
CONSTRUCTIVISMO Y DECONSTRUCTIVISMO

«El constructivismo lleva, necesariamente, a “deconstruir” muchas teorías o prejuicios que nos atenazan. La deconstrucción es complicada porque resulta también antinatural, como cualquier otro tipo de pensamiento crítico. Se trata de destruir, de deshacer lo que teníamos por conquistado, lo cual es siempre tarea en extremo cruenta. La deconstrucción hace que se nos mueva el suelo bajo los pies, como describió Ortega en *Ideas y creencias*. [...]

No parece correcto encerrarse en la pretendida evidencia del punto de partida que uno adopta, sea el que fuere, dando por supuesto que su propia inmediatez le hace inmune a la crítica y a la deconstrucción, al menos si no se ha intentado probar con buenas razones lo contrario.

¿Qué se trata de deconstruir aquí? Puede responderse que la Metafísica de la inteligencia, la Teoría del conocimiento o la Fenomenología, o todas. Pero, a mi entender, lo que deconstruye de veras Zubiri es la idea de “realidad”. Se le interpreta generalmente mal porque se confunde lo que él entiende por realidad con el concepto vulgar o ingenuo de realidad, unas veces, y con el concepto filosófico, que sigue anclado, como el ingenuo, en los contenidos, cuando Zubiri hace consistir la realidad en formalidad. Este es el punto decisivo.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 362]



«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 Nous, 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,

consustanciales, 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]

EL EMPEÑO QUE DIRIGIÓ LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA DE ZUBIRI

«El estudio “¿Qué es saber?”, y en general todos los que componen el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, escritos en el periodo 1932-1944, son buena prueba de la situación en que se encontraba Zubiri a comienzos de los años cuarenta. Si se analiza en detalle el estudio “¿Qué es saber?”, puede verse qué es lo que Zubiri está queriendo decir.

¿En qué consiste el saber? ¿Es meramente “discernir”, como en Parménides, es “definir”, al modo de Platón, o “entender”? Y si se trata de entender, ¿en qué consiste el entender, en “demostrar”, como durante buena parte de la Edad Media, acaso en “especular”, al modo moderno? Zubiri concentra en esos términos la historia entera de la filosofía occidental. Y frente a la “lógica de los principios” de unos y a la “lógica de los razonamientos” de los otros, se plantea como meta la búsqueda de una “lógica de la realidad”.

Resulta interesante y significativo el hecho de que Zubiri lleve a cabo un recorrido similar por la historia de la filosofía, a veces con palabras casi idénticas, en *Inteligencia y logos*, por tanto, cuarenta y siete años después, ya al final de su vida. Y es que ése fue el empeño que dirigió toda su actividad filosófica, superar lo que llamó la “logificación de la inteligencia” y la “entificación de la realidad” (IL, 378-382).

Estos textos aclaran también qué quiso decir Zubiri al afirmar que Hegel era “en cierto sentido, la madurez de Europa” (NHD 182). Es que en Hegel alcanza su plenitud la logificación de la inteligencia, y como consecuencia también la entificación de la realidad.

Dejemos las especulaciones eruditas y verbalistas en que tantas veces se ha consumido la filosofía y vayamos a las cosas mismas. Esto es lo que ha aprendido de Husserl. Pongamos entre paréntesis todo tipo de especulaciones, incluidos razonamientos y principios, y vayamos a la realidad. ¿Qué significa esto?

Significa que Zubiri, el Zubiri de los años treinta, quiere replantearse el conjunto entero de la filosofía. No se siente cómodo en los sistemas metafísicos antiguos y modernos. Cree ver en ellos un grave problema "lógico". Se pierden en marañas de razonamientos que, a pesar de su coherencia interna, penden en el aire, faltos de soporte real.

Esto último lo ha puesto muy en claro la ciencia. Las cosas no son como las percibimos, ni como la experiencia común nos dice, y dejar de lado esto es condenarse de entrada a la mayor de las ingenuidades, a elaborar sistemas que si son realistas habrá que calificar de "realistas ingenuos", y si subjetivistas, de "subjetivistas ingenuos".

El problema filosófico, el gran problema, es si hay algo inmediato en nuestro contacto con la realidad, habida cuenta de que la ciencia ha puesto en claro las mediaciones de todo lo que aprehendemos. ¿Estamos condenados al puro relativismo o a un irrebasable subjetivismo? Zubiri se niega a reconocerlo, como también lo hizo Husserl. Pero su salida del subjetivismo sigue un camino muy distinto al de su maestro. No cree que sea correcto hablar de intuiciones sensibles, pero tampoco ve salida alguna en la intuición categorial husserliana. ¿Qué hacer entonces?

Lejos de negar importancia a los datos de la ciencia, se sumerge en ellos, para entenderlos en su justa medida. Y de su análisis detallista, pormenorizado, extra una conclusión que es de la máxima importancia: que, si bien los contenidos no están dados nunca de modo inmediato, ni por tanto hay intuición de ellos, sí hay algo inmediato, y en tanto que tal irrebasable, absoluto en su línea: es lo que llamará, por oposición a contenido, "formalidad", el hecho de que el ser humano actualiza las cosas como realidades y no como meros estímulos que suscitan respuestas.

Es la conquista fundamental de esos años, y quizá de toda su obra: los contenidos no son inmediatos, ni por tanto cabe hablar de intuición, sensible o suprasensible, como ha sido común a lo largo de la historia de la filosofía, pero hay algo primario, inamovible y absoluto en su línea, que es condición de posibilidad del movimiento intelectual en el orden de los contenidos. Se trata de la formalidad, la formalidad de realidad.

Su escepticismo ante los contenidos le obliga a renunciar a los caminos hollados hasta entonces por la filosofía, y a proponerse la tarea de elaborar una metafísica nueva, escuetamente atendida al único dato primario, inconcuso e irrebasable.

Es el santo y seña de toda su obra posterior: "en ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *Inteligencia sentiente*" ("Prólogo a la traducción inglesa", en NHD, 17).» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, pp. 570-571]

OTRO CONCEPTO DE LA METAFÍSICA

«Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido

y el significado de la metafísica, partiendo del planteamiento de que lo metafísico-transcendental sólo puede constituirse a partir de su fundamento físico-material. Lo metafísico no es sino lo físico mismo considerado en tanto que real, entendido lo real como "de suyo", que en cuanto *de suyo* es una formalidad, pero una formalidad asimismo real.

Por ello la metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo este ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino en el estudio de lo que de *real* hay en el mundo, pero entendiendo de que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino abierta; de una transcendentalidad dinámica.

Dado que las cosas reales son estructurales y dinámicas ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico. Pero no se trata de afirmar una analogía de la realidad, deducida de una semejanza de las cosas reales. Es la realidad misma la que es un todo, la que es un sistema transcendental y dinámico.

Un sistema siempre abierto, porque no podemos deducir *a priori* lo que la realidad podrá dar de sí, y porque cada nueva forma de realidad que pueda aparecer inducirá un nuevo modo de realidad.»

[Samour, Héctor: "Zubiri y la Filosofía de la Liberación", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández, Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 610-611]



«La manera como el hombre existe en el mundo es lo que hace posible que descubra lo que las cosas son y que tenga sentido el que sean. Y solamente son en tanto en cuanto forman parte del mundo. En este sentido, algo que esté fuera del universo sería un *no ser*.

Lo que se entienda por no ser depende de cómo el hombre sienta su existencia dentro de él. Hay *n* maneras de concebir el mundo, y una de ellas, la teórica, aparece por primera vez en Grecia. Ahondando en sus raíces llegamos a lo que constituye la fuente vital del modo de ser de Europa.

Toda filosofía depende, pues, de Grecia. Ahondar en el pensar griego equivale, en este sentido, a ir en contra de todo lo que ha sido la filosofía hasta el momento presente. El hombre griego ha sentido las cosas de una doble manera: viendo y diciendo. Plasticidad y retórica no son en vano las artes griegas por excelencia. Toda la metafísica, no sólo griega, sino hasta Hegel, no se encuentra determinada más que por el género de articulación de estas dos actividades: ver y decir, indicando rasgos de estos dos términos.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 23]

DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

«Zubiri pronto descubrió que, irónicamente, a muchos de los que viven a la caza del acontecimiento, los sucesos del día se los por delante, como si fueran de paja. Enfrentándose al mundo, su época y su tiempo, intentó una reconstrucción

de la filosofía, encontrando en Husserl y Heidegger una guía para recorrer el camino filosófico. Se resistía a creer que la crisis del siglo XX significara el fin de todos los caminos, pero sí estaba convencido de la cuestión no se limitaba ya a elegir entre meras bifurcaciones del pensamiento: había que rectificar la senda filosófica desde el inicio.» [Corominas / Vicens, 2006: 19-20]

LAS SUSTANTIVACIONES DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

«El ser no tiene sustantividad ninguna. Lo único que tiene sustantividad es la realidad. El ser es el modo de estar la realidad en el Mundo, la actualidad de estar en el Mundo. Pero en manera alguna es algo que tenga sustantividad.

El haber sustantivado tres o cuatro cosas caracteriza el marco de la filosofía desde los tiempos de Descartes. Un marco que es menester hacer saltar por sus cuatro costados. Se han sustantivado indebidamente: el **espacio**, el **tiempo**, el **ser**, la **conciencia**. Ninguna de estas cuatro cosas tiene sustantividad. La realidad no está en el espacio, sino que es espaciosa.

La realidad no está en el tiempo, sino que es temporal. La conciencia no es una cosa sustantiva, sino que es el carácter de algunos actos que el hombre ejecuta, los actos conscientes. El ser y el tiempo no tienen sustantividad ninguna, precisamente porque el tiempo es un modo del ser, y el ser, él, en tanto que ser, carece por completo de sustantividad.

Estar en el mundo no es nada que tenga sustantividad. Lo que tiene sustantividad es la congeries, la complexión entera de las cosas que constituyen el Mundo. Y el tiempo es no algo *en* que se está, sino un modo *como* se está. Se está *en* el Mundo, y el modo como se está en él es el tiempo.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 294-295]



«En su diferencia con la realidad, el **ser** tiene un carácter unitario propio. Pero es una unidad meramente respectiva. Es decir, es 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 filosofía moderna, a partir de Descartes, ha llevado a su colmo las cuatro gigantescas sustantivaciones de las que tantas veces he hablado: el **Ser**, la **Conciencia**, el **Espacio**, el **Tiempo**. Esto es falso. Las cosas no son momentos del ser, no están en el ser; están siendo, lo cual es asunto distinto. No están en el tiempo, sino que son temporales. No están en la conciencia. La conciencia no es la realidad del hombre, sino el carácter que tiene algunos, solamente algunos, actos del hombre, los actos que llamamos conscientes. Pues bien, el espacio no aquello donde están los cuerpos; los cuerpos están unos en otros o unos respecto de otros; no están *en* el espacio. El espacio es algo que afecta a los cuerpos en virtud de las propiedades que éstos tienen, etc. Las cosas son por esto espaciales, pero no están en el espacio.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 116]

NOÛS Y NOÉIN

«Supongamos que se nos muestra una copa de vino. La tomamos por tal. Pero resulta que no lo es; es vino falsificado. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo reflexionemos sobre cómo rectificamos nuestro error. Apelamos a otro líquido que sea indudablemente auténtico, esto es, que presente todos los rasgos y caracteres peculiares del vino.

Es decir, nuestro error se funda en que el vino, *él*, es falso, y es falso porque presenta un aspecto engañoso, ocultando su aspecto verdadero. *Parece* vino, pero no lo es. Para rectificar el error obligamos al líquido en cuestión descubrir su aspecto verdadero, y lo comparamos con el aspecto verdadero del vino.

Todo ello supone, pues, que, en una u otra forma, lo que llamamos *las cosas*, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por eso es posible que *parezcan* una cosa y *sean* otra. Esta especie de "fisonomía" o "aspecto" es a lo que el griego llamó *eidos*, literalmente figura. Naturalmente en un sentido no limitado a lo que hoy llamamos percepción visual, sino más amplio, que abarca todos los caracteres de la cosa. A su patencia es a lo que más especialmente el griego denominó *verdad*.

Fijémonos ahora en una particularidad. Cuando queremos enseñar lo que es el vino a alguien que lo ignora no hacemos sino mostrárselo, es decir, enseñarle el verdadero aspecto del vino. Al aprehenderlo en su experiencia, *lo primero* que ha aprehendido, aun sin darse cuenta de ello, es algo *peculiar* al vino, y por tanto no exclusivo de este vaso.

El "aspecto", en el sentido que aquí damos a esta palabra, es algo que no tiene significación particular, sino, por así decirlo, típica. Por esto lo llamó Platón *Idea*. *Idea* no significa, primeramente, como hoy, un acto mental, sino el conjunto de estos rasgos fisonómicos o *características* de lo que una cosa es. Algo, pues, que está en la cosa, sus propios rasgos.

Esta apelación a la idea es un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Ciertamente que si no tuviéramos más que sentidos ello sería imposible. Cada sentido no da por sí más que unos cuantos caracteres de las cosas; y la suma de todos los sentidos tampoco nos serviría para el caso. Pues el vino es *una* cosa y no *muchas*, ni aisladas ni sumadas. Por eso lo que llamamos "cosa" es para los sentidos un simple "parecer" ser tal caso, sin poder decidir si lo es o no de veras.

Pero además de sentidos el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas que le da de plano, y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son "por dentro", por así decirlo; quien padece una enfermedad tiene de ella un conocimiento, "sabe" lo que es estar enfermo, lo que sea su enfermedad, mejor que el médico sano por extensos que sean sus conocimientos; quien "conoce" a un amigo "sabe" *quién* es él mejor que cualquier biógrafo suyo.

Es un saber que toda a lo íntimo de cada cosa; no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, "una" cosa que "es" de veras tal o cual y no simplemente lo "parece". Una especie de sentido del ser.

No es, pues, un acto místico o trascendente; todo comportamiento con las cosas lleva en sí la posibilidad de esta "experiencia". Y solo eso es lo que propiamente llamamos "saber" lo que una cosa es, saber a qué atenernos en punto a lo que ella es y no tanto solo a lo que parece. A esta "experiencia" llamó el griego *nous, mens*.

Pues bien; el "aspecto" de las cosas no es solo el contenido de los sentidos, sino sobre todo este elemental y simplicísimo fenómeno del *noein*, que nos da lo que una cosa es.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 188-190]

SISTEMATISMO Y DECONSTRUCTIVISMO EN XAVIER ZUBIRI

Xavier Zubiri es un filósofo sistemático, que ha intentado reconstruir el edificio entero de la filosofía desde sus mismos cimientos.

«Esto es bastante inusual en los anales de la filosofía contemporánea. En la época del deconstructivismo y la muerte de la metafísica, esto de replantearse el edificio entero de la filosofía e intentar reconstruirlo desde su misma raíz no sólo resulta extraño sino, además, sospechoso.

Lo cual explica que la mayoría de los filósofos contemporáneos hayan cultivado áreas muy concretas, haciendo aportaciones sin duda brillantes, pero a la vez muy limitadas. Y cuando han intentado generalizarse tales hallazgos parciales al conjunto de la filosofía, los fracasos se han sucedido uno tras otro. Ejemplo paradigmático de esto lo constituye la hermenéutica, caldo de cultivo de sujetos sumamente ingeniosos, pero que las más de las veces acaban sucumbiendo víctimas de su propio ingenio.

Zubiri ha sido un pensador sistemático. Quiero con ello decir que, tras buscar un punto de apoyo firme, ha intentado reconstruir el edificio entero de la filosofía.

Asusta advertir que tampoco se trata de un edificio rígido y estático, sino que, muy al contrario, lo fue construyendo y destruyendo, elaborando y reelaborando a todo lo largo de su vida, razón por la cual se trata de una enorme gigantomaquia en la que resulta imprescindible poner orden, a fin de hacer inteligibles tanto los logros como los fracasos, los cambios y las rectificaciones.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 492 23-25]

CRÍTICA DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

Zubiri ha desarrollado originales concepciones sobre cuestiones que la filosofía se ha planteado secularmente. En particular, la determinación de las ideas de inteligencia y de realidad. Frente a la tradicional disociación entre la sensibilidad y la inteligencia, que está en la base de las dos corrientes de pensamiento que se conocen como empirismo y racionalismo, con sus correspondientes variaciones históricas, Zubiri, apoyándose en un análisis del sentir de corte fenomenológico, niega que la sensibilidad y la inteligencia sean dos facultades diferentes, y propone la idea de inteligencia sentiente.

No hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, sino un acto unitario de sentir intelectual o de intelección sentiente; sentiente porque hay impresión e intelectual porque la impresión es de realidad. Inteligir es aprehender algo como real, y realidad es el carácter que tiene lo aprehendido cuando está presente en la aprehensión "en propio", cuando está presente con unos caracteres que son "de suyo" tales como están en la aprehensión. Con la idea de inteligencia sentiente, Zubiri puede responder a problemas tales como la relación entre el conocimiento científico y el conocimiento metafísico, así como el fundamento de su verdad.

Zubiri niega la tradicional disociación entre sentir e inteligir, que se ha tomado como fundamento para diferenciar al hombre de los demás animales. La diferencia arranca del sentir mismo. Los animales no humanos, al sentir algo, lo aprehenden como estímulo, es decir, como algo que suscita una respuesta y en ello se agota. Pero el animal humano, además de aprehender la cosa como estímulo, la aprehende como algo que le está presente poseyendo unos caracteres o notas que pertenecen a la cosa "en propio", que son "de suyo" tales como están presentes en la aprehensión.

A la forma en que algo está presente en la aprehensión lo llama Zubiri "formalidad". El puro animal aprehende las cosas en su sentir con formalidad de estimulidad; el animal humano las aprehende, además, con una formalidad que Zubiri llama "realidad".

Y eso es inteligir: aprehender las cosas con la formalidad de realidad, como algo que está presente "en propio", "de suyo". No se trata de un juego de palabras, de una arbitrariedad semántica, sino de una determinación de lo real que nos sitúa en el plano primario de contacto con la realidad y nos muestra su carácter más original. Definir lo real como lo que existe fuera del alma, según se hacía en la filosofía medieval, o como aquello que nos hace resistencia, como opina

Max Scheler, es menos satisfactorio, pues, en el primer caso, queda fuera de lo [Antonio Ferraz]

LA FILOSOFÍA CLÁSICA

Ha contrapuesto sentir e inteligir y ha confundido el sentir con el puro sentir

«La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir y inteligir hay oposición. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero por ser de realidad es inteligir. Impresión de realidad es formalmente sentir y inteligir. En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir y inteligir.

Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo "sentido", y a la vez algo que "es". En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir.

Pues bien, pienso que en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad. Es necesario determinar ahora esta intrínseca y formal unidad.» [IR, p. 80-81]

No nos ha dicho qué es formalmente el inteligir

«La filosofía desde sus orígenes mismos comenzó oponiendo lo que llamamos inteligir a lo que llamamos sentir. Pero por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el inteligir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir.

Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir. Se han estudiado los diversos sentires según los diversos "sentidos" que el hombre posee. Pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión mismo no fue ni planteada. Como no se ha determinado qué sean el inteligir y el sentir en cuanto tales, resulta que su presunta oposición queda entonces en el aire. [...]

Pues bien, la intelección es un acto de aprehensión. Ahora bien, este acto de carácter aprehensivo pertenece también al sentir. Por tanto, es en la aprehensión misma en cuanto tal en lo que hay que anclar la diferencia y la índole esencial del inteligir y del sentir.» [IR, p. 24-25]

No nos ha dicho qué es formalmente el sentir

«La filosofía clásica ha opuesto siempre el inteligir al sentir. Inclusive cuando ha intentado alguna vez con Kant unificarlos se ha tratado siempre de "unificación", pero no de "unidad" estructural formal. Es que la filosofía clásica,

al igual que no conceptuó qué sea formalmente inteligir, así tampoco conceptuó qué sea formalmente sentir.

Con lo cual aquella presunta oposición quedó en el aire. Ya hemos visto qué sea inteligir: es aprehender algo como real, es decir en formalidad de realidad. ¿Qué es sentir? Aquí se oculta una confusión que es menester disipar. El no haber reparado en ello cargó a la filosofía de penosas consecuencias. Sentir, en efecto, consiste en aprehender algo impresivamente. Pero sentir puede denotar "sólo sentir". [...]

El sentir aprehende algo impresivamente. El puro sentir aprehende algo impresionante en forma de estimulidad. Por tanto, sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan sólo un modo de sentir en cuanto tal.» [IR, p. 79]

No ha reparado en la estructura formal de la impresión

«Pues bien, la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*. La filosofía, tanto antigua como moderna, o bien no ha reparado en esta impresividad, o bien (más generalmente) ha reparado en ella, pero sin hacer un análisis de su estructura formal.

Se ha limitado a describir las distintas impresiones. Pues bien, es absolutamente necesario conceptuar con rigor qué es impresión, esto es en qué consiste la impresividad. Sólo así podremos hablar del sentir de una manera originaria.» [IR, p. 31-32]

Estructuralmente la impresión tiene tres momentos constitutivos: *afección*, *momento de alteridad* y *fuerza de imposición*.

«Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra "queda".

La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resabalado siempre sobre la formalidad.» [IR, p. 36]

No ha atendido más que a la afección

«La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc., afectan al sentiente. Aquí afección no significa lo que suele llamarse así como momento del sentimiento; esto sería afecto.

La impresión es una afección, pero no es un afecto. En virtud de este momento afectante, decimos que el sentiente "padece" la impresión. Desde sus orígenes en Grecia, la filosofía calificó por esto las impresiones como *pathémata*. Se opondrían así a los pensamientos, propios de un inteligir sin *páthos*; el inteligir sería *apathés*, impasible.

Aquí estos calificativos usados sin más constituyen una descripción (por lo demás inexacta) pero no una determinación formal de lo que es impresión. Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como *afección*. Pero esto no es suficiente.» [IR, p. 32]

Ha apuntado vagamente a la alteridad

Estructuralmente la impresión tiene tres momentos constitutivos: *afección*, *momento de alteridad* y *fuerza de imposición*.

«La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión. La filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la *afección*. Ha apuntado, por lo demás bastante vagamente, a lo que se he llamado *alteridad*, sin haber centrado la atención en la alteridad en cuanto tal. Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de imposición. Los tres momentos son esenciales y la unidad de estos tres momentos es decisiva.» [IR, p. 34]

No ha reparado en la formalidad

«Esos tres momentos de *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición* son tres momentos de la impresión. Y por esto esta impresión es siempre impresión sensible, puesto que en ella se aprehende algo impresivamente. Pues bien, cuando lo aprehendido es realidad, entonces la impresión sensible es precisa y formalmente lo que he llamado *impresión de realidad*. La impresión del animal es *impresión de estimulidad*. El hombre aprehende en impresión la formalidad misma de realidad.

Como la filosofía no ha distinguido contenido y formalidad, ha llamado impresión a las cualidades sentidas, esto es al contenido. Entonces hablar de una impresión de realidad podría hacer pensar que a la impresión de rojo o de caliente se añade una impresión más, la impresión de realidad. Pero esto es absurdo. Impresión sensible es siempre y sólo contenido en formalidad. La impresión sensible de realidad es una sola impresión con contenido y formalidad de realidad. No hay dos impresiones, una de contenido y otra de realidad, sino una única impresión, impresión de realidad sentida, esto es, realidad en impresión.» [IR, p. 63-64]

Ha reducido el signo a *semeion*

«La significación en sentido estricto es propia tan sólo del lenguaje. En él, la significación está añadida a algunos sonidos (no a todos). Pero el signo no está añadido a nada, sino que es la nota en el modo mismo de presentarse como tal nota.

Lo propio del signo no es, pues, ni señalar ni significar. Lo propio del signo es pura y simplemente "signar". Desde sus orígenes la filosofía clásica no ha distinguido estos tres conceptos, y generalmente se ha limitado casi siempre

a la señal, haciendo por tanto del signo un *semeion*. Esto es a mi modo de ver insuficiente.

Creo que signo y signar son un concepto propio que debe acotarse formalmente frente a señal y frente a significación. Estos tres conceptos no sólo son distintos, sino que son separables entre sí. Sólo el animal tiene signos, y sólo el hombre tiene significaciones. En cambio, el animal y el hombre tienen ambas señales, pero de carácter distinto. El animal tiene señales signativas, esto es, puede utilizar las "notas-signo" como señales. Es el fundamento, por ejemplo, de todo posible aprendizaje.» [IR, p. 50]

Concepto la inteligencia como inteligencia sensible

«La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho. Y este hecho es la superación del dualismo clásico entre sentir y entender, que ha gravitado imperturbablemente a lo largo de la historia de la filosofía. Para superar este dualismo no se trata, pues, de llevar a cabo esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un esfuerzo de atención al hecho de la impresión de realidad.

En la concepción de dos actos, un acto de sentir y otro de entender, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado «a» la inteligencia para que ésta lo entienda. Entender sería así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible, y por esto esta inteligencia sería lo que yo llamo *inteligencia sensible*. Pero esto no es así: la impresión de realidad es un sólo y único acto, el acto de aprehensión primordial de realidad.» [IR, p. 82]

«La filosofía clásica se ha deslizado a mi modo de ver hacia dos errores fundamentales. En primer lugar, hacia un error por así decirlo global, procedente del dualismo que contrapone el entender al sentir. Es el célebre aforismo: *nihil est in intellectu quod prius no fuerit in sensu nisi ipse intellectus* (nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentir, excepción hecha de la inteligencia misma). Esto es radicalmente falso. Porque esta afirmación expresa justamente el carácter de *inteligencia sensible*. Pero toda intelección es intelección no sólo sensible sino *sentiente*.» [IR, p. 104]

Se enfrentó a la realidad con inteligencia concipiente

«La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente, y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo entendido está dado como un *jectum* (*keímenon*); fue el origen de la idea de "átomo" (Demócrito). Aristóteles dio un paso más; lo entendido no es *jectum*, sino *sub-jectum* (*hypo-keímenon*), sustancia.

Sus notas son "accidentes", algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él. La filosofía moderna dio todavía un paso más en esta línea. Lo entendido es *jectum*, pero no es *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas serían predicados objetivos. *Jectum*, *subjectum*, *objectum* son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real entendido.» [IR, p. 206-207]

Ha resbalado sobre los modos de presentación de la realidad

«Los órganos de los sentidos humanos sienten con un sentir en que lo sentido es aprehendido como realidad. Como cada sentido me presenta la realidad en forma distinta, resulta que hay diversos modos de impresión de realidad. Pues bien, la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad.

La filosofía ha resbalado sobre este punto. Ha pensado sin más que la cosa sentida es siempre algo que está “delante” de mí. Y esto además de ser una ingente vaguedad, oculta una gran falsedad, porque estar delante de mí es sólo una de las distintas maneras de presentármeme la cosa real.

Como el que la aprehensión lo sea de realidad es lo que formalmente constituye la intelección, resulta que los modos de presentármenos la realidad en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección.» [IR, p. 100-101]

Ha privilegiado la visión

«[La filosofía clásica] ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente. En efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Su estructura real es tal que se emiten y absorben como si fueran corpúsculos y se propagan como si fueran ondas.

Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos estas partículas, sino que son en sí mismas realidades “no-visualizables”. Y la identificación de lo visible y de lo inteligible es filosóficamente falsa: toda intelección es sentiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad.» [IR, p. 104-105]

Ha identificado intelección con reflexión

«La reflexión ha pasado en la filosofía por ser el acto primario de la intelección (toda intelección sería reflexión); la reflexión sería también un acto inmediato (toda intelección sería ya de por sí misma una reflexión); sería finalmente un acto exclusivo de la inteligencia y ajeno al sentir (los sentidos, se nos dice, no vuelven sobre sí mismos).

Pero esta triple conceptuación es rigurosamente falsa. En primer lugar, no toda intelección es reflexión. Toda reflexión presupone un previo “estar en mí”; sólo por estar ya en mí hay reflexión. Como el estar en mí es un acto de intelección sentiente, esto es de estricta intelección, resulta que la reflexión no es un acto intelectual primario. [...]

La reflexión no es un acto inmediato. Finalmente, no es un acto ajeno al sentir, porque es un acto de intelección sentiente. No se entra en sí mismo sino sintiéndose sí mismo. Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo "hacia" mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí. Y estos tres momentos constituyen unitariamente la reflexión.» [IR, p. 108-109]

Sólo ha reparado en las cualidades

«Podría pensarse que los diversos sentidos constituyen una diversidad primaria, de suerte que lo que llamamos "aprehensión impresiva de realidad" sería una "síntesis": la inteligencia sería lo que sintetizara el sentir. A mi modo de ver, esto es falso porque no responde a los hechos. La unidad de estos sentidos está ya constituida por el mero hecho de ser sentires "de realidad", por ser modos de aprehensión de realidad.

La unidad de los sentires no es, pues, una síntesis, sino una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensores de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma "intelección sentiente".

Por tanto, la aprehensión de realidad no es una síntesis de sentires, sino que por el contrario "los" sentires son "analizadores" de la aprehensión de realidad. Desde el punto de vista de las cualidades, único en el que hasta ahora ha reparado la filosofía, se llega fácilmente a la idea de una síntesis. La escolástica concibió así esta síntesis como un "sentido común".

Las distintas cualidades que constituyen la cosa percibida en cada caso, estarían sometidas a una síntesis de cualidades. Pero esto es falso: esta síntesis no es lo primario, lo primario es la unidad de realidad. Y esa esta primaria unidad de realidad lo que constituye el fundamento de la síntesis de cualidades. Las cualidades son en efecto cualidades de una realidad.» [IR, p. 110-111]

Ha entendido erróneamente la transcendentalidad

Para la filosofía clásica este "más", es decir, la transcendentalidad, consiste en aquel momento en que todas las cosas coinciden. Transcendentalidad sería *comunidad*. Aunque el vocablo transcendentalidad no es griego sino medieval, lo designado por él es griego. ¿En qué coinciden todas las cosas? Coinciden en ser. [...] El "es" es en lo que todo coincide. Y Platón llama a esta coincidencia *comunidad, koinonía*.

Esta comunidad es *participación*. Nada, por ejemplo, es "el" ser, pero todo participa del ser. [...] Aristóteles modifica profundamente esta concepción pero manteniéndose en la misma línea conceptiva. Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal transgenérico.

Por tanto, la comunidad no es participación; es solamente una comunidad conceptiva de las cosas. Transcendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. [...]

La filosofía de Kant ha conceptualizado que lo inteligible es "objeto" de la intelección. Por tanto, todo lo inteligido consiste en "ser-objeto". [...] Transcendentalidad es comunidad objetiva. Y así sobrevivió esta idea en todo el idealismo.

En cualquiera de las dos concepciones, tanto en la greco-medieval como en la kantiana, la transcendentalidad es claramente un momento radical y formalmente conceptual. Lo transcendental es aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser). Y su transcendentalidad consiste en comunidad universal de lo concebido. Es la transcendentalidad conceptualizada desde una inteligencia concipiente. Pero más radical que esta es la inteligencia sentiente. [...]

Ante todo, lo transcendental es en primer lugar algo propio de lo que constituye el término formal de la intelección. Y éste no es "ser" sino "realidad". En segundo lugar, esta intelección es sentiente. Por tanto, lo real es transcendental por razón de su realidad como formalidad propia: realidad es formalidad.

Siendo carácter de una formalidad, transcendentalidad no significa ser transcendental "a" la realidad, sino ser transcendental "en" las realidades. Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este "transcendental" no ha de conceptualizarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende.» [IR, p. 115-118]

No ha distinguido actualidad de actuidad

«El vocablo y lo conceptualizado en él ocultan un equívoco que es menester denunciar muy expresamente. Lo que tradicionalmente se ha llamado actualidad (*actualitas* decían los medievales) es el carácter de lo real como *acto*. Y entendieron por acto lo que Aristóteles llamó *enérgeia*; esto es, la plenitud de la realidad de algo.

Así, decir que algo es perro en acto significa que este algo es la plenitud de aquello en que consiste ser perro. Claro está, en esta misma línea de conceptualización, acto puede significar acción; y lo es porque deriva de algo que es en acto.

A todo lo real por tener plenitud de aquello en que en realidad consiste y, por consiguiente, por poder actuar, es a lo que se llamó ser real en acto. A este carácter de lo real es a lo que se llamó actualidad. Pero esto es ante todo una denominación impropia. A este carácter debe llamarse más bien *actuidad*. Actuidad es el carácter de acto de una cosa real.

Muy distinto es lo que a mi modo de ver debe llamarse *actualidad*. Actualidad no es el carácter de *acto*, sino el carácter de *actual*. Hablamos así de que algo tiene mucha o poca actualidad o de que adquiere y pierde actualidad; en estas locuciones no nos estamos refiriendo a acto en el sentido de Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencia física de lo real. La filosofía clásica

no ha distinguido ambos caracteres, no ha distinguido actuidad y actualidad.» [IR, p. 137]

Ha querido acceder a la realidad por un razonamiento

«La realidad de las cualidades sensibles parece estar en contradicción sobre todo con la ciencia moderna. Las cualidades, se nos dice, no son sino nuestras impresiones subjetivas. En efecto, si desaparecieran del cosmos los animales dotados de sentido visual, habrían desaparecido *eo ipso* del cosmos todos los colores. La realidad de las cosas no es coloreada.

Afirmar lo contrario, se nos dice, sería un inadmisibles *realismo ingenuo*. A su vez, aceptando esta concepción científica, la filosofía ha pensado que estas impresiones subjetivas nuestras quedan referidas a la realidad tan sólo por un razonamiento causal: lo real sería la causa de nuestras impresiones subjetivas. Fue la idea expresamente enunciada por el propio Kant.

Después se la llamó *realismo crítico*. Pues bien, pienso que ni el subjetivismo de la ciencia en este punto, ni el realismo crítico son admisibles.» [IR, p. 171]

Ha realizado una entificación de la realidad

«La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Inteligir sería «entender»; y entender sería inteligir que algo «es». Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente. [...]

Apoiados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en «ser». De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de ser.

Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. La logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el «es» de la intelección consistiría en un «es» afirmativo, y el «es» inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea. [...]

Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. [...] Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera.

Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*. [...]

En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto). [...]

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. [...] Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. [...]

Por tanto, la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente. Realidad no es ente, sino formalidad del «de suyo». Y lo real es ente sólo como actualidad en un mundo.

Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser. La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía.» [IR, p. 224-227]

Ha resbalado sobre la verdad real

«He aquí la índole esencial de la *verdad real*: lo real está “en” la intelección, y este “en” es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real. [...]

Clásicamente la filosofía ha resbalado sobre este punto y ha pensado siempre que la verdad está constituida en la referencia a una cosa real desde lo que de ella se concibe o se afirma. Precisamente por esto es por lo que pienso que la idea clásica de verdad es siempre lo que llamo *verdad dual*.

Pero en la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma; la inteligencia de esta verdad no es concipiente sino sentiente. Y en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad. La verdad real es ratificación, y es por esto *verdad simple*.» [IR, p. 234-235]

Ha resbalado sobre la verdad como cumplimiento

«Hay la *verdad dual*. En ella salimos de la cosa real hacia su concepto o hacia una afirmación, o hacia su razón. Si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como *autenticidad*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como *conformidad*.

Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como *cumplimiento*. Como veremos, esta tercera forma tampoco ha sido considerada por la filosofía clásica.» [IR, p. 235]

Dualismo inteligir y sentir

«Es menester insistir un poco sobre qué sea la transcendentalidad. [...] Decir que se trata de lo físico en "trans" nos hace ya barruntar que se trata de un carácter "meta-físico". Y efectivamente es así. Pero como la idea del *metá* viene cargada de muchos sentidos, es necesario acotar lo que significa aquí "metafísica".

No significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: "post-física". Rápidamente después de este editor de Aristóteles, metafísica vino a significar no lo que está "después" de la física, sino lo que está "más allá" de lo físico. La metafísica es entonces "ultra-física". Es lo que acabo de llamar trascendente.

Sin emplear el vocablo, su exponente supremo fue Platón: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas. La Idea está "separada" de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *metá* viene a significar lo que es en Platón la "separación", el *chorismós*.

Platón se debatió denodadamente para conceptualizar esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera inteligir las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son "participación" (*méthesis*) de la Idea. Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla "presente" (*parousía*) en las cosas, y es su "paradigma" (*parádeigma*). *Méthesis*, *parousía* y *parádeigma* son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptiva de la separación.

Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su "filosofía primera" (lo que después de llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia "separada": el Theós.

Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*próte ousía*) de la sustancia segunda (*déutera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad.

Y es que, en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y inteligir que le condujo al dualismo metafísico de la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo "meta-físico" como "ultra-físico".» [IR, p. 227-228]

Dualismo de la realidad

«Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un "trans" de lo físico, sino que es lo "físico mismo como trans". Para ello hacía falta superar el

dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad.

El término del sentir sería las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que "siempre es". El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección conciente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente.» [IR, p. 129]

Se deslizó desde el acto a la facultad

«Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el "inteligir" a lo que llamamos "sentir". Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte opuestas..., ¿de qué? 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. [...]

Pues bien, 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 esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. [...] Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. [...]

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 serían dos modos de darse cuenta, es decir, dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el sentir, 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.» [IR, p. 19-21]

«La filosofía griega y medieval quieren explicar la presentación como una actuación de la cosa sobre la facultad de inteligir.» [IR, p. 22]

Su idea de la impresión

«La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal, etc., afectan al sentiente. Aquí *afección* no significa lo que suele llamarse así como momento del sentimiento; esto sería *afecto*.

La impresión es una *afección*, pero no es un *afecto*. En virtud de este momento *afectante*, decimos que el sentiente “padece” la impresión. Desde sus orígenes en Grecia, la filosofía calificó por esto las impresiones como *pathémata*. Se opondrían así a los pensamientos, propios de un inteligir sin *páthos*; el inteligir sería *apathés*, *impasible*.

Aquí estos calificativos usados sin más constituyen una descripción (por lo demás *intexacta*) pero no una determinación formal de lo que es impresión. Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como *afección*. Pero esto no es suficiente.» [IR, p. 32]

Casi no ha atendido más que a la afección

La impresión tiene tres momentos constitutivos: la *afección*, el *momento de alteridad* y la *fuerza de imposición*. La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión.

«La filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la *afección*. Ha apuntado, por lo demás vagamente, a lo que he llamado *alteridad*, sin haber centrado la atención en la alteridad en cuanto tal. Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de la imposición.» [IR, p. 34]

Su idea errónea de independencia

«El contenido de una nota “quedar”, y en cuanto “quedar” es independiente del sentiente en cuya impresión “quedar”. Aquí independencia no significa una cosa “aparte” de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron),, sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo “autónomo” respecto del sentiente. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la *afección* visual y auditiva. “Quedar” es estar presente como autónomo.» [IR, p. 35]

Ha reducido el signo a semeion

«Lo propio del signo no es, pues, ni señalar ni significar. Lo propio del signo es pura y simplemente “signar”. Desde sus orígenes la filosofía clásica no ha distinguido estos tres conceptos, y generalmente se ha limitado casi siempre a la señal, haciendo por tanto del signo un *semeion*. Esto es a mi modo de ver insuficiente. Creo que signo y signar son un concepto propio que debe acotarse formalmente frente a señal y frente a significación. Estos tres conceptos no sólo son distintos, sino que son separables entre sí. Sólo el animal tiene signos, y sólo el hombre tiene significaciones. En cambio, el

animal y el hombre tienen ambas señales, pero de carácter distinto. El animal tiene señales signitivas, esto es, puede utilizar las "notas-signo" como señales. Es el fundamento, por ejemplo, de todo posible aprendizaje.» [IR, p. 50]

Su idea errónea de intelección

«En toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad. [...] Decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo mortal. Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal.

Esta idea fue expresamente afirmada en la filosofía griega y medieval, pero es rigurosamente insostenible y formalmente absurda. Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección. Ya nos encontramos con este mismo problema a propósito de otra cuestión, la cuestión de la trascendentalidad. Y dije entonces muy tajantemente que carácter transcendental no significa formalmente carácter transcendente. Lo que afirmo en la frase que discutimos es exactamente lo contrario de lo que se afirma en esta concepción de lo transcendente, concepción que rechazo como momento formal de la intelección.

La frase en cuestión no afirma nada acerca de las cosas reales en el mundo, sino que enuncia algo que concierne tan sólo al contenido formal de lo intelectivamente aprehendido. Trátase, pues, de la formalidad de realidad y no de realidad transcendente. Pues bien, de este contenido digo que la intelección lo único que "hace" es "hacerlo actual" en su propia formalidad de realidad y nada más.» [IR, p. 146-147]

Inició la logificación de la intelección

«Inteligencia sentiente y inteligencia concipiente

La inteligencia sentiente:

- a) Tiene un objeto no sólo *primario y adecuado*, sino un objeto *formal* propio: la realidad.
- b) Este objeto formal no está dado por los sentidos "a" la inteligencia, sino que está dado por los sentidos "en" la inteligencia.
- c) El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino "aprehender" su objeto, la realidad.
- d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

En cambio, la filosofía clásica ha pensado siempre algo muy distinto. Clásicamente inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos "a" la inteligencia. El objetivo primario y adecuado de la inteligencia sería, por

tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo *inteligencia sensible*.

No se nos dice en qué consiste formalmente el inteligir. Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo.

Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*.» [IR, p. 85-86]

«Conviene subrayar ya lo que estimo ser un error de la filosofía antigua, según la cual intelección es logos. Todo lo que tiene la intelección serían tan sólo momentos del logos; por tanto, formalmente la intelección sería logos. Pero pienso que esto es falso.

En lugar de "logificar" la intelección es menester "inteligizar" el logos. Pues bien, inteligizar el logos es considerarlo como un modo de actualización intelectual "común". [...]

El logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección, modo transcendentamente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de realidad. La intelección tiene otros modos que no son el modo del logos. Pero todos estos modos son justamente eso: "modos".» [IR, p. 167-168]

Entendió la realidad como sustancia

«Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.» [IR, p. 131]

Jamás tuvo ni el vocablo ni la noción de persona

«Grecia es el organon intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios. De ahí, la ambivalencia radical de la filosofía occidental. De un lado, tiene una situación propia. Pero, de otro, se piensa en buena medida a la griega. La casi totalidad de los conceptos, que, como conceptos, forman el acervo de la metafísica occidental, estuvieron de una o de otra forma pensados por los griegos. Hay excepciones.

Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego jamás tuvo ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es *persona*. Es curioso que el mundo griego no tuvo jamás un concepto ni un vocablo que correspondiera a lo que nosotros entendemos por *existencia*; por curioso que sea, el abstracto de existencia – *existentialitas*– apareció en el siglo IV, en tiempos de Mario Victorino y fue formado por él.

Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive en definitiva del elenco de conceptos recibidos del mundo griego, para tratar problemas propios, problemas completamente ajenos al mundo griego. De ahí que sea un problema, primero, referirse a Grecia y, segundo, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos sufren en la nueva reiteración occidental.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 15-16]

Intuyó el “de suyo” como *arkhé*

«Estos tres momentos, “de suyo”, fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad en cualquier nivel histórico en que se encuentre. Solamente añadiré que afirmar que fuerza y poder sean anteriores al “de suyo” es olvidar precisamente el momento del “de suyo”. Dentro de la realidad no se trata de unas preponderancias que unos momentos puedan tener sobre otros, sino de inscribirlos congéneremente en el “de suyo”. ¿No es justamente lo que en el exordio de la filosofía expresó el célebre *arkhé* de Anaximandro?

La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del “de suyo” transcendentamente abierto como fuerza y como poder.» [IR, p. 199-200]

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Dualismo sentir – entender

«Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es “trans-física”, alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un “trans” de lo físico, sino que es lo “físico mismo como trans”.

Para ello hacía falta superar el dualismo entre entender y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir sería las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos.

Para ellos transcendental en cambio significa lo que “siempre es”. El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente.» [IR, p. 128-129]

Conceptuó la intelección como facultad

«Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el “inteligir” a lo que llamamos “sentir”. Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte opuestas..., ¿de qué? 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. [...]

Pues bien, 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 esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus actos.

Por tanto, es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. [...] Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. [...]

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 serían dos modos de darse cuenta, es decir, dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el sentir, 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.» [IR, p. 19-21]

«La filosofía griega y medieval quieren explicar la presentación como una actuación de la cosa sobre la facultad de inteligir.» [IR, p. 22]

Su idea de ente

«En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto). Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente.

Porque realidad no es existencia, sino que realidad es ser «de suyo». Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del «de suyo». Lo real es «de suyo» existente, lo real es «de suyo» apto para existir.

Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo «de suyo» en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.» [IR, p. 226]

Idea errónea de independencia

«El contenido de una nota “queda”, y en cuanto “queda” es independiente del sentiente en cuya impresión “queda”. Aquí independencia no significa una cosa “aparte” de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron),, sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo “autónomo” respecto del sentiente. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva. “Quedar” es estar presente como autónomo.» [IR, p. 35]

Su idea errónea de intelección

«En toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad. [...] Decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo mortal.

Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal. Esta idea fue expresamente afirmada en la filosofía griega y medieval, pero es rigurosamente insostenible y formalmente absurda. Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección. Ya nos encontramos con este mismo problema a propósito de otra cuestión, la cuestión de la transcendentalidad.» [IR, p. 146-147]

Su idea de signo

«La filosofía medieval no distinguió entre señal, significación y signo. Llamó signo a todo, y lo definió: aquello cuyo conocimiento lleva al conocimiento de algo distinto. De ahí su clásica distinción entre signos naturales (el humo como signo del fuego) y signos artificiales. Pero esto no es suficiente, y además es una insigne vaguedad.

Porque la cuestión no está en que el signo lleve al conocimiento de algo distinto. Lo esencial está en que se diga “cómo lleva”. Podría llevar por mera señalización (es el caso del humo) o bien por significación; y en ninguno de estos casos sería signo. Lo será tan sólo si lleva “signando”.» [IR, p. 51]

Su idea de transcendental

«Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal transgenérico. Por tanto, la comunidad no es participación; es solamente una comunidad conceptiva de las cosas.

Transcendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. Los demás conceptos no son transcendentales, sino a lo sumo conceptos genéricos. Y así se pensó en toda la Edad Media. Transcendentalidad consiste en ser un concepto trans-genérico.» [IR, p. 116-117]

Entiende metafísica como allende lo físico

«Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es “trans-física”; alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta.

No es un “trans” de lo físico, sino que es “lo físico mismo como trans”. Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad.

El término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que “siempre es”. El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente.» [IR, p. 128-129]

Su idea de actualidad

«Lo que tradicionalmente se ha llamado actualidad (*actualitas* decían los medievales) es el carácter de lo real como *acto*. Y entendieron por acto lo que Aristóteles llamó *enérgeia*; esto es, la plenitud de la realidad de algo. Así, decir que algo es perro en acto significa que este algo es la plenitud de aquello en que consiste ser perro.

Claro está, en esta misma línea de conceptuación, acto puede significar acción; y lo es porque deriva de algo que es en acto. A todo lo real por tener plenitud de aquello en que en realidad consiste y, por consiguiente, por poder actuar, es a lo que se llamó ser real en acto. A este carácter de lo real es a lo que se llamó actualidad. Pero esto es ante todo una denominación impropia. A este carácter debe llamarse más bien *actuidad*. Actuidad es el carácter de acto de una cosa real.

Muy distinto es lo que a mi modo de ver debe llamarse *actualidad*. Actualidad no es el carácter de *acto*, sino el carácter de *actual*.» [IR, p. 137]

Su idea de intelección

«En toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad. [...] Decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo mortal.

Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal. Esta idea fue expresamente afirmada en la filosofía griega y medieval, pero es rigurosamente insostenible y formalmente absurda.

Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección. Ya nos encontramos con este mismo problema a propósito de otra cuestión, la cuestión de la transcendentalidad.» [IR, p. 146-147]

Su idea de reflexión

«Era esencial conceptualarlo así para evitar el error fundamental de pensar que estar en mí consiste en volver de las cosas sobre mí mismo. Fue la concepción de la reflexión en la filosofía medieval (*reditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama *introspección*, mirarse a sí mismo. Habría que entrar en mí, en mi propia realidad, y esta realidad sería una "vuelta". Pero esto es falso. [...]

Lo radicalmente falso es que haya que entrar en mí. No hay que "entrar", sino que se "está" en mí. Y se está por el mero hecho de estar sintiendo la realidad de cualquier cosa. Estoy en mí porque mi estar está actualizado en la misma actualidad que la cosa real. Toda introspección se funda en esta previa actualidad común.» [IR, p. 158]

Inicia la idea de realidad personal

«Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no le elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal.

Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.» [IR, p. 131]

Animada por las tesis del criticismo

«Para muchos de mis lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban 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 propia 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.

El estudio *Sobre la esencia* contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca 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.» [IR, p. 9-10]

Adscribe la intelección al darse cuenta

«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.» [IR, p. 22]

«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 entender como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas. Entender y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir, dos *modos de conciencia*. Dejando de lado por el momento el sentir, 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.» [IR, p. 20-21]

Entiende la intelección como conocimiento

«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.» [IR, p. 11]

«La filosofía moderna más que a la producción del acto de intelección ha atendido al acto en sí mismo. Claro está, con una limitación radical: ha pensado que la intelección es formalmente conocimiento.» [IR, p. 135]

Ha sustantivado la conciencia

«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 conceptuado 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 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 indentificado 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.» [IR, p. 162-163]

Su idea de la introspección

«Estoy ya en mí por estar inteliendo sentientemente la cosa. Recíprocamente, nunca puedo estar en mí no es estando en la cosa. De aquí que estar en mí tenga la misma actualidad que el estar en la cosa: es la común actualidad de realidad. Inteliendo sentientemente algo es estar inteliendo sentientemente la propia realidad de mi acto.

Era esencial conceptuarlo así para evitar el error fundamental de pensar que estar en mí consiste en volver de las cosas sobre mí mismo. Fue la concepción de la reflexión en la filosofía medieval (*reditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama *introspección*, mirarse a sí mismo. Habría que entrar en mí, en mi propia realidad, y esta realidad sería una "vuelta". Pero esto es falso. [...] No hay que "entrar", sino que se "está" ya en mí. Y se está por el mero hecho de estar sintiendo la realidad de cualquier cosa. Estoy en mí porque mi estar está actualizado en la misma actualidad que la cosa real. Toda introspección se funda en esta previa actualidad común.» [IR, p. 157-158]

En cuanto a la impresión, casi no ha atendido más que a la afección

La impresión tiene tres momentos constitutivos: la *afección*, el *momento de alteridad* y la *fuerza de imposición*. La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión.

«La filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección. Ha apuntado, por lo demás vagamente, a lo que he llamado alteridad, sin haber centrado la atención en la alteridad en cuanto tal. Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de la imposición.» [IR, p. 34]

Ha dislocado los tres momentos de la impresión

«Los tres momentos de la impresión (afección, alteridad, fuerza impositiva) se han dislocado en la filosofía moderna. Y este dislocamiento falsea la índole de la impresión de realidad, la índole de la impresión primordial de realidad.

Considerando la impresión sólo como mera afección, la aprehensión primordial sería una mera *representación mía* de lo real. Ahora bien, esto no es así porque impresión no consiste sólo en ser afección del sentiente, sino que tiene un intrínseco momento de alteridad (tanto de contenido como de formalidad). [...]

Si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un *juicio*, todo lo elemental que fuere, pero un juicio. Ahora bien, esto no es así. El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir un juicio. [...]

Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple aprehensión*.

Porque en la simple aprehensión, "simple" significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad. En la simple aprehensión tendríamos la alteridad como algo que reposa en sí mismo sin inscribirlo dentro de la afección y de la fuerza de imposición de realidad.» [IR, p. 65-66]

Su idea de transcendental

«La filosofía moderna en Kant ha conceptualizado que lo inteligible es "objeto" de la intelección. Por tanto, todo lo inteligido consiste en "ser-objeto". La transcendentalidad en cuanto tal no es el carácter de todas las cosas concebidas en el concepto más universal, sino que es el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetualmente a la intelección. Transcendentalidad es comunidad objetual. Y así sobrevivió esta idea en todo el idealismo.» [IR, p. 117]

Ha conceptualizado lo real como objeto: objetualización del ente

«La filosofía moderna en Kant ha conceptualizado que lo inteligible es "objeto" de la intelección. Por tanto, todo lo inteligido consiste en "ser-objeto". [...] Lo transcendental es aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser).» [IR, p. 117]

«La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente, y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo inteligido está dada como un *jectum (keímenon)*; fue el origen de la idea de "átomo" (Demócrito).

Aristóteles dio un paso más; lo inteligido no es *jectum*, sino *sub-jectum (hypo-keímenon)*, sustancia. Sus notas son "accidentes", algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él. La filosofía moderna dio todavía un paso más en esta línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas serían

predicados objetivos. *Jectum, subjectum, objectum* son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido.» [IR, p. 206-207]

«La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Orinda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones).

Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad. Pero esto es inadmisibile, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su "posicionalidad", sino su "actualidad" en la intelección.

Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de *estar* puesto, de *estar* intenido, de *estar* desvelado.» [IR, p. 226-227]

Su idea de las cualidades sensibles

«Para la filosofía y la ciencia modernas, las cualidades sensibles son tan sólo impresiones nuestras, pero han considerado la impresión como mera afección del sentiente.

Entonces, decir que las cualidades son impresiones nuestras significaría que no son sino afecciones de nuestro sentir, sería a la sumo representaciones "mías", pero su contenido no tendría realidad ninguna. Pero esto es inadmisibile. No se pueden dislocar en la impresión el momento de afección y el momento de alteridad. Ser impresiones nuestras o significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente.

Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia.» [IR, p. 153-154]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten