

Según Antonio Pintor-Ramos, Zubiri tuvo dos bestias negras que terminaron siendo obsesivas: la ontología, es decir la *entificación de la realidad* y el criticismo, es decir, la *logificación de la inteligencia*.

«El destinatario concreto de sus dardos es la escolástica, en un casi imposible empeño por reventarla desde dentro, lo muestra el hecho de que Zubiri incluso propone que el término aristotélico *to on* no se traduzca por ser o por ente, sino como “que es”, reservando para Santo Tomás la definitiva “entificación de la realidad” (PFMO, 63, 100-111).

La segunda bestia negra es el criticismo y Zubiri no quiere permitir ninguna apariencia de que funda su metafísica implícita o explícitamente en una teoría del conocimiento previa, por lo cual rechaza cualquier exposición del acto intelectual; la razón de ello puede residir no solo en el vilipendiado “criticismo”, sino también en el hecho de que lo que entonces entendía Zubiri por “teoría de la inteligencia” era más bien un capítulo de su antropología filosófica y esta no podía fundamentar la metafísica, sino que más bien era “filosófica” en cuanto se apoyaba en una metafísica. El resultado en todo caso es que la función de la intelección en la verdad real se limita a ser el campo neutral de actualización de las notas reales.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 234-235]

EL CRITICISMO

El criticismo (del griego κρινω κρίνω ‘distinguir’, ‘separar’ o ‘dividir’) es la doctrina sistemáticamente epistemológica desarrollada por el filósofo Immanuel Kant, que pretende establecer los límites del conocimiento a través de una investigación sistemática de las condiciones de posibilidad del pensamiento.

El criticismo es una de las posibilidades del conocimiento en un abanico que va del escepticismo al dogmatismo, pasando por el relativismo.

El criticismo se propone examinar los fundamentos del conocimiento como condición para cualquier reflexión filosófica. Como tal, es una doctrina de orientación epistemológica, crítica del empirismo y el racionalismo. Su mayor exponente es Immanuel Kant.

El criticismo kantiano comienza con una doble crítica al racionalismo y al empirismo, pues se considera que estos dos planteamientos han tenido en cuenta sólo un punto de vista de la realidad, por lo que no han tomado en cuenta el papel activo que deben desarrollar las personas en el acto de conocer.

Kant desarrolló la filosofía crítica en respuesta a los cuestionamientos que la lectura del filósofo empirista David Hume le había provocado; previamente, en

la que los historiadores de la filosofía llaman su etapa precrítica, Kant había enseñado la doctrina racionalista de Christian Wolff, un seguidor de Leibniz.

El problema que había que resolver era la necesidad de conciliar la evidencia de la existencia de leyes universales –expresadas, por ejemplo, en los principios de la matemática, que no parecen ser el resultado de una inducción contingente; es difícil sostener que existe algún caso en que el resultado de una operación aritmética como $5 + 7$ no es igual a 12– con la doctrina de que todo el conocimiento proviene de la experiencia de los sentidos que, por su propia naturaleza, no pueden conocer principios generales, sino sólo hechos y objetos individuales.

La formulación kantiana de este problema se corresponde con su distinción entre las afirmaciones o juicios analíticos –esto es, aquellos cuyo predicado está implícita o explícitamente contenido en el sujeto, como las tautologías del tipo "lo blanco es blanco", o las afirmaciones, como "todos los carnívoros son animales", en que la definición del sujeto ya presupone lo predicado; "carnívoro" es "animal que come carne"– y los sintéticos –aquellos en que se afirma algo no previamente contenido en la noción del sujeto, como "este papel es blanco" o "este animal está enfermo"–.

Los juicios analíticos pueden hacerse de manera universal, e independientemente de la experiencia; son, por lo tanto, a priori, pero no constituyen un aumento del conocimiento. Los juicios sintéticos aumentan el conocimiento, pero dependen de la experiencia de un hecho particular; parecen ser, por lo tanto, a posteriori, algo inadmisibles, en la opinión de Kant, para la ciencia, que debe producir afirmaciones no contingentes. Kant define el problema de la ciencia como la fundamentación de los juicios sintéticos a priori, es decir, afirmaciones de validez universal que puedan realizarse independientemente de la enumeración de los hechos constatados.

El criticismo kantiano afirma que, si bien nada hay en la inteligencia que no tenga origen en la experiencia de los sentidos, no todo el contenido del conocimiento se deriva de lo percibido sensorialmente. Lo conocido es el resultado de la aplicación de las facultades del intelecto al objeto del conocimiento; esto es, las características de aquello que se conoce provienen en parte del objeto conocido, pero también se derivan en parte de la estructura de la inteligencia que conoce, una doctrina conocida como idealismo subjetivo.

Las propiedades del intelecto que permiten conocer son las que Kant llama formas *a priori* de la inteligencia, y están divididas en tres niveles (formas de la percepción, del entendimiento y de la razón); incluyen nociones como las de espacio y tiempo, que no se extraen de la experiencia, sino que constituyen su condición de posibilidad. El hecho de que sea imposible pensar un objeto sin colocarlo en el espacio no indica nada acerca de la naturaleza de los objetos, sino de la mente que los piensa.

El criticismo no niega que el hombre pueda acceder al conocimiento, a la verdad, pero considera necesario que haya un examen atento y una justificación racional de la forma en que se alcanza ese conocimiento. Para el criticismo, la investigación del conocer está por encima de la investigación del ser.

El criticismo se inserta en el pensamiento de la Ilustración, donde la razón ha pasado a ser la instancia suprema; época crítica, propia de la Modernidad, en que se procuró indagar el fundamento racional de las creencias últimas, pues se asumía la crítica como el motor de progreso de la humanidad.

La postura crítica y reflexiva del criticismo no significa escepticismo, ni dogmatismo. El criticismo ocupa una postura intermedia entre ambas.

SOBRE EL CRITICISMO O TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

«La expresión *teoría del conocimiento* [*Erkenntnistheorie*] tiene un sentido ya consagrado, bastante triste y penosamente, en la historia de la filosofía de los últimos decenios; *teoría del conocimiento* no significa averiguar cómo el conocimiento puede pasar de sus estados internos y representativos a aquello que estos estados pretenden representar. No se trata de esto, ante todo, porque no es verdad que aquí nos preguntamos sobre un conocimiento, pues el conocimiento, sea el que fuere, es siempre y solo un resultado. Resultado ¿de qué? Por lo menos de la presencia de aquello que es término de ese conocimiento. Y el problema radical estriba, no tanto en el conocimiento que el hombre pueda adquirir de ese objeto, cuanto en el modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre. El enfoque de la cuestión es una precisión, un intento de precisar cómo se presenta lo real como real al hombre. [...]

El objeto sobre el que recae la pregunta por la realidad en cuanto tal, no es un término meramente extrínseco sino algo que, en una u otra forma, se me presenta a mí *desde mí mismo*. Tengo un modo propio de enfrentarme con las cosas en virtud del cual, inexorablemente, la realidad en cuanto tal se me presenta como algo intrínseco a mi acto de referirme a las cosas y no simplemente como un término extrínseco, como algo aportado por ellas. Y nos preguntamos por cuál es ese modo de presentación. Este modo no es un mero acto de conciencia. Puedo decir que no les aduciendo veinte mil razones; entre otras, una que considero capital: porque el término *conciencia* nivela fabulosamente cosas que no puede nivelarse. De otra manera, llamemos a ese modo *inteligencia*.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 10]



«Muchos estiman que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el "**criticismo**". El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso, sin embargo, que esto es inexacto.

Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptualización de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptualización de la realidad.

Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber.

Saber es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad. La presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegaría nunca a abrir la puerta.

La filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama “conocimiento”. La crítica es así Crítica del conocimiento, de la *epistémé*, o como suele decirse, es “*epistemología*”, ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. [...] Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de “*noología*”. La vaga idea del “saber” no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.

A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.

Pero esto es ante todo una ingente vaguead, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia conceptúe y juzgue de ellas. Pero, sin embargo, no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene “en propio”, “de suyo”, y no solo en función de una respuesta vital. No se trata de cosa real en

la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión, pero en cuanto está aprehendido como algo que es "en propio". Es lo que llamo formalidad de realidad. [...]

No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente una sola facultad, la inteligencia sentiente. [...] Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, sentir es en el hombre un modo de inteligir.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. [...] Actualidad no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. [...] Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. [...] Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. [...]

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es, hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente y en por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de "otra actualización" sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto re-actualización.

Como la intelección es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad, sino que nacen de la realidad y están en ella.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 9-14]



«Desde el comienzo de su trayectoria Zubiri fue muy consciente del fracaso de la modernidad, debido a que el planteamiento "crítico" moderno conduce al "ideísmo", término que engloba todas las formas de "filosofía de la conciencia" (empiristas, racionalistas e idealistas) que se apoyan en ella para acceder a la realidad, pero que fácilmente conducen a crisis de escepticismo por pretender sustentarse sobre el logos y la razón (sus conceptos e ideas) como si este rodeo permitiera resolver la pérdida del vínculo radical con las cosas y la falta de fundamento en la realidad.

Muchos han interpretado esta crítica zubiriana de la modernidad como una recaída involutiva en el realismo antiguo. Pero Zubiri tampoco acepta la pretendida solución del "realismo" (ni clásico ni crítico), pues asume el proceso moderno en cuanto desvela el tránsito acríptico del "objeto" a la "realidad" sin justificación y se opone, por consiguiente, a la acríptica identificación del nivel de los objetos con el de la realidad.

La fenomenología de Husserl le permitió situarse en un nuevo nivel filosófico más radical. Por otra parte, también Heidegger y Ortega impulsaron a Zubiri a

desvelas las *insuficiencias* "modernas" pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel preconceptual (prejudicativo, prelógico, prerracional) que sea raíz y fundamento de la *conciencia*, del *logos* y de la *razón*.» [Conill, Jesús: "El sentido de la noología", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 119-120]



«Zubiri deja bien claro en el Prólogo a *Inteligencia sentiente* su desacuerdo con el criticismo moderno y su "repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real". Y, al contrario de lo que a primera vista pudiera parecer, su última obra no debe entenderse como el "fundamento" de su libro anterior *Sobre la esencia*. Porque, aunque "la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptualización de lo que sea saber", Zubiri no cree que sea acertado identificar tal necesidad con la anterioridad de un estudio previo acerca de lo que es posible conocer, tal como exige el criticismo. Sencillamente porque la "investigación acerca de las posibilidades de saber" tampoco es posible sin apelar "a alguna conceptualización de la realidad".

Por consiguiente, el estudio de la realidad contiene afirmaciones sobre la posibilidad del saber y el estudio acerca de las posibilidades del saber engloba conceptos acerca de la realidad. Ello se debe a que "el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres", y a que en el peculiar modo de relacionar saber y realidad por parte de Zubiri no hay prioridad de un lado sobre el otro. La publicación de este estudio noológico representa para Zubiri la demostración de que "el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad" y, por lo tanto, el fracaso de la pretensión criticista moderna.

Por otra parte, Zubiri matiza que el criticismo moderno no solo yerra en el aspecto anteriormente contemplado, sino que además se equivoca al instaurar como Crítica del conocimiento, a menudo denominada "epistemología"; porque considera el conocimiento como si fuera algo primario que reposa sobre sí mismo. Cuando "lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección". Pero, entonces, la crítica del conocimiento y la epistemología presuponen una "noología", que no debe confundirse –según Zubiri– con una psicología de la inteligencia, ni con una lógica, sino que trata "de la estructura formal del inteligir".» [Conill, Jesús: "El sentido de la noología", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 124]



«Para Zubiri es "imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres (IRE 10). Esto implica que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. [...]

En Zubiri hay una deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo de lo real. "Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento. La crítica es así crítica

del conocimiento, de la episteme, o como suele decirse, es epistemología, ciencia del conocimiento". Y lo reafirma categóricamente: "Porque el conocimiento no reposa sobre sí mismo... Porque lo primero del conocimiento está en ser un modo de intelección" (IRE 11).

"La epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *noûs*, el estudio de lo noología" (IRE 11). Zubiri se alza contra la concepción tradicional de toda la filosofía occidental desde Parménides, la que separa dos acciones intrínsecamente enlazadas, consubstanciales, si acaso es procedente el uso del término al hablar de la filosofía de Zubiri.

"Una cosa se nos dice es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11 y 12).

"Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas [...] El sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno complejo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente" (IRE 12).» [Serrano Caldera, Alejandro: "El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 653]



«En la modernidad la teoría del conocimiento sustituye a la metafísica como disciplina radical como consecuencia previsible del principio de inmanencia que dice que antes de ser hay "percepción de" ser. De tal principio se deduce la aprioridad y fundamentalidad del sujeto de conocimiento, la reducción de la realidad a la objetualidad y de la verdad del ser a la verdad del sujeto. Dicho de otro modo, la cuestión del ser deviene cuestión del conocimiento y así podemos entender por qué Kant condena a quienes creen que se puede avanzar en el conocimiento a través de puros conceptos de la razón sin haber hecho un alto en el camino para estudiar la previa capacidad de ésta (CRP B XXXV). No es de extrañar que Zubiri se refiera por ello al idealismo kantiano un tanto despectivamente como "timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar" (IRE 10).» [Luengo Rubalcaba, Jorge: "El rastro de Kant en Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 365]

RECHAZO AL CRITICISMO

«Para Zubiri la segunda bestia negra es el criticismo. Zubiri no quiere permitir ninguna apariencia de que funda su metafísica implícita o explícitamente en una teoría del conocimiento previa, por lo cual rechaza cualquier exposición del acto

intelectivo; la razón de ello puede residir no solo en el vilipendiado "criticismo", sino también en el hecho de que lo que entonces entendía Zubiri por "teoría de la inteligencia" era más bien un capítulo de su antropología filosófica y esta no podía fundamentar la metafísica, sino que más bien era "filosófica" en cuanto se apoyaba en una metafísica.

El resultado en todo caso es que la función de la intelección en la verdad real se limita a ser el campo neutral de actualización de las notas reales.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 234-235]



«Zubiri rechaza el "criticismo", pero reactiva la dimensión "crítica" de todo saber, por lo cual un supuesto retorno a planteamientos precríticos o acríticos es totalmente impensable. Se rechaza el criticismo porque la crítica no puede fundar a la intelección misma ni tampoco es una meta última que justifique en sí misma todo el despliegue intelectual; la aparente sustantivación de la crítica necesita alimentarse siempre de algo dado que es un *Faktum*, por tanto, que aparece como "obvio" ya que, en caso contrario, terminaría por devorarse a sí misma.

Ahora bien, una vez que se saca a la luz eso dado, la crítica aparece como una dimensión consustancial, no solo de la filosofía, sino de cualquier forma de saber, en tanto que medio indispensable para comprender algo de lo que es la realidad en la que estamos.

Todo paso intelectual es un proceso que busca un discernimiento (Zubiri recuerda que eso significa originariamente "crítica") de lo que sea la realidad de cada cosa; ese discernimiento es indispensable porque la realidad nos viene dada de modo inespecífico y la intelección humana, al ser en su entraña constitutiva *sentiente*, solo puede entender en contenidos concretos que nos aportan alguna precisión a costa de reducir la riqueza insondable de la realidad originaria.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 178]



«Desde el comienzo de su trayectoria Zubiri fue muy consciente del fracaso de la modernidad, debido a que el planteamiento "crítico" moderno conduce al "ideísmo", término que engloba todas las formas de "filosofía de la conciencia" (empiristas, racionalistas e idealistas) que se apoyan en ella para acceder a la realidad, pero que fácilmente conducen a *crisis* de escepticismo por pretender sustentarse sobre el *logos* y la *razón* (sus conceptos e ideas) como si este rodeo permitiera resolver la pérdida del vínculo radical con las cosas y la falta de *fundamento* en la realidad.

Muchos han interpretado esta crítica zubiriana de la modernidad como una recaída involutiva en el realismo antiguo. Pero Zubiri tampoco acepta la pretendida solución del "realismo" (ni clásico, ni crítico), pues asume el proceso moderno e cuanto desvela el tránsito acrítico del "objeto" a la "realidad" sin

justificación y se opone, por consiguiente, a la acrítica identificación del nivel de los objetos con el de la realidad.

La Fenomenología de Husserl le permitió situarse en un nuevo nivel filosófico más radical. Por otra parte, también Heidegger y Ortega impulsaron a Zubiri a desvelar las *insuficiencias* "modernas" pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel preconceptual (prejudicativo, prelógico, prerracional) que sea raíz y fundamento de la *conciencia*, del *logos* y de la *razón*.» [Conill, Jesús: "El sentido de la noología", en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 279-280]

LA SUPERACIÓN DEL PROBLEMA CRÍTICO

«El legado más inmediato que recibirá Zubiri de su maestro Ortega es la superación del "problema crítico" –protagonista de la Edad Moderna–. Para éste tanto el *realismo* (supremacía de los curas) como el *idealismo* (primacía de la conciencia) quedan superados. No hay prioridad del objeto sobre el sujeto, como decía el primero, ni tampoco del sujeto sobre el objeto, como decía el segundo. En el conocimiento lo que se da es una coimplicación de sujeto y objeto, ambos se interrelacionan de tal modo en el proceso de conocimiento que no se puede distinguir entre uno y otro. Esa coimplicación de ambos es lo que Ortega llama *circunstancia*. En su famosa fórmula, no se identifica el "yo" con el sujeto y la "circunstancia" con el objeto. No hay tal, porque el segundo "yo" de la frase se coimplica con la "circunstancia" de tal modo que la hace indistinguible de ésta.

Eso lo explica mucho mejor en el curso que dio al año siguiente –1915-1916– de publicar *Meditaciones del Quijote* (1914): *Investigaciones psicológicas*, donde está superando, no ya los planteamientos críticos e la gnoseología clásica, sino a la propia fenomenología husserliana. Ortega sustituye la intencionalidad de Husserl por *la ejecutividad*. Las cosas no se can nunca sueltas o aisladas, sino que son siempre "cosas-para-un-yo". El sujeto y el objeto se coimplican de tal modo que es imposible establecer una frontera entre uno y otro.

El tema ya lo tenía claro Ortega en 1913, cuando publica su texto "Sensación, construcción e intuición": "Para el sentido común hay entre el ser y el conocer no una correlación, sino una subordinación. [...] No advierte que el ser carece de sentido fuera de su mutualidad con el conocer, y que, por tanto, tiene también que someterse a las condiciones de éste. La correlación es estricta; ambos términos viven el uno del otro sin primacía alguna. Ciertamente; porque hay ser hay conocimiento. Pero la viceversa es también forzosa: porque hay conocer hay ser." La conclusión es radical: "Al conocimiento no le es *dado* nada que pretenda el título de "ser", si por "ser dado" se entiende ingreso en el conocimiento de algo primero extraño a él y que, no obstante, va a constituir luego, tal y como ingresa, un elemento del conocimiento."

A partir de aquí el "problema crítico" carece de sentido, tal como lo había planteado la Edad Moderna. [...] En *Historia como sistema* hay un rechazo radical, no ya del planteamiento epistemológico tradicional, sino del eleatismo en general y del naturalismo en particular: "Para mí es razón, en el riguroso y verdadero sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la

realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias. [...] La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve como se hace el hecho”.

Estos planteamientos crean el clima filosófico con que se va a desarrollar la *Escuela de Madrid*, fundada por Ortega en 1933. El “problema crítico”, que había protagonizado la Edad Moderna, con su centro neurálgico puesto en la teoría del conocimiento basada a su vez en la relación sujeto y objeto, deja de tener sentido. [...] En este clima se educan Xavier Zubiri (1898), José Gaos (1900) y María Zambrano (1904). [...]

Xavier Zubiri parte, tomando pie en su maestro, de la vida como realidad radical. Este hecho radical es que la vida es un gerundio –como dice Ortega–, que me encuentro, de pronto, sin habérmelo advertido nadie, me encuentro *viviendo*. Este es el hecho radical, a partir del cual construye Ortega su filosofía, pero, si lo miramos en profundidad, ese mismo hecho lo compartimos con los animales y no constituye elemento diferenciador del hombre mismo. Esta es la gran advertencia que le hace Zubiri a su maestro. [...]

El reproche de Zubiri a Ortega es que la vida humana es todavía demasiado oscura para fundamentar el saber, pues la razón vital al hacer de la razón una “forma y función de la vida” no nos saca del atolladero. Al contrario, es la inteligencia sentiente la que hace posible –y hasta necesario– la vida humana. Un nivel en el que podrían esperarse nuevos frutos de la filosofía española al ubicarse en un ámbito más afín a nuestra mentalidad. Quizá convenga recordar aquellas palabras que Ortega escribió en 1929:

“Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos –y no por casualidad– hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incompreensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. [...] Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba [al español].”

Este es el nivel en que se encuentra la filosofía española en 1936, cuando estalla la guerra.» [Abellán, José Luis: “Xavier Zubiri: una meditación desde la postmodernidad”, en Gracia, Diego (ed.) *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 18 ss.]



«La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico– tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión.

No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual aceptemos la existencia de la verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión.

Y cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente pueda pensar la verdad, está él, como ser viviente, convencido de que es verdad esta su negación.» [Ortega y Gasset, José: "El tema de nuestro tiempo" (1923). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. III, 1962, p. 166]



«La referencia clásica para entrar en el pensamiento crítico es el criticismo kantiano y la crítica de Heidegger al mismo. La filosofía kantiana es 'crítica' porque exige y realiza un análisis *preliminar* de los instrumentos del conocimiento. Esta analítica previa tiene como objetivo garantizar el uso correcto de las instancias cognoscitivas, y como consecuencia, la veracidad de los resultados de su aplicación. De este modo, la verdad del conocimiento viene metodológicamente garantizada.

Pero Heidegger realiza una transformación de la tarea filosófica y de su objeto. El tema de investigación y análisis para la reflexión filosófica es la "facticidad", y esta consiste en "nuestro existir propio en cada ocasión". [...]

Este análisis del existir fáctico abre el camino hacia la imposibilidad de cualquier fundamentación del saber y de la acción, con la consiguiente pérdida de la fuerza crítica del discurso filosófico.

Sin embargo, por otro lado, Heidegger elabora una *crítica* radical de toda la metafísica desde los griegos hasta la actualidad. Así pues, no se ha perdido en su giro hacia la facticidad *todo tipo* de impulso crítico. Más bien lo que parece haberse abandonado es el modelo kantiano de crítica, en el sentido de que ya no es posible que la instancia crítica quede garantizada *a priori*. [...]

Zubiri comparte con Heidegger el llamado "giro hacia la facticidad". Aplicado al problema de la fuerza crítica de la reflexión filosófica, significa que las instancias que garantizan "metodológicamente" la validez (y por tanto el carácter crítico) del hecho cognoscitivo no tienen el valor gnoseológico de ser "a priori". Estas instancias no son anteriores a toda experiencia posible, ni se las puede analizar e instaurar de ese modo.

La garantía crítica del conocimiento implica para Zubiri el paso necesario por la facticidad. Esta inserción en la facticidad de lo real resulta gnoseológicamente determinante, y establece la neta distancia respecto a todo idealismo.

"No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de estas la que configura mi razón y la hace así, mía" (HV 133). Por eso, todo el complejo proceso cognoscitivo en cuanto tal viene regido por lo real, mientras que los demás elementos que lo configuran (de orden lógico, psicológico, biológico, interpretativa, etc.) están en función del carácter impositivo de la realidad: "Lo que hace que el conocimiento sea conocimiento es el momento de realidad de lo conocido" (IRA 315).

Pero una de las diferencias fundamentales de Zubiri respecto a Heidegger en el análisis de la facticidad es que Zubiri no identifica facticidad con contingencia. Esta identificación lleva a Heidegger en el plano ontológico, entre otros resultados, a la relativización de toda configuración óptica del mundo, en virtud del carácter epocalmente inconmensurable del ser. El resultado final es "Abgrund" ['abismo'].

Esta "universalización" de la contingencia afecta también al plano gnoseológico. El resultado heideggeriano es la imposibilidad universal acerca tanto del ser como del saber sobre el ser.

Pero Zubiri lleva a cabo su giro hacia la facticidad de una manera peculiar. Su punto de partida para el análisis de la facticidad es la inserción o "enraizamiento" en lo real. Esta es el *factum* a analizar. Estamos entendiendo lo real, que se hace presente en el acto intelectual como no siendo yo. Esa es la situación de partida, y desde la cual es posible analizar lo fácticamente dado en cada situación, en cada aquí.

En este análisis Zubiri da prioridad a la *forma* en que tiene lugar el acto de aprehensión intelectual. Esa forma es la que tiene carácter universal y sirve de vía a Zubiri para salvar el relativismo desfundamentador. Los contenidos e interpretaciones de los mismos pueden ser cambiantes, pero siempre según la forma propia de la aprehensión intelectual humana. En esa formalidad lo real impone su presencia, determinando con ello a la razón y la verdad. [...]

Aunque no es posible la separación entre forma y contenido (incluso interactúan entre sí), ese hallazgo de la universalidad adopta la figura de una determinada formalidad. Esta forma es entendida por Zubiri como un modo de presencia o de relación entre el aparato intelectual humano y aquello que es su objeto, lo real. Por esta vía formal discurre la búsqueda zubiriana de un rasgo de universalidad onto-gnoseológica, que permite mantener abierta la posibilidad de fundamentación del saber y el poder crítico de la reflexión filosófica. Con ello se ejecuta el paso del *Abgrund* abismal al *Ergon* impresivo (IRE 230-231).» [Nicolás, Juan Antonio: "La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 240 ss.]



¿Por dónde empezar? ¿Es la noología una "filosofía primera" o parte ya de la "realidad" y, por tanto, ya es "metafísica"?

«Como a muchos filósofos continentales del siglo XX, a Zubiri le resulta imperativo abandonar el camino de la prioridad de la epistemología porque asevera erróneamente la prevalencia del conocimiento sobre la realidad. El estudio del saber no es anterior ni fundante frente al estudio de la realidad, porque saber y realidad son radicalmente congéneres y la intelección constituye la actualización de la realidad.

La tarea de Zubiri consiste en postular, en una era postmetafísica, la unidad entre la metafísica como filosofía de la realidad y la noología como filosofía de la inteligencia. La noología es un análisis descriptivo de la inteligencia y no una

psicología. Constituye, en cuanto examen de la intelección, una forma de filosofía primera. Por lo anterior, la noología no es una forma de epistemología y no se reduce a ser crítica del conocimiento, en todo caso, sería esa noología el fundamento de una posible epistemología o crítica del conocimiento, las cuales nunca podrían reclamar primacía, como tópicamente se dice que sucedió a lo largo de la filosofía moderna, al menos desde Descartes a Kant.

La noología tiene como punto de partida el reconocimiento del fracaso del proyecto moderno, en sus variantes de sensualismo, intelectualismo e ideísmo ¿idealismo? En la edad moderna surge la prevalencia de la teoría del conocimiento respecto a la metafísica, pues el objeto primero de estudio no lo constituye la realidad, sino la percepción que de ella llega a elaborar el sujeto.» [Rodríguez Rodríguez, Carolina: "La crítica zubiriana al sensualismo moderno", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 303]

REALIDAD, HISTORIA DE UNA PALABRA

«Para Zubiri la intelección consiste en la capacidad de aprehender las cosas como realidades, de tal modo que todo ser dotado de inteligencia actualiza las cosas de ese modo. Pero esto, con ser verdad, no es toda la verdad, porque el término realidad es una construcción cultural. Para Zubiri la conceptualización de lo dado en aprehensión primordial como realidad es obra de logos, no de la propia aprehensión primordial. Y el logos crea, construye, no sólo descubre o actualiza. Con lo cual resulta que el término realidad, y la conceptualización de lo aprendido como realidad, están culturalmente determinados.

La palabra realidad es relativamente reciente y sin gran tradición filosófica. Ya en 1931 afirmaba Zubiri que "el concepto de *realidad* es moderno" (CU I, 260). En épocas anteriores no se identificaba lo que se aprehendía como realidad. Ello es debido a que se trata de una construcción cultural, que ha llegado a la filosofía en época reciente.

Decía Zubiri que "toda experiencia surge solamente gracias a una *situación*. Esto vale también para la experiencia de las cosas como realidades, o la experiencia de la realidad. Esa experiencia surge sólo gracias a una situación, y esa situación es precisamente la de la cultura occidental, y más en concreto, la de la cultura española del siglo XX. Es de suponer que, de haber nacido en otra época, Zubiri no habría elaborado una filosofía de la realidad, ni hubiera identificado su experiencia básica, originaria, como la experiencia de la realidad.

En el idioma griego de los orígenes de la filosofía no hay término para realidad. ¿Cómo se dice realidad en griego? Simplemente, no se dice. Se dicen otras cosas, se denominan las cosas de otra manera, como sustancia, *ousía*, como acto, *enérgeia*, como naturaleza, *phýsis*. Pero en rigor, ninguno de estos términos se identifica por completo con nuestra palabra realidad.

Realitas es un sustantivo abstracto latino, derivado de otro mucho más concreto, *res*, que significa cosa. Los términos abstractos son por lo general tardíos, y *realitas* lo es en grado sumo. No fue utilizado en latín clásico, ni se encuentra en

el latín medieval hasta la fase final de la Edad Media. Aparece, según Germán Martínez Argote, en Escoto y de ahí lo toman Ockam y los nominalistas. En castellano, "realidad" es término que en la época clásica fue tenido por duro y bárbaro, y de uso muy excepcional. Su espacio semántico lo ocuparon otras palabras, como "ser", "sustancia", etc.

Esto significa que el término "ser" no tuvo sólo el sentido de verbo copulativo, sino también el de sustantivo que designa la consistencia de una cosa; el ser es el "ser de la cosa". Martínez Argote ha visto cómo este segundo sentido va perdiéndolo poco a poco, y cómo a la altura de la segunda mitad del siglo XIX el término ser se identifica casi totalmente con la cópula verbal, y para la consistencia de una cosa se reserva el término realidad. Entonces es cuando se generaliza su uso. No puede extrañar, pues, que la utilización masiva del término realidad sea una de las características diferenciales de los filósofos españoles del siglo XX: Unamuno, Ortega y, sobre todo, Zubiri.

En alemán, realidad se dice *Wirklichkeit*, otro sustantivo abstracto, en este caso derivado del verbo transitivo *wirken*, que significa 'actuar'. 'efectuar', como emparentado que está con el griego *érgon*. Realidad es, según esto, la fuerza que obliga a actuar o realizar cosas. Realidad es realizar y lo realizado. No en vano *érgon* se traduce por acción y acto. Realidad es el acto y lo acto, el hecho y lo hecho. Por esta vía, habría que decir que término griego para realidad es *enérgeia*.

Los griegos no interpretaron su experiencia de las cosas en términos de realidad. Lo hicieron de otra manera, de otros modos. Siguiendo la vía del idioma alemán, cabría decir que el más cercano es el término *enérgeia*. Si, por el contrario, se busca cuál es o puede ser el que en ese idioma exprese lo que los latinos acabaron llamando *natura*, habría que convenir en que ese término es *phýsis*. Otro vocablo griego que designa, al menos en parte, lo que nosotros llamamos realidad, es el de *ousía*. Y la enumeración podría continuar.

De todo esto se deduce que el ser humano tiene siempre experiencia de eso que llamamos realidad, y que esa experiencia la somete inmediatamente a un proceso de interpretación, que puede ser de muy diverso tipo. Hay interpretaciones que destacan su condición concreta (*res*, cosa), otras se fijan en su condición de plenitud actual o actualidad (*érgon*, acto), otras ponen la atención en su carácter impelente (*Wirkung*, fuerza) y otras en su capacidad generadora (*phýein*, nacer, crecer o brotar). Y las hay que mezclan varios o todos estos diferentes aspectos.

A esto alude Zubiri, cuando dice que a lo largo de la historia se han dado distintas interpretaciones de la realidad, bien como "poder", bien como "fuerza", bien como "nuda realidad". Su tesis es que esta última manera de interpretar las cosas es bastante reciente, y que no parece ir mucho más allá del nacimiento de la filosofía en Grecia. Zubiri piensa que las culturas primitivas interpretaron las cosas, por lo general, en términos de "poder". De ahí la importancia que en ellas tuvo, por ejemplo, el pensamiento mágico, o la acción a distancia.

La psicología evolutiva ha señalado que, durante los primeros años de su vida, el niño pasar por una fase animista, en la que interpreta la realidad de modo

similar a los pueblos primitivos. Habría que decir que el niño es muy poco realista, si a este término le damos el significado usual en nuestra cultura. Pero vivimos en una cultura de realidad, y esa cultura penetra incluso las edades más tempranas de la vida humana, razón por la cual la mentalidad del niño actual es muy realista, probablemente, mucho más realista que en cualquier otra época anterior.

Esta es una de las características del último siglo. Y esa característica afectó al propio Zubiri, ya desde época muy temprana. Mi hipótesis es que Zubiri se encontró fascinado por el misterio de las cosas entendidas como realidades, ya desde su primera juventud, incluso antes de que supiera nada de filosofía. Cabe suponer que fue esa fascinación, la admiración de que hablaron Platón y Aristóteles, la que le llevó a interesarse por la filosofía. A la altura del siglo XX, el realismo no era ya una cuestión meramente filosófica, sino una categoría cultural, una de esas "creencias" en que se están, y que uno recibe como legado de sus mayores en la más temprana educación. [...]

Zubiri ha expuesto largamente la tesis de que el niño tiene desde muy pronto experiencia de la realidad; es decir, que actualiza las cosas como realidades. Por eso es un animal inteligente, aunque no se le pueda aplicar todavía la definición aristotélica de animal racional. ¿Cuándo comienza a actualizar las cosas como realidades? Es difícil decirlo. Parece que no desde el mismo momento de nacer, pero sí muy pronto. Aprender las cosas como realidades exige un "proceso de conformación de estructuras" que necesita de tiempo.

"A las muy pocas semanas de nacer el niño tiene uso de la inteligencia, pero no tiene uso de razón sino hasta mucho más tarde" (Zubiri: "Palabras de presentación al Profesor Luis Pericot, 1964, en la SEP). "El niño, a las poquísimas semanas de nacer, hace innegablemente uso de su inteligencia; pero no tiene, sino hasta años más tarde, ese uso especial de la inteligencia que llamamos uso de razón" (EM, 83). "En el decurso genético de esa célula llega un momento postnatal, en que *esas mismas* estructuras bioquímicas, ya pluricelulares y funcionalmente organizadas, exigirán *para su propia viabilidad*, el uso de la inteligencia, es decir, la actualización de la psique intelectual" (EM, 93).

Desde que el niño es capaz de actualizar las cosas como realidades, tiene experiencia. Y para Zubiri la primera experiencia es la de la realidad. Esa primera experiencia de la realidad, que tuvo en época muy precoz, es la que determinó toda su vida y su pensamiento ulterior. Ahí comenzó su "realismo". El estudio de la génesis de nuestra experiencia de la realidad es obra de la filosofía. Su objetivo es ir depurando cada vez más el concepto de esa experiencia.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 68-72]

La reconstrucción más exacta de la genología del término realidad se encuentra en el libro de Marquínez Argote, G.: *Inteligencia, realidad, posibilidad, religación. Historia de cuatro palabras*, accesible en el campus virtual de la Fundación Zubiri de Madrid, 2ª edic. Online, 2015:

https://www.zubiri.net/portada3/pluginfile.php/1465/mod_resource/content/1/IVpalabras.pdf

Etimología de la palabra alemana *Wirklichkeit*

«**wirken**: El verbo germánico occidental *wirken* es probablemente un derivado del sustantivo *Werk*. El significado moderno está documentado por primera vez en el siglo XV. El adjetivo *wirklich* significa "real, verdadero, actual".

Werk: El sustantivo germánico *werc* está -como el verbo tratado bajo *wirken*- emparentado con el griego *érgon* - ἔργον "trabajo, labor" (véase: energía - ἐνέργεια *enérgeia*), griego *eírgein* - εἴργειν "encerrar". Todas estas palabras significan probablemente "tejer, rodear con trenzado" y pertenecen así al grupo de palabras indogermánicas tratado bajo *Wurm*. Véase también bajo *Wurst*.

Wurm: El sustantivo germánico común *wurm* "reptil, serpiente, insecto" se basa, junto con palabras relacionadas en otras lenguas indogermánicas, en una formación de la raíz indogermánica **uer-* "girar, doblar, enrollar, tejer".

Por tanto, *Wurm* significa en realidad "el que se enrosca". A esta raíz indoeuropea, que se ha desarrollado y ampliado, pertenecen también los derivados de *werfen* (en realidad "lanzar con un brazo curvado retorciéndose", véase *werden* (en realidad "girar, volverse"). Las palabras *trabajar, embutir, frotar, confundir* también pueden estar relacionadas con esta etimología.

Wurst: El sustantivo, que se limita a las áreas lingüísticas alemana y neerlandesa, es de origen incierto. Son posibles las tres interpretaciones siguientes: 1) "Wurst" en el sentido de "algo mezclado" pertenece al grupo de palabras en torno a *wirren* tratado bajo *verwirren*. 2) "Wurst" en el sentido de "algo hecho" pertenece al grupo de palabras de *Werk*. 3) "salchicha" en el sentido de "algo retorcido" pertenece a la familia de palabras relacionadas con *werden*.

werden: El verbo germánico común *werden* está relacionado con el antiguo indio *vártati* "da vueltas", latín *vertere* (*verti, versum*) "barrer, girar, rotar". En realidad, significa "(dar) vueltas, girar", a partir del cual se ha desarrollado el significado de "convertirse en algo, volverse algo". El verbo *werden* ya se utilizaba en gótico como verbo auxiliar. Todas estas palabras pertenecen al grupo de palabras analizado en *Wurm*. Tal vez puedan incluirse aquí las palabras mencionadas en *wert* y *Wurst*.

wert: El adjetivo germánico común *Wert* (valor) puede pertenecer al grupo de palabras indogermánicas tratado en *werden*. Entonces significaría en realidad "vuelto contra algo", lo que habría dado lugar al significado "que tiene un valor equivalente, un contravalor".» [DUDEN: *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim: Dudenverlag, 2001]

Sentido originario de la palabra latina *res* según Heidegger

«En su escrito tardío "La cosa" (*Das Ding*), Heidegger hace una amplia exposición del sentido originario de la palabra latina *res*. Su tesis es que el término *res* significó originariamente "lo concerniente", lo mismo que la antigua palabra alemana *thing*, que significó "reunión". Nuestra palabra *cosa*, dice Heidegger, deriva de la vieja palabra romana *res*, y a través del término *causa*

se forman las palabras propias de las lenguas románicas para decir cosa: francés *chose*, castellano *cosa*, etc. El problema es que este carácter "físico" del término cosa se perdería pronto en manos de los filósofos.

"La palabra romana *res* nombre lo que concierne al hombre de algún modo. Lo concerniente es lo real de la *res*. La *realitas* de la *res* la experimentan los romanos como el concernimiento. Sin embargo: los romanos nunca meditaron propiamente en su esencia lo que experimentaron de tal modo; antes bien, la *realitas* romana de la *res* fue concebida en el sentido del griego *ón*, al adoptarse la filosofía griega tardía; *ón* en latín *ens*, significa lo presente con el significado de producto. La *res* se convierte en *ens*, en presente en el sentido de lo producido y concebido. La auténtica *realitas* de la *res*, experimentada originariamente al modo romano, el concernimiento, que sepultada como esencia de lo presente. Inversamente, el nombre *res* sirvió posteriormente, en especial en la Edad Media, para designar cada *ens qua ens*, esto es, cualquier *presente*, incluso si se produce y se presencia únicamente en el representar, como ocurre con el *ens rationis*" (Heidegger, M.: *Filosofía, Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, 236-237).

Este texto demuestra bien cómo también Heidegger, en sus escritos tardíos, intenta recuperar la realidad, distinguiendo lo que Zubiri llama la "vía de la *phýsis*" frente a la "vía del *lógos*". Por el camino de la *aísthesis*, tan claramente señalado ya por el Heidegger de *Ser y tiempo*, se recupera lo real de la realidad. Tal es la vía abierta por Zubiri y que a su modo sigue también el segundo Heidegger".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 271-272]

Significado de *res* en español

Según el *DLE* de la RAE:

Res (del latín *res* 'cosa', 'propiedad') significa animal cuadrúpedo de ciertas especies domésticas, como del ganado vacuno, lanar, etc., o de los salvajes, como venados, jabalíes, etc.

EL CONCEPTO DE REALIDAD EN LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI

«Todo es sostenido por la realidad, todo es fundado en la realidad. La inteligencia está hecha para esta realidad. El hombre la actualiza, la conoce en la sustancia de las cosas que son algo, la entiende como verdad real y la quiere como algo bueno: "El *verum*, el *bonum*, y el *aliquid* no solo son momentos directos de la realidad, sino que son momentos del ser de la realidad, es decir, de la actualidad de la realidad sustantiva en esa respectividad que llamamos mundo" (SR 154).

La realidad se busca en el mundo, aun si trasciende el mundo. La realidad tiene el gusto del mundo, aun si no se agota en la realidad del mundo. La realidad se impone a la inteligencia sentiente y se ofrece a la luz de la ciencia, pero no es en el sentido del positivismo de Auguste Comte: no como estado de la humanidad, ni como oposición a la "negatividad" del escepticismo o del espíritu

crítico. Nunca reduce Zubiri la realidad y los caracteres de las cosas materiales o de los hechos naturales. El mundo es el mundo de los hombres, pero ni la realidad se confunde, como para Auguste Comte, con la humanidad erigida en "Grand Être", ni ser un hombre se reduce al "ser-en-el-mundo". El hombre es una realidad, pero es otramente real que las cosas y más real que el ser social que es históricamente. Es real al modo de una persona y finalmente de un "pequeño Dios". Aquí dignidad y realidad coinciden. [...]

El gusto de lo real se relaciona así directamente con el poder de lo real. La belleza comprende la medida, la organización, la distinción de las formas, la permanencia viva del tiempo y del espacio, tanto como el poder del que Zubiri habla en *El hombre y Dios*.

Pero incluso el gusto de lo real es un ir al misterio que contiene lo real en su poder: poder sobre la vida y la muerte, poder sobre el destino de los seres y de los pueblos, poder sacralizador y por así decir, eterno. La belleza de lo real incorpora una dimensión religiosa, y el gusto de lo real es necesariamente el gusto de lo que a la vez funda, me lleva y me trasciende.

Zubiri habló del perjuicio que causa la pérdida del sentido del poder jerarquizante.» [Philibert Secretan: "El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri", en Antonio Pintor Ramos (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 348-349]

EL TÉRMINO "NOOLOGÍA"

El término "noología" deriva de las palabras griegas νοῦς, nous o 'mente' y νοῦς λόγος 'palabra'. Desde sus orígenes ha existido en filosofía un continuo debate sobre el sentido del término griego *noûs* (νοῦς). Pero el modo de interpretar ese *noûs* ha ido variando a lo largo de la historia de la filosofía y ha sido traducido de modos distintos al latín: *ratio*, *mens*, *intellectus*, etc.

El término "noología" se remonta al siglo XVII como teoría de la inteligencia y ciencia de los primeros principios del conocimiento, siguiendo el principio de Aristóteles del intelecto como hábito de los primeros principios y unido al formalismo escotista. Los creadores del término le dotan de un sentido muy específico, propio del racionalismo y la escolástica moderna. Kant y el idealismo le darán a este término un significado distinto.

Este término fue reactualizado en el siglo XIX por Rudolf Eucken que concibe lo noológico como el desarrollo del espíritu en la dirección de la propia humanidad. Scheler y Gomperz así lo interpretarán.

En España Ortega y Gasset usa este término para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología (junto a la Ontología y a la Semasiología). Con la noología Ortega busca superar el idealismo y el subjetivismo, pues la noología no es psicología, sino filosofía como ciencia "primera y fundamental". Para Ortega la verdad, la falsedad y la duda no son lo primero, "tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad" y este sería el avance contemporáneo: "la primera gran conquista específica del siglo XX": el *sentido*. No hay que analizar la verdad, frente al escepticismo, sino el *sentido*. La noología trataría el nivel

más profundo: los límites del sentido y sería así la ciencia primera. “Este estudio a quien doy el nombre de Noología es fundamento de todo lo demás, anterior a la lógica y a la psicología y a la matemática y a la metafísica”.

La noología en la escolástica del siglo XVII

«La palabra noología es un invento neoescolástico. El primero que la utilizó fue Georg Gutke en 1625, en su obra *Habitus primorum principiorum seu intelligentia*. Gutke fue un estudioso de la obra aristotélica, y en particular de su lógica. De los cinco modos del saber que distingue Aristóteles en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, *sophía*, *noûs*, *episteme*, *phrónesis* y *téchne*, Gutke llamó la atención sobre la importancia del *noûs*, que tradujo por *intelligentia* y que al modo escolástico definió como *habitus principiorum*, más en concreto como *contemplatio principio subtilisima*. Por eso la noología no extrae su verdad de los sentidos sino que su evidencia es interna al propio *noûs* e independiente de ellos. Los principios del *noûs* no son innatos, proceden de la experiencia, pero la inteligencia contempla la afinidad de las cosas y a partir de ella identifica los primeros principios del conocimiento. [...]

El problema está en si esos principios son innatos a la inteligencia, o proceden de las cosas. Esta es una cuestión que no está clara en el propio Aristóteles, y que los escolásticos discutieron ampliamente. La opinión mayoritaria en la escolástica fue que los primeros principios no son innatos, sino que proceden de la experiencia, por abstracción de la forma.

La preocupación por el origen del conocimiento, y en consecuencia también por la noología es típica del mundo moderno. El objeto de esta última es el análisis de los primeros principios del entendimiento. Por esa vía, la noología se va oponiendo a la empiriología.

Frente a los empiristas, para los que el origen de nuestros conocimientos está en las cosas, y frente a la propia opinión mayoritaria de los escolásticos antiguos, los noologistas posteriores a Leibniz (1646-1716) acabarán defendiendo su carácter innato. Fue la obra del racionalismo. De ahí tomaron el término Kant y los idealistas.

La noología idealista o crítica: empiriología-noología

Kant conoció esta tradición, y tuvo siempre bien claro que era propia del racionalismo. Kant define el sentido del término noología en la época inmediatamente anterior a él. Noología es la teoría del origen de los conocimientos puros de la razón, según la cual éstos no derivan de la experiencia, sino que proceden de la razón con independencia de aquélla. El noologismo es contrario al empirismo, y por tanto se identifica con el racionalismo. El padre del noologismo fue Platón, y su lugarteniente moderno Leibniz. Para la noología el origen de las ideas no está en la experiencia sino en el propio *noûs*, al modo platónico.

Kant rechaza el sistema empirista y el noologista y propone como alternativa el “sistema crítico”. Pero el critismo kantiano asume mucho de ambas tradiciones.

La oposición entre empiriología y noología pasó en el siglo XIX a clasificar las ciencias en dos grupos: las formales y las empíricas. Rudolf Eucken (1846-1926), premio Nobel de Literatura en 1908, en *El hombre y el mundo* definió como "noológico" al método que consiste en "el desarrollo del espíritu en la dirección de la propia HUMANIDAD", es decir, de la ciencia, de la cultura y de la moral, todo lo que surge de la potencia espiritual del hombre y no de su pura naturaleza.

Para los neokantianos, la distinción entre lo empírico y lo noológico es similar a la que establecen entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura o del espíritu (*Geisteswissenschaften*). El mundo de la empiriología es el descriptivo, y el de la noología el valorativo o axiológico. Este parece ser el sentido en que utilizan el término Max Scheler, H. Höffding, H. Gomperz, J. Volkelt, etc. Éste es también el sentido que da W. Sombart a su "noociología".

La noología fenomenológica: noesis y noema

En el puro acto de intuir no sólo se da el contenido "sensible" de lo intuido ("intuición sensible") sino que además aprehendo el *eídos* o la idea de la cosa, a pesar de que nunca la tenga sensiblemente presente. Es el gran hallazgo de Husserl, la "intuición categorial". Ella me da la "esencia" del fenómeno, la hace presente en la conciencia pura, en el *noûs*.

Se trata de una nueva concepción del *noûs*. Los dos polos de la relación intencional se llaman *noesis* y *noema*. La fenomenología es una ciencia noética, o una noología. El *noûs* tiene siempre dos momentos, el noético, que es la propia conciencia, y el noemático, que es lo intencionalmente dado en la conciencia en tanto que dado en ella.

Son dos momentos inseparables. No hay noesis sin noema, ni al revés. Para el realismo el noema es un *prius* respecto de la noesis, y para el idealismo lo contrario. Pero Husserl concede una clara prioridad a la noesis respecto del noema. De algún modo, pues, la fenomenología de Husserl se halla más cerca del idealismo que del realismo.

Heidegger y la fenomenología

El *noûs* originario griego no puede comprenderse con las categorías propias del racionalismo, sino con las fenomenológicas. El racionalismo debe verse como una perversión de los propios fundamentos del quehacer filosófico. Antes que razón, el término griego *lógos* significó hablar, decir.

Esto quiere decir que el *lógos* "hace patente" la "verdad" (*alétheia*) de la cosa. En el *lógos* se "descubre" o se "encubre" la cosa. Por eso el *lógos* es el lugar privilegiado de la *alétheia*.

Por tanto, no es sólo que "razón" no es el sentido primario y radical de *lógos*, es que además hay algo previo al *lógos* y fundamento suyo, que es, dice Heidegger, la *aísthesis*, la percepción sensible. Ésta, en tanto que tal, es siempre verdadera.

Por debajo del *légein* hay algo, que es lo que Aristóteles entendió por *noeîn*, la presencia original de la cosa. [Noeîn (νοεῖν, infinitivo del verbo νοέω), que significa "ver discerniendo" –a diferencia del mero "ver"–, y de ahí "pensar". Entre los filósofos griegos fue común usar νοεῖν para designar un "ver inteligible" o "ver pensante", que es al mismo tiempo un "intuir". Algo es objeto de νοεῖν cuando se lo aprehende directa e infaliblemente tal cual es.]

El *lógos* es dual, descubridor y encubridor, en tanto que la *aísthesis*, el *noeîn* propio de la *aísthesis* es siempre descubridor, es el descubrir original y compacto, la presencia original.

La noología zubiriana: noergia y actualidad

Ha sido por esta vía del *noeîn* como actualización aprehensiva de la cosa, como Zubiri ha elaborado su filosofía. *Noûs* debemos entenderlo como algo previo al *lógos* y fundamento suyo:

"Lo propio de la mente pensante no es ser una facultad de pensar, que lo mismo puede acertar o errar, sino el poseer una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas. Por esto lo que nos otorga son las cosas en su realidad efectiva, dicho en términos escolásticos, su objeto formal sería la realidad efectiva (NHD, 213)".

La pura impresión sería un sentir meramente animal, en tanto que el sentir humano es siempre "sentido de las cosas", entendido este término de modo estrictamente fenomenológico.

"El hombre no sólo está en realidad, sino que además está en inteligir, y este estar es físico. Cuanto pueda haber en el inteligir de intencional o noético, está montado sobre este primer acto intelectual de carácter físico, no noético, sino noérgico de estar en inteligir (SH, 292)".

La función del *noûs* no es primariamente noética ni noemática sino noérgica, y por tanto la inteligencia no hace otra cosa que actualizar la realidad. De ahí que el concepto de noergia vaya siempre unido al de actualidad. Esta es la vía por la que Zubiri irá desarrollando en sus obras de madurez la noología, proceso que culmina con la trilogía sobre la inteligencia (*Inteligencia sentiente*).

En la trilogía, junto a la crítica a la razón racionalista, hay una completa y radical teoría de la inteligencia. A ella es a la que ha bautizado, y no por azar, con el nombre de "Noología". Aquí la intuición husserliana ha quedado transformada en "aprehensión primordial" de realidad. La realidad se nos actualiza en la aprehensión.

En esta actualización es en lo que consiste la noergia. El *noûs* no es primariamente noético ni noemático, sino noérgico. Sólo por ello podemos preguntarnos después por lo que sea la realidad allende la aprehensión, es decir, en el mundo. Esta es la función que ha de realizar la razón.

El problema filosófico radical ha sido siempre, desde los presocráticos, el del estatuto del *noûs*, que finalmente, en Zubiri, se define como noergia, como actualidad. El análisis sistemático del proceso de actualización de la cosa en la

inteligencia, es a lo que Zubiri llama Noología.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 250 ss]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten