

Modulación de la reidad y modulación de la esencia en Zubiri

1. Introducción

Este ensayo –que en su día constituyó una comunicación al I Congreso Internacional «X. Zubiri» (Madrid, julio de 1993)– pretende ilustrar la exactitud de las palabras de Diego Gracia que introducían su *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*: «Si este libro que ahora publico tiene alguna tesis, ésta es que toda la otra producción filosófica de Zubiri puede, debe y tiene que ser leída a la luz de esa obra [la trilogía], aquella en la que alcanza su apogeo filosófico y su completa madurez. De Zubiri pueden hacerse y se han hecho otras varias lecturas, pero sólo la que procede según el criterio que acabo de enunciar me parece adecuada». ¹ Existe el riesgo de entender superficialmente este criterio –a saber, como que lo inmaduro debe ser leído a la luz de los escritos maduros– y pasar por alto el criterio implícito en dicha sentencia; criterio que veinte años antes, en 1965, Ferrer Arellano había sostenido: «Seguramente es la teoría zubiriana del conocimiento –creo que no podía menos de ser así– la que condiciona toda esta metafísica de la sustantividad»; ² en concreto, «la gno-seología de Zubiri obliga a sustituir el plano trascendental del "esse" por el de la "res" (...), fuerza a concebir la esencia como el fundamento inalterable, formal y estático, que estructura la realidad sustantiva». ³ Así, pues, la noología es constitutiva de la reología, en el sentido que procederemos a exponer. Un par de años después de Diego Gracia, Antonio Ferraz había concretado el pensamiento de éste advirtiéndolo a sus lectores: «La trilogía sobre la intelección permite ordenar la investigación metafísica de Zubiri según los modos intelectivos

1. GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona 1986, 268 pp., p. X; y pp. VII, 215. Las siglas que se utilizarán en este trabajo son: *DE* (*Dos etapas*), *IRE* (*Inteligencia y Realidad*), *IL* (*Inteligencia y Logos*), *SE* (*Sobre la esencia*), *SH* (*Sobre el hombre*) y *SSV* (*Sobre el sentimiento y la Volición*).

2. FERRER ARELLANO, J., «Contribución al estudio de "Sobre la esencia": Unidad y respectividad en Zubiri», en *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines* (Sevilla), 1 (1964-5), p. 100.

3. FERRER ARELLANO, «Contribución», op. cit., p. 107.

descritos en aquélla. Esta ordenación es tarea por realizar aún». ⁴ Es cuanto nosotros nos proponemos llevar a cabo.

Para esto, y como *primera tarea*, en todos los temas analizados por X. Zubiri en sus obras hay que deslindar las diversas aprehensiones y etiquetarlas con los adjetivos compacto, campal, mundanal, etc. Se trata, a fin de cuentas, de atreverse a repensarlos *con el mismo modo de inteligir con que fue pensado por su autor*, sin limitarse a repetir *el modo que Zubiri tiene de escribir lo antes inteligido por él mismo*. Y es que, como sucede con frecuencia, lo inteligido compacto o racionalmente es escrito y transmitido campalmente. Sería quimérico pensar otra cosa. Pensamos que éste es el mejor homenaje que se puede tributar al maestro y la cabal prosecución del programa que nos dejó trazado. Sólo entonces se puede emprender la *segunda tarea*, a saber, la de deslindar y calar en los modos de esencia que constituyen la "reología" de Xavier Zubiri.

2. La noología

Con el término "noología" entendemos el estudio del momento noético del *nous*, más que el análisis de su aspecto noérgico. Trataremos, pues, de distinguir los distintos modos o niveles de noesis, para saber de cuál de ellos se está hablando.

El punto de partida de X. Zubiri es el fenomenológico. Es, por consiguiente, introspectivo: de ahí que esté obligado a comenzar por el único aprehender que le es dado experimentar: el aprehender humano.

2.1 La aprehensión genérica

Describiendo ese mismo aprehender, Zubiri podría haber circunscrito los rasgos de la aprehensión en general, una de cuyas modulaciones, momentos o especies sería el mismo aprehender experimentado por el hombre, a saber, el inteligir sentiente humano. Otras modulaciones no experimentables y, por ende, no describibles pero sí explicables serían las aprehensiones divina, angélica y animal. Repárese en que las tres son tan sólo "explicables", pero que debe ser más fácil de "explicar" el aprehender divino (por ser Fundamentante del nuestro y por ser superior a él), que no el aprehender animal (por no fundar a aquél y por serle inferior). El que nuestro filósofo haya dedicado más atención al aprehender animal que al divino se debe a varios motivos, pertenecientes al *ordo inventionis*; pero obviamente esto no implica que le otorgue más importancia en el *ordo realis*. Expresándolo de manera directa: la filosofía zubiriana –como auténtica filosofía que es– permite hablar, aunque sea mediante explicaciones, de la aprehensión que Dios tiene de Sí mismo y de todos los seres no humanos. Aunque Zubiri no haya llevado a cabo dicha delimitación, este proceder calcaría cuanto él mismo hace en varias ocasiones. Recordemos dos: una, cuando describe *el* aprehender humano, esto es, *la* "impresión de realidad", siendo así que en rigor no existen más que impresiones de realidad moduladas o primordial o dual o realmente; otra, cuando describe *la* "impresión",

4. FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1988, 242 pp.; p. 118. Como también ha señalado Juan Bañón y refiere Gracia, los tres tipos provisionales de esencia mencionados en la introducción de *Sobre la esencia*, se corresponden con los tres modos de inteligir.

cuando en verdad no se dan sino impresiones o bien de estimulidad o bien de reidad. Un indicio de que es posible describir la aprehensión genérica es el empleo zubiriano de verbos genéricos como "aprehender", "captar", "darse cuenta", "tener noticia", "notar"; y su restricción mediante adjetivos como "humano", "sentiente", "animal", "sensible", etc.⁵

Si no se pierde de vista el nivel que estamos deslindando, este "aprehender" o "notar" genérico podría incluso denominarse "sentir" (genérico), cuyas modulaciones serían, de menor a mayor: el mero sentir (animal), el sentir intelectual (humano, angélico y divino). De seguro, el "sentir divino" sería bien diferente del "sentir humano", sería menos "sentiente" pero más "sentir", por ser más "aprehender", por ser más perfecto, por penetrar mejor en la realidad. (Habría que rastrear los escritos zubirianos a la búsqueda de este aprehender o sentir divino. Quizá se pueda identificar con los "sentimientos experimentados por Dios" mencionados por Zubiri, ya que nuestro autor no habla metafóricamente y puesto que la simplicidad divina es total: entender, querer y tener sentimientos se identifican).

Igualmente se podría sostener que este aprehender genérico se modula en un mero sentir (animal), un entender sentiente (humano) y un entender menos sentiente (angélico y divino). La formalidad que correspondería a este aprehender genérico podría calificarse como "impresividad", la cual se modularía en impresividad de estimulidad (la animal), y unas impresividades de reidad (de menos a más: la humana, la angélica y la divina). Va de suyo que con la locución "reidad divina" queremos indicar la «realidad *en* la aprehensión divina». De esas tres últimas, por ser la inferior y la única experimentable por nosotros, la reidad humana puede ser nombrada como "mera reidad" o, sencillamente, "reidad".

2.2 *La aprehensión específica*

Zubiri podría haber sostenido que hay muchas modulaciones, submomentos o subespecies de eso que suele llamarse *la especie* "aprehender humano", o sea, que hay muchos tipos experimentables por el hombre. Para los clásicos, esas modulaciones eran tres: el puro sentir humano, el sentir conectado con el entender, y el puro o abstracto entender. (Este último se desplegaba, a su vez, en tres: simple aprehensión, juicio y raciocinio). Resulta ocioso recordar que nuestro filósofo niega la existencia de la primera y tercera modulaciones tradicionales,⁷

5. Esta "descripción" es para Zubiri algo muy diverso de un "concepto general": «Como el hombre tiene muchas formas de intelección, el análisis que me propongo puede llevarse a cabo por caminos muy distintos. Un camino consistiría en hacer el cómputo de los diversos tipos de intelección, tratando de obtener por comparación lo que esos tipos tienen en y por sí mismos de intelección. Es una vía (...) que nos daría un *concepto general* de intelección» (*IRE*, 23).

6. Prolongando esta sugerencia podría releerse zubirianamente la primera procesión divina: Dios Padre se conoce tan impresivamente que imprime o graba en Sí mismo su Imagen, esto es, genera intelectivamente su Verbo.

7. «Claro está, hay sensibilidad sin inteligencia: la mayor parte de los actos de sentir son ajenos a la inteligencia. Pero la recíproca no es cierta: la totalidad de los actos intelectivos son formalmente sentientes» (*SH*, 35-6). En otro lugar, asegura que lo contrario sería una consideración "química" (*SH*, 29).

aunque quizá no sea tan superfluo señalar que en ocasiones parece aceptarla.⁸ La causa del rechazo parece ser la siguiente: el puro sentir y el puro inteligir son más propios del animal y del ángel que del hombre. Recurriendo a la terminología ética, se diría que esos actos son *de el hombre* por darse *en el hombre*, pero no son *humanos*. Y lo que Zubiri quiere describir es, ante todo, el actuar más propio del ser humano, el aprehender específicamente humano, a saber, el «inteligir sentiente»⁹ o el «estar dándose cuenta de» algo.¹⁰ Sobre este aprehender versará nuestro análisis.

Puesto que nuestro autor ha rechazado ese tradicional desplegamiento de la especie en subespecies, mantiene el aprehender sentiente en el rango de especie, momento o modulación. Y de esta especie de aprehender –y sólo de ésta– es de la que nuestro autor atestigua que existen varias submodulaciones, submomentos y subespecies. Son las tres aprehensiones de sobra conocidas: primordial, dual y real.

Zubiri alumbrá los rasgos del momento de notar humano principalmente a partir del submomento de aprehensión primordial; sin embargo, no se deben confundir ambas aprehensiones, como por desdicha sucede con frecuencia. El hecho de que los dos inteligires no hayan sido descritos en libros separados, quizá simplemente por la notable diferencia de extensión, ha obstaculizado algo el distinguirlos. Quien oye hablar de una trilogía acerca del inteligir, se encuentra movido a pensar que el primer volumen de ella deba corresponder al submomento primordial. Otra dificultad procede del título del primer tomo, puesto que menciona el momento de intelección humana y silencia el submomento de inteligir primordial. Y esto sucede tanto en las dos primeras ediciones –donde se evidencia el aspecto noérgico (*Inteligencia sentiente*)–, como en la tercera edición, donde se añade el carácter noemático al noérgico (*Inteligencia (sentiente) y realidad*). Pero, a buen seguro, el mayor inconveniente proviene de la cercanía y similitud de ambas. Por esto, ni al mismo Zubiri le es fácil distinguir las. Recuérdese al respecto un importante texto que se halla al final del primer volumen, *Inteligencia y realidad*.¹¹

8. A la creatura superior al hombre, Zubiri –con un añejo modismo– la llama «pura inteligencia» (*SH*, 194). En otro lugar admite que el hombre puede «aprehender un dolor de muelas pero sin que dicho dolor duela al aprehensor; es decir, se podría aprehender un estímulo sin que esté [estimulando o] afectando al aprehensor» (*IRE*, 48). Los intérpretes discrepan en este punto.

9. Para constatar lo que es el inteligir –escribe– «no necesito más que instalarme en el seno mismo de cualquier acto de intelección» (*SH*, 31). Cfr. también *IRE*, *Introducción*, 12 y 14.

10. Cfr. *IRE*, 22; GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 128; FERRAZ, *Realismo radical*, op. cit., p. 26.

11. En esta cita, nosotros interpretamos el adjetivo zubiriano «mera» como «específica»; y el adjetivo «modal» como «subespecífico». El texto reza así: «La aprehensión primordial de realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la impresión de realidad. Por esto es que he usado indiscernidamente las expresiones de impresión de realidad, intelección de lo real en y por sí mismo, y «aprehensión primordial de realidad». Pero ahora conviene distinguir las. En esta intelección primaria hay el aspecto «formal» de ser intelección: la mera actualización impresiva de lo real en y por sí mismo. Y hay el aspecto «modal» de primordialidad. Pues bien ahora nos preguntamos por el modo» (*IRE*, 256; y 261; los cursivos son nuestros).

A nuestro parecer, se deben deslindar cuidadosamente las características del momento de aprehensión humana frente a los caracteres de los tres submomentos en los que aquél se modula, con el fin de no atribuir características exclusivas del primer submomento a los dos siguientes. Ferraz ya lo había propuesto: «El lector instruido y atento podrá discernir por su cuenta cuándo se trata de aprehensión primordial, cuándo de logos o de razón». ¹² Y Torres Queiruga lo ha recordado después. ¹³ Nosotros queríamos facilitar ese discernimiento con las páginas que siguen.

Pertencen al inteligir específicamente humano:

a) el carácter de acto cognoscitivo y, por tanto, de acto uno. Esto proviene de la naturaleza misma del conocer, que concibe todo *ad instar unitatis*;

b) el carácter de inmediatez, de tocar con mano, de conocimiento tangible o sentiente o impresivo. Es la respuesta zubiriana al lema fenomenológico de ir a las cosas mismas, así como al clásico problema acerca de la intelección directa del singular material. La exigencia de unidad y de inmediatez quedan bien reflejadas en los términos "intuición" y "videncia".

Eso por lo que respecta a la parte noérgica. Por parte noemática, esto es, por el lado de lo que alcanza la noergia resaltan:

a) el carácter de lo que son las cosas con una cierta profundidad, del *quid* de las cosas, de lo que son de suyo, en propio; en suma, el carácter físico o de realidad. Cualquier cosa es conocida *ad instar realitatis*. (Esto lo diferencia del aprehender del irracional, ya que éste también distingue sin error entre una presa de carne y huesos, o sea, física o real, y una presa representada en la imaginación o en la fotografía);

b) el carácter de unidad: lo aprehendido es *un noema, un ens, un aliquid, una res, una realidad*. Cada cosa es conocida *ad instar unitatis*. En suma, todo es conocido *ad instar unitatis et realitatis*. Lo cual significa que el todo se capta antes que las partes. De manera que no es aventurado asegurar que la noérgica zubiriana es una genial glosa de la frase tomista que afirma que, al ver venir a Pedro, primero percibimos que "algo" viene, y luego captamos que ese algo es "Pedro" que viene.

"De suyo", "en propio" y "real" pueden traducirse legítimamente como "en sí mismas"; mas Zubiri optó por acuñar el neologismo "reidad" para soslayar las connotaciones de incognoscibilidad de las kantianas "cosas en sí" y la independencia completa de las aristotélicas "cosas en sí" o "cosas fuera de (allende) la intelección", "cosas extramentales" o "*entia in rerum natura*". Frente a estos parentescos, nuestro autor quiere subrayar que él está analizando la cosa *en* (aqueunde) el inteligir, que examina una "formalidad del conocimiento", esto es, un noema, una *res physica in mente*, una "cosa en sí mental" o "cosa-en-sí en mí" –si se nos permiten las expresiones–. Ésta es la "cosa misma" buscada por Brentano y sus seguidores. Recurriendo al caso concreto del gustar intelectivo-sentiente, diríamos que se capta un sabor (o sea, una formalidad), pero no la

12. FERRAZ, *Realismo radical*, op. cit., p. 118.

13. TORRES QUEIRUGA, A., «Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: El estatuto de la inteligencia primordial», en *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), pp. 121-64.

estructura molecular físico-química que hace posible dicho sabor. Ahora bien, pasando de la re(al)idad a la re()idad,¹⁴ Zubiri pasa también del re(al)ismo al re()ismo.¹⁵

2.3 *Las aprehensiones subespecíficas*

El inteligir sentiente específico y su reidad quedan modulados en tres intelecciones subespecíficas y en sus correspondientes reidades. Veamos sus rasgos característicos.

2.3.1 *La aprehensión simple*

Este inteligir es, de las tres modulaciones, la primera o primordial. Su cercanía con la intelección específica deja traslucir su similitud con ella. Por esto puede denominarse "intuición o videncia más cercana o inmediata"; o también "intuición o videncia *simpliciter*" y "aprehensión simple" (que no debe ser identificada con la "simple aprehensión tradicional").

Desde el punto de vista noérgico se puede señalar que la unidad del aprehender se proyecta sobre lo aprehendido, confiriendo unidad –y por tanto, reidad o realidad– incluso a aquello que fuera de la mente carecía de ella. El ejemplo paradigmático de cuanto venimos diciendo sería, para nuestro filósofo, un paisaje: éste es una "unidad compacta". Lo separado *in rerum natura* –como nubes, árboles, ciervos– se entiende ahora como uno. Incluso lo separado por un abismo se encuentra conectado para el espectador. En este modo de operar se fija la atención sólo en cómo están las cosas *in mente*, y se prescinde de cómo están *in rerum natura*. Este punto del programa zubiriano es lo más cercano a lo que tradicionalmente venía llamándose abstracción.¹⁶ Así pues, el aprehender sentiente primordial ejerce una acción unificante, aglutinante, compactante, en suma: él transforma la débil unidad de un agregado de cosas en la fuerte unidad

14. «La reidad es aquella formalidad según la cual lo aprehendido (...) se me presenta (...) como siendo en sí mismo algo "en propio", algo "de suyo"» (*IRE*, 173). «Inmediatamente voy a dar razón de este neologismo "reidad", que me he visto obligado a introducir en la descripción de la formalidad de la aprehensión humana. Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aún en el filosófico, a saber realidad allende toda aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones. Pero hecha esta aclaración, emplearé los dos términos indiscernidamente» (*IRE*, 57-58; cfr. 114-5). Es de lamentar que nuestro autor no emplease habitualmente este neologismo riguroso, dada su importancia.

15. El reísmo zubiriano sólo puede ser calificado como inmanentismo o idealismo en sentido metodológico. Queremos apuntar con esto que –como buen fenomenólogo– su punto de partida es la cosa conocida en el conocimiento; desde esa plataforma en la que estamos irremisible e inmediatamente implantados podrá lanzarse a la búsqueda del posible fundamento extramental. El filósofo, escribe Zubiri, «ignora aún si actúan y cómo actúan. Pero que las cosas actúen es algo que sólo podemos descubrir fundándonos en el análisis de la actualidad de esas cosas presentes en la intelección. La intelección de la actuación de las cosas es tan sólo consecutiva a la intelección de lo real en actualidad» (*IRE*, 142).

16. «Esa fijación es *atención*. Ésta –añade Ferraz citando a Zubiri– "es un modo intelectual propio, aquel modo según el cual me fijo 'solamente' en aquello que aprehendo en y por sí mismo" (*IRE*, 260)» (FERRAZ, *Realismo radical*, op. cit., p. 48). Al fijar la atención, nos concentramos en un punto y marginamos lo restante, esto es, no nos referimos a ello. Lo primero ha sido calificado por Zubiri como momento de centración o retención (de donde deriva el neologismo "retinencia"); y el segundo, como momento de precisión.

de un paisaje. De ahí que el noema "reidad primordial" sea la "reidad compacta". (Dicho sea de paso, el adjetivo "compacto" es más significativo que el adjetivo "primordial". Éste, en efecto, no indica más que un orden de prioridad; además, tampoco puede emparejarse con los calificativos empleados por nuestro filósofo para designar las dos sucesivas modulaciones; para que éstas pudieran acomodarse a aquélla deberían denominarse –por ejemplo– aprehensiones secundaria y terciaria, respectivamente). Ese típico proceder fenomenológico es propio también de la psicología de la *Gestalt* y de la doctrina neotomista de la percepción.¹⁷

Al tratarse de una unidad o realidad (en el sentido de reidad) atribuida por el intelecto –en virtud de su propia naturaleza¹⁸– a la unidad o realidad de las cosas extra anímicas, y al tratarse de dos unidades entre las que no hay adecuación podría entonces suponerse que el intelecto ha inoculado un yerro. Para Zubiri, sin embargo, la respuesta es negativa. Se trata de una constatación similar a la doctrina clásica acerca del primer operar de la mente o "simple aprehensión": en ambos casos puede darse un error material, pero no formal; de hecho puede existir una falta de correspondencia, pero no de derecho, puesto que ésta no es enjuiciada. En esa fase se habla de lo que se ve, de lo que aparece, de lo que parece, mas no de lo que es. Así, por ejemplo, en la retina, el rascacielos lejano tiene sin error la misma altura que la choza cercana. Lo equivocado sería defender que fuera del ojo el rascacielos y la choza poseen idéntica altura. Pero esto no es todo: en sintonía con cuanto aseveraba el pensamiento tradicional acerca de los "errores" de los sentidos, Zubiri sostendría que el "yerro" de la igualdad entre el rascacielos y la cabaña son el firme punto de partida para averiguar que en la realidad callejera –es decir, prescindiendo de las sendas distancias al ojo del viandante– el rascacielos y la choza poseen alturas muy diferentes. Sobre ese "error", esto es, sobre esa "realidad aparente" se fundan las ciencias trigonométricas.

Por lo que respecta al noema compacto hay que reconocer que sus rasgos de unidad y simplicidad superan con creces la división, por lo que ésta –cuando existe– se encuentra desdibujada. Por este motivo los clásicos hablaron de aprehensión simple (lo cual se opone a compuesta), pero de una simplicidad relativa ("simple aprehensión compleja"). Zubiri preferiría hablar de "aprehender relativamente simple, compacto o monolítico".

Si quisiéramos representarlo geoméricamente, podríamos recurrir a la imagen de un círculo en el que apenas se perciben unas líneas difuminadas que lo surcan. O también a la imagen de un punto (porque es un solo punto) o de una línea (puesto que es una sola dimensión). De ahí derivarían locuciones adecuadas como "aprehender puntual" y "aprehender lineal".

Si quisiéramos representarlo algebraicamente, recurriríamos al polinomio "A-B-C-D". La causa es que los primeros conocimientos que se alcanzan acerca

17. Baste recordar la obra de FABRO, C., *Fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia 1961 (2ª), 530 pp.

18. Estrictamente hablando, el caso del intelecto no es anormal, sino todo lo contrario: en cada cosa el todo es superior a las partes.

de cualquier cosa son los superficiales y, por ende, los fenoménicos.¹⁹ Un aristotélico diría que primero se conocen numerosos accidentes (por ejemplo, "que viene", "que es alto", "que es rubio", etc.) y, después, la única sustancia (primero de manera vaga: "que es algo", "que es esto"; y luego de manera precisa: "que es Pedro").

Uno de sus rasgos preponderantes es la homogeneidad o uniformidad de los conceptos que lo componen: tanto da "A-B-C-D" como "D-A-C-B"; da igual "Pedro-alto-rubio" que "rubio-Pedro-alto". Es la misma homogeneidad que se desprende de las figuras geométricas punto y línea. De este rasgo nos serviremos más tarde al hablar de la reología.

2.3.2 *La aprehensión lógica*

Es, ante todo, un modularse de la intuición específica, lo cual significa que cualquier juicio estriba en intuir la pertenencia del predicado al sujeto (previamente hipotizada en lo que Juan de santo Tomás denomina "enunciación aprehensiva" –esto es, todavía no asertiva– y Zubiri llama –ahora sí– "simple aprehensión" y también un hipotético "sería"); y consiste también en expresar dicho intuir en la sentencia conclusiva. Lo cual coincide con la doctrina clásica. Estamos ante una "intuición o videncia menos cercana o inmediata" que la primordial, pero todavía bastante vecina. De hecho, se halla más próxima a la primordial que al tercer aprehender subespecífico, esto es, al racional. Y por eso la "segunda aprehensión" tiene más puntos en común con aquélla que con ésta. Mas como los juicios son los elementos constitutivos de la lógica, pueden también denominarse "aprehensiones lógicas" o, lisa y llanamente, "logos".

El segundo operar o juicio rompe la anterior compacción y homogeneidad para enfrentar el sujeto al predicado. Esta ruptura está inscrita en la naturaleza del inteligir humano y no es sino la búsqueda de rasgos diferenciadores en aquello que hasta entonces parecía uniforme. Así como el inteligir primero proyectaba reidad una, uniforme, compacta y monolítica en las cosas, el inteligir segundo proyecta reidad múltiple, diversa y fragmentada: en una palabra, heterogénea.

La heterogeneidad así creada es, en rigor, tan sólo una dualidad. Por esto Zubiri la denomina "aprehensión dual". Ahora bien, este adjetivo puede arrastrar a alguien a exacerbar la división en perjuicio de la unidad. Sin embargo, el desmembramiento no es tan intenso que la destruya por completo; dicho con otras palabras, la nueva heterogeneidad no aniquila la homogeneidad, puesto que es suave o ligera; podría incluso sostenerse que se trata de una división recompuesta, que a decir verdad se aproxima bastante a la *compositio et divisio* de los medievales.

El riesgo de primar la ruptura más que la unión –peligro que acecha a la expresión "aprehender dual", fácilmente deslizable hacia un "aprehender dualista"– disminuiría si se recurriese al concepto de dipolo: hablaríamos entonces

19. Téngase en cuenta que esta terminología hace uso de metáforas espaciales y visuales. La consecuencia es que todo lo superficial es fenomenológico, aunque no todo lo fenomenológico es superficial.

de un "aprehender bipolar". Su figura geométrica podría ser la de una elipse cruzada por una sola línea discontinua que, por serlo, no interrumpe la continuidad de la elipse. O también la de una línea (en cuanto que está comprendida entre dos puntos), aunque esta imagen podría confundirse con la del inteligir compacto. Asimismo, podría representarse con un área o superficie, ya que consta de dos dimensiones. En esos casos obtendríamos las locuciones "aprehensión linear" y "aprehensión superficial".

No obstante, el dipolo no es simétrico; expresándolo de forma paradójica diríamos que la heterogeneidad no es homogénea. Se quiere declarar con esto que el sujeto y el predicado pueden tener extensiones dispares. El cuadrinomio "A-B-C-D" puede dar lugar a varios dipolos: "A-B----C-D", "A-B-C----D" y "A----B-C-D"; el trinomio "Pedro-alto-rubio" da origen a "Pedro es alto y rubio", "el alto y rubio es Pedro" y "el alto es el rubio Pedro".

La heterogeneidad se manifiesta no sólo en la cantidad o extensión, sino además en la cualidad. Con esto queremos indicar que al sujeto se le hipotiza la reidad incluida en el predicado, a la espera de ser confirmada. En este sentido se puede proclamar que, con la sentencia, lo que hasta entonces era hipotético (el condicional "sería" zubiriano) ha sido "reificado", ha cobrado la "realidad o reidad" (ha obtenido el indicativo "es", podríamos decir): "Pedro, que ya era conocido como alto, ahora es conocido como rubio".

La heterogeneidad cuantitativa y cualitativa hace que el predicado sea extraño "entre" todos los otros elementos del conjunto –como acostumbra a enseñar la matemática booleana– o del campo –como usa la física– y elevado por encima de ellos. Por esto, Zubiri no vacila en calificar a este inteligir como la aprehensión del "entre" y como la "aprehensión campal". (Como se ve, ésta no difiere de la que nosotros habíamos denominado "superficial"). Pero, además, sucede que al ser elevado el predicado por encima de los restantes elementos, esto es, por encima del sujeto, éste se observa *desde* la perspectiva de aquél. (De ahí que nuestro filósofo denomine al inteligir lógico como el "aprehender del 'desde'"). Y desde esta plataforma predicativa se percibe que el sujeto realiza lo hipotizado por el predicado; se aprehende lo que el sujeto es "en realidad": a saber, el predicado. El "en realidad" es la segunda modulación de la "realidad específica" (la primera modulación había sido la "realidad compacta"). Este segundo inteligir queda plasmado, por ejemplo, en el paso del enunciado "el alto y rubio sería Juan, pero hay que confirmarlo" al aserto "el alto y rubio no es en realidad Juan, sino Pedro". Acudiendo a un ejemplo teológico muy atinado diríamos que "esto –que en apariencia es pan– en realidad es Cuerpo de Cristo". Es un aprehender que "apunta o señala" hacia lo que es en realidad esto; de ahí que Zubiri lo pudiera llamar "aprehender deíctico".

Desde la reidad del sujeto se ha avanzado hasta englobar en ella al predicado; desde la visión inmediata o primordial del sujeto se ha alcanzado la visión de la reidad del predicado. De manera que esta última es un ver mediato, y una videncia-desde otro ver precedente, en suma, una ex-videncia o evidencia. Y lo es, aun cuando se trate de un juicio falso. Pues la verdad o falsedad exige que se trate de un juicio (ya sea de asentimiento o de disenso).

2.3.3 *La aprehensión racional*

El tercer inteligir zubiriano se llama "racional" o, simplemente, "razón". Se aproxima bastante al razonamiento de los clásicos, a condición de incluir en éste tanto el razonar estricto (la deducción), como el amplio (la inducción, la experiencia). Zubiri no se refiere tanto a la operación singular como a un concatenarse de ellas, a saber, a lo que suele denominarse "argumentar" y "razonar", y que Zubiri denomina "conocimiento" en sentido propio o específico (difiere, por tanto, del sentido corriente o genérico del vocablo).

Se trata, por tanto, de un entrelazarse de intelecciones campales (en el caso de un operar singular) o de un encadenarse de intelecciones racionales (en el caso de un sucederse de operaciones singulares); pero en ambos casos consiste en un proceso en marcha, un movimiento o "marcha", como le gusta escribir a nuestro autor: una investigación, en suma. Ante nosotros se despliega un camino que conduce hacia una meta: la de descubrir el principio, fundamento o la raíz de lo aprehendido en las operaciones anteriores (que ahora se revela como lo fundado). De manera que ahora estamos ante la "aprehensión principal, fundamental o radical" de X. Zubiri. Se trata, pues, de una marcha desde la plataforma de la videncia campal hacia la no-videncia campal, hacia lo allende el campo o sea hacia lo extracampal. Y si el campo era área y superficie bidimensional, lo que ahonda verticalmente añade a éste la tercera dimensión y, con ella, el volumen y el relieve, que bien puede llamarse sistema de tres coordenadas y mundo tridimensional, el mundo de las profundidades. Así, pues, el aprehender racional es un aprehender tridimensional (en relieve, volumétrico o mundanal). (Quien quisiese proseguir la terminología que asignaba al inteligir primordial el carácter puntual y adjudicaba al inteligir lógico el carácter lineal, ahora debería atribuir al aprehender de tres dimensiones el calificativo de "superficial, triangular o trilátero". En efecto, la figura del triángulo es la que surge al separar un punto de la línea a la que pertenecía). Desde la superficie se llega al fundamento inmediatamente subyacente; y de éste a otro más profundo, y así sucesivamente. El resultado es *un* volumen estratificado, cuyos estratos no anulan la unidad del volumen.

Ahora bien, a semejanza del aprehender lógico, en el inteligir racional se extrae –de entre todas las posibles– una sentencia campal y se la propone como hipótesis a la espera de ser verificada o experimentada. El verificar consiste en intuir que pertenece-a, o sea, que es compatible-con el sistema de referencia del que se conoce ya su validez o reidad. Y dicho al revés, verificar estriba en otorgar a dicha conjetura la reidad poseída por el sistema precedente. El desenlace es una teoría más amplia que la anterior (si ésta se ha verificado) o menos amplia (si ha sido desmentida o falseada).

También a la zaga del aprehender lógico, el notar racional nos hace pasar *desde* un fundamento a otro más profundo, desde una realidad o reidad a otra más profunda, fundamental o radical. Dicho con términos zubirianos: apoyados en la plataforma de la "realidad campal" o del "en realidad" se alcanza la "realidad mundanal", se instala "en *la* realidad", en el "mundo". Ejemplos de esta "realidad fundamental", fruto de sesudas inquisiciones, serían: "el vino (y la luz, la mesa, el Cuerpo de Cristo) es en *la* realidad de las cosas... lo que los análisis físico-químicos digan... y lo que la elucubración filosófica sostiene... y lo

que la fe enseña": "la luz es un tren de ondas electromagnéticas", "la mesa es un conjunto de fibras, moléculas y átomos", "el fenotipo es su genotipo", "el Cuerpo de Cristo es físico-químicamente (o sea desde el punto de vista de los análisis físico-químicos) un montón de hidratos de carbono; y es (desde la perspectiva de la fe) el Verbo de Dios encarnado".

Ahora bien, como las reidades campal y mundanal no son más que modulaciones de la reidad específica, si nos fijamos en lo que de común tienen aquellas dos, entonces sostendremos que es una marcha transcurrida en el interior de la reidad (específica), un bucear hacia el fondo; pero si nos fijamos en lo que tienen de diverso, entonces diremos que es un traspaso de lo que posee menos reidad a lo que posee más reidad y, en definitiva, el pasaje de un tipo de reidad física (o intra-física) a otro tipo de reidad allende, ultra o meta-física. Y esto es válido tanto para la ciencia positiva como para la filosófica. Así, por ejemplo, el movimiento del sol es una descripción "física", mientras que las explicaciones tolemaica y copernicana son casos de "metafísica o ciencia", concretamente, de "metafísica positiva". (Este último adjetivo sirve para distinguirla de ese otra clase de "meta-física o ciencia" que es la "meta-física o ciencia filosófica". La diferencia entre ambos tipos reside en su nivel de fundamentalidad o radicalidad).

Dentro de las ciencias positivas hay unas explicaciones más profundas que otras, como sucede, por ejemplo, con la teoría newtoniana y la einsteniana; lo mismo sucede en la ciencia filosófica. Sin ir más lejos, la metafísica zubiriana baja al plano de la esencia fundamental (lo que podría llamarse *essentia vel esse vel res in actu*), mientras que la metafísica tomista busca además el fundamento de aquella y teoriza la *essentia ut potentia* y el *esse ut actus*.²⁰ En este sentido se puede sostener que la metafísica escolástica sondea fundamentos allende lo metafísico zubiriano.

Repárese, sin embargo, en que la naturaleza de la teoría verificada estriba en ser reidad, o sea, "realidad en la aprehensión"; no se trata, pues, de una "realidad fuera de toda aprehensión" o independiente por completo del pensar, como querría el realismo absolutamente ingenuo.

Este operar racional se asemeja en líneas generales al inteligir dual, en cuanto que también desemboca en un juicio; pero se diferencia de él en que su materia no son dos intelecciones compactas (o conceptos, como dirían los clásicos), sino dos intelecciones campales (o juicios); mas se parece a él en cuanto que debe intuir el enlace entre ambos y exponerlo en la sentencia conclusiva; y diverge de ese juicio en cuanto que destaca más la dualidad que la simplicidad. Sin embargo, como siempre, la multiplicidad no destruye plenamente la unidad. Se trata de *un* aprehender, esto es, de *una* intuición que modula el intuir específico. Y este carácter unitario del que goza el inteligir racional zubiriano lo distingue netamente de esa mera "unión, combinación o agregado de juicios" carentes de verdadera unidad, que es como Zubiri concibe el razonamiento de los clásicos.

20. Nuestro autor se refiere abiertamente al *esse in actu* cuando escribe: «Estar designa el carácter físico de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo» (*IL*, 350).

A semejanza del conocer dual, el inteligir racional consiste en un aprehender de tipo mediato, pero de una mediatez más marcada que la del inteligir dual, tanto que le sirve como distintivo: es el "aprehender mediato". Al tratarse de una videncia menos inmediata, el producto final ofrece menos seguridad y aumenta la probabilidad de que se introduzcan errores. Por estas dos razones, ese efecto final es denominado por nuestro filósofo un "posible", una "posibilidad", un "podría" o, también, una "hipótesis" y un "esbozo". Una conjetura a la espera, o bien de ser ulteriormente confirmada mediante experimentación o experienciación, o bien de ser superada. Una hipótesis, como se ve, no tan distinta de la hipótesis propia de la segunda manera de operar o logos. Pero la mediatez comporta asimismo un mayor grado de libertad o autonomía, de aventura, un mayor grado de intervención por parte del cognoscente, un mayor grado de construcción. Por esto pueden ser llamados construcciones, edificios, o sistemas de pensamiento, sistemas científicos (ya sean éstos de tipo positivo o de tipo filosófico), "sistemas de posibilidades" o, también, "teorías" y "explicaciones". No obstante, la inseguridad viene en parte compensada por el hecho de que se trata de un captar la raíz y el fundamento, esto es, de un aprehender radical y fundamental.

3. *La reología*

Con el término "reología" entendemos el estudio del momento noemático de la noergia y, por tanto, el complemento de la noología.

Como decíamos al inicio del presente estudio, nuestro propósito es el de mostrar la correspondencia entre los diferentes modos de reidad o noema tematizados en el tríptico sobre la inteligencia, y los diversos tipos de esencia analizados en el libro de 1962. La esencia o "talidad" es el *quod quid est*, aquello que hace que la cosa o *res* sea de tal modo *aquende* la aprehensión, no *allende* ella o autónomamente de ella. Por esto es reidad. De ahí se deduce que, en cada modo de inteligir, sólo sea capaz de actualizarse su correlativo modo de esencia. Dicho de otra manera, cada aprehender posee los rasgos de su correspondiente esencia, y cada esencia tiene los caracteres de su correlativo aprehender. Se puede ir de un extremo del binomio noesis-noema al otro: la elección depende de cuál de ellos sea mejor conocido. En *Sobre la esencia* Zubiri emprendió el primer camino; en la trilogía, el segundo. De manera que antes de comenzar a describir la "esencia de una *res*" hay que declarar con qué inteligir va a ser observada y descrita. Se trata, a nuestro modo de ver, de un procedimiento insoslayable que hubiera evitado innumerables confusiones, pero que a menudo cae en el olvido.

3.1 *La esencia específica*

Cuando Zubiri habla de *la* esencia, de *la* realidad, de *la* reidad, de *lo* físico, de *el* de suyo, de *la* nota o de *el* momento se está refiriendo al correlato de *el* aprehender específico. Cada una de esas notas nos hacen noto (conocido) lo que la cosa es; nos la hacen ser *en* la aprehensión; en suma, le otorgan reidad, la reifican o fisicalizan; por eso estamos ante «notas o momentos físicos o reificantes», ante «realidades "físicas"»²¹, o, reduplicativamente, ante la "esencia de

21. SE, 349.

suyo". Se trata, por tanto, de una esencia específica, que abstrae o prescinde de las tres subespecificaciones de hecho existentes.

3.2 *Las esencias subespecíficas*

Como decíamos poco antes, estas tres esencias adquieren los rasgos de los tres modos de inteligir examinados más arriba. Veámoslos.

3.2.1 *La esencia simple*

El primer tipo de esencia está constituida normalmente por varias "notas o momentos", al igual que una "aprehensión simple compleja" se compone de conceptos. Por esto podríamos aseverar que son "notas constitucionales" de este primer tipo de esencia.²²

Cada nota de este tipo sirve cabalmente para designar toda la cosa: por esto se puede llamar "nota deíctica". Así, por ejemplo, "el manco de Lepanto" y "el autor del Quijote" señalan inconfundiblemente a Cervantes; al igual que "bípedo implume" apunta al hombre.

Todas esas notas son homogéneas o uniformes, esto es, poseen el mismo valor: tanto da que desde algún otro punto de vista cobren diversa importancia. Con el mismo derecho caben aquéllas que nuestro autor califica de constitucionales, como aquellas otras que denomina adventicias, ya sea merced al uso que de la cosa hace el hombre (utensilio o instrumento o "cosa-sentido"), ya sea por su contacto con seres no humanos. Caben las notas permanentes y las transeúntes. Igualmente entra lo que Aristóteles llamaría accidentes no propios, accidentes propios y sustancia; así mismo tienen un puesto el género y la diferencia específica,²³ la materia y la forma, la consecuencia y el fundamento, el principiado y el principio. Cabe además todo lo que le acontece, todo lo pasado, presente y futuro de la cosa (lo histórico), de modo que si se altera una de esas notas cesa de ser "esto".²⁴ Si, por ejemplo, se tratase de la cosa "Julio César", se podría aseverar –con Leibniz– que de no haber vadeado el Rubicón, ya no sería Julio César, sino otro caudillo romano. Es cuanto leemos en un párrafo de *Sobre la esencia*: «Al hablar de "notas" me refiero no sólo a estas "propiedades" de la cosa sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta los que suele llamarse "parte" de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las "facultades" de su psiquismo, etc.»²⁵ En resumidas cuentas, entra todo aquello que puede ser nombrado de cualquier manera.

22. Esta esencia «no contiene más que una "serie" de notas constitutivas de la realidad sustantiva» (SE, 351).

23. Nuestro autor niega estas parejas de términos aristotélicos porque según él están cargados de connotaciones que les menguan homogeneidad (cfr. SE, 350, 353, 347).

24. «En esta dimensión latísima, el "qué" significa todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee *hic et nunc*, incluyendo este mismo *hic* y este mismo *nunc*. Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primaria y es en ella término de la función deíctica, esto es, de la mera indicación nominal: es "esto"» (SE, 16).

25. SE, 104.

Es una homogeneidad paralela a la del primer inteligir: en efecto, tanto monta "A-B-C-D" como "D-A-C-B". Se obtiene un ejemplo cuando se describe el electrón: partícula elemental de spin 1/2, carga eléctrica -1, masa 1/1840, etc. Otro caso son las funciones matemáticas: $F = m \cdot a$, o sea, $m = F/a$, esto es, $a = F/m$. Enumerando las notas homogéneas se obtiene una descripción, mientras que listando las notas heterogéneas se recoge una explicación. La primera es fruto de un simple observar fenomenológico, y la segunda es producto de una teoría científica.

Toda esta retahíla de notas constituye una enumeración, una serie, un conjunto, un sistema, el cual posee una unidad relativamente fuerte, mayor sin duda de la que nuestro filósofo atribuye al deslabazado agregado tradicional. Es una unidad correlativa a la del acto compacto de aprehender: dijimos, por ejemplo, que estábamos ante *un* paisaje, aunque los árboles y los ciervos que forman parte de él estén separados por un abismo. Dicha unidad permite hablar ahora de una "esencia simple o compacta", de un sistema esencial.²⁶

Dicho conjunto unitario está constituido por todas y cada una de sus notas: si faltara una de ellas ya no sería dicho conjunto, sino otro. Por esta razón, cada nota es "nota-del conjunto o de la esencia" y "nota-de todas las demás". Dicho de otro modo, cada nota está relacionada con el sistema entero y con todas las demás notas. Mas para no confundir esta relación con la homónima categoría aristotélica, Zubiri la denomina respectividad.²⁷ El artificio lingüístico de ser "nota-de algo" equivale al genitivo del estado constructo semítico. La consecuencia de todo ello es un sistema cíclico, cerrado, completo en su propio ámbito y, por tanto, suficiente.

El conjunto total está compuesto por todas y cada una de sus partes; así pues, hay una prioridad de los elementos sobre el conjunto desde el punto de vista del *fieri*, aunque existe una prioridad del conjunto sobre los elementos desde la perspectiva del *facto esse*. Pero ya sabemos que desde la perspectiva noética, la percepción resalta la unidad del todo. Luego habrá un *prius* de la esencia total sobre las notas que la configuran.

A la espera de poder atribuir un nombre propio a este todo o esencia, podemos etiquetarla provisionalmente con lo que está en lugar del nombre, a saber, con el pronombre: así diremos que es un "esto". A falta de nombre también puede ser señalado con el dedo, puede ser una "esencia deíctica".

Un todo compuesto de notas homogéneas y unitario es lo que recibe el calificativo de "sustantividad, constituida por notas *ex aequo*". Así se opone a lo heterogéneo de la sustancialidad aristotélica, donde unas categorías están por debajo de otras, están estratificadas, jerarquizadas o estructuradas: substancia,

26. Ferraz escribe que «la estructura de la intelección en su modo primordial es también estructura de la realidad. Lo que el análisis de la intelección revela es generalizable a la realidad en cuanto realidad» (FERRAZ, *Realismo radical*, op. cit., p. 126). Ahora bien, no todos los autores comparten esta suposición.

27. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA ha proclamado el parentesco de esta idea zubiriana con el correlacionismo de Angel Amor Ruibal: «El correlacionismo de Amor Ruibal», en *Atlántida*, 6 (1968), pp. 450-81; *Filósofos españoles del s. XX*, Planeta, Barcelona 1987, 216 pp.; sobre Zubiri, pp. 135-55.

cantidad, cualidad, lugar, potencia y acto, etc. Algo similar acaece al tomista *esse in actu*: está compuesto de *esse ut actus* y *essentia ut potentia*, la cual, a su vez, se jerarquiza en *materia prima* y *forma substantiale*. Y se opone también a la sustancia zubiriana, la cual, como veremos, es la reidad obtenida merced al tercer modo de aprehender. (Hasta ahora, que sepamos, los comentaristas de Zubiri han analizado la contraposición entre la "sustantividad zubiriana", correspondiente al primer modo de inteligir, y la "sustancia aristotélica"; pero han descuidado el enfrentamiento entre esa "sustantividad zubiriana" y la "sustancia zubiriana", correspondiente al tercer modo de aprehender, y entre esa "sustancia zubiriana" y la "sustancia aristotélica"). El rasgo de unidad es el que permite denominar el noema compacto un "sistema", un "constructo", un "sistema constructo".

La nota zubiriana, que no rompe la unidad del conjunto del que forma parte, es denominada "constituyente", "nota o momento", "nota, carácter o propiedad", y todos sus sinónimos: marca, señal, rasgo, aspecto, perspectiva, faceta, cariz, dimensión, modo. Se opone a los vocablos "componente", "elemento" y "parte", que nuestro autor repudia porque le parece que designan las piezas o trozos de una unidad débil, a saber, el todo aristotélico que llama agregado.²⁸

En rigor, esta sustantividad subespecífica corresponde a la primera aprehensión, pero puede atribuirse al aprehender específico y declarar que tal sustantividad específica se modula en las tres descritas por nuestro autor.

Finalmente, se puede añadir que en esta esencia, conjunto o sistema homogéneo se pueden diseñar luego diversos subconjuntos o subsistemas mediante criterios variados. Si a cada uno de dichos subconjuntos se le denomina también "esencia", entonces resulta que el conjunto primordial es el predio donde pueden surgir otros tipos de subconjuntos, subsistemas o esencias, donde se pueden hallar cosas con otro tipo de esencia; en resumidas cuentas, dicha esencia compacta es "el ámbito de lo esencial".

3.2.2 *La esencia lógica*

El notar lógico desgaja una de las notas para atribuírsela a la serie constituida por todas las demás: es atribuir a ésta un nombre propio, es nombrarla: "esto es vino", por ejemplo. En otras palabras, la nueva esencia puede llamarse en rigor "esencia denominativa". Y al tener un nombre propio, se puede anunciar que ahora sí tiene verdadera esencia, que es algo esencial. Dicho de otro modo, el aprehender lógico es el "ámbito de lo esencial".

Si noéticamente se decía que gracias a ella se aprehendía que "esto es en realidad vino", noemáticamente se puede sostener que "esto es esencialmente vino" o que "esto es vino por esencia". De manera que dicho notar lógico sirve para discernir lo que es o no es de la esencia de la cosa. En otras palabras, es la aprehensión lógica la primera que permite discernir entre cosas-sentido y cosas-reales, entre notas adventicias y notas constitucionales. Aquéllas son las que comparecen en una cosa por su relación con otra, por ejemplo, la nota

28. «Si se habla de partes o elementos se les supone independencia», apostilla Ferraz (FERRAZ, *Realismo radical*, op. cit., p. 121).

"cueva" se adhiere a la "oquedad" al ser habitada por un animal. Si éste es un hombre, entonces la nota adventicia es llamada nota-sentido.²⁹ Las notas constitucionales son las que de verdad, es decir, las que "en realidad" o esencialmente constituyen la cosa individual: "oquedad", pongamos por caso. Por eso escribió Zubiri cuanto sigue: «Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente de las notas que posee».³⁰ Pero después de todo lo dicho, hay que añadir que también es cierto que esas notas constitucionales son, por el momento al menos, homogéneas.

Zubiri suele aducir que toda nota compacta es nota-de la cosa y que se puede escribir como un genitivo latino. Pero adviértase que una retahíla de genitivos no describe nada. Siempre se requiere un nominativo: "*domus Petri*", que equivale a "casa-de Pedro". Esto significa que no existe perfecta homogeneidad, sino dualidad. De forma que, en rigor, el "nota-de" pertenece a la segunda subespecie de esencia, y no a la primera subespecie ni tampoco a la especie: a estas dos últimas corresponde "nota". De ahí que, a nuestro parecer, el modismo "logos nominal constructo" no sea casual, sino que designa a las claras el aprehender lógico, indica la atribución de un nombre y señala, en fin, la heterogeneidad de lo construido. Esta heterogeneidad, dicho sea de paso, coincidiría con el logos aristotélico si no fuera porque Zubiri –creemos– lo asimila al primer operar (por esto lo denomina "logos definitorio o conceptivo") o al tercero (por lo que lo llama "logos cognoscitivo"). Ahora bien, la definición "animal-racional" equivale material pero no formalmente al siguiente juicio: "el hombre es animal-racional". Leyéndolo de esta manera, el logos nominal constructo "casa-de Pedro" no se diferencia del aserto "la casa es de Pedro", como la lingüística enseña. En efecto, las lenguas semíticas y otras varias contienen el verbo ser de modo implícito. Y es que de no ser así no se podría distinguir entre un concepto complejo y un juicio.³¹

Ahora bien, si el logos nominal constructo es el peculiar órgano expresivo de la sustantividad, entonces ésta pertenece al aprehender dual y no al primordial. A nuestro parecer, sin embargo, hay suficientes datos para considerar que es más adecuado mantener la sustantividad en el terreno del inteligir primordial. En tal caso, aquella frase podría interpretarse como que el logos zubiriano sustantiviza el predicado y lo incluye en la sustantividad del sujeto, ampliándola. El desenlace es una serie de notas específicas o propiedades: "el electrón es una partícula elemental de spin 1/2, carga eléctrica -1, masa 1/1840, etc.". Lo confirma el hecho que nuestro filósofo no incluya el vocablo "electrón" entre las notas que describen esa partícula elemental como sustantividad. Lo que sucede es que el intercambio de la esencia compacta por la dual es frecuente en el pensamiento zubiriano.³²

29. «El sentido es algo adventicio que la cosa adquiere para y por el hombre» (FERRAZ, *Realismo radical*, op. cit., p. 130).

30. *SE*, 104. Se comprenden entonces con plenitud párrafos como el siguiente: «Hay notas que posee la cosa sólo por su conexión con otras, aunque lo adquirido por esta conexión sea en sí mismo una nota formal» (*SE*, 136).

31. Como es sabido, Zubiri indica lo contrario en *SE*, 353.

32. «El "en" de la aprehensión no se identifica con la aprehensión primordial de realidad, sino

El inteligir lógico ha introducido una heterogeneidad o división en el sistema; el resultado son dos submomentos o subsistemas no *ex aequo*. Esto hace que el campo de la sustantividad y el de la descripción hayan quedado atrás. Las diversas funciones matemáticas –por ejemplo, $F = m \cdot a$, $m = F/a$ y $a = F/m$ – no son, a la sazón, equivalentes. En efecto, la *res* individual está mejor designada por la masa que por la fuerza ejercida sobre ella o por la aceleración que se le imprime. Se admite, sin embargo, que la heterogeneidad no es tan grande como para abandonar por completo el campo de la sustantividad y de la descripción y entrar en el de la explicación. Se describe, en efecto, lo que la cosa *es* o, mejor, lo que la cosa *realea*.

Así como el aprehender simple estaba constituido por notas, el inteligir dual está constituido por subsistemas que no quebrantan plenamente la unidad del sistema total. Pero son dos subsistemas constitutivos jerarquizados, es decir, entre ellos vige un *prius*: en efecto, ahora no es lo mismo la sentencia "A-B es C" que el aserto "A es B-C". La presente jerarquía significa que existe también una "respectividad lógica". Aunque, considerado en sí mismo –vale decir, de puertas adentro– cada uno de los subsistemas o submomentos sea homogéneo, por lo que puede seguir llamándose "sistema" o "momento" o, en fin, "sustantividad".

3.2.3 *La esencia racional*

El tercer modo específico de inteligir, a saber, el inteligir racional rompe la relativa homogeneidad del sistema de notas constitucionales de la cosa y alumbraba una serie de estratos de creciente hondura, sobre los que se apoyan o fundan los superiores. La imagen que representa el resultado es la de una esfera compuesta de capas concéntricas,³³ o la de un árbol ramificado, la de una estructura, en suma. Este vocablo es el que autoriza a calificar la filosofía zubiriana como "estructural" (aunque sería tan acertado o más adjetivarla como "compacta"). Además, el término connota jerarquía, lo cual justifica que se pueda aplicar a la débil heterogeneidad de la esencia campal; pero únicamente se dice con rigor de la esencia racional. A ella debe entenderse referida una frase como la siguiente: «La esencia [auténtica] no es el correlato real de una definición, sino el momento físico estructurante de lo real».³⁴

A medida que se ahonda, los diversos estratos son cada vez más fundamentales, fundantes, radicales, principiales o constitutivos. El último estrato alcanzado es denominado por Zubiri esencia radical, fundamental, fundante pero infundada y, por traslucirlo mejor, constitutiva; o también esencia *simpliciter*, verdadera, genuina, mera esencia. Por esto dirá que el tercer operar nos instala

que abarca también la intelección campal, es decir, la simple aprehensión y la afirmación. Esto es importante no perderlo de vista, pues aunque los "hechos puros" que están en la base de los conceptos de sustantividad, de suyo, etc., se hallen dados en aprehensión primordial, no pueden ser formulados intelectualmente más que por el logos. (...) Los términos de nota, constitución, de suyo, etc., son afirmaciones conceptuales o conceptos afirmativos sobre lo que lo aprehendido es "en realidad". Sería quimérico pensar otra cosa» (GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 206).

33. Este núcleo o esencia fundamentante de todas las demás es «un "principio" especial dentro de la realidad [fundamentada] de la cosa» (SE, 137 *in fine*). Repárese en el adverbio "dentro".

34. SE, 345.

en la esfera de lo que tiene esencia o, brevemente, en el ámbito de la esencia. Todo el libro *Sobre la esencia* es una marcha para alcanzar y exponer esta esencia radical; todo él es un ensayo de meta-física.

Cada nuevo estrato o capa concéntrica es en sí misma homogénea, por lo que puede denominarse "sustantividad racional" y patrocinar la existencia de una "respectividad racional". En otras palabras, la senda homogeneidad de las tres esencias subespecíficas permite hablar de tres sustantividades subespecíficas, a saber, compacta, dual y racional, que corresponden a las nociones de sistema, subsistema bipolar y subsistema estructurado. La sustantividad compacta es una serie cerrada de notas, mientras que la sustantividad racional es una serie abierta.³⁵ Por esto podrá declarar al final de ese trabajo que la esencia fundamental es el momento constitutivo de lo esenciado (o dual) y, por consiguiente, de lo esenciable (o simple). Tan sólo cuando la índole de una cosa puede ser enlazada con dicho fundamento puede garantizarse que ha adquirido realidad o fisicalidad: es lo que se anuncia con palabras como demostrar, comprobar, verificar.

La estratificación no es tal que destruya la unidad del sistema; estamos ahora ante una sustantividad estructurada, ante una estructura, un árbol, una esfera. En otras palabras, también aquí la unidad del todo material es un *prius* sobre la multiplicidad de las partes o estratos. Ahora bien, como todas las cosas materiales están relacionadas entre sí por cinco leyes fundamentales –las cuales hacen que unas cosas se apoyen o fundamenten en otras–, se desprende que el todo es la única y auténtica sustantividad,³⁶ mientras que cada una de las cosas singulares no es más que uno de sus fragmentos (ordenado, no errático). Así se debe comprender el famoso pasaje sobre el Cosmos que escandalizó a tantos.³⁷ Sin embargo, no debía haber sorprendido, vista su similitud con la idea clásica de "universo". Y así se entiende, además, este otro: «Las esencias [rationales] son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, son sus principios (archai) físicos».³⁸ Por tanto, el Cosmos es un tipo de esencia racional.

Ahora bien, cada estrato subyace al superior. Por esto se puede asegurar que cada uno de ellos es substancia, en sentido etimológico. Hay tantas clases de estas sustancias cuantos fundamentos se encuentren, lo cual depende de

35. En un determinado momento histórico de nuestro conocimiento conocemos tan sólo una incompleta «serie» de notas constitutivas de la realidad sustantiva, [la cual nos] deja siempre abierta la puerta a predicados [o notas] ulteriores. No es ni pretende ser conclusa: es proposición "abierta" (SE, 351-2). En esto divergiría de la definición aristotélica, la cual tiene carácter conclusivo por creer que «expresa exhaustivamente la esencia de lo definido» (SE, 351).

36. El mundo es «la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales» (SE, 427).

37. «En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas "cosas" materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total» (SE, 171). Esta vale para el ser vivo (cfr. SE, 172-3) y, más en concreto, para el hombre (cfr. SH, 466). La unidad siempre prima sobre las partes, pero en la vida práctica no siempre se puede estar contemplando actualmente tal unidad: es la «consideración natural» descrita en SE, 171.

38. SE, 209.

cada ciencia y de cada momento histórico. Hay ciencias positivas y ciencias filosóficas.³⁹

Las positivas hablan, por ejemplo, de sustancias biológicas (p.ej. un tejido) que dependen de sustancias químicas (p.ej. una molécula de ADN), las cuales a su vez están subordinadas a sustancias físicas (como son los átomos), las cuales se encuentran sujetas a las sustancias subfísicas (como las partículas elementales, quarks, etc.). Lo importante es que todo eso sea imprescindible y no accesorio, sea una propiedad individual o específica, tomando estos vocablos en el sentido en el que los entiende la ciencia, especialmente la positiva. Así lo ejemplifica Zubiri: «La gordura misma, (...); el calor específico y la valencia de un elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotípicas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles, tal vez genéticamente controladas, tanto de orden morfológico como funcional, etc.».⁴⁰ Es lo que «en Biología, especialmente en Fisiopatología humana, suele designar la constitución, el conjunto de peculiaridades individuales morfológicas y funcionales de carácter "innato" (?). Pero es menester ampliar el concepto e introducir en él los caracteres físicos de tipo específico (el genotipo)».⁴¹ Así pues, estamos ante lo que la biología entiende como la suma del fenotipo y genotipo de Sócrates; ante lo que vulgarmente es la constitución robusta, débil, etc.; ante lo que filosóficamente es la esencia individual y completa de Sócrates, la socrateidad o la *haecceitas*. Pero, además de los rasgos individuales, cabe también un investigar positivo y otro filosófico sobre las dimensiones filética, social e histórica.

En el campo de las ciencias filosóficas Zubiri encuentra numerosos tipos de sustancias: hablando en general puede referirse a esencias constitucionales o fundadas y a esencias constitutivas o fundantes; hablando del caso del hombre halla hábitos e individuos, así como potencias y facultades. Pues bien, la sustancia aristotélica y sus accidentes se sitúan en este mismo nivel. Sin embargo, nuestro filósofo cree que esta conceptualización no respeta los hechos de experiencia. Si se toma, por ejemplo, la sustancia glucosa, al ser ingerida por un organismo animal e incorporada o asimilada a éste, se observa que deja de ser la "cosa llamada glucosa" para convertirse en la "cosa llamada animal", a la vez que continúa siendo la "sustancia química glucosa". Zubiri conceptualiza este dato aseverando que la "sustantividad glucosa" se ha transformado en "sustantividad animal", aunque la "sustancia química glucosa" permanece. Indica que ahora la sustancia química se encuentra como "glucosa-de un organismo animal".⁴² Los clásicos sostenían que la forma sustancial de la glucosa había dejado de estar en acto para estar en potencia o en virtud, a las órdenes de la forma sustancial del mixto. Sin embargo, Zubiri no admite tal respuesta porque ha identificado la sustancia filosófica aristotélica con la homónima

39. «La esencia [constitutiva] es aquello que hace que lo real [esencias constitucional, etc.] sea "tal" como es. Averiguar "cuál" sea esta esencia [constitutiva], es decir, cuál sea esta "tal" es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la concepción de la "talidad" misma» (SE, 357).

40. SE, 136-7.

41. SE, 137.

42. Cfr. SH, 46.

sustancia química, o sea, ha convertido la sustancia en algo físico-químico o, como él prefiere, en algo físico.

La realidad física racional es lo verdaderamente físico, como acabamos de exponer. Mas por otro lado se sitúa allende lo físico dual y compacto. De ahí que pueda denominarse "esencia meta-física". Y a su averiguación efectuada usando aprehensiones subespecíficas racionales es a lo que sin ambages debe llamarse "metafísica". La cual puede ser de tipo científico-positivo, como las metafísicas newtoniana, einsteniana, etc., o de tipo científico-filosófico, como las "metafísicas" zubiriana, aristotélica, kantiana, etc.

Recordemos en este punto que durante muchos años Zubiri, siguiendo el uso común, llamó a la realidad alcanzada mediante el aprehender específico simplemente "metafísica": «Desde 1944 mi reflexión constituye una etapa nueva: la etapa rigurosamente metafísica. (...) La filosofía (...) es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica». ⁴³ Gracia sugiere denominarla "metafísica primera". ⁴⁴ A nuestro modo de ver, esta locución hay que entenderla como "metafísica de los primeros años del especular zubiriano".

Sólo en los últimos tiempos, el filósofo donostiarra ha determinado mejor las diversas aprehensiones y ha restringido correctamente el término "metafísica" al tercer modo de inteligir: «En varios puntos me he visto movido a concepciones metafísicas, que he estimado importantes. Pero al hacerlo, he tenido buen cuidado en advertir que en esos puntos se trata de metafísica y no de (...) hechos bien constatables»; ⁴⁵ ese examen «excede a veces el mero análisis de la aprehensión sentiente de lo real». ⁴⁶ Quizá el término "metafísica" a secas sea más idóneo que el de "metafísica segunda" –que debería concebirse como "metafísica de los últimos años de dicha especulación"– y que incluye una referencia al concepto juvenil de metafísica. ⁴⁷ Y es que lo idóneo desde un punto de vista especulativo, no siempre es lo más ajustado desde la perspectiva histórica.

Queda el *rebus* de cómo nombrar lo resultante de las aprehensiones compacta y dual. En oposición a la "meta-física", podría denominarse "intra-física",

43. DE, 48-9. Cfr. también IL, 348: «tratar directamente de lo real en cuanto real (...) sería un problema metafísico».

44. Escribe este pensador que para Zubiri «metafísica es primaria y formalmente el conocimiento de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión. Como este es el sentido *primario* que la palabra metafísica tiene en sus escritos, pero no el único, podría hablarse de una "metafísica primera", (...) y definirla como el estudio de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión» (GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., pp. 112-3. Pero como Zubiri ha madurado a lo largo de 20 años su idea de realidad, no es aventurado opinar que también «el término metafísica parece haber sufrido en él una fuerte evolución en los veinte años que separan ese libro [*Sobre la esencia*] de *Inteligencia sentiente*» (*idem*, p. 113), y que por lo menos hasta ese momento utiliza «el término "metafísica" con una ambigüedad superponible a la del término "realidad"» (*idem*, p. 115).

45. IRE, 20.

46. IRE, 209. Gracia señala con acierto que «en la práctica totalidad de los temas que Zubiri ha estudiado –la realidad, la inteligencia, el hombre, Dios– están más o menos mezclados esos dos planos, que una exégesis cuidadosa debe distinguir, ya que tienen un valor de verdad claramente distinto. Sólo en una de sus obras, que no por azar es la última, Zubiri procuró deslindar nitidamente esos dos niveles, segregando del cuerpo de la obra todas las consideraciones relativas a lo que la realidad sea o pueda ser allende la aprehensión. Tal es el objeto que en *Inteligencia sentiente* cumplen los "apéndices"» (GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 115; cursivo nuestro).

pero nosotros nos inclinamos por reservar para el análisis de lo compacto la dicción "filosofía primera", pues connota la "filosofía primordial";⁴⁸ y por dejar para el estudio de lo dual las locuciones "filosofía segunda, lógica" o, también, "lógica filosófica" o "lógica radical". Faltaría por nombrar lo alcanzado mediante el aprehender específico: en nuestra opinión podría ser estudiado por la "filosofía *simpliciter*", por la "filosofía fenomenológica", por la "fenomenología *simpliciter*" e, incluso, por la "física filosófica". A ella pertenece «el inteligir en cuanto tal, (...) la intelección formalmente considerada, (...) la inteligencia sentiente»;⁴⁹ «he aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas».⁵⁰ Se trata, en definitiva, de la "noología" de X. Zubiri.⁵¹

Desearíamos que cuanto ha sido expuesto en el presente trabajo haya servido para manifestar la fecundidad de la clave de lectura sugerida en su día por los profesores Ferrer Arellano, Gracia y Ferraz, así como para hacer notar –parafraseando a Aristóteles– que cada una de las nociones empleadas por Zubiri "se dice de muchos modos"; en otros términos, que es análoga. Pensamos que el empleo explícito de la analogía hubiera acrecentado la claridad del sistema filosófico zubiriano. Confiamos haberlo logrado en este ensayo; en todo caso habremos estimulado el debate.

DR. JAVIER VILLANUEVA
Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)

47. «Junto a ella existirá otra "metafísica segunda", cuyo intento será conocer la realidad de las cosas allende la aprehensión. Yo reservaría para este segundo momento el término de "metafísica"» (GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 114).

48. Esta filosofía permanecería en el rango subespecífico, a diferencia de lo que Gracia sugiere denominar "filosofía primera", que pertenecería al plano específico: «Yo reservaría para este segundo momento el término de "metafísica", utilizando el de "filosofía primera" para el estudio de la aprehensión» (GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 114).

49. *IRE, Introducción*, 12.

50. *IRE, Introducción*, 14.

51. En consecuencia, pensamos que este término no debe limitarse a la metafísica elaborada por el inteligir racional, como alguien podría colegir de las siguientes palabras de Gracia: «El estudio de la actualidad noérgica (y por tanto de sus momentos noético y noemático) es el objeto de la ciencia que Zubiri denomina "Noología" (*IRE*, 11), más radical que la antigua metafísica de la inteligencia, que la moderna teoría del conocimiento y que la propia fenomenología» (GRACIA, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 109).