

# Xavier Zubiri y Reinhardt Grossmann, un proyecto en común

Fernando E. Ortiz Santana\*



Recepción: 15 de febrero de 2023  
Aprobación: 10 de abril de 2023

**Resumen.** Ortiz Santana, Fernando E. *Xavier Zubiri y Reinhardt Grossmann, un proyecto en común*. En este texto mostraré cómo, a pesar de que Reinhardt Grossmann y Xavier Zubiri nunca se conocieron, sus propuestas para reconstituir el realismo son muy similares. El primero es un filósofo analítico alemán que hizo su carrera en Estados Unidos; el segundo es un filósofo continental español. A pesar de las diferencias, ambos critican igualmente la filosofía de los siglos XIX y XX por asumir el paradigma correlacionista, y responsabilizan al idealismo de haber resignificado la sensación como un acto de la mente. Como respuesta elaboran una epistemología que pretende solucionar la tendencia sustancializadora del lenguaje y el dualismo substancial.

**Palabras clave:** realismo, idealismo, correlacionismo, ontología, percepción, intelección.

**Abstract.** Ortiz Santana, Fernando E. *Xavier Zubiri and Reinhardt Grossmann, a Common Project*. In this text I will show how Reinhardt Grossmann and Xavier Zubiri, despite never having met, came up with very similar proposals for reconstituting realism. The former was a German analytical philosopher who worked in the United States; the latter was a Spanish continental philosopher. In spite of their differences, both critique 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century philosophy for assuming the correlationist paradigm, and they blame idealism for having resignified sensation as an act of the mind. In response they formulate an

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de asignatura en Universidad Iberoamericana Ciudad de México. fernandoortiz@hotmail.com

epistemology that seeks to correct language's tendency to substantialize, as well as substance dualism.

**Keywords:** realism, idealism, correlationalism, ontology, perception, intellection.

## Introducción: A la defensa del realismo

A pesar de que Reinhardt Grossmann (1931–2010) y Xavier Zubiri (1898–1983) nunca se conocieron, sus propuestas para reconstituir el realismo<sup>1</sup> son muy similares. Ambos 1) critican igualmente la filosofía de los siglos XIX y XX por asumir el paradigma correlacionista;<sup>2</sup> 2) responsabilizan al idealismo de haber resignificado la sensación como un acto de la mente, y 3) elaboran como respuesta una epistemología que pretende solucionar la tendencia sustancializadora del lenguaje<sup>3</sup> y el dualismo sustancial.<sup>4</sup>

1. No de todo realismo, sino uno en particular: el realismo epistemológico. Es un tipo de realismo que considera como “real” el modo en que queda la alteridad en la estructura intelectual-sentiente de los homínidos hiperformalizados. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. \* Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 69–74. No hay que confundir por ello este realismo con el “clásico”, cuyo principio rector es, como afirma Lee Braver, que “El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente”. Lee Braver, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, p. 15.
2. Por “paradigma correlacionista” entiendo, con Quentin Meillassoux, el supuesto filosófico de que nada puede pensarse más allá de la correlación entre pensar y ser. “By ‘correlation’ we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We will henceforth call correlationism any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined [...]. Correlationism consists in disqualifying the claim that it is possible to consider the realms of subjectivity and objectivity independently of one another. Not only does it become necessary to insist that we never grasp an object ‘in itself’, in isolation from its relation to the subject, but it also becomes necessary to maintain that we can never grasp a subject that would not always already be related to an object”. Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Bloomsbury Publishing, Nueva York, 2010, p. 13.
3. Este tema lo desarrolla Xavier Zubiri principalmente en dos textos: *Sobre la esencia e Inteligencia y logos*. En términos generales señala que la lógica clásica ha identificado “el correlato real del nombre con cosa sustantiva”. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985, p. 353. Esto se debe a que, de las múltiples maneras que pueden revestir las formas nominales (flexión nominal, régimen proposicional, estado constructo), las lenguas indoeuropeas sólo emplean las dos primeras. Tal condición predetermina su visión de la realidad y torna al ser en no más que meros sujetos o propiedades de sujetos. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 353–356; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, §2 “Qué se juzga”.
4. Por *dualismo sustancial* entiendo “el problema de comunicación de substancias”, esto es, el supuesto filosófico de que hay cosas cuyo modo de ser es *ser-sensibles*, y otras cuyo modo de ser es *ser-inteligibles*. Y aunque son sustancialmente distintas, las cosas-sensibles y las cosas-inteligibles se relacionan. El problema podría resumirse en la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que una substancia sensible se relacione con una inteligible?

En el siglo XX la fenomenología, la hermenéutica y el nominalismo fueron las corrientes filosóficas beneficiadas directa e indirectamente por la disputa sobre el racionalismo que sostuvieron principalmente Marx, Nietzsche, Dilthey y Freud. Como consecuencia el realismo quedó relegado por su semejanza con el positivismo y la metafísica clásica. A pesar de esto, algunos filósofos siguieron pensándolo como una opción filosófica legítima, por ejemplo, Zubiri y Grossmann. Centraremos nuestra atención en ellos por una razón poderosa: a pesar de sus “horizontes filosóficos” distantes, y que nunca se conocieron ni se leyeron, su defensa del realismo es casi idéntico. Ambos se esfuerzan no sólo por responder algunas de las críticas más incisivas del anti-realismo, sino también por sentar nuevas bases para el realismo. Este artículo mostrará los puntos que comparten a favor de esa corriente de pensamiento, así como la similitud de sus propuestas. Para ello, en primer lugar, sintetizaré la defensa del realismo que hace Grossmann en *The Categorical Structure of the World*.<sup>5</sup> Luego, en segundo lugar, haré lo mismo a partir del texto zubiriano *El Hombre: lo real y lo irreal*, junto con su trilogía de la inteligencia sentiente.<sup>6</sup> En tercer lugar, mostraré las coincidencias y las diferencias de sus respectivas defensas y propuestas. Y, finalmente, en las conclusiones señalaré mi posición frente a su defensa y constitución del realismo.

## **La defensa del realismo de Reinhardt Grossmann**

Antes de comenzar conviene apuntar que la defensa del realismo de Grossmann es parte fundamental de su *ontología*, en tanto que su objeto de estudio consiste en las categorías *del mundo*, y no universales lingüísticos o entidades mentales.<sup>7</sup> Para él la ontología, por un lado,

5. Específicamente, en la primera parte, que se ha editado por separado en español: Reinhardt Grossmann, *Ontología, realismo y empirismo*, Encuentro, Madrid, 2010.

6. La trilogía de la inteligencia sentiente se compone de tres tomos: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, e *Inteligencia y razón*.

7. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 15.

es la ciencia que estudia los tipos de entidad,<sup>8</sup> es decir, las categorías y las leyes que las rigen; y, por otro lado, *analiza hechos*<sup>9</sup> y la relación entre éstos y las entidades que los componen.<sup>10</sup> Por supuesto, esta concepción de la ontología es controvertida; sin embargo, se irá aclarando con la explicitación de su contenido. Condensaré, pues, la defensa del realismo de Grossmann en ocho tesis.<sup>11</sup>

### *Tesis 1: “La ontología no debe hacer definiciones”*

Grossmann asegura que “nada ha sido tan perjudicial para [...] la ontología como el frecuente uso acrítico del término ‘definición’,<sup>12</sup> ya que 1) se llama definición a casi todo tipo de enunciado; 2) expresa meras cuestiones de conveniencia y de convención,<sup>13</sup> y 3) se confunde con los enunciados de identidad informativos,<sup>14</sup> con los de equivalencia<sup>15</sup> y con las definiciones contextuales.<sup>16</sup> Con estas últimas resulta que “[...] se emplea una definición contextual para camuflar una tesis ontológica como una inofensiva convención lingüística”.<sup>17</sup> También debemos considerar que el filósofo alemán no pretende utilizar definiciones porque 1) de una u otra manera incitan a pensar en universales no ejemplificados, lo cual negará más adelante (en la tesis 7), y 2) porque no sólo hay un tipo de definición, sino varios: “Para confundir más las cuestiones ontológicas, hay cosas tales como definiciones por abstracción, definiciones reales, definiciones implícitas, definiciones

8. *Ibidem*, p. 18.

9. *Ibidem*, p. 19.

10. *Ibidem*, p. 24.

11. Las tesis que a continuación desarrollaré son un tanto distintas de las que propone Javier Cumpa en “¿De qué trata la ontología? Un examen de Reinhardt Grossmann” en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, N° 56, diciembre de 2017, pp. 213-234. Esto se debe a que, mientras su intención es mostrar las “[...] siete tesis epistemológicas [de Grossmann] sobre cómo analizar las propiedades” (p. 216), la mía es revelar su “defensa del realismo”. De cualquier manera, hay algunas en las que coincidimos. Las señalaré cuando se presenten.

12. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 31.

13. *Idem*.

14. *Ibidem*, p. 33.

15. *Ibidem*, p. 35.

16. *Ibidem*, p. 37.

17. *Idem*.

constructivas, definiciones impredicativas, etc.”.<sup>18</sup> Por todo lo anterior decide no utilizar el término *definición* y, en su lugar, empleará otros tipos de enunciados: “(1) enunciados en el sentido de que una cierta expresión es una abreviatura de otra expresión; (2) enunciados en el sentido de que una cierta expresión, aunque no es una abreviatura de otra, representa la misma entidad que otra expresión; (3) enunciados de identidad, y (4) enunciados de equivalencia”.<sup>19</sup>

*Tesis 2: “Es falso que las cualidades sensibles sean meras sensaciones de la mente”*

De acuerdo con Grossmann la filosofía cartesiana contiene las raíces del idealismo y del racionalismo,<sup>20</sup> pues si se afirma que las propiedades de las cosas son sensaciones de la mente, indefectiblemente sólo habrá conocimiento de lo que esta última pone en el mundo. Por un lado, se afirma que, si partimos de la distinción entre *percepción* y *experiencia*, el conocimiento queda amenazado por la primera. Esto se debe a que, en tanto aquélla sólo nos da a conocer las propiedades cambiantes, contingentes de las cosas, el sujeto no puede obtener de ahí un conocimiento fijo, inmutable. La percepción está así marcada por el signo de la falsedad. Por el otro, en tanto que la percepción y la experiencia nos dan a conocer propiedades cambiantes de las cosas o nuestros propios estados internos (por ejemplo, el temor, la felicidad, el amor, etcétera), se necesita de una potencia especial (la razón) que nos permita generar, tanto de una fuente como de la otra, la universalidad requerida para poder establecerse como conocimiento.<sup>21</sup> Así pues, quien resulta ganador de todo eso es el idealismo, pues al *reducir* las propiedades reales de los objetos a meras sensaciones de la mente, lo

18. *Ibidem*, p. 40.

19. *Ibidem*, p. 32.

20. *Ibidem*, p. 43.

21. *Idem*.

que necesita investigar está ya dispuesto “internamente”, por lo cual se cancela la pretendida identidad entre realidad y exterioridad.<sup>22</sup>

*Tesis 3: “El principio de reducción es falso”<sup>23</sup>*

Lo que ha convencido al cartesianismo para afirmar y sostener tal “reducción” son dos falsos argumentos: 1) el del carácter incoloro de los átomos (el argumento fisicalista), y 2) el de la relatividad del sentir.<sup>24</sup> El primero postula que “[...] los colores no están entre las propiedades de los átomos o partículas”,<sup>25</sup> y de allí se sigue que, si percibo cosas coloreadas, no es porque sus átomos tengan color, sino porque el color es algo puesto por la mente.<sup>26</sup> No obstante, Grossmann defiende que, detrás de ese argumento, está funcionando el *principio de reducción*:

Si un objeto es en sentido estricto un sistema de objetos, entonces toda propiedad del objeto debe consistir en el hecho de que sus componentes tengan tales o cuales cualidades y estén en tales o cuales relaciones, o dicho sin mucha precisión: toda propiedad de un sistema de objetos consiste en las propiedades de sus componentes y las relaciones entre ellos.<sup>27</sup>

El principio de reducción es falso, continúa el filósofo alemán, porque “una entidad compleja puede tener propiedades que sus partes no tienen”.<sup>28</sup> Y añade: “los todos habitualmente poseen propiedades que no tienen sus partes”.<sup>29</sup> De esa manera se explica que el color rojo esté presente en una manzana, pero no en los átomos que la constituyen.

22. *Ibidem*, p. 46.

23. Esta tesis coincide con la “tesis de la equivalencia” de Javier Cumpa, “¿De qué trata la ontología? Un examen...”, p. 216.

24. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 46.

25. *Idem*. Es una cita textual de Wilfred Sellars.

26. *Ibidem*, p. 47.

27. *Idem*.

28. *Idem*.

29. *Ibidem*, p. 49.

Luego, con respecto de la relatividad del sentir, el argumento subsume el acto de percibir en el de experimentar, pues desde la posición cartesiana el acto de ver algo equivale al de experimentar ese algo, lo cual termina por reducir al primero a un elemento del segundo.<sup>30</sup> La respuesta a ese argumento es que no es necesario aceptar la reducción. Si, por el contrario, se afirma que se *experimenta* una mesa al mismo tiempo que se la está *viendo*, no hay relatividad en el sentir, sino tan sólo la percepción fragmentada.<sup>31</sup>

*Tesis 4: “Es falso que la percepción sea ‘sentir más inferencia’”<sup>32</sup>*

La relatividad del sentir se deriva de pensar que el conocimiento de las propiedades de las cosas se hace por inferencia de las propiedades de las impresiones sensibles.<sup>33</sup> Pero Grossmann responde enérgicamente que es imposible conceder que en eso consista la percepción, ya que no hay un criterio único y objetivo para el investigador a partir del cual pueda discernir lo que le corresponde “de verdad” al objeto respecto de lo que le es prescindible. Lo explica de la siguiente manera:

Un observador se enfrentaría entonces con la tarea de inferir de alguna forma la figura de la superficie de la mesa a partir de las diferentes figuras de sus sucesivas impresiones sensibles. Lo que llamamos su ver la figura de la superficie de la mesa no consistiría en nada más que en una inferencia de este tipo. El argumento desafía al realista a dar una razón de por qué el observador debe preferir una inferencia particular a cualquier otra posible. ¿Por qué, por ejemplo, debemos inferir que la figura es rectangular, más bien que de forma trapezoidal? [...] estoy dispuesto a conceder que el argumento de la relatividad del sentir probaría que no podemos conocer las verdaderas

30. *Ibidem*, p. 51.

31. *Ibidem*, p. 53.

32. Esta tesis coincide con la “tesis del conocimiento directo” de Javier Cumpa, “¿De qué trata la ontología? Un examen...”, p. 217.

33. *Ibidem*, pp. 54-55.

propiedades de los objetos perceptivos, si fuera el caso de que la percepción fuera una cuestión de inferir a partir de la sensación. Pero no lo es.<sup>34</sup>

La imposibilidad de encontrar un criterio objetivo para discernir entre propiedades es, entonces, la primera mas no la única crítica de Grossmann, pues una derivación del argumento se encuentra en la filosofía cartesiana. La “nueva concepción de las ideas” de Descartes parte de la no identificación entre ideas y objetos, lo cual rompe el principio ontológico que sostenía el primer argumento —entre ideas y objetos hay semejanza (por lo menos)—, y termina en la asunción de que la percepción es un acto mental.<sup>35</sup> El autor de *Ontología, realismo y empirismo* defiende que el principal problema con esta “nueva concepción” es que, al reducir la percepción a un acto mental, se renuncia por completo tanto a la posibilidad de conocer objetos externos como a encontrar la certeza de su idea, produciendo una contradicción interna. Éste es el argumento:

(1) Para conocer lo que representa una idea debemos ser capaces de compararla con su objeto. (2) Pero para compararla con su objeto, no sólo debemos conocer el objeto, sino que debemos conocerlo independientemente de la idea. (3) Sin embargo, la única forma en que podemos conocer un objeto, según el cartesiano, es por medio de su idea. (4) Por consiguiente, no podemos conocer el objeto independientemente de su idea. (5) Por tanto, no podemos conocer lo que representa una idea dada.<sup>36</sup>

La salida a este par de problemas la formula Grossmann de la siguiente manera: en tanto el cartesianismo depende de la subsunción del acto de percibir en el de experimentar, (3) es consecuencia lógica; pero si no aceptamos tal subsunción, (3) es falsa y, por lo tanto, también (4)

34. *Ibidem*, pp. 55–56.

35. “Según el giro cartesiano, sólo conocemos directa y verdaderamente nuestras propias ideas y sensaciones. Todo lo demás, si es que se puede conocer, se conoce meramente de forma indirecta”. *Ibidem*, p. 59.

36. *Ibidem*, p. 54.



y (5). Luego, aceptando (2) pero modificada (a partir de la distinción del acto de percibir respecto del de experimentar), se concluye que *también* podemos conocer los objetos.<sup>37</sup> No que podamos conocerlos directa e independientemente de la idea, sino que, si postulamos que hay una idea representando un objeto, la mera postulación del objeto como contraparte —aunque sea para su negación— implica que 1) existe y 2) lo conocemos de alguna manera. Así, es falso que conocer sea “sentir más inferencia”.

*Tesis 5: “Es falso el paradigma de que conocer algo es experimentarlo”*

Que se afirme que conocer es experimentar algo también está apoyado por el argumento de la alucinación. Este argumento posee dos partes: la primera afirma que un “[...] estado mental alucinatorio consta esencialmente de experiencias (actos de sentir) de impresiones sensibles”;<sup>38</sup> la segunda, que “[...] situaciones fenoménicamente indistinguibles deben tener los mismos ingredientes fenoménicos”.<sup>39</sup> A ello nuestro autor contesta que, si negamos la identidad entre el acto de percibir y el acto de experimentar, es necesario admitir que “[...] además de los actos mentales de sentir, también tiene lugar en esta situación un acto de ver”.<sup>40</sup> Así, *conocer* es un proceso que regularmente se lleva a cabo a partir de la coincidencia de dos actos, en lugar de uno solo. Esta tesis necesita de la siguiente para ser entendida por completo.

*Tesis 6: “En ciertos actos la percepción es acompañada por el sentir”*

Otro contenido del argumento de la alucinación es afirmar que lo que se ve “[...] es —en algún sentido— privado y dependiente de la mente”,<sup>41</sup> de manera tal que sólo *hay* acto de experimentar, pero no de percibir.

37. *Ibidem*, pp. 59–61.

38. *Ibidem*, p. 62.

39. *Ibidem*, p. 54.

40. *Ibidem*, p. 63.

41. *Ibidem*, p. 65.

Sobre esto Grossmann propone que, si aceptamos la diferenciación de actos, es necesario decirle a un sujeto alucinante que, aun cuando “aquello que ve o escucha” no tenga correlato real, está viendo y escuchando algo que no puede reducirse a las meras sensaciones de su mente, a saber, “[...] un objeto no existente”.<sup>42</sup>

*Tesis 7: “Las entidades abstractas, al igual que las entidades concretas, se presentan juntas en la percepción y la experiencia”<sup>43</sup>*

Esto se debe al rechazo de la cláusula platónica según la cual la mente cuenta con “dos ojos”, uno que mira las entidades concretas y otro que tiene por objeto las ideas.<sup>44</sup> De ahí que, para Grossmann, sólo hay “un ojo” que capta tanto las entidades concretas como las ideas. El filósofo alemán aterriza tal conclusión al afirmar que no hay universales no ejemplificados<sup>45</sup> y que ninguna entidad existe sin alguna propiedad enlazada con ella, y viceversa.<sup>46</sup> Más adelante hará una modificación a esta posición al aclarar que la mente sí tiene “dos ojos”, pero con la salvedad de que “[...] no ven separadamente cada uno su categoría propia de entidad [...]; más bien, hay experiencia y percepción [...]. Mientras que el primer ojo mira al interior, el segundo ojo ve el mundo externo”.<sup>47</sup> De lo anterior se obtiene que las entidades abstractas se conocen del mismo modo que, por ejemplo, los colores. Esto se debe a que, como se acaba de aseverar, no existen entidades abstractas separadas de entidades a las que cualifican y viceversa. Los números, en ese sentido, nunca están separados de las cosas, sino que: “Vemos el número dos cuando vemos, por ejemplo, que hay dos manzanas sobre

42. *Idem*.

43. Esta tesis coincide con la “tesis del conocimiento directo” de Javier Cumpa, “¿De qué trata la ontología? Un examen...”, p. 217.

44. *Ibidem*, p. 67.

45. *Ibidem*, p. 74.

46. *Ibidem*, p. 65.

47. *Ibidem*, p. 90.

la mesa. En general, vemos los números siempre que vemos cosas que son numerables”.<sup>48</sup>

Otra consecuencia es el rechazo de que el espacio y el tiempo sean las formas de la intuición,<sup>49</sup> ya que, irremediablemente, hay que proponer una facultad especial cuya función sea aprehender las entidades abstractas.<sup>50</sup> Pero si no se acepta el dogma de localización,<sup>51</sup> no es necesario que las cosas percibidas sean individuales; bien se pueden percibir entidades abstractas.<sup>52</sup>

*Tesis 8: “Lo que se percibe son ‘estados de cosas’ y no individuos”<sup>53</sup>*

Nuestro filósofo concluye esto a partir de implementar dos modificaciones a la posición tardía de Gottlob Frege, específicamente aquélla que define la percepción como un sentir sumado al juicio.<sup>54</sup> Lo explica de la siguiente manera:

Un acto de ver es tan fundamental y simple como un acto de experimentar o un acto de juzgar. Lo que es verdad, no obstante, es que una situación perceptiva contiene, entre otras muchas cosas, ciertos actos de sentir impresiones sensibles, además de un acto de ver. De esta manera, es más exacto afirmar que siempre que se percibe algo se experimentan también ciertas impresiones sensibles. Un acto de sentir no es una parte o componente de un acto de ver, pero se conecta causalmente con ello. Ésta es la

48. *Ibidem*, p. 76.

49. *Ibidem*, p. 80.

50. Esta tesis coincide con la “tesis del empirismo radical” de Javier Cumpa, “¿De qué trata la ontología? Un examen...”, p. 217.

51. “En la medida en que la percepción es una cuestión de sensibilidad, sus objetos deben ser concretos, según la concepción de Kant. Lo que percibimos, para expresarlo de modo diferente, debe estar localizado en el espacio o en el tiempo. Pero esto quiere decir que si percibimos colores, y quién puede dudar de que lo hagamos, entonces los colores deben estar localizados. En este sentido, el dogma de la localización conduce también a la concepción de que las propiedades de los objetos perceptivos son concretas más bien que abstractas”. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 81.

52. *Ibidem*, p. 84.

53. Esta tesis coincide con la “tesis del atomismo lógico” de Javier Cumpa, “¿De qué trata la ontología? Un examen...”, p. 218.

54. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 86.

primera modificación que tenemos que hacer. La segunda transformación se contiene en la primera. El acto mental que caracteriza una situación perceptiva y que se añade a la experiencia de impresiones sensibles no es un juicio, sino un percibir. Una situación perceptiva no sólo se caracteriza por que tenga lugar la experiencia de impresiones sensibles, sino también esencialmente por tener lugar un acto mental de percibir.<sup>55</sup>

De ahí que lo percibido consiste en *estados de cosas* en los cuales las cosas individuales son sólo componentes. Esto no quiere decir que haya dos percepciones (una del *estado de cosas* y otra de las cosas individuales que contiene), sino que “a una” se perciben ambas.<sup>56</sup>

Con estas ocho tesis es posible comprender la defensa del realismo de Reinhardt Grossmann. Por supuesto, eso no significa que se agote en ellas,<sup>57</sup> pero recuerdo al lector o lectora que mi intención aquí es mostrar las coincidencias de la defensa del realismo entre este autor y Zubiri. Procedo ahora a sintetizar la propuesta del filósofo español.

## **La defensa del realismo de Xavier Zubiri**

Zubiri es un decantado realista, pero su propuesta no está contenida en uno solo de sus libros, sino a lo largo de toda su obra. No emprenderé una detallada exposición de su realismo, sino que me limitaré a señalar las coincidencias de su “defensa” respecto a la de Grossmann. Para ello señalaré los lugares en que expone las mismas inquietudes que enuncia el filósofo alemán, así como sus modificaciones. Utilizaré

55. *Ibidem*, p. 87.

56. *Ibidem*, p. 88.

57. Por ejemplo, las siguientes obras de Grossmann: “Sensory Intuition and the Dogma of Localization” en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Taylor & Francis/Routledge, Oslo, vol. 5, N° 1-4, 1962, pp. 238-251; “Conceptualism” en *The Review of Metaphysics*, Philosophy of Education Society/Catholic University of America, Washington, vol. 14, N° 2, diciembre de 1960, pp. 243-524; *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1990; “Perceptual Objects, Elementary Particles and Emergent Properties” en Héctor-Neri Castañeda (Ed.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honour of Wilfrid Sellars*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975, pp. 129-146.

las mismas tesis del apartado anterior, aunque con el contenido que les otorga el filósofo vasco.

*Tesis 1: “La ontología no debe hacer definiciones”*

Al igual que Grossmann, Zubiri está en contra de utilizar definiciones. Si para el primero la dificultad de utilizar definiciones consiste en el equívoco de tomarlas como principios<sup>58</sup> y confundirlas con enunciados de equivalencia, de identidad, informativos o con las definiciones contextuales, para el segundo consiste en que la definición necesariamente es un juicio predicativo que recurre al verbo *ser*.<sup>59</sup> Está de acuerdo con Grossmann en que las definiciones no son principios, pero no porque puedan rebatirse, sino porque hay formas de aprehensión anteriores a los juicios predicativos: los *juicios nominales*.<sup>60</sup> Desde este punto de vista, uno de los problemas de la definición es que se la confunde con otros tipos de juicio, pero quizá aún más grave es que se la comprende desde la estructura *s es p*, es decir, desde el juicio predicativo, lo cual constituye una proyección de la lógica del lenguaje sobre la realidad.<sup>61</sup> Las críticas de Grossmann y Zubiri en este punto son complementarias.

58. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 40.

59. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 353.

60. “La forma primaria de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal. Y esto no sólo porque [...] hay frases nominales, sino también porque el simple nombre desempeña a veces la función de designar afirmativamente la realidad de algo, sin la intervención del verbo ser. Antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferencialmente, lo que he solido llamar una ‘aprehensión simple’, que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real. Es un logos ante-predicativo, el ‘logos nominal’”. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 353.

61. La crítica extensa de Zubiri a este punto se encuentra en *Inteligencia y logos*, cap. 5, §1. Anoto aquí sólo un extracto: “afirmar es decir ‘A es B’. La B es el predicado; pero como es sabido, puedo y debo incluir la B en el ‘es’, y entonces el predicado es: ‘es B’. Juzgar sería predicar de A el ‘ser B’ [...]. Es, a mi modo de ver, una concepción también inadmisibles. Y ello por dos razones. En primer lugar, se piensa que afirmar es ‘decir’. Pero ¿qué se entiende por ‘decir’? Ciertamente nadie, ni Aristóteles mismo, piensa que aquí ‘decir’ sea expresarse en un lenguaje. Pero siempre queda en pie la cuestión: cuál es la índole intelectual del decir mismo en cuanto decir. Entonces no hay más remedio que apelar a la afirmación en cuanto intención afirmativa: decir sería tener ‘intención afirmativa’. Y se la conceptúa como algo irreductible. Pero, ¿es realmente algo irreductible, y sobre todo en qué consistiría su irreductibilidad? El no haberse planteado con rigor este problema me parece un grave defecto de esta concepción: se admite sin más que juzgar es afirmar, pero sin hacerse cuestión formal de qué sea el afirmar. En segundo lugar, se identifica la afirmación con la predicación ‘A es B’. Y esto, como vamos a verlo muy pronto, y sea cualquiera la concepción que se tenga del predicado (‘B’ o bien ‘es-B’) es formalmente falso: no toda afirmación es predicativa”. *Ibidem*, pp. 112–113.

En relación con esta crítica Zubiri comenta uno de los vicios más difíciles de ver en el lenguaje predicativo: pretende señalar siempre sujetos y propiedades de sujetos, si bien no en todos los lenguajes. Así, por ejemplo, las lenguas semíticas (como el hebreo) apuntan más a sistemas o la realidad en sistema que a sujetos.<sup>62</sup> En este punto también coincide con Grossmann, aunque este último no los nombra *sistemas*, sino *estados de cosas*.

*Tesis 2: “Es falso que las cualidades sensibles sean meras sensaciones de la mente”*

En este punto Zubiri también coincide con Grossmann en que el correlacionismo parece ser un callejón sin salida, que se construye sobre la base de una idea particular de experiencia. El argumento ocupa varias páginas de *El hombre: lo real y lo irreal*; no lo replicaré en su totalidad, pero sí sus elementos centrales:

Locke fue el primero que, por lo menos de una manera voluminosa, canonizó la diferencia de lo que él llamaba las cualidades primarias y las cualidades secundarias. Las cualidades que para los empiristas fueron siempre secundarias son aquellas que, en definitiva, son puras impresiones y afecciones del sujeto. Así como no se puede hablar de los sabores independientemente del paladar que una persona tenga, ni de los olores ni de los aromas, pues tampoco se puede hablar de los colores, de los sonidos, de la temperatura, independientemente del estado psicofisiológico del sujeto. Prescindamos de los sujetos, borremos los sujetos humanos del mundo y se desvanecen precisamente todos los colores, todos los sonidos, todos los aromas, todas las temperaturas. Locke canonizó esto.<sup>63</sup>

62. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, p. 190.

63. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005, p. 171.

El problema de Locke —y de toda la filosofía que sigue este camino— es que se pregunta si la percepción no está deformando la realidad. Sobre esto Zubiri responde lo siguiente:

¿Cómo sabe usted que puede ser una deformación si de la realidad no se tiene más noticia que ésta? ¿Cómo se le puede a usted ocurrir que esto sea una deformación? ¿Qué vía de acceso tiene usted a la realidad, tan segura y tan firme, para que desde esa vía de acceso, desde esa realidad, y solamente desde ella, tenga sentido la deformación? Porque, si no, ¿cómo sabe usted que es una deformación?<sup>64</sup>

Después de eso nos confirma el vasco que está consciente de que no responde por completo a la pregunta, por lo cual implementa la estrategia que sigue (curiosamente, al igual que Grossmann, recurre al problema de si el color es una propiedad real de las cosas o algo puesto por el sujeto): cuando preguntamos por el color hay que distinguir entre lo que busca el físico (a saber, una ondulación del campo electromagnético de determinada longitud de onda, independientemente de lo que sea en la percepción) y lo que busca el filósofo (esto es, aquello que se presenta *en* la percepción). El color es algo limitado al acto de percepción; la onda es algo independientemente del acto de percepción, y no puede ser reducido uno a otro. Por supuesto, puede ser que, para que aparezca el color, deba estar presente la onda; pero eso no invalida que el color, en tanto realidad, tenga lugar *en* la percepción. Hay, si se quiere, diferentes niveles de realidad: la onda es una realidad independiente de la percepción; el color es una realidad *en* la percepción, y, por lo tanto, que se deslegitime la segunda por no ser idéntica a la primera es un error por reducción.<sup>65</sup> El filósofo concluye su argumento de la manera siguiente:

64. *Ibidem*, p. 174.

65. *Ibidem*, pp. 174-176.

El carácter de realidad de las cualidades inmediatas es la determinación de lo que es la realidad en cuanto tal, tal como nos es dada y en cuanto nos es dada. Si yo lo saco de estas condiciones, entonces habrá que averiguar qué ocurre con esa realidad en otro nivel. Pero el que una realidad sea fugaz y no tenga realidad más que en el momento en que yo la percibo, eso no la destituye de su carácter de realidad, en absoluto.<sup>66</sup>

Luego puede ocurrir que, durante el proceso de conocimiento, la presencia del color *en* el acto de percepción tenga que combinarse con otras realidades, por ejemplo, la onda, una teoría de la luz, etcétera; pero eso no cancela retroactivamente la percepción, sino que, en todo caso, la enriquece. Podría decirse que, para ambos filósofos, es imprescindible comprender las cosas dentro de un *marco de referencia* que no es accesorio, sino fundamental.

Para que no quede duda, el *error de reducción* ocurre cuando se deslegitima lo que acontece *en* la percepción por no encontrarse en la realidad independiente de la percepción misma. Mientras tanto, el *error de la sustancialización* (producido por la estructura predicativa del lenguaje) es la inclinación a pensar que la realidad está constituida por individuos y que nuestra forma de referirnos a ellos *debe* ser en cuanto tales.

*Tesis 3: “El principio de reducción es falso”*

En el caso del autor de la trilogía de la inteligencia sentiente sería más apropiado formular esta tesis del modo que sigue: “*La reducción del papel de la sensibilidad en el proceso de conocimiento es ilegítima*”. El problema incluye además la limitación de la función de la sensibilidad en el proceso de conocimiento. Se dice que los sentidos, responsables de presentar los datos de las cosas, no pueden hacer más que eso, presentarlos; y que luego debe intervenir la inteligencia para hacer algo

66. *Ibidem*, p. 176.



con esos datos (analizarlos, discriminarlos, etcétera). Es precisamente eso lo que la filosofía moderna concluyó —y que la filosofía posterior asumió acríticamente—. El asunto es que, si bien los filósofos modernos aceptaron de modo general que sentir es ser-afectado, es decir, que toda afección es impresión, no repararon en que en el momento impreso se presenta *algo otro* que no pudo generar la inteligencia, por más que se presente *en* ella. En otras palabras, no se dieron cuenta de que la impresión es afección de *otro* que, *en tanto que otro*, no puede ser reducido a contenido alguno de la inteligencia.<sup>67</sup> Así, por más que la sensibilidad no haga más que presentar en afección datos que posteriormente serán procesados por la inteligencia, entre ellos se encuentra la alteridad de aquello que ha impresionado los sentidos, que no puede ser reducido ni identificado con sus contenidos.<sup>68</sup>

*Tesis 4: “Es falso que la percepción sea ‘sentir más inferencia’”*

Como se acaba de exponer, en la impresión se presenta una alteridad irreductible a los contenidos de la inteligencia. Por eso mismo, aun cuando ese contenido sea enteramente subjetivo, no obsta para que la alteridad conserve su estatus ontológico, es decir, por más que la alteridad se le presente a *x*, y solamente a *x*, no le quita su carácter de alteridad. La cuestión es que la filosofía moderna descalificó el carácter de alteridad por ser algo conocido de manera impresiva. Dicho de otro modo, por tener un carácter subjetivo, todos los contenidos sensibles son reducidos a la esfera de lo individual, lo cual termina por privilegiar los contenidos universales. Que la impresión tenga un carácter subjetivo, insistimos, no impide que sus contenidos tengan una formalidad: la de alteridad absoluta, y ésta es irreductible a aquéllos.<sup>69</sup>

67. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 16–18.

68. *Ibidem*, pp. 22–23. Esto coincide con la “tesis de la intencionalidad” en Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, pp. 58–61.

69. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, pp. 23–28.

*Tesis 5: “Es falso el paradigma de que conocer algo es experimentarlo”*

Lo que está de fondo en la posibilidad de mantener la alteridad como contenido de la impresión sensible —y no dejarla esfumarse en la fugacidad de la afección— es la concepción de los actos de percibir e inteligir como uno solo. Sobre esto el pensador vasco es muy claro: “[No se trata de que] el objeto extrínsecamente dado a la inteligencia le venga proporcionado por los sentidos, sino de que, internamente y desde sí misma, la inteligencia humana se encuentra vertida a las condiciones de la sensibilidad en forma de unidad”.<sup>70</sup> Y dado que el momento de sensibilidad envuelve constitutiva y formalmente el momento de impresión de alteridad, “[...] la misma sensibilidad está ya ahí inmersa en la inteligencia. Por esto ese sentir que es intelectual remite a una inteligencia cuya estructura es constitutivamente sentiente”.<sup>71</sup> En este punto las propuestas de Grossmann y Zubiri son similares. En efecto, para ambos es necesario reconsiderar la estructura del acto de conocer, de tal manera que no se relegue el sentir a una “mera presentación de datos”; por el contrario, sería adecuado *reificarlo*<sup>72</sup> con la intención de otorgarle un estatus epistemológico relevante.

*Tesis 6: “En ciertos actos la percepción es acompañada por el sentir”*

La percepción no debe ser considerada como un acto independiente del de experimentar ni viceversa. Uno de los problemas más serios de la filosofía ha sido considerar los actos del proceso de intelección como autónomos, pero no es así. Generalmente, se nos dice que el ser humano no se distingue de los animales por el acto de sentir, pero sí

70. *Ibidem*, p. 33.

71. *Ibidem*, pp. 32–33.

72. Zubiri explica este concepto en *Sobre la realidad*: “La reificación consiste, por consiguiente, en absorber en el momento del *de suyo* aquello que, en efecto, no soy en virtud de mi esencia, la cual no necesita reabsorción sino que formalmente consiste en el *de suyo* en cuanto tal. En virtud de esa reificación todas las demás notas, en el sentido tanto de propiedades como de partes materiales o no materiales, quedan reificadas. Reificación que les confiere el carácter de ser todo ello, la sustantividad con todas sus notas, *una sola cosa*”. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 103. Las cursivas se encuentran en el original.

que tiene algo más que lo diferencia ontológicamente del resto de los vivientes: la inteligencia. Esto así, sin más, no es falso; pero no hay que dar por terminada la cuestión, pues si bien el ser humano no puede reducirse a mera sensibilidad, ésta se sigue considerando como una potencia completa —y, por ello, autónoma— que funge a modo de soporte de la intelección, y allí está el problema. Puede que, en el caso de los idealismos, la sensibilidad no sea soporte para el conocimiento, pero aun para ellos es una suerte de “base” que posibilita al ser humano “estar en el mundo”, eso es innegable. Se acepta muy fácilmente que, como consecuencia de que la facultad sensitiva no contribuye en nada al conocimiento científico, es sólo un estrato superado por el intelecto dentro del mismo ser humano. Hay que plantear más bien el proceso de intelección como uno en el que los actos se reifican no sólo por ser contiguos y sucedáneos, sino porque forman un sistema y una posibilidad: la de inteligir.<sup>73</sup> En eso también coinciden los planteamientos de Grossmann y Zubiri: es necesario instaurar una visión sistémica de las potencias y sus actos.<sup>74</sup> En tanto la filosofía persista en su figuración positivista de las potencias y los actos, indefectiblemente los que están en la base del proceso del conocimiento serán subsumidos en los de orden superior, salvaguardando con ello la raigambre idealista de sus productos. Pero si se toma como opción legítima una visión sistémica de las potencias y los actos, el realismo recupera vigencia.

*Tesis 7: “Las entidades abstractas, al igual que las entidades concretas, se presentan juntas en la percepción y la experiencia”*

Este tema en particular se puede abordar desde, por lo menos, dos puntos de vista: 1) *la aprehensión primordial de realidad* o 2) *la cuestión de la irrealidad*. Ahora bien, dado que el primero nos desviaría demasiado, nos inclinaremos por el segundo.

73. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 89–92.

74. *Ibidem*, ver el tercer apéndice.

Zubiri afirma que el acto de abstracción necesita de un acto previo de la inteligencia que opera sobre la cosa de que se va a abstraer.<sup>75</sup> Esto lo consigna en el tercer apartado, “La idea”, del primer capítulo “Lo irreal en sí mismo” de *El hombre: lo real y lo irreal*, a partir de considerar la generación de ideas por abstracción;<sup>76</sup> si bien eso no excluye el construccionismo utilitarista y convencionalista, pero sí, por supuesto, el innatismo. Si por *abstracción* entendemos la operación de prescindir de ciertas propiedades de las cosas para quedarnos únicamente con su “tipo ideal” (de la misma opinión es Grossmann),<sup>77</sup> entonces el sujeto ha aprehendido por medio de otro acto previo *aquello* que someterá a abstracción.<sup>78</sup> Incluso si se habla de construccionismo, la construcción opera sobre elementos que ya están dispuestos para su uso.<sup>79</sup> Eso significa que las ideas no se presentan junto con las cosas concretas en los actos de percepción y experiencia, pues, si fuera el caso, tendríamos una suerte de idealismo factualista. No. En la percepción y la experiencia, tomadas como un solo acto, no hay ideas todavía, si bien están presentes unidades y propiedades (*estados de cosas*, en el lenguaje de Grossmann). Por supuesto, alguien podría replicar: ¿la aprehensión simple del color no es ya la aprehensión de la idea de color? Si hemos seguido bien el argumento, la respuesta es que, en tanto se rechaza el

75. “Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logren por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma. No es una realidad que repose sobre sí misma, y ahí está toda la concepción de Aristóteles (no lo ha dicho, pero eso es lo que acontece en su abstracción), sino que necesita por lo menos un acto de la mente. Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real”. *Ibidem*, pp. 48–50.
76. “Abstracción significa para un griego un expolio. Vamos despojando a la realidad de sus notas cambiantes, de sus notas imperfectas, de las notas que a lo mejor no tienen nada que ver con el momento típico que nos interesa descubrir en ella, etc., y nos quedamos nada más que con ese reducto; y ese reducto abstracto es justamente lo que puede ser idea y lo que es εἶδος, pero que en manera alguna se halla físicamente separado de la realidad”. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, pp. 47–48.
77. “Abstraction consists in the process of stripping from the complex idea of the ball of all those ideas—like the ideas of place and time—which make it an idea of an individual thing. In our example, it consists in concentrating on the partial idea of whiteness”. Reinhardt Grossmann, *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, Routledge, Londres, 1992, p. 42.
78. En el caso de Grossmann, ese acto es percibir “estados de cosas”. Se pregunta: “¿Qué podemos percibir? Percibimos, además de ciertos estados de cosas, todos los componentes que tienen estos estados de cosas”. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 89.
79. El único modelo que no necesita de ese acto previo es el innatismo, pero trae más problemas—no voy a discutirlos aquí por no ser el tema— que los que soluciona.

innatismo (la separación de los actos de percibir y experiencia) y se asume que el acto de ideación (sea abstractivo, sea generativo) está sostenido por un acto previo de aprehensión, la aprehensión simple<sup>80</sup> de un color no es la aprehensión de su idea. Y esto se debe a que, así como postula Zubiri que la genitividad es un momento estructural y constitucional de las ideas,<sup>81</sup> lo mismo ha de decirse con respecto del color, es decir, no hay sino aprehensión de sistemas, lo cual termina en que la idea de color es una desrealización de, por ejemplo, una manzana.<sup>82</sup> Se llega a la idea de color sólo porque se somete una manzana al proceso de abstracción y, como resultado, se considera aquél separado de aquello en que está realizado. Pero eso es el extremo opuesto de lo que el sujeto aprehende en el acto unitario de percibir y experimentar.

*Tesis 8: “Lo que se percibe son ‘estados de cosas’ y no individuos”*

Los *estados de cosas*, por supuesto, no excluyen la individualidad como uno de sus elementos. En efecto, no aprehendemos de manera aislada a los individuos, sino siempre dentro de un *campo*. Así lo explica Zubiri:

Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es luminosa, es lo que la constituye en luminaria. Pero no es lo mismo ver que la cosa es luminosa que ver que todas las demás cosas, y aun la propia luminaria, están iluminadas por la luz que de esta cosa real emerge. La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa. Pero si consideramos la luz como algo que ilumina las

80. Corresponde a la idea de percepción de Grossmann: “De esta manera, es más exacto afirmar que siempre que se percibe algo se experimentan también ciertas impresiones sensibles. Un acto de sentir no es una parte o componente de un acto de ver, pero se conecta causalmente con ello. [Además] El acto mental que caracteriza una situación perceptiva y que se añade a la experiencia de impresiones sensibles no es un juicio, sino un percibir. Una situación perceptiva no sólo se caracteriza por que tenga lugar la experiencia de impresiones sensibles, sino también esencialmente por tener lugar un acto mental de percibir”. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 87.

81. “[A las ideas] es esencial este momento estructural, constitucional, que he llamado genitividad; genitividad, no en el sentido de generación, sino en el sentido gramatical del vocablo, de ser un genitivo. La idea es siempre idea de algo”. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 52.

82. *Ibidem*, pp. 61 y ss.

cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa. No es lo mismo en efecto ver cómo la luz brota de la cosa luminosa, que ver esta cosa como iluminando, como expandiendo su luz sobre todas las demás. En esta comparación la luz es el campo. Por estar determinado por cada cosa, al aprehender una cosa la aprehendo en aprehensión primordial no sólo en su momento de formalidad individual, sino también en el momento de su formalidad campal tanto en su aspecto de ser una nota de la luminaria como en su aspecto de ser iluminante del ámbito de realidad. Es unidad compacta de los dos aspectos.<sup>83</sup>

El *estado de cosas* de Grossmann es *la formalidad campal* de Zubiri, se trata de considerar las cosas (ontológica y epistemológicamente) dentro de un campo que ellas mismas generan y del cual son inseparables. Este recurso sirve para rechazar toda consideración sustancialista (individualista) de la realidad.

Aquí termina la exposición en ocho tesis de la defensa del realismo por parte de Xavier Zubiri. En las páginas restantes mostraré las coincidencias y diferencias entre éste y Grossmann, además de que intentaré hacer algunas contribuciones generales al tema.

### **La defensa del realismo: coincidencias y diferencias**

Si bien es interesante el modo en que Grossmann plantea la *tesis 1*, no parece constituir un apoyo para el realismo, sino un reproche a la tendencia de la filosofía analítica a considerar las definiciones como principios. Para Zubiri, en cambio, esa tesis sí funciona como defensa del realismo, pues busca señalar que una de las razones por las cuales la filosofía moderna se decantó por el idealismo fue asumir que el len-

83. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 19–20.

guaje contempla fundamentalmente sujetos y propiedades. Eso es un prejuicio, ya que no todos los lenguajes cuentan con estructura predicativa. Además, aun dentro de los lenguajes predicativos la predicación no es la relación fundamental; hay juicios nominales y posicionales que no demeritan en nada la aprehensión de realidad. Que la relación predicativa haya sido preferida se debe más a la inclinación del escolasticismo y la modernidad por proyectar la lógica del lenguaje sobre la realidad, que a algo connatural al lenguaje. En consecuencia, si de recuperar el realismo filosófico se trata, una de las primeras tareas debe ser reconsiderar si la estructura del lenguaje se refleja en la estructura de la realidad.

La *tesis 2* constituye una premisa regular en la defensa del realismo. Es así porque no parece ser ya desconocido que uno de los problemas graves de la filosofía moderna fue su preferencia por el correlacionismo que resultó principalmente de las contribuciones de Descartes y Locke. El problema parte de considerar las potencias del alma y sus actos como autónomos, esto es, que se sostienen y se ejecutan *en sí mismos y por sí mismos*. El revés de este argumento es considerar tanto las unas como los otros de manera sistemática, esto es, de tal modo que no se pueda hablar, por ejemplo, del acto de experimentar sin implicar el de percibir.

A partir de comprender la *tesis 2* se pueden entender las tesis 3, 4, 5 y 6, ya que son diferentes aspectos de lo mismo. En primer lugar, a la estrategia que afirma que las propiedades de los sistemas deben estar en los elementos que los constituyen se responde que hay propiedades emergentes, esto es, aquéllas que pertenecen al sistema *en tanto que sistema* y, por lo tanto, no son reductibles a sus elementos. A la cuestión de la relatividad del sentir se responde que, para conocer cualquier cosa, es necesario un “marco” desde y por el cual se conoce. Es contrafáctico apelar al conocimiento fenomenalista (se niega la *tesis 4*). Por eso mismo, del hecho de que para hablar de colores se tenga que

apelar al ser humano, no se deriva que éstos sean meras sensaciones de su mente. Luego, por la misma visión sistemática de las potencias y sus actos, la *tesis 3* resulta ser falsa en tanto se parte de la asunción de que el experimentar es un acto separado del sentir. Ahora bien, si negamos que lo sea, entonces habría que redefinir lo que entendemos por “sentir” (y con esto se explica la *tesis 6*) y por experimentar (cuestión que justamente resuelve la *tesis 5*).

Las *tesis 7* y *8* son dos premisas del mismo hecho: extendemos la visión sistemática de las potencias y sus actos a sus objetos. De esta manera, la individualidad queda comprendida dentro del *estado de cosas*, en términos de Grossmann, o en el *momento de formalidad individual en el de formalidad campal*, en términos de Zubiri. No se trata, por tanto, de que en el acto de aprehensión de las entidades concretas haya también aprehensión de las abstractas, sino de que, en todo caso, las segundas están en relación genitiva con las primeras (*tesis 7*). Si esto es así, entonces lo que se percibe y experimenta de manera compacta son *estados de cosas*, no individuos.

Hagamos un recuento general de la propuesta. De acuerdo con Grossmann debemos remontarnos hasta Descartes, pues su “realismo” esconde los elementos del idealismo.<sup>84</sup> Las directrices que conducirán al rechazo del realismo son, por una parte, la distinción entre cualidades primarias y secundarias;<sup>85</sup> y, por otra, la “nueva concepción de las ideas”.<sup>86</sup> La primera afirma que las cualidades sensibles son una mera sensación en la mente; la segunda, que las ideas que representan las cosas no son idénticas y ni siquiera se asemejan a las cosas mismas. Estas dos directrices condensan la crítica a todo aristotelismo, esto

84. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 44.

85. *Ibidem*, p. 45.

86. *Ibidem*, p. 56.



es, al *realismo moderado*<sup>87</sup> y a sus rendimientos: 1) que las cualidades sensibles son meras sensaciones de la mente<sup>88</sup> y 2) que lo único que podemos conocer de las cosas son las sensaciones que tenemos de ellas en la mente.<sup>89</sup> Tales son las llaves que abren las puertas al idealismo. A su vez, según este mismo autor, lo que está detrás de ese desarrollo es la visión dualista-racionalista que Platón instaura para la filosofía (y que se consolida definitivamente en Kant): la que divide al mundo en sensible e inteligible, e implica la existencia de una facultad especial para acceder a cada uno de ellos.<sup>90</sup> El problema se puede plantear de la siguiente manera: 1) hay entidades abstractas que existen sólo en el ámbito inteligible; 2) hay una facultad especial, el intelecto, que posee o, al menos, puede acceder a ese ámbito y, por lo tanto, a las entidades abstractas, y 3) el conocimiento de uno no se relaciona con el conocimiento del otro, puesto que los modos de acceso son mutuamente excluyentes. Lo explica así:

De acuerdo con la tradición platónica, la percepción y la experiencia, por usar nuestra terminología, sólo nos dan a conocer lo que está localizado en el espacio y el tiempo. Se sigue inmediatamente que no podemos intuir entidades abstractas; que tales entidades no pueden ser objetos de experiencia o percepción. Pero, puesto que hay entidades abstractas, se sigue, además, que debemos conocerlas mediante alguna facultad especial de la razón. De esta manera, el dogma de que el espacio y el tiempo son las formas de la sensibilidad conduce directamente al racionalismo.<sup>91</sup>

La respuesta del filósofo alemán es que debemos rechazar la tesis según la cual hay universales no ejemplificados,<sup>92</sup> así como la que postula que

87. "La postura realista moderada consiste en postular los universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes a las cosas". Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2010, p. 35.

88. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 45.

89. *Ibidem*, pp. 45-54.

90. *Ibidem*, p. 67.

91. *Ibidem*, p. 70.

92. *Ibidem*, p. 74.

hay entidades sin propiedades.<sup>93</sup> La forma de hacerlo es demostrando, por un lado, que el entendimiento no está separado de la sensibilidad,<sup>94</sup> y, por el otro, reparando en que, como sensibilidad y entendimiento no están separados, tampoco lo está el “objeto” sobre el cual caen los actos de percibir y experimentar. Ese “objeto” no es solamente una *instancia*, sino un *estado de cosas*<sup>95</sup> que contiene, por así decirlo, tanto la unidad como sus componentes.<sup>96</sup> En conclusión, no hay por qué dividir el conocimiento.<sup>97</sup>

Por su parte, Zubiri considera necesario reconocer que en el momento de impresión hay una alteridad irreductible que afeciona la *inteligencia sentiente*. En este reconocimiento está la posibilidad de reconstituir un realismo no-ingenuo.<sup>98</sup> Desde esa perspectiva, también habría que reprogramar nuestras investigaciones lógicas para que consideren no sólo realidades individuales (sujetos, propiedades), sino también sistemas.<sup>99</sup> Por último, es necesario reconstituir las potencias del alma (sensibilidad, voluntad, memoria, imaginación, logos e inteligencia) de manera que se comprendan como una sola facultad, y lo mismo con sus actos, pues es imposible inteligir sin sentir, querer, recordar, componer y reunir.<sup>100</sup>

## Conclusiones

Como hemos visto, Grossmann y Zubiri tienen bien claro que el enemigo a vencer es el proceso de sustancialización que ha atravesado en menor o mayor medida toda la historia de la filosofía. Por eso mismo

93. *Ibidem*, p. 75.

94. *Ibidem*, p. 90.

95. *Idem*.

96. *Ibidem*, p. 89.

97. *Ibidem*, pp. 90-91.

98. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 57-58.

99. Ver el “Capítulo V” de Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*.

100. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 85-87.

las ocho tesis que he condensado en defensa del realismo<sup>101</sup> se pueden reducir a una sola, que llamaré *Tesis General 1: TG1* “*La consideración sustancialista de la realidad es producto directo, pero no necesario, del lenguaje predicativo*”. Y lo que pretende explicar es que, si bien el lenguaje predicativo tiende a hacer individuos, esto sólo es posible si suponemos que *aquello que considera* puede ser de dos tipos: móviles e inmóviles. Si toma los del primer tipo, sólo podrá generar juicios fugaces, subjetivos, particulares; si toma los del segundo, lo contrario. Lo anterior da a pensar que el lenguaje predicativo y *el dualismo sustancial* son las dos caras de la misma moneda, así como el factor principal por el cual la filosofía ha sido preferentemente idealista. Eso también significa que la posibilidad del realismo comienza por reconstituir las bases de la filosofía a partir de un lenguaje de sistemas y un mundo constituido por *estados de cosas*.

Es importante comprender que una tendencia no puede generar por sí sola un hábito, es decir, se necesita de algo más, un “cómplice” —por decirlo de algún modo— para que la tendencia se transforme en *modo de ser*. En efecto, no parece que el lenguaje predicativo necesariamente produzca juicios que conlleven la sustancialización, a menos que *aquello que considera* tenga una tipología contraria a lo que ya conoce, es decir, sólo en caso de que considere algo que es inmóvil puede preferir estos objetos sobre otros. En este sentido, parece haber una relación directa —por lo menos en los lenguajes primitivos— entre la tendencia sustancializadora y la teología, pues no es sino en ese ámbito donde aparece lo inmóvil. Que el lenguaje teológico sea fuertemente sustancializador no necesita explicarse; lo que sí es menester investigar es la posibilidad de generar individuos en un lenguaje no-teológico. Estaríamos tentados a afirmar que ese lenguaje es el de la ciencia; pero no

101. 1) El problema de las definiciones, 2) la relatividad del sentir, 3) la reducción de los sistemas a sus componentes, 4) el problema de la subjetividad, 5) del conocer como sentir más inferencia, 6) la diferencia entre percibir y experimentar, 7) la diferencia entre entes mentales y entes-extrametales, y 8) la percepción exclusiva de individuos.

hagamos una afirmación tan temprano, porque ¿es verdad irrefutable que el lenguaje científico es des-sustancializador, esto es, sistemático? Cabe la pregunta porque parece existir también en algunas ciencias la tendencia a sustancializar, esto es, a tomar *aquello que considera* como un individuo o a examinar sus objetos como separados de *aquello en que aparecen*, su contexto, entorno o ambiente. La biología no parece ser una de éstas; pero la química, la física y las matemáticas —y de allí hasta la economía y la psicología— sugieren albergar esta tendencia como algo más que una simple posibilidad. Por supuesto, sería irresponsable pensar que todos los involucrados lo hacen. No es así y, por otra parte, es cierto que ese método tiene sus ventajas pragmáticas y académicas. A pesar de eso, en los últimos cincuenta años ha ganado terreno en las ciencias una tendencia a sistematizar y des-sustancializar la realidad: es el carácter *progresiente* que todo conocimiento —incluyendo la filosofía— necesita adquirir con el objetivo de evitar caer en el dogmatismo. Cada vez más nos damos cuenta de la importancia de analizar el contexto en que se nos dan las cosas *junto* con las cosas mismas. Este *junto* con las cosas significa tanto sistema como *estado de cosas*.

Una ciencia *progresiente* es aquélla que comprende que las cosas se dan *siempre entre otras*. En consecuencia, toma como punto de partida *estados de cosas* antes que individuos, además de concientizar que esos mismos *estados de cosas* tienen orden y estructura que es menester describir y, en la medida de lo posible, explicar. Por lo anterior una ciencia *progresiente* es, en principio, crítica, pues la necesidad de considerar *estados de cosas* la obliga a revisar sus resultados constantemente. Esta necesidad interna de revisar sus fundamentos es la dinamicidad que evita la formulación de juicios definitivos. Pero, precisamente porque el punto de partida es el *estado de cosas*, el realismo no puede desplegarse sin atender y entender los avances de las ciencias naturales y formales.

Desde mi punto de vista, Grossmann y Zubiri tenían en claro todos estos puntos. De allí que se mostraron renuentes a aceptar la filosofía analítica y la fenomenología, y, en cambio, trataron de construir su propuesta realista de la mano de los avances científicos de la época. Ciertamente, nos dejan un compromiso muy grande, pues en las últimas décadas la ciencia se ha especializado tanto que es difícil para un único individuo tener un vasto conocimiento de cada disciplina. Y es justo ahí donde se muestra otra necesidad de la filosofía de nuestro siglo: que no es —ni puede ser— empresa de una sola persona, sino que es un trabajo *en* comunidad y *de* la comunidad. ✕

### Fuentes documentales

- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2010.
- Braver, Lee, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Cumpa, Javier, “¿De qué trata la ontología? Un examen de Reinhardt Grossmann” en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, N° 56, diciembre de 2017, pp. 213–234.
- “Un criterio materialista de fundamentalidad” en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Universidad de Salamanca, Salamanca, vol. 5, N° 6, diciembre de 2016, pp. 297–305.
- Grossmann, Reinhardt, “Conceptualism” en *The Review of Metaphysics*, Philosophy of Education Society/Catholic University of America, Washington, vol. 14, N° 2, diciembre de 1960, pp. 243–524.
- “Perceptual Objects, Elementary Particles and Emergent Properties” en Castañeda, Héctor-Neri (Ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honour of Wilfrid Sellars*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975, pp. 129–146.
- “Sensory Intuition and the Dogma of Localization” en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Taylor & Francis/Routledge, Oslo, vol. 5, N° 1–4, 1962, pp. 238–251.

- *Ontología, realismo y empirismo*, Encuentro, Madrid, 2010.
- *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.
- *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, Routledge, Londres, 1992.
- *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- Meillassoux, Quentin, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Bloomsbury Publishing, Nueva York, 2010.
- Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005.
- *Inteligencia sentiente. \* Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985.
- *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001.