigida hacia, sino físicamente lanzada hacia".

Pues bien, la razón se encuentra lanzada en esa búsqueda, y por ello la razón no es otra cosa que intelección *quaerente* o inquiriente. [...]

Las bases del dinamismo que hace realidad esta búsqueda y lanuza a la razón hacia una *marcha* no hacia la realidad sino dentro de la realidad misma, solo se comprenden desde la *inteligencia sentiente*, de la que hay que distinguir bien tanto la inteligencia concipiente como la inteligencia sensible.

Se trata de superar esa visión según la cual los sentidos actúan por sí solos antes que nada, y presentan a la inteligencia su conquista para que la inteligencia actúe ya sobre lo aportado por los sentidos: en definitiva, serían dos actos.

La inteligencia sentiente, por el contrario, significa que, en acto único, la inteligencia aprehende la realidad no fuera o al margen de los sentidos, sino en ellos, por la sencilla razón de que el inteligir es sentiente y el sentir es inteligente. Aprehender la realidad es, según Zubiri, estar ya en la realidad, no en cuanto contenido sino en cuanto formalidad.»

[Muñoz Atalaya, F.: "Realidad y verdad: Base metafísica y base noológica del inconformismo epistemológico de un investigador", en Pintor-Ramos, A. (coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca, 2009, p. 104-105]



«La percepción de los varios contenidos de la vida propia puede ser no solo consciente, también inconsciente o subconsciente. En la vida vigil, y mucho más durante el sueño, cuando en él hay sueños, tenemos conciencia inconsciente o subconsciente de algo que nos ha afectado o nos afecta.

Como insistentemente ha hecho notar Zubiri, en la conciencia no debe verse algo así como una pantalla interior en que van apareciendo las imágenes, las intenciones y los sentimientos de que nos damos cuenta, sino la cualidad de los actos que de modo lúcido, subliminar o onírico se nos hacen presentes y conscientes.

Lo cual obliga a distinguir en la actividad consciente dos formas ineludiblemente complementarias: la conciencia como lucidez envolvente y

la conciencia como concreto “darse cuenta” de los contenidos particulares de nuestra vida.

El “flujo de la conciencia” (W. James), es, pues, la sucesiva adquisición de carácter consciente –directo o simbólico, claro o turbio– por parte de los actos que lleva consigo la ejecución del vivir personal.

Tanto de la conciencia vigil como del acto de darse cuenta debe ser distinguida la conciencia de la realidad propia (la que se expresa al decir “yo”, “me” o “mí”: “soy yo quien te llama”, “me gusta tal cosa” o “a mí no me importa”) y de la propia identidad (la que se manifiesta cuando uno percibe seguir siendo el mismo que antes era).

Advertir que uno es capaz de decir “yo” o, como Don Quijote, “yo sé quién soy”, es algo cualitativamente distinto de darse cuenta de que lo que se ve es un árbol.»

[Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 279-280]



«No existe la conciencia si no es conciencia de algo. El objeto extraconsciente es, pues, en el orden natural, el que parece ser primario. El darse cuenta de la conciencia, es decir, la conciencia como objeto, es un fenómeno secundario que supone el primero.»

[Ortega y Gasset, José: “Kant. Reflexiones de centenario” (1929). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IV, pp. 34]



«La descripción del fenómeno «conciencia de...» no es *pura* descripción, sino ya hipótesis; decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional; por tanto, irreal. La descripción que se atiene rigurosamente al fenómeno enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa*, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma.

De modo que en el “hecho” percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* “conciencia de...” como forma general de la mente.

Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno “conciencia” se resuelve en descripción del fenómeno “vida real humana”, como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. *Resulta, pues, que “no hay” tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes*. Por eso Husserl vuelve a Descartes.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 273 n. 2]

•

«La idea de la conciencia que aflora en San Agustín va madurando durante toda la Edad Media, dentro de ese escolasticismo que se ha despreciado tanto porque no se le ha estudiado nada, y ni siquiera en forma debida por los escolásticos supervivientes.

Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde San Agustín hasta Descartes –pasando por San Bernardo de Claraval, por los victorinos, San Buenaventura y los franciscanos, Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autrecourt.

En este camino la idea de la conciencia no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiéndolo de nuevo a la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo. La modernidad nace de la cristiandad.»

[Ortega y Gasset, J.: “¿Qué es filosofía?” (1941). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VIII, p. 387]

•

«El mundo antiguo en su totalidad sólo conoce un modo de ser que consiste en exteriorizarse, por tanto, en abrirse u ostentarse, en ser hacia afuera. De aquí que, al hallazgo del ser, esto es, la verdad, llamasen “descubrimiento” – ἀλήθεια, manifestación, desnudamiento.

Pero el pensamiento cartesiano consiste, opuestamente, en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, por tanto, en ser para dentro de sí propio, en reflejarse en sí, en meterse en sí mismo. Frente al ser hacia fuera, ostentatorio, exterior, que conocían los antiguos, se alza este modo de ser constituido esencialmente en ser interior a sí, en ser pura intimidad, reflexividad.

Para realidad tan extraña fue preciso hallar un nombre nuevo: el vocablo “alma” no servía –porque el alma antigua era no menos externidad que el cuerpo, como que era en Aristóteles, y fue todavía en Santo Tomás de Aquino, principio de la vitalidad corporal. Por eso es gran problema para Santo Tomás la definición de los ángeles –que son almas sin cuerpo, cuando la definición aristotélica de alma incluye la vitalidad corporal.

Pero la *cogitatio* no tiene que ver con el cuerpo. Mi cuerpo es, por lo pronto, sólo una idea que mi mente tiene. No está el alma en o con el cuerpo, sino la idea cuerpo dentro de mi mente, dentro de mi alma. Si, además, resulta que el cuerpo es una realidad fuera de mí, una realidad extensa, efectivamente material y no ideal –quiere decirse que alma y cuerpo, mente y materia no tienen nada que ver entre sí, no pueden tocarse ni entrar en relación alguna directa.

Por vez primera en Descartes el mundo material y lo espiritual se separan por su esencia misma –el ser como exterioridad y el ser como intimidad son

desde luego definidos como inseparables. No cabe antagonismo mayor con la filosofía antigua. [...]

El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es... consciencia o conciencia. No alma, ánimo, ψυχή –que significa aire, soplo– porque anima al cuerpo, le insufla vida, le mueve– como el soplo marino empuja la vela combándola– sino consciencia, es decir, darse cuenta de sí.

En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento– que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.

La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso.»

[Ortega y Gasset, J.: “¿Qué es filosofía?” (1941). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VIII, p. 372-373]



«La inconsistencia de las *Investigaciones lógicas* surgía al ser inconciliables las descripciones fenomenológicas del libro con los supuestos realistas de naturaleza empirista y su conceptografía de raigambre espacial: dentro-fuera. Es cierto que Husserl, como el joven Zubiri, rechaza la terminología brentiana de “contenidos de conciencia” (LU V, §11), que llevaba a conceptualizar a ésta como una caja con una cavidad espacial interior capaz de engullir todo aquello que conoce, pero, a la postre, la teoría de la evidencia sensible con la que opera seguía utilizando dichas categorías.

La intuición perceptiva de las cosas consistía según las *Investigaciones lógicas* en un particular tipo de vivencia intencional compleja, que sintetizaría un acto ponente puramente simbólico con el correspondiente acto impletivo que le da cumplimiento intuitivo (es la “síntesis de cumplimiento”).

Este cumplimiento de la mención proposicional tiene lugar gracias al “contenido expositivo o representante” (*die darstellende oder intuitiv repräsentierende Inhalte*), es decir, el contenido ingrediente de sensaciones que componen la vivencia, que es aprehendido como siento una parte del objeto mismo. [...]

Es decir, que en la intuición sensible una parte de lo otro mundano se haría parte ingrediente (inmanente) de mi vida, *se haría presente* “en persona” (*persönlich*), “en carne y hueso” (*leibhaftig*) en la vivencia. Y en el caso límite de la percepción adecuada lo que se haría parte ingrediente de mi vivencia no sería una parte del objeto mismo, sino el objeto mismo.

De ser así resultan gravísimas paradojas que hacen inconsistente toda la teoría: por un lado,

a) la percepción externa será, en realidad, percepción interna, autoconciencia, pues lo que realmente estoy aprehendiendo en la intuición sensible es un “trozo” de mi vivencia; por otro lado,

b) en la quinta investigación se había dicho que ningún objeto intencional es contenido ingrediente de la conciencia, sino que es siempre una "trascendencia en la inmanencia", sin embargo, aquí el objeto se ha hecho inmanente; por último,

c) ¿cómo va a ser posible que lo que es por esencia espacial (el objeto externo) devenga pura temporalidad vivencial?

Como decíamos, lo que provoca estos contrasentidos eran los supuestos naturalistas modernos aun veladamente persistentes en las *Investigaciones lógicas*, a saber, que la conciencia es como una caja y que, consiguientemente, la evidencia sensible consiste en que la exterioridad material entre en la caja, esto es, que sólo puedo tener conocimiento evidente de lo inmanente a la conciencia.

Este era, justamente, el sibilino perjuicio que había contaminado la *epojé* de Descartes y que pervivió intacto en Brentano: *sólo la percepción interna es verdaderamente apodíctica*. La eliminación de este prejuicio cambió los términos de la *epojé* husserliana transformándola en *epojé* fenomenológica trascendental: lo que está verdaderamente dado es lo que está verdaderamente dado, es decir, lo que se me da en su peculiar manera de ser de manera absolutamente clara y distinta, es decir, el fenómeno puro.

Lo que extravió a la modernidad fue el infundado supuesto de que sólo lo inmanente es susceptible de darse verdaderamente, supuesto fundado en la metáfora espacial que concibe la conciencia como una caja.»

[Tirado San Juan, V. M.: "Zubiri y Husserl". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 409-411]



«La tesis de Zubiri es que Husserl habría "sustantivado la conciencia", lo que significaría que "1) la conciencia es algo que ejecuta actos, y, 2) que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el 'darse cuenta'" (IRE, 21). Por eso se habla de "*actos*" *intencionales* como sinónimo de "vivencia de la conciencia". Conciencia sería en este sentido sinónimo de sujeto o yo trascendental.

De hecho, Husserl postuló que una vez practicada la reducción trascendental lo que queda es, por un lado, la vivencia intencional concreta (la correlación noesis-noema), y, por otro, el yo-transcendental, que es el que habita la vivencia y el que "ve" en ella de algún modo viéndose (el yo, ese ser extraordinario que es *para sí*).

En esto consistiría en realidad el idealismo: el ser absoluto es el sujeto, el yo, la inteligencia (o como quiera llamárselo), y todo otro ser queda reducido de uno u otro modo al ser de la conciencia.

Así las cosas, no sería inadecuado el término *sub-jektum*, traducción latina de *hypo-keímenon*, pues el ser radical del hombre sería este sustrato

ontológico que permanece idéntico a sí mismo a través de sus actos, como causa, además de ellos: el yo es el que entiende, constituye o pone (*setzt*) el sentido, i. e., el objeto intencional.

Es contra este sujeto que arremete la fenomenología de la facticidad heideggeriana. El *subjectum* es sustituido por el *Da-sein*, por el Ser-ahí, es decir, por un ente, destacado entre los entes (*ein ausgezeichnetes Seiendes*), cuya prerrogativa justamente consiste en no ser ente-a-la vista (*Vorhandenes*) en ningún sentido. Tampoco, pues, *subjectum*, pues la sustancia es un ser-ahí.

El *Dasein*, pues, no tiene consistencia propia alguna, salvo la de estar abierto a los entes del mundo y a su propia posibilidad. Es el *extra*-vertido al mundo, es decir, el puro *ex-sistente*, pura temporalidad en el mundo (*El Ser y el Tiempo*, §§, 25, 31).

¿No es este el vacío "ímpetu existencial" al que Zubiri se refería en *Sobre la esencia*? Heidegger no habría escapado del todo al idealismo al quedar apresado en la *comprensión* como forma primordial de apertura al ser: "Apertura –dice Zubiri en *Sobre la esencia*, 453– no es comprensión sino impresión".»

[Tirado San Juan, V. M.: "En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 562]



«De hecho, no es que la modernidad yerre por erigirse sobre la "presencia", contrariamente, el problema es que "ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan solo al darse cuenta [...] el cual es tan solo un momento del acto de intelección" (IRE, 22).

La aprehensión primordial de realidad, aun abriendo el campo de forma compacta (no roturado aún por los movimientos del logos), lo hace en una compacidad estructurada: estructurada por las diferentes formas de presentar realidad los distintos órganos sensoriales corpóreos, así como por sus diferentes contenidos gnotos (es la positiva finitud del cuerpo...).

[Tirado San Juan, V. M.: "En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 564]



«La conciencia no es concebible sin el inconsciente, porque no puede nacer, ni ulteriormente existir, sin una urdimbre afectiva. Ambos, conciencia y subconsciente, son como el primer término y el fondo de un cuadro. Al igual que si en un cuadro o paisaje prestamos atención concentrada a la figura del primer plano, dejamos de ver el fondo, dejamos de ver el primer plano.

Este juego dinámico entre fondo y figura, conciencia y subconsciente, es fundamental en la vida espiritual del hombre, y en las primeras etapas de su desarrollo es explicable que haya impresionado de tal suerte que por su influencia se hayan originado todas las leyendas de lucha contra el dragón o contra monstruos similares. Pero la liberación total es una ilusión que la conciencia se hace.

En sustitución del amparo maternal, ha de recurrirse a otras *estructuras de fondo* de la conciencia, estructuras que, en fin de cuentas, también desempeñan *un papel maternal*. Tales *estructuras de fondo* son, además de la madre *internalizada*, en primer término, *la fantasía*; en segundo lugar, el *paisaje* en el que se desarrolla nuestra vida y dentro del que comprendemos desde el hogar que nos ampara hasta la naturaleza hosca o propicia del terruño.»

[Juan Rof Carballo: *Entre el silencio y la palabra*. Madrid: Aguilar, 1960, p. 276]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten