

XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Xavier Zubiri

Xavier Zubiri. A cuarenta años II

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

† Jorge Manzano Vargas, S.J. (1930–2013)

Comité editorial

José Pedro Arriaga Arroyo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Rubén Ignacio Corona Cadena, S.J., Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México / El Colegio de México

Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

María Cristina Conforti Rojas, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia

Àngela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España

José Ramón Daniel López, S.J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Equipo técnico

Editor B: Antonio Cham Fuentes

Diseño de portada: Pamela Scarlett Gutiérrez González

Diagramación: Rocío Calderón Prado

Traductor: William Quinn

Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Xipe totek. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 32, No. 120, julio-diciembre de 2023, es una publicación semestral editada y distribuida por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Benchimol, el 31 de enero de 2024.

XIPE TOTEK

Xavier Zubiri. A cuarenta años II

• **Presentación**

Miguel Fernández Membrive 5

• **Xavier Zubiri. A cuarenta años**

LA FIGURA SINTÁCTICA DE LO REAL 10
Jesús Ramírez Voss

LA METAFÍSICA Y LO FÍSICO: 28
LA ESTRUCTURA DE MOMENTOS
Manuel Gallego Arroyo

LA COACTUALIDAD DE ZUBIRI 55
ANTE LA CONCIENCIA INTERNA DE BRENTANO
Alfonso García Nuño

FORMALIZACIÓN Y RESPECTIVIDAD: REFLEXIÓN SOBRE 81
EL CONCEPTO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL DESDE EL
CONCEPTO DE INTELIGENCIA SENTIENTE DE XAVIER
ZUBIRI
Julio César Corona Arias

LOS FUNDAMENTOS DE LA POLÍTICA: 107
PLURALIDAD EN CLAVE ZUBIRIANA
Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.

- **Acercamientos filosóficos**
 - POLÍTICA Y EXISTENCIA. DOS FACETAS DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL Y SU ORIGEN COMÚN 132
Rafael Campos García-Calderón

- **Cine y literatura**
 - LA OSCURIDAD DE LA LUZ DEL MUNDO 158
Luis García Orso, S.J.

 - CUESTIÓN DE UNIDAD 163
José Israel Carranza

- **Justicia y sociedad**
 - SOBRE LOS FUNDAMENTOS NORMATIVOS DEL DERECHO PENAL 166
Ilse Carolina Torres Ortega

Presentación

En este número 120 entregamos la segunda parte de nuestro monográfico dedicado a Xavier Zubiri con el estímulo de haberse cumplido cuarenta años de su deceso. Sobre el resultado global de este compendio de artículos nuestras lectoras y lectores tendrán su mejor juicio, pero a nosotros nos confirma la conjetura de una significativa recepción y cultivo del pensamiento de Zubiri en diversas instancias académicas de España y América Latina, así como a través de diferentes generaciones. Pensamos que el dato es relevante porque no sólo atestigua un fenómeno de transmisión de pensamiento, sino también una mirada —la del pensador vasco— que mantiene su penetración filosófica más allá de los problemas y filosofías de su tiempo o anteriores a su tiempo, abriendo cauces de análisis y posibilitando discusiones con su posteridad y con nuestro presente. Los cinco artículos que proponemos ahora, junto con los publicados en el número pasado, son una muestra de este creativo legado.

En el primer artículo de la carpeta, *Xavier Zubiri. A cuarenta años*, Jesús Ramírez Voss repara en el estilo expresivo de la filosofía de Zubiri y constata la frecuencia de un determinado gesto lógico-gramatical, técnicamente conocido como *retruécano*, a lo largo de su obra y de sus cursos. Este gesto —manifesto en afirmaciones zubirianas como “la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente”, o “la esencia no es una ‘cosa esencial’, sino lo ‘esencial de la cosa’”— no es un mero ornamento retórico, de acuerdo con Ramírez Voss, sino la manera en la que el filósofo vasco pretende

co-afirmar la sintaxis misma de las cosas reales; una sintaxis que remite a su modo de hacerse presentes en la inteligencia, con una *anterioridad* originaria y constitutiva que el filósofo peninsular designa con los términos *formalidad* y *prius*.

En el segundo artículo Manuel Gallego Arroyo sigue el hilo conductor de la respuesta de Zubiri al problema de la metafísica y encuentra dicha respuesta en lo que llama *estructura momentual* (o *de momentos*), el recurso metódico del filósofo vasco para instaurar la *congeneridad* de inteligencia y realidad, para comunicar *noología* y *metafísica*. De este modo, de acuerdo con Gallego Arroyo, Zubiri abre un tercer horizonte en la marcha del filosofar que resarce las limitaciones y deslices de los dos horizontes precedentes —el aristotélico (cifrado en la *cosa* o el *ente*) y el cartesiano-kantiano (cifrado en el *cogito* o el *sujeto*)— hasta subsumirlos en la *inteligencia sentiente* como momentos suyos.

En el tercer artículo Alfonso García Nuño realiza un ejercicio de filosofía comparada: contrasta el pensamiento de Zubiri con la filosofía de Franz Brentano respecto del problema de la *conciencia*; lo que, de manera explícita, nunca hizo el filósofo peninsular. De este ejercicio destacan varias diferencias específicas que son señaladas en las conclusiones, todas las cuales permiten sostener que la *co-actualidad* de Zubiri —el común hacerse presente, en un mismo acto de *impresión*, la intelección y la realidad inteligida— no se corresponde con la descripción del *fenómeno psíquico* que lleva a cabo Brentano, pese a la importante recuperación que éste hace de la *in-existencia intencional*.

En el cuarto artículo Julio César Corona Arias propone otro ejercicio de comparación; en este caso, entre la *inteligencia sentiente* descrita por Zubiri y la *inteligencia artificial* (IA). El autor encuentra la base común a ambas allí donde también localiza su principal diferencia: la noción

de *formalización*. La argumentación, de acuerdo con ello, es que los procesos de formalización de datos que conlleva la IA son incapaces de reproducir o sustituir el carácter de *respectividad* inherente a toda impresión de realidad (de *formalidad* de realidad), pues en el primer caso la formalización es tan sólo *recursiva*, lo que significa que la IA se halla sujeta a una clausura que le impide ir más allá de su preconfiguración original. De este modo, se concluye, la inteligencia humana, pese al perfeccionamiento de la IA, siempre está un paso adelante de ésta, de manera similar a la paradoja de Aquiles y la tortuga.

En el quinto y último artículo de esta carpeta Pedro Antonio Reyes Linares, S.J., recurre a la noología de Zubiri, y específicamente a su análisis sobre el *poder de lo real*, en busca de un fundamento para la concepción de la política como *ejercicio plural del poder* que promueve el pensamiento de Hannah Arendt. El autor encuentra en esta búsqueda que el enraizamiento en la *formalidad de realidad* propio de la sensibilidad humana permite, en efecto, sostener “la afirmación de la pluralidad” como modo de convivencia —interpersonal e institucional— necesario para la realización de las personas; por lo que, cuando se atenta contra él, se corren los peligros que Arendt muestra en sus estudios en torno al totalitarismo.

En la carpeta *Acercamientos filosóficos* entregamos un único artículo, en el que Rafael Campos García-Calderón analiza la relación entre dos concepciones de la libertad humana: la *libertad existencial*, exaltada en la filosofía de Søren Kierkegaard, y la *libertad política*, instituida en la modernidad liberal. De dicho análisis resulta que la primera ha de considerarse fundamental o más originaria, mientras que la segunda debe entenderse como la objetivación institucional de aquélla, que la determina en su ejercicio y alcance (pudiendo también obstaculizarla o instrumentalizarla). No obstante, según el autor, ambas concepciones

pueden referirse a una dialéctica de *excepción* y *autoridad* englobada en lo que Karl Jaspers llama *lo abarcador*, con base en la cual Campos García-Calderón plantea la propuesta de una *personalidad ética* para la que la política sea un instrumento y no a la inversa.

En la carpeta *Cine y literatura*, como es habitual, presentamos dos reseñas. En lo que respecta a cine, nuestro colaborador Luis García Orso, S.J., examina *La oscuridad de La Luz del Mundo*, la película documental de Carlos Pérez Osorio sobre “La Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad” (conocida como “La Luz del Mundo”), cuyo último líder, Naasón Joaquín (“el tercer Apóstol”), fue procesado en 2019 y condenado en 2022 a raíz de la denuncia de cinco mujeres que se declararon víctimas de abusos sexuales. Nuestro colaborador, que considera “magnífico” el resultado de este documental, entreteje en su texto datos históricos y contextuales sobre dicha Iglesia con valoraciones personales acerca de sus procedimientos y delitos.

Por su parte, en la sección de literatura José Israel Carranza reseña *Desde dentro*, el último libro del escritor británico Martin Amis. Se trata de un texto en gran medida autobiográfico, en el que Amis alterna la rememoración de sus encuentros con personas cercanas (amigos, tutores, colegas, amores) con observaciones agudas sobre la actualidad política y reflexiones en torno al ejercicio de la escritura. En todo ello —y por la manera de ejecutarlo— nuestro colaborador reconoce las virtudes de la autenticidad y de la responsabilidad artísticas, que Amis antepone a otros intereses, modas y presiones sociales.

Finalmente, en la carpeta *Justicia y sociedad* Ilse Carolina Torres Ortega propone una reflexión a propósito de la institución del *castigo* desde el trasfondo de una reconstrucción conceptual de los fundamentos normativos del derecho penal moderno. Mediante esta última, la autora se preocupa por destacar lo que este derecho representa en términos de

proyecto civilizatorio, anclado especialmente en un supuesto de *libertad* —entendida como ejercicio de libre albedrío— y de *agencia moral* de las personas. Vista de esta manera, la reflexión sobre la institución del castigo y sobre el mismo derecho penal se vuelve compleja, pues problematiza su habitual concepción como mero ejercicio de poder *punitivo*.

Desde *Xipe totek* agradecemos a nuestras y nuestros lectores su cercanía en un año más de la revista y les deseamos un feliz 2024. ✕

Miguel Fernández Membrive

La figura sintáctica de lo real

Jesús Ramírez Voss*



Recepción: 13 de agosto de 2023
Aprobación: 22 de septiembre de 2023

Resumen. Ramírez Voss, Jesús. *La figura sintáctica de lo real*. En este artículo analizo el original estilo que Xavier Zubiri empleó para expresar la necesaria prioridad que la realidad, impresionantemente aprehendida, ejerce en el lenguaje filosófico. De este modo, contrapongo dos modelos distintos de análisis de la conciencia: el modelo fenomenológico tradicional y el modelo noológico propio del sistema zubiriano.

Palabras clave: Zubiri, análisis de la conciencia, estilo literario, filosofía del lenguaje.

Abstract. Ramírez Voss, Jesús. *The Syntactic Figure of the Real*. In this article I analyze the original style that Xavier Zubiri used to express the necessary priority that reality, impressively grasped, takes in philosophical language. In this way, I contrast two different models for analyzing consciousness: the traditional phenomenological model and the noological model of the Zubirian system.

Keywords: Zubiri, analysis of consciousness, literary style, philosophy of language.

I

Cada uno de los grandes filósofos cuenta con su propio estilo de pensamiento y, consecuentemente, su propia manera de expresarlo por escrito. Xavier Zubiri no fue la excepción. Tanto al momento de re-

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Miembro del Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri. jesus.ramirezvoss@educa.madrid.org

gistrar su propio pensamiento como al exponer críticamente el de otros (de Aristóteles a Heidegger, de Parménides a Husserl, etcétera), reconocemos enseguida su particular manera de componer las frases, de trazar sus párrafos, de articular y ordenar sus célebres cursos o cada uno de sus libros. Zubiri, en palabras de Pedro Laín Entralgo,¹ es un maestro de la precisión y de la concisión; pero, sobre todo, es, en términos de Antonio Pintor-Ramos,² un escritor subordinado a las exigencias de la realidad que busca entender. Personalmente, siempre me han llamado mucho la atención determinados giros en la elaboración de algunas de sus apretadísimas fórmulas; y cualquier lector habitual de Zubiri las reconoce enseguida. Algunos ejemplos: “No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando”;³ “la experiencia libre [...] no es libertad de realidad, sino realidad en libertad”,⁴ o también, “la llamada creación ideal no es creación de realidad ideal, sino creación de realidad en idea”.⁵ Algunos otros más: “no se trata de suposición o hipótesis de realidad, sino de realidad en suposición o en hipótesis”,⁶ “el postulado no es postulado de realidad sino contenido de realidad en postulación”,⁷ y “la ficción no consiste en ser ficción de realidad, sino que consiste en ser realidad en ficción”.⁸ Estos ejemplos están tomados de la trilogía sobre la inteligencia. Podríamos pensar, en primer lugar, que son sólo un juego, una colección de formulaciones propias y adecuadas a esta última etapa en el desarrollo del pensamiento de Zubiri... pero resulta que no. No son sólo un rasgo peculiar de la trilogía.

1. Pedro Laín Entralgo, “Xavier Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, vol. 7, 2005, pp. 109-119.
2. Antonio Pintor-Ramos, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 4.
3. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, p. 285.
4. *Ibidem*, p. 286.
5. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, p. 121.
6. *Ibidem*, p. 125.
7. *Idem*.
8. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, p. 94.

Naturalmente, al momento de escribir, Zubiri tuvo su particular proceso de profundización, de “consolidación de estilo”, por decirlo así. Resulta sencillo apreciar diferencias entre los distintos ensayos recogidos en *Naturaleza, historia, Dios* y en un tratado como *Sobre la esencia*. Es llano apreciar los cambios en el tono y en la intensidad del discurso. Lo mismo sucede entre los primeros artículos de *Revista de Occidente* o de *Cruz y Raya* frente a la *Teoría fenomenológica del juicio*, su tesis de doctorado. Ahora bien, sucede que en todas estas obras encontramos igualmente el mismo giro en las frases. Por ejemplo: “la esencia no es una ‘cosa esencial’, sino lo ‘esencial de la cosa’”;⁹ “la verdad de una idea no es lo mismo que la idea de verdad”;¹⁰ “una cosa es aceptar un juicio y otra el juicio aceptado”.¹¹ También se han encontrado en los últimos cursos publicados: “lo intencional es lo físico y lo físico es intencional”;¹² “no la intencionalidad del acto, sino el acto de intencionalidad, es lo que efectivamente deja al hombre en un estado”;¹³ “el hombre no comienza a estar en las cosas; comienza porque haya cosas en las que estar”.¹⁴

Podríamos pensar, ya en segundo lugar, que consiste en un mero recurso de estilo cuya importancia no iría más allá de la mera recreación, como si se tratase de uno de los escasísimos adornos de retórica que Zubiri se permitió en medio de la austera y generalizada concisión de su discurso. Sin embargo, estoy convencido de que tampoco se trata de esto; no se trata, sin más, de un habitual rasgo estilístico tal y como se puede hallar en otros escritores o filósofos. Técnicamente, este recurso se denomina retruécano. El retruécano consiste en la inversión en los términos de una frase para señalar un contraste o una antítesis entre sus componentes: verdad de una idea/idea de verdad; cosa esencial/

9. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, p. 180.

10. Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, p. 208.

11. *Ibidem*, p. 295.

12. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I (1952-1953)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021, p. 394.

13. *Ibidem*, p. 328.

14. *Ibidem*, p. 156.

esencia de la cosa; hipótesis de realidad/realidad de la hipótesis, etcétera. Pero resulta que no. Tengo para mí que no es, sin más, un adorno literario.

II

La profunda influencia del lenguaje en la filosofía no había sido una circunstancia reconocida desde siempre ni por todos los grandes pensadores. La consideración del lenguaje como uno más de los problemas filosóficos obtuvo una verdadera e intensa atención a finales del siglo XIX, con Nietzsche, y principios del siglo XX, con la corriente analítica de la filosofía, la hermenéutica. Como bien sabemos, Zubiri estuvo siempre convencido de la “dislocación” —por así decirlo— entre la estructura intelectual de la inteligencia humana, en tanto que *inteligencia sentiente*, y su expresión lingüística, su plasmación lógico-gramatical. El caso más conocido, el que habitualmente tenemos estudiado, es el de aquellas lenguas que carecen del verbo *ser*. Su idea es que “hay lenguas, muy elementales, por cierto, que expresan distintos aspectos de lo que nosotros llamamos *ser* con verbos completamente distintos, a los que yo llamaría *verbos de realidad*. Los lingüistas observan que no se trata de que tengan un concepto del ser que expresan con muchos verbos, sino sencillamente que no tienen el concepto de ser”.¹⁵ Quiere decirse que las cosas reales, nuestra intelección de ellas y nuestro lenguaje (su estructura morfológica y su estructura sintáctica) no siempre guardan una vinculación precisa. Es decir, entre la realidad de las cosas —actualizadas en aprehensión— y lo que afirmamos de ellas, su *logos*, no vemos siempre una precisa concordancia. Ni siquiera en un aspecto tan decisivo para nuestra manera de pensar como es la cópula, el verbo *ser*. El filósofo vasco tuvo esto bien en cuenta al momento de encontrar la manera de expresar la esencia, justamente, sin la intervención del verbo *ser*. Nos referimos, naturalmente, al *estado constructo*. Diríamos

15. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1966, p. 145. Cursivas propias.

que el estado constructo es *la figura sintáctica de la sustantividad*. Pues bien, nuestro autor debió crear esta forma nueva de afirmación —él la llama *nuevo recurso morfológico*—; tuvo que elaborar una locución que le permitiese designar lo que, igualmente, era nuevo, la sustantividad de las cosas reales. Se trataba de poder declarar la estructura real y física de las cosas mismas. Para esto debió renunciar a las formas clásicas del lenguaje lógico, del lenguaje tradicional en el que los filósofos han construido su pensamiento. De este modo, dejó escrito en *Sobre la esencia* que toda “estructura morfológica deja transparecer la concepción de un determinadísimo aspecto de la realidad”.¹⁶ Y esto es clave.

El engaño o espejismo filosófico al que nos induce el lenguaje encierra, ciertamente, una decisiva impronta nietzscheana, pero no me detendré en ello, porque considero que, en Zubiri, el problema es de un alcance *distinto y prioritario*. Es distinto, además, en un doble sentido: porque, al contrario de Nietzsche, no se cae en ningún modo de irracionalismo; y porque, al contrario de la filosofía analítica, lo último que le preocupó al autor español fue la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto. Y es prioritario porque fue un problema al que estuvo dando vueltas y vueltas durante toda su dilatada reflexión filosófica. Además, contamos con su propia declaración sobre este aspecto. Efectivamente, en la “Presentación de la trilogía” (1983) Zubiri deja claro que, a lo largo de su vida intelectual, se había empeñado en “liberar la intelección de la función de juzgar”;¹⁷ y, en el otro extremo, en su tesis doctoral (1923), ya barruntaba que “la teoría gramatical de los elementos del juicio es inexacta en Lógica”.¹⁸ Tenemos, por tanto, que la insuficiencia en el acoplamiento entre la intelección y su manifestación en el lenguaje no es un asunto menor ni secundario. En consecuencia, al nombrar la sustantividad contamos con el estado constructo. Y a la hora de

16. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 354.

17. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 306.

18. *Idem*.

liberarse del juicio lógico predicativo, el autor de la trilogía sobre la inteligencia constituyó dos formas de juicio ante-predicativo: el *posicional* y el *proposicional* o *complexivo*. Sin embargo, podríamos plantearnos cuál habría de ser la estructura gramatical propia y adecuada de la intelección sentiente en cuanto tal. No nos preguntamos por la estructura intelectual de los logos (de eso ya se encargó el propio Zubiri y contamos con el segundo tomo de la trilogía), sino por si habría alguna manera de mostrar a simple vista la estructura sintáctica de lo real inteligido. O, formulado de otro modo, ¿cuál es el estilo expresivo correcto y conveniente para una descripción de la inteligencia como la que formuló Zubiri? Y aquí es donde aparece ese gusto por el retruécano y, sobre todo, el análisis de dos términos que le dispensan su fundamento: *anterioridad* y *prius*.

III

La inteligencia sentiente se contraponen sistemáticamente con la inteligencia animal mediante la distinción *formalidad de realidad/formalidad estimúlca*, así como con la denominada *inteligencia concipiente*, determinante de la tradición de pensamiento filosófico desde Parménides y caracterizada, entre otras cosas, por la oposición entre los sentidos y la inteligencia. En el ámbito de la *inteligencia concipiente* contamos con la siguiente fórmula para describir lo que Zubiri, de joven, llamaba “morfología de la conciencia”:¹⁹

Yo me doy cuenta de algo.

Desde un elemental análisis gramatical, el pronombre personal “yo” hace las funciones de sujeto; el pronombre átono “me” implica reflexividad; el “darse cuenta” es un verbo con un complemento de régimen, y “algo” es el complemento directo. Asimismo, desde un elemental

19. *Ibidem*, p. 150.

análisis filosófico tenemos que el “darse cuenta de” nos lleva a aislarlo de los dos extremos “yo” y “algo”; ese “algo” de lo que me doy cuenta es el objeto; este “yo” que se da cuenta es el sujeto y, consiguientemente, el “darse cuenta de” es la conciencia, es la vivencia intencional que no puede reducirse ni puede confundirse con ambos polos, el “algo” y el “yo”. Tradicionalmente, el subjetivismo ha volcado el análisis de la conciencia en el ámbito del yo, entendiendo por tal un sujeto individual, o bien, un sujeto superior y trascendente. Cuando Zubiri habla de sujeto, la mayoría de las veces se refiere a la sustancia primera aristotélica; y cuando habla de subjetivismo, su referencia habitual es el psicologismo que, como sabemos, fue refutado por Husserl y desechado por aquél en sus primeros escritos, pues esta teoría, afirmaba, “se halla hoy [1923] en completa y definitiva bancarrota”.²⁰ Y cuando en su etapa madura vuelve a referirse al subjetivismo, sostiene, naturalmente, que “la subjetividad sólo puede entenderse desde la realidad”,²¹ de manera que —ruego al lector que repare en la composición de la frase siguiente— “no puede entenderse la realidad desde la subjetividad sino, al revés, la subjetividad desde la realidad”.²² Podemos hablar de *subjetividad* si con ello nos referimos al “carácter de la realidad humana en cuanto ‘sujeto-de’ la intelección”; pero no cabe, por el contrario, hablar de un sujeto que pudiese constituir la realidad desde sí mismo o para sí mismo, así como tampoco de un sujeto transcendental. Solamente la cosa real posee, primero, un carácter talitativo y, ulteriormente, un carácter transcendental.

En el otro lado del problema, el denominado *objetivismo*, ha centrado su análisis en ese “algo”, de modo que el objeto determina la relación de conciencia. Los objetos son algo dado que, además, presentan una estructura totalmente definida y reconstruida —por decirlo de alguna manera— en la conciencia. Aunque en su primera etapa de juventud

20. *Ibidem*, p. 81.

21. Xavier Zubiri, *Estructura de la metafísica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016, p. 215.

22. *Idem*.

Zubiri reconoció²³ abiertamente que le fue necesario mostrar las exigencias científicas de una *filosofía de la objetividad*, no pasó mucho tiempo para que reconociera por igual que las cosas reales no constituyen el ámbito de la objetividad, sino su supuesto radical. Su idea es que “la objetividad es un carácter de la dimensión intencional de la intelección, fundado en la presencia de la realidad de la cosa: es el sentido objetivo con que ‘intiendo’ la realidad [...]. Realidad no es objetividad, sino su supuesto radical”.²⁴ Y una declaración contundente y curiosa: “a la realidad le tiene perfectamente sin cuidado que yo la ‘intienda’ o no en sentido objetivo”.²⁵ Aquí tenemos otro asunto, la *independencia*, del cual, empero, no podemos ocuparnos en este artículo.

IV

Pues bien, en un sentido enteramente contrapuesto tenemos el análisis de la conciencia que nos propone el filósofo español en las primeras páginas de *Inteligencia y realidad*. Lo primero es que la conciencia no tiene ninguna sustantividad; no existe eso de “la” conciencia, sino *actos conscientes* de muy diversa índole.²⁶ Lo segundo: es falso que la intelección esté constituida por el “darse cuenta”, ya que es siempre un darse cuenta “de” algo que ya está presente a la conciencia; de modo que, escribe Zubiri, “la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente”.²⁷ Por tanto, frente al *yo me doy cuenta de algo*, procedente de la inteligencia concipiente, tenemos que *algo me está ya presente de lo que estoy dándome cuenta*; es decir, tenemos la figura expresiva ajustada e idónea para la inteligencia sentiente. Todas las expresiones con las que comienza este artículo se ajustan y se arreglan con respecto a esta fórmula afirmativa primaria.

23. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 70.

24. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen III (1952-1953)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2023, p. 21.

25. *Idem*.

26. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 21.

27. *Idem*.

Ahora bien, si la revisamos con cuidado, llama la atención que el “yo” no aparece por ninguna parte; el sujeto no es un “yo”, sino que es “la cosa”, sin determinar qué o quién sea “cosa” —desde luego, damos por sentado que es la cosa real misma impresivamente aprehendida—. Por otro lado, mientras que la fórmula tradicional se caracteriza por una voz activa (el yo agente), la fórmula que nuestro autor emplea es una *pasiva refleja*, el “me” que se beneficia o se ve afectado por el sujeto, la cosa real ya presente. Y si hemos de preguntar, entonces, por un sujeto de la acción, tenemos que no es el “yo” sino “la cosa”. Seguidamente, ¿qué quiere decir y qué alcance tiene ese “está ya presente”? ¿qué es este “ya”? Es el problema de la anterioridad. El “ya” es un adverbio de tiempo. Desde un sencillo análisis lingüístico este adverbio indica anterioridad temporal, precedencia en el tiempo. Es como si dijésemos que antes de que me dé cuenta de las cosas, en un instante previo se nos ha dado la cosa real que hemos de inteligir. El autor de la trilogía sobre la inteligencia advierte de forma diáfana que no se trata de esto. Desde su tesis acerca del juicio ya tenía claro que, en fenomenología y lógica, no se trata de averiguar la prelación cronológica y causal de los actos del conocer, sino la naturaleza de su relación con el objeto.²⁸ Se trata más bien de que la *anterioridad* es algo que compete a la cosa real misma, y no al acto en que la inteligimos. Es lo que compete a la cosa en cuanto sentientemente inteligida en aprehensión. La *anterioridad* es el puro momento de realidad, al que Zubiri denomina técnicamente *formalidad*. Por tanto, “Lo esencial está en subrayar que la formalización es anterior a toda información espacio-temporal”.²⁹ La *formalidad* es el modo de presentarse la cosa real misma en la aprehensión. Esto lleva consigo una *anterioridad preferente, originaria*, en la que la disposición de la cosa real que me está presente en un lugar y en un momento resulta, ciertamente, una dificultad que se debe aclarar en una tarea filosófica, metafísica o científica posterior. Pero el pensador vasco es contundente en esta idea. Por ejemplo: “la realidad es anterior

28. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 247.

29. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 44.

a todo movimiento intelectual tanto de simple aprehensión como de afirmación. ‘La’ realidad no es pues correlato de la afirmación, sino formalidad de toda aprehensión intelectual sea o no judicante”.³⁰

Qué sea lo anterior, bien en el orden del ser, bien en el orden del conocer, es un problema clásico de filosofía. Aparece en el *Órganon* aristotélico de la manera siguiente: lo que llamamos *anterior* puede entenderse con respecto al tiempo —la juventud es *anterior* a la vejez—; puede decirse con respecto a lo que no tiene revés —el uno es *anterior* al dos y al tres—; puede comprenderse respecto al conocimiento demostrativo —las premisas son lo *anterior* a la conclusión—, y llamamos *anterior* a lo mejor y a lo más valioso —porque apreciamos antes a las personas honestas o queridas que a todas las demás—.³¹ Que la realidad de las cosas sea *anterior* a todo movimiento intelectual no parece que pueda emparejarse con alguna de estas distinciones. Si acaso, podríamos enlazar con la distinción aristotélica entre lo anterior según la razón —*katà ton lógon*— y lo anterior según la sensación —*katà tèn aísthesis*—. Pero esto implicaría retornar a la clásica manera de analizar la vinculación entre los sentidos y la inteligencia de la filosofía clásica, y, por tanto, de la inteligencia concipiente.

Qué sea lo anterior podría entenderse a la manera del idealismo transcendental como *anticipación*. Este término es originariamente estoico, pero fue Kant quien le otorgó auténtico marchamo metafísico. Se trata “del conocimiento por medio del cual puedo conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico”.³² Técnicamente, en la filosofía de Kant la anticipación atañe a cuanto puede ser conocido *a priori* mediante intuición sensible. Zubiri, sin embargo, no está pensando en ningún tipo de intuición ni fenómeno que deba determi-

30. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 148.

31. Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon)*. I. *Categorías · Tópicos · Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid, 1988, p. 72.

32. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, KrV A166–B208.

narse *a priori*. Para empezar, porque la descripción que lleva a cabo el español parte del supuesto contrario al kantiano que se propuso adelantarse “en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento”.³³ Todo el esfuerzo metafísico del filósofo de Königsberg fue determinado por la posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos; un conocimiento que estableciera *algo* sobre éstos *antes* de sernos dados. Era su particular *revolución copernicana*.³⁴ Pues bien, lejos de Zubiri que los objetos deban adaptarse a nuestro conocimiento, que toda intelección tenga que ser conocimiento o que todo conocimiento lo sea de la razón, contamos efectivamente con modos de intelección anteriores a la razón. En este sentido, bien conocida es la posición del autor peninsular con respecto al pensador germano cuando declara su “deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real.”³⁵ ¿Sitúa esto a Zubiri en una posición filosófica precrítica? En el curso de 1966 titulado “Sobre la realidad” contaba a sus asistentes que a él se le había atribuido toda clase de peregrinas etiquetas; por ejemplo, la de haber sido un “viejo realista”. Y en el “Prólogo” al primer volumen de la trilogía sobre la inteligencia dejó bien advertido que ninguna investigación sobre las posibilidades y el alcance del conocimiento humano puede llevarse a cabo “si no se apela a alguna conceptualización de la realidad”.³⁶

Y, sin pretender ser exhaustivos, qué sea lo anterior puede interpretarse desde un aspecto analítico, pero en el sentido del primer Wittgenstein cuando quiso trazar un límite al pensamiento o, mejor dicho, a la expresión de los pensamientos. Tal límite solamente puede ser marcado en el lenguaje y por el lenguaje. Desde su punto de vista, el análisis lingüístico suministra efectivamente una visión de la estructura de lo real. Ahora bien, este filósofo cuenta con que dicho análisis está

33. *Ibidem*, KrV B XVII.

34. *Idem*.

35. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 11.

36. *Idem*.

fundado en el lenguaje lógico, algo que no requiere de recurso alguno a la experiencia, a la realidad misma de las cosas, y, por tanto, posee una *anterioridad* a la estructura de lo real, sin importar lo que pudiésemos entender por dicha estructura. Su problema sería el siguiente: cabe pensar si la realidad cuenta ya con un orden lógico propio. Si lo hay, ¿en qué consiste?; si lo hay, ¿se puede expresar en un lenguaje lógico veritativo funcional? La solución que el autor del *Tractatus* halló para estas cuestiones fue su teoría de las representaciones. Pero Zubiri, como sabemos, jamás prestó atención a este filósofo ni a su obra. No se ve, pues, necesidad de confrontar ambos pensamientos.

La *anterioridad* —el ya de las cosas que nos están impresivamente presentes— con que se maneja Zubiri no casa con ninguna de las nociones expuestas, ni la griega ni la kantiana ni la del *Tractatus*. Tampoco —y esto hay que dejarlo siempre bien subrayado— implica o exige retroceder al realismo ingenuo. *Anterioridad* no es sino “la manera primaria y radical como las cosas se presentan al hombre”,³⁷ y, consecuentemente, la realidad es anterior a todo movimiento intelectual tanto de simple aprehensión como de afirmación. Dicho en una fórmula, “la realidad es siempre anterior a la afirmación”. Es por esto que el vasco escribe sistemáticamente cosas como las señaladas en los ejemplos: “la experiencia libre [...] no es libertad de realidad, sino realidad en libertad”;³⁸ “la ficción no consiste en ser ficción de realidad, sino que consiste en ser realidad en ficción”,³⁹ etcétera. Así pues, el punto del que hemos partido, “la cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente”,⁴⁰ ha de completarse, ponerse en correlación con la siguiente: “Afirmar en cuanto tal, ha de entenderse desde la actualidad de lo real. No es tanto ‘yo afirmo’ sino más bien lo contrario: ‘se afirma lo real’ en mi intelección”.⁴¹ Por tanto, cuando

37. Xavier Zubiri, *Estructura de la metafísica*, p. 127.

38. *Ibidem*, p. 128.

39. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 94.

40. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 21.

41. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 95.

Zubiri escribe “el postulado no es postulado de realidad sino contenido de realidad en postulación”,⁴² este giro no es retórico, sino *la figura sintáctica adecuada*, la *relación figurativa* que plasma la anterioridad originaria de la cosa real en la intelección; marca la prelación de lo real en la intelección, en este caso, en la intelección racional. Lo prioritario no es la afirmación, sino la anterioridad; no es la proposición, sino la cosa real ya propuesta; no es el yo, sino la cosa, la cosa real ya aprehendida.

V

Insistimos en que estos giros y este problema de la anterioridad no son propios ni específicos de la trilogía sobre la inteligencia. A la altura de los años cincuenta Zubiri escribe que es la inteligencia sentiente el problema del que se ocupa la filosofía primera.⁴³ Y esta última ha de enfrentarse a tres cuestiones: cuál es la realidad que nos está dada, cómo nos está dada y cuál es nuestra actitud ante esta realidad. Pues bien, la realidad que nos está dada es la *realidad física de las cosas*; mientras que estas cosas nos están dadas en conexión. La idea no es que la totalidad de las cosas reales nos esté dada *antes* de esas mismas cosas. Nuestro autor advierte que esto es absurdo. Su idea es que “esa totalidad no está dada con anterioridad cronológica a cada una de las cosas, sino que su anterioridad es, en cierto modo, *katà lógon*”.⁴⁴ La totalidad de las cosas reales es un carácter que se nos da en *impresión de realidad*. “El carácter que las cosas reales nos presentan es anterior al lenguaje, es una impresión y esta impresión es, a una, *de las cosas y mía*”.⁴⁵ Fíjese nuevamente el lector o lectora en el matiz: no consigna Zubiri “mía y de las cosas”, sino que expresa “de las cosas y mía”. De este modo, podemos luego señalar otro carácter además del impresivo,

42. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 125.

43. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, p. 321.

44. *Ibidem*, p. 322.

45. *Ibidem*, p. 323. *Cursivas propias*.

el carácter de *reversión*. El carácter de realidad de las cosas revierte sobre nuestro propio modo de estar en la realidad. Recuperando los términos de sus cursos universitarios o de *Naturaleza, historia, Dios*, el discípulo de Ortega y Gasset deja escrito que “todo logos es logos de las cosas, todo juicio es juicio de las cosas”.⁴⁶

Por muy grande que sea su originalidad, la realidad del fenómeno que llamamos enunciado, proposición o juicio —*lógos apophantikós*— no constituye más que una modificación de ese primario estar en la realidad. El juicio no crea ni origina el estar en la realidad, sino al revés: lo que llamamos juzgar es afirmar el estar ya integrados en la realidad física, pues nunca dejamos de estar en la realidad. Somos, como se sabe, *animales de realidades*. La afirmación, el enunciado, es posible porque, en efecto y con anterioridad, la cosa real misma nos está impresivamente presente. El juicio supone algo previo, supone invariablemente que me está presente la realidad en una doble dimensión física y objetual. Si declaro algo tan franco como que “el agua está fresca”, lo digo porque tengo patente y clara la realidad física del agua ante mí. Decía Zubiri a sus asistentes a su curso de 1952 que “la versión a la realidad es esencialmente juicio, porque el juicio es un momento de la inteligencia sentiente”.⁴⁷

VI

Pero esto no es todo. Qué sea la *anterioridad* en el ámbito de la *inteligencia sentiente* lleva consigo otro de los términos esenciales en la descripción del acto intelectual: el *prius*. La formalidad de realidad es el modo según el cual nos enfrentamos con las cosas. En la aprehensión tenemos el momento de la formalidad y el momento del contenido. Contenido y formalidad son dos momentos de una sola aprehensión. Lo que sucede es que el contenido aprehendido se nos queda impreso

46. *Ibidem*, p. 205.

47. *Ibidem*, p. 200.

como algo otro, como algo que ya es “de suyo”. El ser “de suyo” es justamente un “algo otro” anterior, con una precedencia constitutiva, no temporal ni espacial, sino estructural en la intelección sentiente. Es lo que Zubiri llama *prius*. No se trata de un concepto ni de algún supuesto lógico previo, sino de lo que éste denomina *remisión física*, una *inmediatez física* de la cosa real misma en aprehensión.⁴⁸ La realidad es una *formalidad* según la cual las cosas se nos presentan. Esta formalidad no está determinada en la cosa por mi modo de enfrentarme a ella (expresado en el lenguaje de Kant, que los objetos se ajusten a ciertas condiciones *a priori* que el sujeto impone), pues como explica nuestro filósofo, “lo propio del enfrentamiento está en que la presentación es tal que lo aprehendido se me presenta como algo que ‘ya’ es aquello que me presenta. Es el momento del *prius*”.⁴⁹

Por tanto, cuando leemos que “crear no es dar realidad a mis ideas sino lo contrario, dar mis ideas a la realidad”;⁵⁰ o que el concepto no es “concepto de realidad sino realidad en concepto”,⁵¹ *no* se está empleando el recurso retórico del retruécano como un adorno literario, sino que minuciosa y concienzudamente se está ajustando nuestra lengua española a la estructura intelectual de la inteligencia sentiente; se está poniendo de relieve, se está destacando para hacer notar que ese determinado orden de palabras muestra la estructura formal de la *anterioridad* y el *prius*. Con su escritura el autor vasco pone a la vista lo que denomino *la figura sintáctica de la realidad*.

Y un último apunte para finalizar. Este término (*prius*) aparece en los primeros cursos universitarios en discusión con Descartes y Husserl. Desde estos primeros pasos se advierte que “el momento del *prius* no es anterioridad cronológica”.⁵² A veces Zubiri lo interpretó como sinó-

48. Xavier Zubiri, *Estructura de la metafísica*, p. 134.

49. *Ibidem*, p. 156.

50. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 108.

51. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 101.

52. Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, p. 601.

nimo de *principio* (como *arkhé*, como *Anfang*) —es decir, algo primero de donde algo otro viene— en el ámbito de la teoría del conocimiento. Luego nos lo encontramos a la altura de los años cincuenta, en el citado curso “Filosofía primera”, con el aspecto que se empleará en la etapa madura; y, hasta donde se sabe, no vuelve a aparecer en su amplísima obra. Me refiero a lo que nuestro autor denomina *el carácter sintáctico de la realidad*.⁵³ Se trata del modo en que se nos presentan las cosas reales. El filósofo español toma como ejemplo su carpeta verde y su vaso de agua, que no son precisamente cosas reales, sino *cosas sentido*. Pero dejemos de lado este aspecto. Lo que apuntaba en su curso es que lo que llamamos realidad no se constituye de forma aislada o absoluta, sino en el ámbito de las cosas reales mismas, dentro de lo que nombra *el conjunto de realidades*. Este conjunto no es un concepto lógico, es una conexión física en tanto que ninguna cosa real permanece aislada, de modo que “cada una de las cosas no es realidad sino dentro de una conexión sintáctica”.⁵⁴ Se trata, desde luego, de la *respektividad de lo real*. Pero con una dimensión que no había sido tratada hasta la publicación de este curso. Cito: “la sintaxis de la realidad, evidentemente, no es nada fuera de las cosas que son reales, pero ‘en ellas’ algo que tiene el oficio de un *prius* respecto de cada una de las cosas: es lo que condiciona y hace que cada una de ellas tenga una realidad. Las cosas están en sintaxis respectiva”.⁵⁵

Por todo ello, si leemos, por ejemplo, que “el hombre no comienza a estar en las cosas; comienza porque haya cosas en que estar”,⁵⁶ tenemos que la sintaxis intelectual y la gramatical van, efectivamente, *a una*. Con ambas proposiciones coordinadas se declara una vez más *la anterioridad* de las cosas reales frente a los seres humanos y se deja bien subrayado *el prius* con que esa misma anterioridad se mani-

53. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen II (1952-1953)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2022, pp. 34 y ss.

54. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, p. 156.

55. *Idem*.

56. *Idem*.

fiesta en la afirmación, en el *logos*. Me resulta un poco desalentador que Zubiri no continuara abundando, precisando su análisis por este itinerario, el de la sintaxis de las cosas en respectiva conexión con el *logos*. Hablar, escribir de las cosas como realidades es, a la vez, hablar y escribir *ya* desde las cosas que nos están presentes. La sintaxis de las cosas reales se afirma con, se *co-afirma*, mediante una determinada estructura sintáctica del lenguaje con el que escribimos y hablamos (el español en nuestro caso). Está claro que no podríamos pasarnos la vida dándoles el giro preciso a las frases y a las proposiciones para hacer constar su estructura intelectual sentiente, para manifestar en cada momento tanto la anterioridad como el *prius* de la cosa real sentientemente inteligida. Una empresa así daría lugar a una especie de jerga, un lenguaje críptico o lo que se denomina *idiolecto*, es decir, la particular forma de hablar de alguien que nadie más emplea o que sólo entiende ese alguien particular. Un severo inconveniente, sin duda, que lleva consigo esta figura sintáctica de la realidad. X

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon)*. I. *Categorías Tópicos Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid, 1988.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.
- Laín Entralgo, Pedro, “Xavier Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, vol. 7, 2005, pp. 109–119.
- Pintor-Ramos, Antonio, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- Zubiri, Xavier, *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.
- *Estructura de la metafísica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016.
- *Filosofía primera. Volumen I (1952–1953)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021.

- *Filosofía primera. Volumen II (1952-1953)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2022.
- *Filosofía primera. Volumen III (1952-1953)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2023.
- *Inteligencia sentiente*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.
- *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *Sobre la esencia*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985.
- *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1966.

La metafísica y lo físico: la estructura de momentos

Manuel Gallego Arroyo*



Recepción: 23 de febrero de 2023
Aprobación: 14 de abril de 2023

Resumen. Gallego Arroyo, Manuel. *La metafísica y lo físico: la estructura de momentos*. En el presente artículo interpretaré la historia de la metafísica y las correspondientes estructuras o sistemas metafísicos como dos momentos de una misma realidad, una realidad noérgica y congénere en la marcha del pensamiento. El motivo de esto descansa en el legado zubiriano. En efecto, Xavier Zubiri justifica en su filosofía esta marcha érgica del pensamiento en la búsqueda de un tercer horizonte que corrija lo elidido e incoado en los dos precedentes. Este nuevo horizonte no se dará sin un método y, por supuesto, un lenguaje; y es aquí donde entra en juego la estructura momentual del pensamiento. De ahí la necesidad de aclarar qué se entiende por el concepto “momento”. Para ello examinaré su configuración a partir de tres problemas de la metafísica occidental hondamente tratados por Zubiri: conciencia, sustantividad e inteligencia sentiente. En esta última se descubre el *momento* clave del nuevo horizonte: la impresión de realidad, lo sentiente en tanto físico. **Palabras clave:** metafísica, estructura, horizonte, momento, noergia, inteligencia sentiente.

Abstract. Gallego Arroyo, Manuel. *Metaphysics and the Physical: The Structure of Moments*. In this article I will interpret the history of metaphysics and the corresponding metaphysical structures or systems as two moments of a single reality, a noergic and congeneric reality in the progress of thinking. The

* DEA en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y DEA en Historia del Arte por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de educación secundaria, crítico de arte, poeta y escritor. mgallegoarroyo@gmail.com

reason for this lies in the Zubirian legacy. Indeed, in his philosophy Zubiri justifies this ergic progress of thinking in the search for a third horizon that will correct what was left out and inchoate in the preceding two. This new horizon will not emerge without a method and, of course, a language, and here is where the *momental* structure of thinking comes into play. This leads to the need to clarify what is understood by the concept “moment.” To this end I will examine its configuration on the basis of three problems of Western metaphysics that Zubiri considered deeply: consciousness, substantivity, and sentient intelligence. This last problem points to the key *moment* of the new horizon: the impression of reality, the sentient as physical.

Key words: metaphysics, structure, horizon, moment, noergics, sentient intelligence.

Introducción

Muchos filósofos se han planteado la cuestión de qué cosa es la metafísica. Entre ellos se encuentra Xavier Zubiri. En su caso ha sido de manera tal que bien podría afirmarse que su obra, toda ella, es la búsqueda de una respuesta satisfactoria a esa pregunta. Indagar la causa de esta motivación nos conduciría a planteamientos quizás peregrinos: la influencia y repercusión de sus maestros, su formación, el horizonte intelectual, la “marcha del filosofar”, la inquietud e inconformidad de la persona que fue... Tal vez obedece —proponemos en seguimiento de una línea zubiriana de estudio menos prestigiosa, pero igualmente interesante— a la *temperie*, que ampara por igual al yo Zubiri, su personalidad, los tiempos que le tocaron vivir y su contexto sociocultural. Sírvanos por ahora dicha *temperie*¹ como concepto para esta suerte de introducción y digamos que el pensador vasco se planteó esta cuestión tan fundamental precisamente por *temperie*.

1. Ver, por ejemplo, su definición y uso en Xavier Zubiri, “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” en Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 321–392. “La realidad como *temperie* es algo irrefragable y único, distinto de la realidad como aprehensible y distinto de la realidad como buena. Y esa realidad como *temperie* es la que se nos presenta precisamente en el sentimiento [...] y por eso es por lo que, en última instancia, los sentimientos no son meramente subjetivos. Todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad”. *Ibidem*, p. 342.

En lo que atañe al problema de la persona, nuestro filósofo sostiene que el ser humano es una sustancia —o sustantividad— abierta, entre otras cosas, al mundo, a sí misma, a la libertad. Esto no es poco, ya que este “estar abierto” a lo otro, a lo que es de suyo, a la realidad, es acaso la justificación más precisa de la existencia de la metafísica. Pero tal apertura es difícil —o imposible— sin alteridad, sin esa renuencia, sin esa imposición y fuerza... de lo real. La temperie es fundamento humano, un encontrarse en el mundo, en lo real; atemperado a la realidad, transido de realidad y en ella. La temperie resulta de un vínculo inextricable *in-ex*. En rigor consiste en dos momentos: un momento del mundo —por decirlo así, “a vuelapluma”— y un momento de la persona. Si estamos tristes —diría Zubiri— es porque el mundo, o la realidad, es “entristeciente”.²

En primer lugar, de lo anterior resulta que el autor español busca qué pueda ser la metafísica por temperie, porque la siente, porque lo mueve y tiende a ella, porque le afecta. Si una impulsividad —ciertamente noérgica— lo empuja, es porque en el mundo filosófico de la primera mitad del siglo XX se vive una situación de crisis; el pensamiento se encuentra en un estado crítico, y la metafísica está al borde de un precipicio real o imaginario, en la más sentida crisis de la razón. Tal vicisitud trata de corregirse por filósofos modélicos para Zubiri, como Bergson, Husserl, Heidegger y Ortega. Para Jesús Conill se trata de las filosofías de la facticidad (fenomenológica, hermenéutica existencial y vital) que Zubiri desarrollará y corregirá en una facticidad noérgica.³ Aquí es donde supuestamente se amamanta la necesidad metafísica de Zubiri. Segundo, porque nuestro filósofo asumirá el reto de configurar una metafísica a la altura de los tiempos, tal cual lo demandaba su

2. *Ibidem*, p. 337. Es un ejemplo.

3. Jesús Marcial Conill Sancho, “Facticidad, intelección, noergia” en Antonio Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 219-235.

maestro Ortega.⁴ Y cree hallar tal altura en la *inteligencia sentiente*, la congeneridad de sentimiento e inteligencia —como habitualmente se dice—, lo cual no es del todo cierto, pues ésta resulta ser una certeza en exceso elemental y resumida, y creemos que precipitada. De aquí, por tanto, uno de los objetivos del presente escrito. Así, vamos a exagerar y sostener que dicha altura, que la precisa aportación de Zubiri a la metafísica —que, acaso, podría dar la salvación a la disciplina en tiempos posmodernos—, es la *estructura momentual*, muestra concisa de la personalidad filosófica del vasco, de su herencia, contexto y época. Se trata de una compleja arquitectura de momentos —que intentaremos explicitar— por la que el hombre se instala *en* y “se deja pertenecer” a la realidad: como persona de inteligencia sentiente, de sentimiento afectante y de voluntad tendente. Pero ocurre que, desgraciadamente, Zubiri no llegó a desarrollar la momentualidad de las dos últimas congeneridades (sentimiento *qua* afectante y voluntad *qua* tendente); quedaron sólo apuntadas, dejando la inteligencia sentiente en orfandad. Aquellas tres son momentos del ser humano que configuran una red estructural metafísica, metafísico-noológica, o como se quiera, pero estructura de momentos, a fin de cuentas.⁵ Ésta se convierte y se transforma en método que pretende, por un lado, evitar traicionar el carácter descriptivo de la fenomenología, sin renunciar, por otro lado, a un análisis explicativo de qué es la realidad (esa facticidad noérgica).

Uno de los hitos esenciales del pensamiento de Zubiri es el *contenido*, en tanto contenido de su metafísica, de su noología, por supuesto, de aquello de lo que habitualmente hablamos, de lo que consideramos su legado y donde aún adivinamos irregularidades problemáticas, reflexiones abortadas o no desarrolladas, etcétera. Mas no conviene

4. Entre otras obras de Ortega y Gasset, esta idea se expone de forma muy beligerante en “El Tema de nuestro tiempo”, incluido en José Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo III (1917-1928)*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 137-199.

5. Remitimos en este sentido al interesantísimo estudio y su “Conclusión” de Carlos Alberto Pose Varela, “Intelección, sentimiento, valor” en Antonio Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, pp. 286-288.

descuidar ni las expresiones del lenguaje ni el lenguaje mismo ni mucho menos el método que se ampara en él. En el método, insistimos, reposará esa estructura momentual, la estructura en la que realidad y pensamiento son momentos. Aquí radica, probablemente, una de las grandes virtudes del pensamiento de Zubiri: no tiene por qué ser un planteamiento consciente ni expreso y ni siquiera patente, sino un legado, una “transmisión tradente” iniciada con su pensamiento. Esto se debe a que dicho método (la estructura de momentos) y el contenido del pensamiento (lo que esos momentos son o hacen y cómo se incardinan para dar la realidad) son, en su sinergia, lo mismo: la precisión absoluta de la congeneridad noológica y metafísica, del pensamiento-sentimiento-voluntad con la realidad.

Condiciones de la metafísica: las estructuras y el horizonte

En su libro *Cinco lecciones de filosofía* Zubiri distingue —no tan claramente como se ha supuesto— tres elementos imprescindibles del filosofar:⁶ uno es la propia “estructura en la marcha del filosofar”, otro es el “horizonte” y el tercero, de nuevo, la estructura; pero en este caso más como sistema singular dentro de la historia de la filosofía, esto es, “estructura de las filosofías” en la marcha del filosofar. La metafísica, la filosofía, el pensamiento, consiste en una marcha, se estructura en marcha.⁷ En definitiva gana su *sentido* en un siempre estar vivo (un *sempervirens*), dar de sí. Sobra decir que este “dar de sí” del pensamiento, de la razón como inteligencia allende, está justificado en la trilogía sobre la inteligencia de Zubiri y se desarrolla, expone y evidencia en su tercera parte, *Inteligencia y razón*. Allí concluye el filósofo: “esta marcha no es un proceso sino que es un *momento estructural* del entender [...]. Sólo supuesto que hayamos entendido impresivamente que

6. Ver el “Prólogo” de la obra de Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 2009, pp. 4-5.

7. Así se interpreta la razón trascendental de la metafísica, momento físico de la realidad. Ver Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 344-345.

algo es real, y lo que esto real es en realidad, sólo supuestos estos dos *momentos intelectivos* queda determinado ese *momento de marcha intelectualiva en la realidad* que es la razón [...].⁸ Se trata pues de una marcha estructural. Conviene no perder de vista esta precisión.⁹

Podríamos afirmar que toda la filosofía de Zubiri está justificada en esta “impelencia”, este necesario ir dando explicación a/de la demanda de realidad (es la demanda *érgica*, vital y trascendental, del filosofar). Claro que ahí quedan las respuestas, las estructuras menores, subsumidas, formando parte del despliegue y, al mismo tiempo, necesarias para éste. Son los sistemas, anclados, no muertos, no desvitalizados, sino esperando con su contenido incoado la demanda que quizás les dé actualidad, las redima *noérgicamente*. “[...] la historia es des-realización, en el sentido de que lo pasado ya no existe, que lo que en el pasado era una realidad, continúa siendo, sin embargo, la posibilidad primaria de donde emergen los sucesores [...]”.¹⁰ En esta condición las estructuras están singularizadas, responden al objeto demandado y obedecen al autor, al filósofo en cuestión. Por ellas corren los problemas fundamentales de la metafísica y por vía de ese consciente o inconsciente método adquieren una determinada forma, un “determinado lenguaje”; adquieren una expresión que obedece al método y que lo expresa.

¿Quién no distingue en las pretensiones metodológicas de Descartes un lenguaje, una determinada profusión de terminología? Al igual que en Kant o en Hegel, por no decir en Heidegger, Platón o Aristóteles. El uso del lenguaje, indistintamente de la traducción o interpretación, retrata una personalidad, una inquietud, pero al mismo tiempo obedece a un método y busca *ad quem*, pretende hallar y acaso halla; forja un sistema

8. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 13–14. Cursivas propias.

9. Algo muy similar se expresa, con base en “lo metafísico”, en Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Zubiri*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2023, p. 29. “La metafísica a lo largo de su historia, presenta una profunda unidad interna, pues, a pesar de las innegables y grandes diferencias entre unos sistemas y otros, todos están inmersos en la dialéctica secular en torno a un mismo problema: lo trascendental y su orden”.

10. Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales...*, p. 14.

que, sin duda y por lo mismo, alimenta al método, lo evidencia y exige de por sí la disciplina del lenguaje y su terminología. De todo esto se desprende que el método sea *vía* de realidad, un abrirse paso con sus correspondientes momentos.¹¹ Cosa distinta es el horizonte, resultado de la menesterosidad que, en la marcha del filosofar, se retrata en las posibilidades. Aquél no es sino eso: la posibilidad de conocimiento, lo cognoscible envuelto en la frontera de una opacidad “inallegable”. Todo aquello que —para determinada época más o menos extensa— no puede conocerse, dada la situación, el *topos* en que se han colocado los filósofos y la filosofía (¿o en qué han sido colocados?). Un *topos* que es prisión y, al mismo tiempo, posibilidad... momentos. Dos horizontes distingue Zubiri a este respecto, a saber, el de la movilidad y el de la nihilidad, con sus dos modelos grandilocuentes, sus dos expresiones paradigmáticas: Aristóteles para el primero, y Kant —y tal vez también Hegel— para el segundo. En rigor toda metafísica incorpora no sólo un lenguaje y un método, una *vía* de realidad, sino también una estructura que responde a una marcha que es trascendental, insalvable entonces para la disciplina, quiérase o no, una marcha en la que hay límites, retratos.

Marcha, estructura, método y lenguaje en la filosofía de Zubiri

Se imbrican la gran estructura y la estructura menor, es decir, la disciplina filosófica y los diferenciados sistemas. Se solapan y arropan dejando al descubierto las posibilidades de intelección, esto es, el horizonte. Ortega, el maestro de Zubiri, llamó al horizonte “metáfora”, ya que, de por sí fronterizo y aledaño, exige del lenguaje el recurso, la aventura de decir lo que no se ha dicho y también demanda cómo decirlo. El lenguaje se reinventa (la reinención es ya metáfora) para informar y conformar un nuevo contenido que se retrata en nueva forma. Esto ocurre por más que el propio Zubiri defienda que la filo-

11. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 204, 206, 210 y ss. Ahí se expone, entre otras cosas, que método es “un abrirse paso” de la razón que inquiere.

sofía antigua legó conceptos luego usados de manera heterodoxa en el segundo horizonte (la estructura menor).¹² La reinención (lo nuevo que hay que decir con base en lo nuevo desvelado, o bien, lo nuevo desvelado con base en lo nuevo que hay que decir) no es ya sólo personal, pues exige un método que permita aproximarse, que circunnavegue la frontera de posibilidades y que exponga justificadamente su contenido, el sentido de la metáfora. Esto es ya sistema, estructura, claro está, dentro del horizonte explorado, de los límites del uso de un lenguaje y de sus posibilidades de conocimiento. Estructura y horizonte dentro de la marcha del filósofo.

Zubiri inaugura un nuevo horizonte en esa marcha (será el tercer horizonte). Y afirmamos que viene de la mano de una nueva estructura que nombraremos “estructura momentual”, la estructura de momentos. Recoge ésta la verdad velada, maltrecha e incoada en los horizontes precedentes, las dos metáforas resucitadas érgicamente tras el análisis histórico de la marcha a largo plazo. Dicha estructura es resultado de un nuevo método de pensamiento, al tiempo que lo solicita y busca. Se trata de la congeneridad, metodología comunicativa que, por otra parte, adquiere una nueva forma en la expresión filosófica, con un término preciso e iluminador, persistente en casi toda la obra de Zubiri: “momento”.¹³

Las metáforas u horizontes

Ortega habló largamente de las dos metáforas, de las tres metáforas,¹⁴ y Zubiri prosiguió este esquema estructural de la historia de la filosofía.

12. Ver la “Introducción” a la obra de Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales...*, p. 14. Para ser justos, expresa: “el elenco de conceptos que el mundo griego nos ha otorgado como posibilidades intelectuales, se va a utilizar para resolver problemas completamente ajenos a la mente griega”.

13. Un concepto que, quizás por abundante, pasa desapercibido.

14. José Ortega y Gasset, “Las dos grandes metáforas” en José Ortega y Gasset, *Obras completas II, El espectador, IV*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 387–400. Ortega consideró su razón vital como inauguración de la tercera metáfora. Por lo mismo podremos considerar la inteligencia sentiente como la apertura del tercer horizonte.

Dos modos de expresión, dos formas que, a la postre, enuncian cosas distintas, toman perspectivas diferentes sobre los dos elementos insoslayables de la gran marcha metafísica: por un lado, la intelección (o el sujeto que piensa); y, por otro lado, lo inteligido (la cosa como término *ad quem*). El primero de los horizontes pone la atención en la cosa. Para Ortega es la metáfora de lo real que delimita en la realidad toda existencia, es el pensamiento “cosificador”. Zubiri¹⁵ evita los términos “real” y “realidad” para definir este primer horizonte —obviamente, porque la realidad es el objeto de su propia filosofía—, pero lo cifra en la idea del *ente* de Aristóteles. El horizonte de la filosofía griega está delimitado por la impresión, recurre a la sustancia, la esencia en su brutal consistencia. Las ideas platónicas son cosas; en el ente que presiona sobre nuestros sentidos reposa ya no sólo la materia, sino también la idea, la forma. Es la filosofía de lo impresionable que, empero, elide, evita la sensibilidad, el sentir como forma de conocimiento, el palpo que será para Zubiri la caricia de lo real. Equivocadamente para los antiguos, si existe la impresión de los sentidos, es para que fulja la verdad, el ser. El *logos* es el gran secreto concomitante de esta aprehensión, no la sensibilidad.

Luego llega el tiempo de la razón y Descartes obra una nueva revolución. En opinión de Ortega, el “yo pienso” inaugura la segunda metáfora y abre —a pesar de lo novedoso de la filosofía medieval— drástica cesura en la marcha de la filosofía. Zubiri siempre habló del horizonte nihilista del filosofar de la etapa medieval, inaugurada por san Agustín. No interesa ya qué es el objeto, la cosa, el ente, sino su origen. El nuevo horizonte se abre con el problema de la creación, de la necesidad de Dios como gen de las cosas. A pesar de ello las ejemplificaciones del segundo horizonte descansarán siempre en Descartes y en Kant como paradigmas. Es en el segundo horizonte, metáfora de la razón, que la intelección y el pensamiento se tornan métodos de la verdad;

15. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 284-285. En esta obra Zubiri, partiendo de Ortega, explana estos dos horizontes.

la idea de que el *a priori* trascendental fija lo importante y los límites del conocimiento. Todo esto mientras se deja de lado, precisamente, la impresión o a la experiencia de los sentidos.

En ambas metáforas sale perdiendo la verdad sensible, el órgano sentiente, la piel. En la primera porque la impresión es lo confuso, el sobrante matérico de lo movable y carente de eternidad; en la segunda porque es igualmente refractaria a todo conocimiento, que estará al margen de ella (la sensibilidad) o sobre ella. En las dos metáforas, en su ceguera respecto de lo físico sentiente, en esa *entificación* y *logificación* extremadas, el momento sentiente (de la inteligencia sentiente) y la vida (de la razón vital) quedan coartadas, mudas y elididas. Sí, pero incoadas con vistas al uso de la tercera metáfora, la posibilidad que asoma por el tercer horizonte, que es también el despertar auroral de María Zambrano. En estos menesteres se conforma el *topos* de la filosofía española del siglo XX.

Qué es “momento”

Un recurso fácil consistiría en definir “momento” como un segmento o punto del transcurso temporal, o bien, como una singularidad propia del mismo en relación con otros segmentos o puntos. Pero una definición tal no nos satisfaría para explicar el uso que de él hace Zubiri en su filosofía, pues se queda en las ramas del “lapso” o del “intervalo”, como mero paréntesis, muy euclídeo, muy antiguo. Ahora bien, sumidos en un cariz de exceso temporal, tampoco valdría “duración”. Ni siquiera —por efímero e inconsistente— serviría el término “evento”, acontecimiento. El concepto, la palabra, exige algo más, más singular si cabe, más específico, en propio y asumido, sólido y patente; pero vivo, supervivo. En ese sentido, no vale “circunstancia” ni “vicisitud”, ni mucho menos “ocasión” o “coyuntura”.

Ayuda en algo tomar el momento como un punto, simple y llanamente; pero uno no elástico y desplegable, sino en tanto que *hic et nunc*, latente y patente a un tiempo, como habría soñado Ortega con su escorzo.¹⁶ Entonces nos hallaríamos ante una actualización, la *actualidad* viva de algo, en su momento, en uno de sus momentos. Tengamos presente que a veces empleó Zubiri como sinónimo “aspecto”, en especial en los primeros tiempos.¹⁷ Ahora bien, conviene hacer notar cómo esta actualización exige otros elementos co-partícipes. El primero consiste en algo o alguien que actualiza o ante el que se actualiza, el ejecutor.¹⁸ El segundo, que ha de ser fragmento, componente, parte actualizada en un todo o de un todo. Partes aquí y ahora, en este punto, sin remedio. En rigor acontece que el todo no puede explicarse sin el momento, es decir, sin la parte; que esta parte es inexpresable si no se tiene en cuenta el todo. En otras palabras, que este todo trascendental pasaría desapercibido sin el carácter inmanente de la parte. A esa parte *hic et nunc* la llamamos “momento”, una suerte de actualidad noérgica. Una idea de “momento” muy precisa, metodológica y estructural la encontramos ya en *Naturaleza, historia, Dios* cuando en el análisis del *noema-noesis* de Parménides y Aristóteles se pregunta Zubiri cómo es la mente principio de los principios. ¿Cómo conocemos las cosas en sus albores (sustento radical de la primera metáfora)?

La multiplicidad de momentos de una cosa [parafrasea en lo incoado] es lo que hace posible que no transparezca su verdadero ser, y justifica la pregunta de cuáles son sus principios verdaderos [...]. Si, pues, resolvemos la cosa en sus elementos últimos y más simples, estos no podrán no ser verdaderos: lo simple es, por naturaleza, verdadero [...]. Todo otro momento

16. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Meditación preliminar*, Alianza, Madrid, 1987, p. 337.

17. Por ejemplo, hablando de noesis y noema, en el capítulo II, “La conciencia y su objeto”, de Xavier Zubiri, “Ensayo de una teoría fenomenológica del Juicio” en Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 133-200, p. 173.

18. Recordemos la ejecutividad que Ortega encuentra en la obra de arte, fuente de crítica de la fenomenología: “El yo como lo ejecutivo”. José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” en Ortega y Gasset, José, *Obras Completas VI*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 247-264. Ver, especialmente, pp. 250-252. Ahí se consigna: “Yo significa [...] todo [...] en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose”.

estará fundado sobre estos momentos simples, los cuales serán, por tanto, sus principios. Recordemos ahora, que los momentos de la idea se expresan en conceptos que el logos vincula entre sí.¹⁹

Asistimos a un tipo de análisis deconstructivo del hecho, de la cosa, desglosado en sus momentos componentes. Una suerte de abstracción que pretende evitar pasar por alto el todo originario y conformado, ya que este todo es a su vez originario (en tanto que da origen) de sus momentos y conformado (en tanto que está compuesto) por estos mismos. Y allí donde hay momento hay otros que lo completan o complementan. No se trata de una simple abstracción, pues ésta desvitaliza y, en su aspecto desestructurador, mata el sentido de la unidad a la que no se debe ni se puede perder de vista, en tanto que es lo real. Y quien vitaliza es el sentiente inteligente.

No nos desviaríamos mucho si afirmásemos que, de esta manera, la momentualidad, el desglose o revitalización de los momentos, podría pasar por *método*, procedimiento que permite vincular lo que en otras estructuras u horizontes era distinto y sin vínculo alguno, por no decir contrario; por ejemplo, la intelección y la cosa, la inteligencia y el sentimiento. Ésta es la estructura de la congeneridad, la comunicación congénere. “A mi entender [confiesa en este sentido Antonio Ferraz Fayos] la intelección, experiencialmente fundada, se revela como un acto comunicativo [...]. Inteligir es, así, aunque Zubiri no emplee el término, comunicación, copresencia de dos cosas reales que, sin perder su propia identidad se unifican en esa copresencia”.²⁰ Así pues, “vía” o camino es asimismo recurso metodológico que permite proseguir la narración diacrónica —y analítica— de un acontecimiento sincrónico cebado necesariamente en la actualidad en que soy co-partícipe. En efecto, al desarrollo de la explicación metafísica meramente diacrónico se opone una exposición que revierte como sincrónica. De esta

19. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 70-71.

20. Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, pp. 32 y 41.

manera no se pierde la unidad de la estructura en la duración de lo expuesto y se da posibilidad a la explicación metafísica (es el más allá de la descriptiva fenomenología). Y es por eso que hablamos de estructura momentual o estructura de momentos. Y también por eso tratamos aquí de un nuevo horizonte, el tercero, la tercera metáfora que reúne y “momentualiza” las precedentes. Zubiri tenía claro —como su maestro Ortega y como, de hecho, intuyó Husserl— que se encontraba en la definición de una nueva marcha del filosofar que subsume las anteriores como momentos.

Pero, en el fondo, ¿qué exige a Zubiri tal actitud? O bien, ¿por qué el pensador vasco resuelve de esta manera su exposición? Después de todo, el problema de los momentos es el problema de la metafísica, en la que estamos obligados a ver la estructura unitaria de realidad e inteligencia; de realidad, verdad e inteligencia. ¿Diremos entonces que es sólo cuestión de expresión, un recurso para expresar lo real? ¿O nos atreveremos a decir que tal vez se trate de lo real, de la estructura de la realidad, de una realidad momentual?²¹

Tres problemas reveladores: conciencia, sustancia e inteligencia sentiente

Hay en Zubiri tres temas constantes, fundantes e inevitables. La conciencia es uno, que pervive alimentando el segundo horizonte en las formas de razón, juicio, espíritu. En ella se instalará insatisfactoriamente el joven Zubiri a la sombra de la fenomenología. Otro es la sustancia, no menos importante que el anterior y en cuya crítica y análisis hallará Zubiri lo físico a partir, sobre todo, de la incoherencia del *hypokeimenon* (esencialidad físico-lógica) aristotélico. Y el tercero

21. Indistintamente, para la problemática de la momentualidad vale también cuanto se deriva de posiciones distintas a la nuestra. En este sentido, Víctor Manuel Tirado San Juan, en *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002) considera que existe una primacía de la noología sobre la metafísica (p. 164), de lo que se deriva la apreciación del “momento” como “parte abstracta esencial del inteligir” (pp. 165-166 y 169).

es la célula germinal de su filosofía, la inteligencia sentiente, que puede considerarse el colofón noológico y metafísico al que le conduce la revisión de los dos precedentes.²²

Partamos del hecho de que, contra la logificación del saber —síntoma de una exageración metafísica desde los tiempos de Parménides (cuya ultimidad expresa la conciencia)—, está la virtud del sabor. No queda sino saborear *algo*, un algo de realidad con más valor físico, es decir, sólido y refractario, resistente aunque dado, contactado. Desde luego, Zubiri conoció muy bien, por formación, el “escolasticismo”, que le servirá en dos direcciones: por un lado, para preocuparse de qué es la esencia; por el otro, para evitar la “entelequia” (entificación), el idealismo, y para lanzarse con precisión a la realidad física. Entre conciencia y sustancia hay una cesura: la ausencia de im-presión, en la que el vasco vincula los dos momentos de *in* y *ex*. Tal es la misión de la inteligencia sentiente: el contacto milagroso que cauteriza las exageraciones de la logificación y de la entificación.²³ Pues bien, el *momento* quiere romper con la *ageusia*, el hambre de piel, la falta de físico, causa de la crisis que impele a Zubiri hacia el tercer horizonte. ¿Qué hacer entonces? La inteligencia sentiente. El arte del contacto, de la comunicación. La estructura de momentos. Veamos.

En torno a la conciencia

Cuando Husserl pretende rehabilitar el concepto de “acto” —que, de acuerdo con este autor, ha perdido su credibilidad— y se lanza en búsqueda de su esencia,²⁴ lo que está demandando en realidad es una

22. En rigor los tres puntos a tratar se muestran vinculados ya, como expresa Diego Gracia, en la quinta fase distintiva de su pensamiento, que marca el momento de madurez e independencia de su filosofía. Diego Gracia Guillén, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Tricastela, Madrid, 2017, pp. 126-139.

23. De acuerdo con Antonio Pintor-Ramos, *logificación y entificación* marcan “el centro de la actitud que Zubiri se propone superar”. Esto lo consigna después de analizar la idea de *horizonte* (*los dos horizontes*, tal cual los expone Zubiri). Antonio Pintor-Ramos, *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, p. 21.

24. Es el secreto de nada menos que la vivencia intencional, pues con ella comete el tradicional error de afirmar que la vivencia es el resultado subjetivo del objeto.

respuesta a la pregunta de qué es la conciencia en su sentido puro, inapelable, fenomenológico. El rigor es lo que la atiene al sentido meramente descriptivo, sin ir más allá.

El argumento tenía su justificación. La psicología y el empirismo habían dividido las vivencias (los contenidos de la conciencia) en psíquicas y físicas. Esta división era a todas luces inexacta y perentoria según Husserl, pues el acto de conciencia, su esencia fenomenológica, ofrece una doble vicisitud (la que pasa desapercibida): por un lado, el contenido del acto; por el otro, el carácter propio de éste, la acción en sí. Se trata de un doblez que, al ser trascendental, complica no poco una visión simple de la vivencia psíquica. Late aquí el trasunto de *noema* y de *noesis* que no dejará de ser el instigador de los prejuicios antihusserlianos del pensamiento español. En determinado momento expresa lo siguiente el maestro de Ortega y de Zubiri cuando emprende una exploración trascendental del juicio “yo soy” como posibilidad de expresión de la conciencia: “[...] unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son, o *momentos* que se fundan, esto es, se exigen, recíprocamente en la constancia, o *pedazos* que, al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él”.²⁵

Desde luego, merecen destacarse dos cosas aquí. La primera, que, en relación con la crítica del segundo horizonte, nos hallamos en la periferia, pero aún dentro de él y con las estructuras cartesiana y kantiana como paradigmas; en fin, nos movemos en el idealismo. La segunda, que se emplean de manera consciente el término “momento” y el método momentual, tal cual su definición antedicha; aunque algo menos radical, porque al final aquí se asume el flujo de conciencia —aunque sea como unidad (momentual) de la corriente de vivencias— y se elide la cáscara

25. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas II*, Alianza, Madrid, 2014, p. 483. Las cursivas se encuentran en el original.

material y sensible, el sobrante singular de la cosa referida–percibida, es decir, nos quedamos con el fenómeno y, en él, renunciamos a lo real.

No extrañe que a ese “yo soy” (unidad) Ortega oponga el “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella [...]”.²⁶ Zubiri, por su parte, aborda el problema tratando de restablecer el equilibrio en favor de la realidad. Y cree conseguirlo mediante la rehabilitación de la sensibilidad (lo físico) instigada sin duda por la estructura de Aristóteles. Así nos avisa sobre la necesaria congeneridad en el problema de la conciencia, la cual, finalmente, ha sido sustantivada por Husserl.²⁷ En rigor, tanto Ortega como Zubiri se colocan en un *topos* crítico respecto de la fenomenología que denuncia su falso rigor. Ortega es el primero en referirlo: lo que hace de la fenomenología algo nuevo es que ha convertido en método la detención, en un ámbito de inmediatez, de lo *vivido*. “El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad”. Y continúa inmediately: “La realidad es ‘conciencia de’ la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad”.²⁸ Y, de serlo, caeríamos en una suerte de sustantivación de la conciencia. La fenomenología tiene para Ortega un extremo valor descriptivo e inmediato, pero no metafísico. Según su postura, al estar ocupada la conciencia en su propia contemplación, se queda en “ineficaz” fenómeno.²⁹ En efecto, ve el objeto, pero no lo explica. Hay que explicar; y la razón vital da esa explicación. Por su parte, Zubiri apunta de similar manera: “[...] la conciencia prefija de *antemano* el modo de presenta-

26. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote...*, p. 322.

27. Problema que se aborda en los últimos tiempos y con notoria claridad en el capítulo de Óscar Barroso Fernández, “Actualidad e intencionalidad en Zubiri” en Costantino Esposito y Pasquale Porro (Eds.), *Quaestio. Annuario di storia della metafisica. 12/2012*, Brepols Publishers/Universidad de Bari, Bari/Turnhout, Italia/Bélgica, 2013, pp. 369–394. Ver especialmente el apartado “Actualidad versus intencionalidad”.

28. José Ortega y Gasset, “Sobre el concepto de sensación. Artículos (1902-1913)” en *Obras Completas I*, Alianza, Madrid, 1987, p. 256. Se trata de un comentario–recensión de un libro de Hoffman, discípulo de Husserl, publicado en 1913. Las cursivas se encuentran en el original.

29. *Ibidem*, p. 252.

ción del objeto; no es una mera correlación, sino una prefijación. Más aún (y esto es lo esencial), la conciencia es lo que hace que haya objeto intencional para ella; la conciencia no sólo *tiene* un objeto, sino que *hace* que haya objeto intencional para ella, y lo hace desde *ella misma* [...]. Y más adelante, redondeando este barrunto de idealismo en la fenomenología, concluye: “la unidad noético-noemática tiene, pues, un carácter sumamente preciso: es unidad de ‘sentido’. Claro está, en esta unidad, los dos términos no funcionan, por así decirlo, en pie de igualdad, porque la noesis es algo que desde sí misma hace que sea dado el noema [...]”.³⁰ Además... ¿hay algo más direccional y érgico que el *sentido*? ¡El sentido *sentido*!

Abrigan ya las ideas de Zubiri la existencia del hecho “cosentiente”, en el que el *noema* se equipara con e integra estructuralmente al contenido. Apunta a un equilibrio de lo *ex* y lo *in*, esto es, uno en el que la conciencia está en *algo* de la misma manera que el *algo* está en la conciencia (conciencia de la realidad en la realidad); y —cabe añadir— en el que han de coincidir unos momentos fundantes, tal cual el propio Husserl había explicitado a vuelapluma. Así pues, en un sentido muy husserliano, pero en liberada interpretación, Zubiri vinculó ya el problema de la *noesis* y el *noema* —y, más allá, el problema del *in* y el *ex*— con los dos horizontes de la metafísica en búsqueda de una salida:

Empleando, para mayor claridad, una terminología de Husserl, llamaremos al aspecto propiamente consciente “Noesis”, y a su correlato objetivo, “Noema”. Todo noema está definido por su relación con una noesis; toda noesis supone, a su vez, un noema [...]. El Mundo antiguo creía que el noema era causa de la noesis; es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El Mundo moderno cree que un noema es un contenido de una noesis, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto causalmente producida por este. En rigor, noesis y noema

30. Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, pp. 208–209. Las cursivas se encuentran en el original.

son dos términos correlativos entre los que no cabe dependencia lógica [...]. El noema no es contenido de la noesis, es decir, no es contenido de conciencia; es tan solo término objetivo del acto de conciencia.³¹

En uno de los prólogos a *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri reflexiona sobre sus discrepancias con la fenomenología en los siguientes términos:³²

[...] una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento [...], pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? [...]. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y (*sic*) ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa.³³

Se refiere al *ex* que comentamos. He aquí la necesidad de lo físico y el ámbito de la metafísica en su vínculo inextricable, posiblemente como estructura de momentos.

En torno a la sustancia

Si las objetividades son más cosa, *estructura entitativa*, etcétera, no menos esclarecedor resultará que abordemos el problema de la sustancia o de la sustantividad tal cual lo vivió desde muy pronto Zubiri. En su texto *Filosofía primera* (compuesto por cursos impartidos en los inicios de la década de los cincuenta) hay un consciente uso metodológico de la estructura momentual, así como del término “momento”. Partamos de las aclaraciones que hace de los conceptos *esencia* y *existencia* con vistas a comunicar la intelección y la realidad: “Lo que la esencia es, en

31. Xavier Zubiri, “Ensayo de una teoría...”, p. 171.

32. Es el Zubiri de 1980 quien explica qué era la fenomenología para él en ese entonces.

33. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 14.

este caso, respecto de la existencia, es la ‘talidad’ misma del existir, y, recíprocamente, lo que llamamos existir es la ‘actualidad’ misma de un tal [...]. Actualidad y talidad son, pues, en este análisis, dos ‘momentos’ de una única realidad [...].³⁴ Lo que llama la atención del fragmento es el entrecomillado de “momentos”, como si fuese la revelación precisa con que se expresa la unidad estructural de talidad y actualidad. Este punto contrasta con el uso que hace de “momento” en el primer volumen de *Filosofía primera*, cuando el entrecomillado recae en la palabra “realidad”, y no en el término en cuestión, que la acompaña.³⁵ Más avanzadas las lecciones, Zubiri afronta la cuestión de la sustantividad, uno de los grandes pilares en el debate metafísico occidental. En efecto, la sustancia se ha pensado de maneras muy distintas. Tenemos, por un lado, la definición más precisa del horizonte griego con la “idea de sustancia” (de Aristóteles vía contradictoria y de doble dirección, física y lógica), que se resuelve en el ente —sostendrá Zubiri— y que resulta ser ente-lequia, más que cosa, esencia y verdad. Y, por el otro lado, encontramos los callejones sin salida a los que conduce el idealismo moderno (con Descartes a la cabeza, para quien no hay más que duda, y la evidencia de que “yo pienso”). Las cosas son existencia, si acaso, porque de lo sensible nos queda sólo la duda. De ahí que no extrañe que, años más tarde, se afirme que es Husserl el culmen del cartesianismo, en tanto que da carácter esencial a la conciencia y la priva de sustantividad (es el punto máximo de la disolución idealista).³⁶

En el análisis de esta doble e insatisfactoria vertiente, y vuelto sobre la contundencia de la talidad existente, Zubiri recurre a la estructura de momentos. Y así consigna un primer momento, el del “destacamiento” de la cosa; luego uno de “invarianza” de ésta, y un último de “unificación”.³⁷ Se trata de una estructura organizada de la percepción

34. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen II (1952-1953)*, Alianza, Madrid, 2021, p. 76.

35. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I*, Alianza, Madrid, 2021, p. 75.

36. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998, p. 5.

37. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen II (1952-1953)*, pp. 164-165.

(o del campo perceptivo) que pretende mostrar la interpenetración individualizada de la cosa “sustante” y de la realidad. Es como decir que en el campo perceptivo interviene de una manera solapada y constante, ese momento de “realidad”. Es el “momento del *lo*”, —señala Zubiri curiosamente— por el que no se ve, por ejemplo, el color, sino *lo* coloreado.³⁸ Asistimos, de esta manera y en la cosa, al “momento de versión a la realidad”.

Con todo lo anterior accedemos al problema de la sustantividad, o lo que es igual, a la búsqueda de una respuesta para esta pregunta: “cuáles son las propiedades que tiene que tener una realidad para poder tener una sustantividad”.³⁹ El pensador vasco reconoce estar exigiendo la explicitación del “momento de sustantividad” frente a un momento de “propiedades sistemáticas”. Y ahora sí distingue una compleja estructura de momentos: un “momento de totalidad”, uno de unidad interna, el momento de las propiedades y el momento del sujeto, así como —¿por qué no?— el momento de materia, el momento de substrato... De esta manera desglosa y explicita una estructura congénere y compleja dentro de la sustantividad, que luego se organizará bajo la idea de “inhesión” de notas o sustancias. Esto se debe a que, por ahora, esta explicación (la del tercer momento, de substrato y propiedades sistémicas en un nuevo orden de sustantividad) aún depende mucho, en su exposición, de los conceptos aristotélicos de acto y potencia, a los que recurre constantemente Zubiri y que son, a la postre, los que vienen a darle sentido modal.⁴⁰

En *Sobre la esencia*, en la corrección crítica de la idea de esencia y de sustancia en Aristóteles, nuestro autor defiende que “[...] en una estructura todos sus momentos se ‘co-determinan’ mutuamente; no

38. El momento del “lo” y el paradigma del color provienen de Husserl. Para el momento del “lo”, ver, por ejemplo, la “Investigación quinta” en Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas. II*, § 25. Y para el paradigma del color ver el párrafo § 24.

39. *Ibidem*, p. 174.

40. *Ibidem*, pp. 184 y ss.

hay actualización de una materia por una forma [en oposición a Aristóteles]. En un ser vivo, sus momentos esenciales [...] se codeterminan mutuamente [...]”. Lo real, remarca, es sustantivo: “La verdadera y radical unidad de lo real es la unidad de sustantividad”, o bien, “la máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad”.⁴¹

La interdependencia, la comunicación sustantiva de las notas, configura la unidad estructural de momentos. De ahí la sustantividad, término que Zubiri explota y distingue del de sustancia. Y más aún,

Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son, pues, dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter* [...]. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por esto son sujetos [...]. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional. Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva [...]. Lo formalmente decisivo de la sustantividad no es la originación sino la interdependencia posicional en el sistema [...].⁴²

En fin, el ser del momento, y como tal, es anterior al de sustancia.⁴³ Y tengamos en cuenta —para apartar cualquier sospecha de vinculación con Husserl— que la esencia no es momento de la sustancia, pero sí lo es de la sustantividad. Precisamente, es la base, también, de la crítica a Aristóteles. Esta sustantividad confirma lo irrenunciable que es el mundo en su sentido físico, consistente momento mío. Es la fisicidad implícita como tal en la impresión de realidad. Así pues, Zubiri no podía quedarse en la objetividad husserliana ni en el ente aristotélico.

41. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 512–514. Para la crítica de la idea de sustancia ver especialmente p. 87 y ss.

42. *Ibidem*, p. 157.

43. *Ibidem*, p. 87.

En torno a la inteligencia sentiente

Como resultado de las conclusiones sobre la conciencia y la sustancia, y sobre sus respectivos callejones sin salida, viene el problema de la congeneridad, en el que se subsumen los análisis y elementos precedentes. Por un lado, la intelección como momento de realidad; por el otro, la sustantividad como momento de realidad. Se trata del *orto* y del *topos* de la inteligencia sentiente, ya plenamente estructurada, consciente y desarrollada en la trilogía de Zubiri.

Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad [prologa Zubiri en lo que es más una confesión justificativa de su biografía intelectual que un punto de partida] ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber [...].⁴⁴

Lentamente se ha consolidado el poso de un lenguaje, un método y una estructura aliñada con lo incoado y las insuficiencias de la metafísica tradicional. La inteligencia sentiente, la marcha de la razón, la realidad radical y la comunicación o congeneridad se sintonizan con una inquietud personal, érgica, noérgica, religada al pensamiento e inseparable de la historia de la metafísica: “Pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión [...]. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente”.⁴⁵

44. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998, p. 10.

45. *Ibidem*, p. 12.

Lo físico silenciado, sobre lo que han resbalado los horizontes precedentes, albergaba la solución al problema. Lo físico, el sentir mismo con sus tres momentos (suscitación, modificación tónica y respuesta),⁴⁶ es el *topos* de partida —no el espacio de elisión— de la metafísica. Desde luego, antes de la trilogía estábamos advertidos: “la trascendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad. El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es trascendental [...]. De ahí que el orden trascendental no es un problema de conceptos, ni subjetivos ni objetivos, sino que es un momento físico de la realidad [...]”. Ésta es una confesión de lo que a nuestro autor, sin duda, le movía érgicamente; de lo que era su responsabilidad con la metafísica: “se trataba de hacer ver que la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección, que a mí me parece que debe ser el de la intelección sentiente”.⁴⁷

En rigor, la trilogía sobre la inteligencia no es otra cosa que la exposición de la estructura momentual de la misma y la estructuración de la marcha y en la marcha del filosofar. De hecho, podemos señalar que la célula originaria y fundacional de la estructura de momentos reside en la *impresión* —como señalábamos en la cita precedente—, ya que es “lo formalmente constitutivo del sentir”.⁴⁸ Teniendo presente que llega por aquí esa realidad entitativa zubiriana que brillaba por su ausencia en su maestro Husserl, no es difícil hallar en la *aprehensión primordial de realidad*, tal cual se define en *Inteligencia y realidad*, el primordio cosentiente de la congeneridad a partir de sus tres momentos: la *afectación de lo real*, el *momento de prius* y la *fuerza de realidad*; formalidad en la que el humano apuntala su *estar* en la realidad. En ellos la alteridad de suyo de la cosa (*ex*) queda (*in*) en tanto real; es la humana y trascendental *impresión de realidad* en la cual el momento de

46. *Ibidem*, pp. 28–31.

47. Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales...*, p. 345.

48. *Ibidem*, pp. 32–33.

impresión atañe al acto de sentir, y el momento de realidad concierne al acto de inteligir.⁴⁹ Hecho inevitable, estrictamente humano en contraste con el estímulo animal: lo trascendental. Por supuesto, se trata de lo trascendental humano o momento trascendental de la impresión: *trascendentalidad de la impresión de realidad*, en la que el filósofo vasco distingue, a su vez, momentos (trascendental, de apertura, respectividad, suidad y del mundo) que preparan el terreno para la descripción y explicación de los momentos ulteriores de la impresión de realidad, a saber, el *logos sentiente* y la *razón sentiente*.⁵⁰ El logos, claro está, tendrá sus momentos, al igual que los tendrá la razón.

Esta arquitectura estructural de la momentualidad permite a Zubiri atender la tiranía descriptiva de la fenomenología sin por ello renunciar a la explicación de la realidad que toda metafísica supone. A la postre, la metafísica vive de la esperanza del extremado amor de realidad y de rigor. Podría decirse que la aprehensión primordial de realidad reubica toda la metafísica precedente de Zubiri en los momentos de la inteligencia sentiente.

A modo de conclusión: una *estructura momentual*

Llegados aquí tendríamos que atrevernos a decir que la exposición de la marcha del filosofar o de la estructura de la filosofía en su marcha, así como de la filosofía en sí misma como estructura o estructuras, no son sino dos momentos del filosofar; dos momentos del pensamiento que, distinguidos y aun distintos, se inter-penetran y necesitan. Y dos momentos de esa marcha son los dos horizontes, cada uno con sus deslices y sus incitamientos. De sus planteamientos incoados, de sus cegueras y asuntos elididos se genera una nueva estructura que se envuelve en un nuevo horizonte —quizás el de la inteligencia sentiente— con sus momentos que son, por lo tanto, los de la marcha

49. *Ibidem*, p. 81.

50. Se desarrollan, respectivamente, en dos obras de Zubiri, *Inteligencia y logos*, e *Inteligencia y razón*.

del filosofar. Tal momento, dicha estructura, es el método y la vía por la cual se podrán salvar noérgicamente —al menos para Zubiri— los escollos heredados. Ahora los horizontes griego y moderno, como lo físico-entitativo y lo espiritual-ideal, son “congéneres”. Con esto se sutura una brecha que ha alimentado polémicas y malos entendidos; ingerencias de las ciencias, confusión en las artes, contradicciones en la ética y la filosofía en general.

Desde el nuevo horizonte, un límite preciso esculpido por Zubiri más allá de la conciencia, del ser y de la razón vital, hay una verdad real reverberante: el filósofo con su metafísica y toda metafísica con su filósofo no son sino un momento en la gran marcha; momentos que obligan a marchar ya atentos a la realidad insoslayable. La metafísica se convierte con su lenguaje y su estilo en un tratado de éstos que una vez abordados en detalle pueden servir no sólo de modelo o ejemplificación, sino de definición de lo que es el pensamiento, la verdadera filosofía, incluso la única filosofía. Llegamos así a la realidad, tal vez ésa tan cercana que queda siempre más allá, como incentivo de teorías, estilos, lógicas, métodos, materias y disciplinas, cada una con sus modos y su lenguaje. Todos ellos son momentos de unidad estructural, porque esa realidad da de sí.

Ahora se puede apreciar que no es primero el huevo ni la gallina, sino que ambos son momentos de una estructura que no puede dejar de ser dinámica y érgica. Es curioso entonces que, después de más de dos mil quinientos años de metafísica, el pensamiento pueda decidirse a regatear aquel *metá* —tan intelectualmente conmovedor— para revertirse sobre el otro momento, lo físico. X

Fuentes documentales

- Barroso Fernández, Óscar, “Actualidad e intencionalidad en Zubiri” en Esposito, Costantino y Porro, Pasquale (Eds.), *Quaestio. Annuario di storia della metafisica. 12/2012*, Brepols Publishers/Universidad de Bari, Bari/Turnhout, Italia/Bélgica, 2013, pp. 369–394.
- Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Gracia Guillén, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Tricastela, Madrid, 2017.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas II*, Alianza, Madrid, 2014.
- Ortega y Gasset, José, “El Tema de nuestro tiempo”, en Ortega y Gasset, José, *Obras Completas III*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 137–199.
- “Ensayo de estética a manera de prólogo” en Ortega y Gasset, José, *Obras Completas VI*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 247–264.
- “Las dos grandes metáforas” en Ortega y Gasset, José, *Obras completas II, El espectador, IV*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 387–400.
- “Sobre el concepto de sensación. Artículos (1902–1913)” en *Obras Completas I*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 244–260.
- *Meditaciones del Quijote. Meditación preliminar*, Alianza, Madrid, 1987.
- Pintor-Ramos, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009.
- *Zubiri (1898–1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.
- Tirado San Juan, Víctor Manuel, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2022.
- Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 2009.
- *Filosofía primera. Volumen I (1952–1953)*, Alianza, Madrid, 2021.
- *Filosofía primera. Volumen II (1952–1953)*, Alianza, Madrid, 2021.

- *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1995.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994.
- *Primeros escritos (1921–1926)*, Alianza, Madrid, 1999.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998.

La coactualidad de Zubiri ante la conciencia interna de Brentano

Alfonso García Nuño*



Recepción: 8 de marzo de 2023
Aprobación: 1 de mayo de 2023

Resumen. García Nuño, Alfonso. *La coactualidad de Zubiri ante la conciencia interna de Brentano*. Entre *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicología desde el punto de vista empírico), de Franz Brentano, e *Inteligencia y realidad*, de Xavier Zubiri, pasó poco más de un siglo. Y aunque este último conoce bien la obra del primero, aquél no se enfrentó explícitamente con éste en el problema clásico de la *conscientia*. En el presente artículo abordaré las posturas de ambos filósofos con el objetivo de contrastarlas.

Palabras clave: Brentano, conciencia interna, Zubiri, co-actualidad, conscientia.

Abstract. García Nuño, Alfonso. *The Co-actuality of Zubiri with Respect to Brentano's Inner Consciousness*. Just over one century separates Franz Brentano's *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psychology from an Empirical Standpoint*) and Xavier Zubiri's *Inteligencia y realidad* (*Intelligence and Reality*). And although Zubiri was well-acquainted with Brentano's writings, Brentano did not explicitly deal with Zubiri in the classic problem of *conscientia*. In this article I will contract the two philosophers' stances.

Key words: Brentano, inner consciousness, Zubiri, concurrency, conscientia.

* Doctor en Filosofía por la Universidad San Dámaso (UESD). Profesor adjunto a cátedra de la Facultad de Filosofía de la UESD. agn@sandamaso.es

*Einheit ist nicht so viel wie Einfachheit; Einheit ist aber auch nicht
so viel wie Gleichtheiligkeit.*

— FRANZ BRENTANO¹

En la obra de Xavier Zubiri, Franz Brentano aparece poco. Solía estar presente antes de 1936, sobre todo en la memoria de su licenciatura y en su tesis doctoral; después su presencia es escasa. Sólo le dedica dos escritos, ambos anteriores a la guerra: una reseña² (con motivo de la traducción parcial de José Gaos de *Psicología desde el punto de vista empírico*) y el breve “Prólogo” que escribió para *El porvenir de la filosofía* (del que reprodujo lo relevante en *Naturaleza, historia, Dios*³ y donde recogió, en 1936 y con traducción propia, varios trabajos de Brentano).⁴ En los demás casos tenemos fugaces pinceladas. Las obras que cita del autor alemán, además de las traducidas, son *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889) y *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1911).

Las apariciones de Brentano en Zubiri pueden separarse en dos grupos: las que enmarcan su filosofía en la historia o subrayan alguno de sus rasgos, y aquéllas en las que el vasco toma distancia del alemán. De estas últimas consideraremos en su momento lo que incumbe a nuestros propósitos.

1. Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1874, p. 218. En adelante el nombre del autor se consigna como Franz Brentano.
2. Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, pp. 385-391.
3. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, p. 183.
4. En lo no publicado en *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri aclara: “Se reúnen en este volumen, en primer lugar, tres conferencias pronunciadas por Brentano en 28 de noviembre 1894 [‘Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual’], 22 de marzo 1892 [‘El porvenir de la filosofía’] y 22 de abril 1876 [‘Las razones del desaliento en la filosofía’]. Así, en orden inverso al cronológico se iluminan mejor sus peculiares pensamientos. A continuación se añade un trabajo de 1903, ‘Abajo los prejuicios’, que contiene el desarrollo positivo de la idea que Brentano tenía de la filosofía”. Xavier Zubiri, “Prólogo” en Franz Brentano, *El porvenir de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1936, pp. VII-VIII, p. VII. La traducción de Gaos apareció en *Revista de Occidente* en 1926 y, para la misma editorial, Manuel García Morente tradujo, en 1927, *El origen del conocimiento moral*. Esto da una idea del eco que tuvo Brentano en la llamada Escuela de Madrid.

Zubiri presentó a Brentano⁵ como heredero de la teología intelectual tomista, con influjo del racionalismo de Gottfried Leibniz; alguien que espera de la filosofía evidencias estrictas hasta llegar a considerar que el verdadero método de ésta debería ser el de las ciencias naturales. Además, el autor de la trilogía sobre la inteligencia destaca, como trasfondo suyo, la idea del *ser* de Aristóteles y la evidencia racional cartesiana. En contraste, su coetáneo Wilhelm Dilthey se centró en las *ciencias del espíritu*, demandando vivencias en lugar de evidencias, así como en la necesidad de entender la historia y la vida humana. Tuvo a sus espaldas a Friedrich Schleiermacher y su teología pietista. Brentano aparece también como *antecedente*⁶ de Husserl, Scheler, Meignon y Twardowsky. El joven Zubiri lo consideraba, junto con Dilthey, el filósofo de mayor influencia de su tiempo,⁷ un pionero⁸ que comienza un nuevo modo de filosofía; alguien con el valor de enfrentar el idealismo trascendental de Kant e intentar la restauración del espíritu cartesiano, así como alguien que empieza una psicología de nuevo cuño frente a Wilhelm Wundt.⁹ De su *Psicología* concluirá: “Es uno de los más oscuros e influyentes acontecimientos filosóficos de la última centuria. De ello arranca todo lo que es la filosofía de hoy y, por tanto,

5. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, p. 270; Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 183. Es posible que sea Ortega quien le haya hecho ver la importancia de Brentano y, más concretamente, de los sentidos del ente en Aristóteles. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía...*, p. 267.
6. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 10, 19, 20, 24, 32, 112 y 391; Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, p. 552; Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998, p. 5; Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 207; Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986, p. 413.
7. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 183.
8. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 108, 347, 387, 389 y 391; Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 183; Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I (1952-1953)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021, p. 270.
9. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 347 y 386-390; Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, p. 552. Zubiri veía la postura de Wundt como “simplismo, síntoma de anestesia filosófica”. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 387. Así, para el joven filósofo, el positivismo, por falta de capacidad para los problemas últimos, ni llegó a ser una filosofía. Brentano, para superarlo, adoptó una nueva metodología y una actitud mental distinta: se centró en el análisis de la conciencia para distinguirla tanto del contenido como del objeto; el suyo será un *objetivismo radical*. *Ibidem*, p. 387.

lo que será la de mañana”.¹⁰ Así pues, el joven vasco se consideraba deudor de Brentano. Tanta importancia le daba que defendía: “Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea sobre el alma contemporánea”.¹¹ Asimismo, destacó del germano su conocimiento sobre Aristóteles, que lo preparó para las cuestiones esenciales y para agudizar los problemas filosóficos,¹² y si bien no está explicitado en su obra, uno de sus logros consistió en haber superado el dualismo entre metafísica y ciencia positiva.

Aunque Zubiri conoció bien la obra de Brentano, no se enfrentó explícitamente a él en el problema clásico de la *συνείδησις* o *conscientia*. Vamos a realizar un ejercicio de filosofía comparada en el que confrontaremos las posturas de ambos al respecto. Para ello, en primer lugar, expondremos el pensamiento del autor alemán sobre la conciencia interna en su obra *Psicología desde un punto de vista empírico*; en segundo lugar, veremos la coactualidad en Zubiri; finalmente, elaboraremos algunas conclusiones comparando ambas filosofías. La presentación del pensamiento del germano irá entreverada con la toma de posición del español ante aquél. Esto lo consignaremos a pie de página, dejando el cuerpo del artículo para la exposición del pensamiento de Brentano.

10. *Ibidem*, pp. 385-386 y p. 391. También ver Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 183. Tal vez se haga eco del prólogo de Ortega a la traducción de Gaos. Ver José Ortega y Gasset, “Prólogo a *Psicología*, de Francisco Brentano” en José Ortega y Gasset, *Obras completas IV*, Taurus, Madrid, 2005, pp. 46-47, p. 46.

11. Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 391. No obstante, Zubiri le reprochaba cierto psicologismo y realismo ingenuo (ver también, de la misma obra, pp. 27, 310 y 391).

12. *Ibidem*, pp. 387-388.

La conciencia interna de Brentano

Comencemos centrando nuestra atención en cómo entendió Brentano la conciencia interna en *Psicología desde el punto de vista empírico*. El filósofo alemán distingue entre fenómenos físicos (color, calor, etcétera) y psíquicos.¹³ Entre estos últimos se encuentra toda representación que se tenga gracias a la sensación o la imaginación, considerando aquí “representación” como “acto de representar” (oír, ver, gustar, etcétera), y no como lo representado. Sin embargo, aquí residen también los actos psíquicos de pensar un concepto, todo juicio, recuerdo, emoción, etcétera. Pues bien, entre los fenómenos psíquicos hay una jerarquía, ya que unos son fundados y otros son fundantes: “Con el nombre de fenómenos psíquicos hemos denominado las representaciones, así como todas aquellas manifestaciones para las que las representaciones constituyen el fundamento”.¹⁴ Además, señala aquello que los caracteriza.¹⁵ Ante todo, lo propio de todo fenómeno psíquico es contener un objeto intencionalmente:

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaron inexistencia intencional (también mental) de un objeto o por lo que llamaríamos, si bien con expresiones no del todo inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (bajo lo cual aquí no hay que entender una realidad), la objetualidad inmanente. Cada uno contiene algo en sí como objeto, si bien no todos de igual modo. En

13. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, pp. 101-104. Traducción propia. Sobre la presentación en la obra de Zubiri de la distinción de tipos de fenómenos, clarificación de qué sean y su jerarquía, ver Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 388-389; Xavier Zubiri, *Ciencia y realidad (1945-1946)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020, p. 689.

14. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, pp. 104 y 126. Traducción propia. Brentano usa como sinónimos “Phänomen” y “Erscheinung”. Tomando en cuenta el significado de φαίνω, para apreciarlo hemos traducido el primero como “fenómeno” y el segundo como “manifestación”.

15. *Ibidem*, pp. 115-126.

la representación algo está representado; en el juicio algo está aceptado o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el deseo, deseado; etc.¹⁶

Con “inexistencia” no se refiere a que el objeto sea una nada. Digamos que, frente a lo que tiene una “sistencia” *extra animam* (es decir, existencia), lo intencional posee sólo una “sistencia” *intra animam* o, si se prefiere, cuenta con in-sistencia, in-siste (o, en línea con Brentano, in-existe). Y si bien es la in-existencia intencional lo más característico de los fenómenos psíquicos, nuestro autor alemán no deja de señalar otras características. Por ejemplo, los fenómenos psíquicos se perciben en la conciencia interna, mientras que los físicos sólo se dan en la percepción externa. La percepción interna se caracteriza por ser, frente a la externa, inmediatamente evidente, infalible y la única que, por el sentido estricto de la palabra en alemán (*Wahr-nehmung*), puede llamarse percepción. De ahí que, como los fenómenos psíquicos se captan por percepción interna, su percepción sea inmediatamente

16. *Ibidem*, p. 115. También ver Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 25-26, 111-112, 192 y 389-390. Zubiri destaca en Brentano su idea intencional de conciencia (*ibidem*, pp. 25-26, 111-112, 192 y 389-390; Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen 1*, pp. 551-552 y 561; Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, p. 44), la cual implica el ser intencional de un objeto. En cuanto conocido, el ser adquiere condición intencional, repristinando así la idea clásica de raigambre aristotélica sobre la intencionalidad, esa propiedad de la conciencia gracias a la cual se refiere a algo, y ese algo es término hacia el que va dirigido el acto. Pero, además, Brentano toma de Bolzano la idea de *objetividad*. Frente al subjetivismo moderno, lo intencional tiene una cierta realidad por parte del sujeto intencional, no del sujeto-objeto al que se refiere intencionalmente. El joven Zubiri hacía ver que, para Brentano (Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 23, 169, 192 y 237), lo característico de los fenómenos psíquicos es la conciencia, por lo que no puede haber uno que sea inconsciente. Éste entiende que debemos distinguir entre la conciencia como “darse cuenta” y como “percepción”. En ésta destaca el alemán que, además de un contenido representativo, hay una creencia en su realidad. Usando una terminología escolástica considera que en todo fenómeno hay un núcleo mentado *in recto*, mientras que en la periferia es *in obliquo* (Zubiri mismo utilizará esta terminología). Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, pp. 41-42; Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 293, 296 y 310; Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, pp. 223-224; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1982, pp. 339-392. En la extrospección la percepción es mirada en modo oblicuo, mientras que el objeto externo lo es en modo recto. En cambio, en la introspección aquélla es un objeto mirado en modo recto, y el objeto real lo es en modo oblicuo.

evidente. Hay, en cambio, fenómenos que, además de la in-existencia intencional, tienen también existencia real. Los fenómenos físicos (color, sonido, frío, etcétera) sólo la tienen intencional; se trata de una existencia meramente fenoménica. Ahora bien, aquello no quiere decir que éstos queden fuera de la psicología, pero sólo forman parte de ella como contenido de fenómenos psíquicos; otro tanto cabe decir de los demás que sólo tienen in-existencia intencional. De entre todos ellos son relevantes los que poseen ambas: “Como objeto propio de la psicología sólo habremos de considerar los fenómenos psíquicos en el sentido de estados reales. Y exclusivamente son aquéllos en referencia a los cuales decimos que la psicología sea la ciencia de los fenómenos psíquicos”.¹⁷ Estos últimos, a pesar de la variedad con que se dan en la percepción interna, se presentan como una unidad: los diversos actos de sensación, el sentir, el querer e, incluso, la percepción interna que nos da noticia de ellos son fenómenos parciales de uno unitario. En los fenómenos físicos, en cambio, aunque haya simultaneidad de éstos, no es así. Sobre lo dicho, Brentano abordará lo que centra más nuestro interés: la conciencia interna.¹⁸

Así pues, prefiero usarlo [el término conciencia] como sinónimo de fenómeno psíquico o acto psíquico; [...] el término conciencia, puesto que remite a un objeto del cual la conciencia es conciencia, parece apropiado para

17. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, p. 130.

18. *Ibidem*, pp. 131-232.

caracterizar los fenómenos psíquicos precisamente conforme a la propiedad distintiva de la inexistencia intencional de un objeto.¹⁹

De modo que todo fenómeno psíquico es conciencia de un objeto, tiene un contenido; pero, a la par, no hay fenómenos psíquicos de los que no tengamos representación alguna. Esto le plantea a Brentano el problema clásico de la *cum-scientia*. No sólo el fenómeno psíquico tiene un objeto, sino que somos conscientes de dicho fenómeno; y, como quiera que fenómeno y acto psíquico son sinónimos de conciencia, esto supone que, al ser conscientes de algo, lo somos también de que somos conscientes. En la representación, por ejemplo, de un color, ¿tendríamos dos representaciones o sólo una? Tanto la representación del color como la de la representación de éste son, para Brenta-

19. *Ibidem*, pp. 132-133. Añade: “Con el nombre de conciencia denominamos [...] toda manifestación psíquica en cuanto tiene un contenido”. *Ibidem*, p. 181.

Zubiri señala que, para el germano, la conciencia no consiste en tener unos contenidos, aunque los tenga, sino en ser intencionalidad: es *conciencia-de*. Pero el donostiarra considera que la intencionalidad no consiste en que un estado psíquico tenga una referencia a algo; no está en que el acto tenga intención, sino en que es intencional. En efecto, para Brentano la conciencia posee una propiedad, la intencionalidad, gracias a la cual se refiere a algo. Sin embargo, se limitó a emplear esta última como base de la psicología descriptiva, mientras que Husserl vio el problema nuclear de la intencionalidad (Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, pp. 552, 561 y 565-567; Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2009, pp. 206-210). Por su parte, Brentano se percató sólo de lo que en la intención había de acto intencional, pero “Él no cayó en cuenta de haber distinguido el *intentum* como objeto meramente intencional del *intentum* como objeto real, fue la gran falla de Brentano”. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen III (1952-1953)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2023, p. 431. La gran diferencia que en este asunto encontró Zubiri entre Brentano y Husserl fue que aquél se limitó a la *vóησις* sin tomar en consideración el *vóημα*, pues no hace cuestión de los objetos, pese a considerar que la intención pueda ser un *dirigirse-a*. Para el alemán la intencionalidad es estructura de lo psíquico y es, a la par, lo intencional aquello por lo que queda definido lo psíquico: “La correlación esencial entre *vóησις* y *vóημα* pasó desapercibida para Brentano [...]. La intencionalidad para Brentano es estructura de lo psíquico. Pero cabe preguntarse: ¿es sin más lo psíquico aquello de quien es estructura la intencionalidad? Para Husserl no, pues la intencionalidad es estructura de la conciencia pura”. Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, p. 565. El filósofo peninsular, con el tiempo, fue más allá: “Si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible. [...] se trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión [...] no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una noergia, un *érgon*”. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 67.

En el curso de 1931-1932 Zubiri mostró abiertamente su desacuerdo con Husserl y la conciencia pura, tomando distancia de la fenomenología para decidirse por la ontología (Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, p. 565), aunque ya se barrunta desde 1926 (Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 391); sin embargo, ésta será sólo una estación de paso hasta su etapa metafísica. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 13-16.

no, nada más que un solo fenómeno psíquico en el que no solamente está representado algo, sino que en él también se capta el fenómeno psíquico mismo. Éste lo es en cuanto tiene un color por contenido y en cuanto él mismo es captado como contenido. El color sería, para Brentano, el objeto primario del ver, y el ver sería el secundario. Ahora bien, es primario porque goza de anterioridad respecto del acto que lo representa, ya que considera que sería pensable la representación de un color sin representación del ver, pero no así la representación del ver sin algo visto. En efecto, para este filósofo es posible observar el objeto primario, mas no el secundario en cuanto tal; éste habría de devenir primario de otro acto.

En verdad, algo que sólo es objeto secundario de un acto puede ser por cierto consciente en él, pero no ser observado en él; más bien, pertenece a la observación que uno se vuelva hacia el objeto como objeto primario. Así que sólo en un segundo acto simultáneo, que se dirija como a objeto primario a un acto presente en nosotros, podría éste ser observado. Pero la representación interna acompañante no pertenece precisamente a un segundo acto. Así pues, vemos que no es posible en absoluto una observación simultánea del propio observar ni de ningún otro acto psíquico propio.²⁰

Con este planteamiento Brentano considera que no hay un proceso *ad infinitum*, ya que, para ser consciente de sí, un acto de representación no necesita convertirse en objeto primario, pues ya es objeto en tanto secundario. Pero, además de que los actos psíquicos gozan de una conciencia que se refiere a ellos (dependiendo de cómo tengan algo como objeto, de cómo sea su referencia al contenido), tenemos distintos tipos de fenómenos psíquicos. Son tres concretamente: representaciones,

20. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, pp. 168-169.

juicios y fenómenos de amor y odio.²¹ De acuerdo con este mismo autor sólo hay conocimiento en el juicio, en tanto los fenómenos psíquicos van acompañados de conocimiento.²² Por ello, en esos casos, habría un juicio además de una representación: “Dondequiera que un acto psíquico sea objeto de un conocimiento interior acompañante, además de su referencia a un objeto primario, se contiene a sí mismo en su totalidad como representado y conocido”.²³ Esto lo lleva a plantear un tipo nuevo de juicio.²⁴ Aunque todo juicio presupone el representar, son

21. De la diversidad de fenómenos psíquicos en Brentano se hace eco Zubiri en Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 390-391; Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, p. 149. Para el postero Zubiri lo que se da es la tríada de *inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente*. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 11-18, 27-41 y 93-94; Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008, pp. 407, 416-417, 422-423 y 435; Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, pp. 54-56, 79, 349-351 y 474-475; Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 7; Xavier Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, pp. 214-215 y 271; Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 281-285; Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2023, pp. 759-764.
22. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, p. 297. En alguna ocasión no se limita a decir “frecuentemente”, sino “siempre” (ver también, de la misma obra, p. 185).
23. *Ibidem*, p. 182.
24. *Ibidem*, pp. 185-186 y 276-289. Para el Zubiri de *Filosofía primera* (ver Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, pp. 41-42) todo juicio conlleva una decisión por la cual la verdad del pensamiento propuesto es aceptada o rechazada. En el caso de Descartes el juicio será un acto de voluntad; mientras que en el empirismo, así como en Brentano y Husserl, será un acto de creencia. Ya en la recensión no le parecía que fuera posible identificar el valor con los sentimientos subjetivos ni el juicio con la creencia (Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, p. 391). Sobre esto último considerará que Brentano acentúa en exceso lo volitivo y lo afectivo, dejando en segundo plano lo intelectual de la adhesión: “A este aceptar o rechazar es a lo que llamamos *adhesión*: ‘hacer mía’ la verdad [...]. Trátase, en efecto, de hacer intelectivamente mía la verdad”. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, pp. 41-42. Especial atención le merecieron al joven Zubiri los juicios existenciales (Xavier Zubiri, *Primeros escritos...*, pp. 310-313). Mientras tanto, para Brentano, en toda aprehensión se aprehenden el objeto y su existencia como un absoluto, no como algo en que hubiera una distinción real. De modo que en la aceptación del objeto consiste el juicio, y no en poner en relación dos representaciones, por lo que no sería un juicio predicativo. De ahí que la aceptación del objeto suponga su existencia y que la desaprobación comporte su inexistencia. El alemán fue víctima del psicologismo moderno y del ontologismo; su error estribó en confundir el proceso psíquico de la percepción con la teoría del juicio existencial. Y para el joven español, si bien se da una relación psicológica y ontológica entre un objeto y su existencia, esto no quiere decir que sus conceptos lógicos estén implicados. Tanto la esencia como la existencia, dado que puede haber objetos que no sean necesariamente existentes, tienen un ser real y otro intencional, por lo que en los juicios existenciales sujeto y predicado serán realmente distintos. En la última filosofía de Zubiri el logos es un modo ulterior de intelección y “el juicio es una ‘afirmación’”. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 110. Sobre ésta expresa: “Afirmación significa aquí una intelección ‘firme’ a diferencia de la intelección ‘retraída’ que constituye la simple aprehensión. La distancia distiende, afloja, por así decirlo, la intelección de lo que es lo real. La afirmación es afirmarnos intelectivamente en lo que es lo real en esa distancia, en esa distensión”. *Ibidem*, p. 111. Sería interesante contrastar el nuevo tipo de juicio del germano con la afirmación posicional del vasco (*Ibidem*, pp. 151-171).

dos tipos distintos de conciencia, pues en el juicio lo representado es objeto de aceptación o rechazo. En este modo de referencia al objeto, el alemán no considera que sea esencial una composición de sujeto y predicado, un asunto que ahora nos ocupa: “Este juicio de percepción interna no consiste en la conexión de un acto psíquico como sujeto con la existencia como predicado, sino en un simple reconocimiento del fenómeno psíquico representado en la conciencia interna”.²⁵ Por consiguiente, tendría, en tal caso, todo acto psíquico una conciencia interna doble: una representación referida a dicho acto y un juicio, del tipo indicado, referido también al acto. Pero, frecuentemente, además de la representación y el juicio, hay un tercer modo de conciencia: un sentimiento de placer o displacer que se refiere a ese acto. Este sentimiento acompañante pertenece al fenómeno acompañado y está contenido en él; no se trata de un segundo acto psíquico. En conclusión, en el análisis de Brentano hay un doble objeto, uno primario y otro secundario, y de éste se da una triple conciencia, lo que, en total, ofrece un cuádruple aspecto del acto psíquico.

En la totalidad de estos cuatro respectos, es objeto tanto de su autorrepresentación, como también de su autoconocimiento, así como, por así decirlo, de su autosenntimiento, de modo que, sin ulterior complicación y multiplicación, no sólo la autorrepresentación está representada, sino que también el autoconocimiento está como representado y conocido, y el autosenntimiento como representado, conocido y sentido.²⁶

Esto no es óbice para la unidad de la conciencia, pues la unidad no es ni simplicidad ni homogeneidad de las partes. Que haya un objeto primario y otro secundario no supone que cada uno sea un fenómeno psíquico por separado, sino que ambos forman parte de un mismo fenómeno unitario; y otro tanto cabe decir de los distintos modos en que el objeto secundario es consciente. Esta unidad tampoco se pierde

25. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, p. 186.

26. *Ibidem*, p. 203.

porque nuestra actividad psíquica se dirija a una complejidad de objetos simultáneamente, pues serían un solo objeto primario.

La unidad de la conciencia [...] consiste en que todos los fenómenos psíquicos que se encuentran simultáneamente en nosotros, por diferentes que sean, [...] si sólo se perciben como internamente coexistentes, todo pertenece a una realidad unitaria; constituyen como fenómenos parciales un fenómeno psíquico del que los componentes no son cosas diferentes o partes de cosas diferentes, sino que pertenecen a una unidad real.²⁷

Así pues, por complejo que sea el estado psíquico, siempre nos encontraremos ante una unidad real de la conciencia.

La coactualidad de Zubiri

Una vez abordada la conciencia interna en Brentano, es momento de tomar en consideración la postura de Zubiri sobre la coactualidad. Al comienzo de su noología, en 1980, Zubiri sostenía que “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”.²⁸ Es un acto de aprehensión en el cual el inteligente capta lo que le está presente y se da cuenta de ello. Teniendo varios momentos —entre ellos hay jerarquía— es un acto presentante y consciente; pero lo presentante posee anterioridad a lo consciente, pues si no hubiera nada presente, no habría algo de lo que uno podría darse cuenta.

La aprehensión es, por lo que hace al momento del “estar presente”, un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente. Esta “y” es justo la esen-

27. *Ibidem*, p. 214.

28. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 13.

cia misma unitaria y física de la aprehensión. Entender algo es aprehender intelectivamente ese algo.²⁹

Esta jerarquización de los momentos hace que la actualidad cobre un especial relieve. Al vasco le parece insuficiente considerar el acto de intelección como posición (Kant), intención (Husserl) o desvelación (Heidegger). Para él la esencia formal del acto de intelección no está ni en la captación ni en el darse cuenta, sino en la actualidad;³⁰ estar entendiendo consiste en que algo esté presente en la intelección³¹ en tanto que real. Esta idea de actualidad tuvo un largo camino en nuestro autor³² hasta que finalmente se distinguió con nitidez de *actuidad*.

Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo [...]. Por eso yo llamo más bien actuidad a este carácter. Actualidad, en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual [...]. Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales.³³

En la actualidad podríamos fijarnos en lo intelectual o en lo sentiente de ella, pero lo que nos interesa es la unidad formal de la intelección.³⁴ En ambas vertientes, la intelectual y la sentiente, la intelección humana es actualización; en ella tiene actualidad lo que, en tanto real, está aprehendido. De ahí que la unidad de lo sensorial y lo intelectual del acto intelectual (por tanto, su unidad) esté constituida formalmente por la

29. *Ibidem*, p. 23.

30. *Ibidem*, pp. 133-136.

31. Antonio González reprocha a Zubiri el no haber distinguido entre “hacerse presente” y “estar presente”. Antonio González Fernández, *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014, pp. 145-146. Sin embargo, el autor de la trilogía sobre la inteligencia habla también del devenir de la actualidad. Ver Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015, p. 802; Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, p. 107; Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, p. 367; Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 64; Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983, p. 29.

32. Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, pp. 344-365.

33. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 13.

34. *Ibidem*, pp. 155-169; Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, pp. 382-393.

actualidad. Pero la unidad no sólo tiene que ver con lo sensorial e intelectual, pues además de estarse inteliendo algo, el acto de intelección está al mismo tiempo siendo inteligido. De modo que lo inteligido y la intelección gozan de una misma actualidad intelectual.³⁵ Sin embargo, esto no significa que se actualicen como una sola realidad, sino que lo son como dos realidades.³⁶ En la intelección hay una sola actualidad que comprende tanto la intelección como lo inteligido.

Esta problemática estuvo también presente en 1952 en el curso “Filosofía primera”. Allí nuestro filósofo constató que la unidad estructural de la inteligencia no era mera teoría, sino un hecho.³⁷ Sobre esto planteó cuatro cuestiones:³⁸ primero, trató del plano estructural, que ya había aparecido en su curso de 1950–1951, “Cuerpo y alma”; segundo, la estructura de la apertura; tercero, lo que nos interesa ahora, la estructura del inteliendo, y cuarto, la unidad de las vivencias. Pues bien, de lo que ahora tratamos, afirmaba Zubiri:

La intencionalidad estructural de la conciencia como “darse cuenta de” no puede salir nunca de la estructura interna del inteliendo, sino que sale de una estructura más honda; de que el que inteliendo no hace sino inteliendo en virtud de una cosa previa que es estar en la realidad. Intelijo, a una, que este vaso de agua es real, y que efectivamente me encuentro viendo este vaso de agua. En ese gerundio van envueltas las dos dimensiones: el vaso

35. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 155; Juan Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, pp. 28–32; Antonio González, *Surgimiento...*, pp. 140–143. González, comentando lo que Zubiri desarrolla en *Sobre la esencia* a propósito de este punto, afirma: “Lo que sucedería según Zubiri en todo acto intelectual es que el ‘darse’ de las cosas hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, de modo que lo que se inteliendo no sólo se está mostrando, sino que está siendo. Esto tiene gran importancia para el diálogo con Heidegger. La mismidad de actualidad implica que la inteligencia se identifica con lo inteligido en todos los actos, y no sólo en aquellos en los que tiene lugar la comprensión del ser. Y esto significaría entonces que la peculiaridad del ser no habría que buscarla en el ‘darse’, que es propio de todo acto, sino en las cosas que se dan”. Antonio González Fernández, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol. 71, N° 266, 2015, pp. 353–367, p. 358.

36. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 156.

37. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, p. 135.

38. *Ibidem*, pp. 134–152.

de agua y yo. Precisamente la expresión de esa doble dimensionalidad es lo que llamamos conciencia, darme cuenta de ella.³⁹

Aunque el pensador español tenía todavía muy presente el análisis intencional de la inteligencia, ya señalaba que hay algo más radical que la noesis y el noema, a lo que llamó *noergia*. Esto se acentuará con el paso del tiempo:⁴⁰ “En la aprehensión se nos ‘actualiza’ lo aprehendido [...]. El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de ‘actualidad’, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico”.⁴¹ Éste es uno de los indicadores del abandono de las filosofías del sentido en Zubiri.

Una década después, en *Sobre la esencia*,⁴² abordó el problema de la conciencia, si bien lastrado por no distinguir con total claridad la *actualidad* de lo que posteriormente nombrará *actuidad*. Y aunque ya se palpaban dos sentidos distintos,⁴³ el alcanzado con total nitidez al final de su creación era todavía dependiente de acto. Con esta rémora, y apoyándose explícitamente en Aristóteles,⁴⁴ en lugar de coactualidad —que será lo propio de *Inteligencia y realidad*— hablará de acto común

39. *Ibidem*, p. 148. También ver, de la misma obra, pp. 395-396.

40. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 64-67.

41. *Ibidem*, p. 64.

42. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 443-446.

43. Ya en *Filosofía primera* diferenciaba una dimensión actual, que consiste en un acto, y otra activa, la cual es acción. No obstante, “ninguna de las dos cosas sea separable la una de la otra”. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, p. 133.

44. Aristóteles, *De anima*, III 2, 425b 25-26; III 5, 430a 20. Ver también Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 443-444; Antonio González Fernández, *Surgimiento...*, pp. 140-141; Antonio González Fernández, “Mismidad de acto...”, pp. 358-362. En 1970, cuando ya se aprecia la futura distinción entre *actualidad* y *actuidad* (ver Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 336-337). Zubiri toma distancia de Aristóteles al explicar en qué consiste la actualización intelectual de algo: “Uno pensaría que es lo que venía diciendo Aristóteles al afirmar que son ταυτόν (mismos) ἐπιστήμη y ἐπιστητόν en el acto de conocimiento. No diré que esto no sea verdad, pero no es eso a lo que aludo de modo inmediato porque en esa mismidad Aristóteles entiende por acto la ἐντελέχεια, que es precisamente el acto de una potencia: la potencia del hombre para inteligir o sentir y, si se quiere hablar así, la capacidad de las cosas para ser conocidas”. *Ibidem*, 336. Por su parte, Brentano también cita a Aristóteles: *De anima*, III 2, 425b 12, 16-17, 20-426a 20; *Metaphysica* XII, 7, 1072b 20; 9, 1074b 35-36 (ver Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen...*, p. 166, nota 1; pp. 171-172, notas 1 y 2, y p. 173, nota 1). Y también cita a Tomás de Aquino (*ibidem*, pp. 164-165, nota 1).

a lo inteligido y a la intelección:⁴⁵ “En la aprehensión, la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehender en cuanto aprehensor son un acto uno y el mismo; si se quiere, no hay sino un solo acto, que es común a la cosa y a la mente”.⁴⁶ Con todo, pese a la mismidad de acto, no habría una mismidad de ser.⁴⁷

La maduración de la idea de actualidad, emancipada de acto y diferenciada de actuidad, dará lugar a que en *Inteligencia y realidad* haya sólo una actualidad,⁴⁸ el acto común heredado de Aristóteles queda relevado por una actualidad común. De modo que no sólo la cosa inteligida se encuentra presente en la intelección, sino también esta última. Y si bien la cosa inteligida y la intelección no son lo mismo, no hay dos actualidades, sino una actualidad común, una intelección única y la misma que abarca la cosa inteligida y la intelección.⁴⁹ Estar inteligiendo algo es tanto como que algo esté presente en la intelección en tanto real, mas la actualidad común de lo inteligido y la intelección supone que esta última es también algo que, a la par, está siendo inteligido: “Es una actualidad que actualiza ‘a una’ estos dos términos”.⁵⁰ No es una comunicación de sustancias, pero, tomando distancia de lo que expuso años antes, tampoco es una actuidad común. Es una actualidad común en la cual la intelección y lo inteligido gozan de una actualidad en la cual la diferencia entre ambos queda actualizada. La intelección y la

45. Antonio González Fernández, “Mismidad de acto...”, p. 357.

46. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 444.

47. *Idem*.

48. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 155-168; Antonio González Fernández, *Surgimiento...*, pp. 140-151; Antonio González Fernández, “Mismidad de acto...”, pp. 358-365. Una sola actualidad le resulta problemática a González: “El acto de intelección no aparece en las notas de mi realidad actualizada. [...] el acto mismo no parece actualizarse. Por más que sea el responsable de la actualización de la cosa, y de la actualización de mi propia realidad, el acto mismo no se actualiza”. *Ibidem*, p. 365. Desde el planteamiento de Zubiri, dado que la intelección es actualización, si no hubiera actualidad del acto en la misma intelección, no habría *cum-scientia*, pues sólo estaría actualizada la cosa inteligida, pero no el acto de intelección. De modo que, para inteligir que inteliyo, sería menester un nuevo acto de intelección; pero éste demandaría otro, y así *ad infinitum*. Zubiri no hace una descripción de cómo está la intelección *sentiente* inteligida *sentientemente*, sino sólo constata el hecho. Por otra parte, la formalidad de realidad es inteligida y no es una nota.

49. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 155-156.

50. *Ibidem*, p. 156.

cosa inteligida son reales; ambas, en una misma actualidad, quedan como reales.

Que la intelección sea inteligida supone que también lo sea el inteligente. De ahí que nuestro filósofo llegue a afirmar: “Así es como estoy en mí”.⁵¹ Ese “estar en sí” no está puramente inteligido, sino que lo está sentientemente,⁵² “porque es sentiente el ‘estar’ mismo”⁵³ y, por ello, se entiende sentientemente. Si el acto de intelección no fuera sentido, lo que tendríamos sería, como mucho, algo parecido a una idea del propio acto intelectual; “pero no un ‘estar realmente’ inteliéndome en mi realidad. Estoy en mí sentientemente”.⁵⁴ Por otra parte, el “estar en sí” no es fruto de un acto que vuelve sobre el acto de intelección, sino que el inteligente está en la intelección al estar inteliendo algo, ya que intelección e inteligido gozan de la misma actualidad. Tan es así que, para el autor de la trilogía sobre la inteligencia, no es posible una intelección de sí, un estar en sí, si no es inteliendo una realidad; y tampoco es posible inteliendo algo sin intelección de sí, sin estar en sí. Ahora bien, dado que al inteliendo se está en sí, no es necesario llegar ahí desde la intelección de algo; no es menester ni una *reditio in seipsum* ni una introspección, si bien ambas pueden darse. Si las hay, es en virtud de que el inteligente ya está en sí. Y si por no estar ya en sí tuviera que buscarse con sucesivos actos de intelección, tendríamos un proceso *ad infinitum*. Esto se da también en la extrospección: si no me fuera intelectivamente actual una realidad, no podría penetrar aún más en ella.

Ambas “entradas” se fundan en que toda actualidad lo es de realidad, y la actualidad común lo es de realidad de la cosa y de la de mi mismo acto. La introspección tiene por esto el mismo carácter problemático que la extros-

51. *Ibidem*, p. 157. Habría que decir que se está en sí no sólo por esto, pues, a la par que se entiende cualquier cosa, se está inteliendo sentientemente el propio cuerpo.

52. Ante todo, cenestésicamente, por el papel que Zubiri le otorga a la cenestesia en la intimidad. *Ibidem*, pp. 106–109.

53. *Ibidem*, p. 157.

54. *Idem*.

pección. No es menos problemático inteligir la realidad de mi intelección que inteligir la realidad de la cosa. Lo que no es problema, sino hecho es que la intelección sentiente es actualidad común.⁵⁵

Hay entonces una actualidad, que es una y común a dos realidades. De ahí que Zubiri considere la estructura⁵⁶ de la común actualidad. Ésta presenta tres caracteres, que son aspectos de una actualidad una: *con*, *en* y *de*. Cada uno de ellos está fundado en el siguiente y, a la par, en el anterior.

La intelección, en la misma intelección de la cosa, queda “co” actualizada. En consecuencia, al sentir intelectivamente algo, el inteligente sentiente *está* sintiéndolo intelectivamente. En esa común actualidad lo que esté siendo inteligido está “en” la intelección; pero la intelección sentiente, en cuanto actualización, está asimismo “en” lo inteligido, está en la actualización de lo que se esté inteligiendo. Pero no son dos “en”, sino que, como es una común actualidad, intelección e inteligido están en un mismo “en”. Además, la común actualidad tiene carácter de “de”; es común actualidad “de” realidad, de una misma formalidad de realidad. “La formalidad de realidad tiene [...] el carácter de ser un *prius*. Realidad es formalidad del ‘en propio’, del ‘de suyo’, y en su virtud lo actualizado, lo real, es algo anterior a su actualización misma en la intelección sentiente: toda actualidad es ‘de’ lo real. En su virtud, la actualidad intelectual común es actualidad ‘de’ la cosa, y la cosa es lo actualizante ‘de’ la intelección. En un mismo ‘de’”.⁵⁷

Desde esta estructura Zubiri destaca cuatro aspectos: la conciencia, la bina sujeto-objeto, la transcendentalidad y la lógica. Frente a la moder-

55. *Ibidem*, pp. 158–159.

56. *Ibidem*, pp. 159–160.

57. *Ibidem*, p. 160.

na *Bewusstsein-von* el vasco habla de conciencia⁵⁸ desde los tres caracteres recién vistos, y no sólo desde el “de”; pero no negando sin más lo moderno, sino yendo más allá de ello, tomando lo bueno y haciendo además otro tanto con el punto de vista clásico de la *cum-scientia*.

Cuando algo real queda inteligido sentientemente, la intelección sentiente *está* asimismo co-actualizada, esto es, co-inteligida. Pero no *está* como cualquier otra cosa real, “sino en esa forma que expresa el gerundio español ‘estoy sintiendo’”.⁵⁹ En efecto, el estar se siente. Y aquí estriba lo radical de la *cum-scientia*, aunque no le satisfaga llamar al inteligir *scientia*: “Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección”.⁶⁰ Pero no es *cum* de una pura *scientia*: la conciencia es sentiente. Aunque lo esencial de la intelección sea la actualidad de realidad, en virtud de la co-actualidad toda intelección es consciente y lo es sentientemente. Y esta conciencia, en cuanto tal, no es introspección. Esta última tiene lugar cuando se posee conciencia del acto por el cual se entraría en uno mismo, lo cual es posible si se *está* en sí mismo. La conciencia, en el caso de la introspección, *está* fundada en una conciencia radical.

Por otra parte, para Zubiri no hay actos de conciencia ni una sustantivación de esta última.⁶¹ Lo que hay son actos conscientes; y si bien no todos los actos del hombre lo son, algunos sí. En el caso de los actos intelectivos, todos lo serían gracias a la co-actualidad. Entre el *cum*

58. *Ibidem*, pp. 161-164. Un tema distinto, la voz de la conciencia, es abordado por él en su teología filosófica. Xavier Zubiri, *Sobre la religión*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2017, pp. 339-343, 347, 427-437, 444-449; 485, nota 183; pp. 486, 538-539 y 560-561; Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre...*, pp. 80-87, 99, 123, 125-126, 148, 150, 203-204 y 345-346; Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 106-109, 113, 155 y 410-414.

59. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 161.

60. *Idem*. En 1966 trató el problema de la conciencia desde la reflexividad y la cenestesia (Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, pp. 122-123); y más tarde, en 1970, subrayó el conocimiento de la propia realidad (Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía...*, p. 279).

61. Sobre la crítica de Zubiri a la sustantivación de la conciencia en la modernidad ver Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía...*, pp. 277-280; Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 20-22; Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 15-16; Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, pp. 282-286.

clásico y el “de” moderno, nuestro autor incluirá el “en”. El inteligente se siente estar “en” lo inteligido y siente a la cosa estar “en” él. Y dado que la intelección goza de co-actualidad, “estoy conscientemente ‘en’ la cosa y ‘en’ mi propia intelección”.⁶² Pero la actualidad común se caracteriza también por el “de”, pues la intelección es *de* la cosa inteligida, y ésta es actualizante *de* aquélla. La conciencia es, por tanto, *conciencia-de*, es *darse-cuenta-de* lo inteligido y de la intelección. Mas la conciencia-de no es lo radical, sino que se funda en la *con-ciencia* y en la *conciencia-en*. De ahí que la modernidad haya errado doblemente.

En primer lugar, ha identificado esencialmente “conciencia” y “conciencia-de”. Pero esencial y radicalmente la conciencia es “con-ciencia”; y sólo a través de la “conciencia-en” se constituye la “conciencia-de”. Pero además [...] la filosofía moderna ha cometido un error todavía más grave: ha identificado intelección y conciencia. Con lo cual intelección sería un “darme-cuenta-de”. Y esto es falso porque solo hay “con-ciencia” porque hay actualidad común, esta actualidad que es el carácter formal constitutivo de la intelección sentiente.⁶³

La actualidad común pone también ante Zubiri la bina sujeto-objeto.⁶⁴ La actualidad común no es la integración de dos términos (el sujeto inteligente y el objeto inteligido) ni es resultado de la subjetividad: “Ambos términos, sujeto y objeto, no se ‘integran’ en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se ‘desintegra’ en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés”.⁶⁵ Desde la actualidad de lo inteligido en la co-actualidad se llega a lo que, según nuestro autor, suele llamarse impropriamente “objeto”; y, desde la actualidad de la intelección, a lo que inadecuadamente se conoce como “sujeto”. Éste no es un sujeto de

62. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 162.

63. *Ibidem*, p. 163.

64. *Ibidem*, p. 165. En 1966, en el curso “El hombre y la verdad”, trató Zubiri este concepto más ampliamente, pero desde la perspectiva de la verdad real. Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, pp. 124-139.

65. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 165.

propiedades, sino un “mí”, así como el objeto tampoco tiene carácter subjetual, sino que también es un “mí”. Y como la actualidad lo es de algo real, es abierta y transcendental,⁶⁶ “y su transcendentalidad está determinada por la transcendentalidad de la realidad de lo real”.⁶⁷

Frente a Kant, Zubiri sostiene que la transcendentalidad no es un carácter del entendimiento, sino que tiene lugar en la intelección sentiente y, además, se debe a lo real actualizado en la intelección, con la que guarda una actualidad común. Ciertamente, la estructura del conocimiento no otorga contenido transcendental (*transcendentaler Inhalt*) a lo entendido. La intelección sentiente es transcendental por la apertura transcendental de la realidad, por lo que, además, queda abierta a la realidad. Tal apertura es también de otras posibles intelecciones.⁶⁸ Por ello el filósofo peninsular, al examinar la co-actualidad se detiene también en la lógica:⁶⁹ “Por ser actualidad común, la intelección sentiente está transcendentalmente abierta a otros modos de actualización, y con ello a otras intelecciones. Esta apertura transcendental de la intelección sentiente es el fundamento intrínseco y radical de toda construcción intelectual, de todo logos”.⁷⁰

Nuestro autor reprocha a la filosofía antigua identificar intelección con logos, lo que dio lugar⁷¹ a la logificación de la inteligencia,⁷² es decir, a que la inteligencia formalmente sea considerada como logos, cuando, para él, “es un acto de aprehensión, de captación sentiente de lo real”.⁷³

66. *Ibidem*, pp. 166–167.

67. *Ibidem*, p. 166.

68. No es una novedad para el último Zubiri (Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 103).

69. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 167–168.

70. *Ibidem*, pp. 168–169.

71. Xavier Zubiri, *Filosofía primera. Volumen I...*, pp. 213–284.

72. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 86 y 224–227; Xavier Zubiri, *Escritos menores...*, pp. 303–305; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 48–50, 87, 104 y 378–382; Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 65–66, 69, 188, 207 y 296; Alfonso García Nuño, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, pp. 251–307.

73. Xavier Zubiri, *Escritos menores...*, p. 303. También ver Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 212–213; Ana María Andaluz Romanillos, “Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica” en Antonio Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 323–369.

Así pues, frente a esto propone inteligizar el logos, considerar que es un modo ulterior de actualizar lo ya actualizado en aprehensión primordial y, por ello, está determinado transcendentamente por la actualización radical y primaria. Pero, además, como la actualización es co-actualización, habrá de considerarse también como un modo de actualización común.

Aunque Zubiri no trata el asunto explícitamente, en la coactualidad (del sentimiento y la volición)⁷⁴ la intelección es determinante de todo el proceso humano. De ahí que proponga: “Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real”.⁷⁵ Pues bien, en la intelección también se da la unidad de inteligencia, sentimiento y volición, por lo que no se descarta que aquí también haya coactualidad.

Conclusiones

A pesar de haber considerado su filosofía entroncada en la de Brentano, al cabo de una centuria, en el problema de la *conscientia*, vemos que Zubiri desarrolló un pensamiento que, pese a ser deudor del filósofo alemán, no se limitó a desarrollar ideas previas en su misma línea, sino que, atravesando las filosofías de Husserl y Heidegger, fue más allá de ellas.

Mientras que Brentano hace una psicología entendida como ciencia de los fenómenos psíquicos, el autor vasco, sin perjuicio de su metafísica, emprende una noología, es decir, se interesa por la estructura formal de la intelección. Ésta no se encuentra ante objetos —como afirmaba Brentano—, sino que en ella cobra actualidad lo real. Frente a la conciencia-de, frente a la sustantivación de la conciencia que hallamos en el teutón, el ibérico considerará el acto de intelección como apre-

74. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 281–285.

75. *Ibidem*, p. 283.

hensión, como acto presentante y consciente. La intelección es para él actualización de realidad.

El joven Zubiri había considerado que haciendo hincapié en el *ser intencional* de Brentano, se tendría que llegar, como dictaba el tema de su tiempo, al *ser*. Sin embargo, esto no le satisfizo y fue más allá de una ontología, más allá de Heidegger, hasta centrarse en la realidad y la metafísica. Dejando atrás el *objetivismo radical* del pensador alemán, y pasando por el *ser*, el autor de la trilogía sobre la inteligencia llegó, en expresión de Antonio Ferraz Fayos,⁷⁶ a un realismo radical. Lo decisivo en el tema que nos ocupa, a diferencia de Brentano, no se encuentra, para Zubiri, en contener algo como objeto; tampoco está en el modo de referirse un acto a un objeto ni en la intencionalidad, sino en el estar presente en tanto que real en la intelección, estándolo como anterior a la actualidad en la actualidad misma.

Frente a Brentano, en Zubiri no hay dos objetos, sino dos realidades co-actualizadas. Más aún, la bina sujeto-objeto está fundada en la coactualidad. En lugar de una escisión entre representación y juicio, como lo postuló Brentano, tenemos modalizaciones ulteriores de la inteligencia. Tampoco habrá una unificación de sentimiento y voluntad en fenómenos de amor y odio. Y aunque Zubiri también sostenga finalmente en su obra una tríada, ésta será de *inteligencia sentiente*, *sentimiento afectante* y *voluntad tendente*.

Pese a la importancia de Brentano por haber recuperado la intencionalidad, a Zubiri no le pareció que ésta gozara de ultimidad filosófica. No le resultó suficiente que Husserl, además de la noesis, llegara al noema, enriqueciendo así la intencionalidad. Para Zubiri se actualiza en la intelección lo aprehendido en tanto real. En efecto, la unidad noético-noemática no es lo radical; lo es el devenir noérgico de la actualidad.

76. Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.

Si bien vemos que, para ambos, la unidad no es ni simplicidad ni homogeneidad, a diferencia del alemán, para el vasco la unidad no viene dada por haber un fenómeno psíquico unitario. Tampoco es una realidad unitaria, sino que, habiendo distintas realidades, la unidad entre lo inteligido y su intersección dejó de ser un acto común, para ser finalmente coactualidad. X

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Barcelona, 2014.
- *Metafísica*, Gredos, Barcelona, 2014.
- Andaluz Romanillos, Ana María, “Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica” en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 323-369.
- Bañón Pinar, Juan, *Metafísica y noología en Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.
- Brentano, Franz Clemens Honoratus Hermann, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1874.
- Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.
- García Nuño, Alfonso, *Lo metafísico en Xavier Zubiri*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2023.
- González Fernández, Antonio, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol. 71, N° 266, 2015, pp. 353-367.
- *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2014.
- Ortega y Gasset, José, “Prólogo a *Psicología*, de Francisco Brentano” en Ortega y Gasset, José, *Obras completas IV*, Taurus, Madrid, 2005, pp. 46-47.

- “Prólogo” en Brentano, Franz Clemens Honoratus Hermann, *El porvenir de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1936, pp. VII–VIII.
- Zubiri, Xavier, *Ciencia y realidad (1945–1946)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020.
- *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2009.
- *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.
- *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.
- *El hombre y la verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015.
- *Escritos menores (1953–1983)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.
- *Espacio, tiempo, materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.
- *Filosofía primera. Volumen I (1952–1953)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021.
- *Filosofía primera. Volumen III (1952–1953)*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2023.
- *Inteligencia y logos*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983.
- *Inteligencia y realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994.

- *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *Sobre el hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986.
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *Sobre la religión*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2017.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

Formalización y respectividad: reflexión sobre el concepto de inteligencia artificial desde el concepto de inteligencia sentiente de Xavier Zubiri*

Julio César Corona Arias**



Recepción: 10 de marzo de 2023
Aprobación: 29 de junio de 2023

Resumen. Corona Arias, Julio César. *Formalización y respectividad: reflexión sobre el concepto de inteligencia artificial desde el concepto de inteligencia sentiente de Xavier Zubiri*. En el más primario momento de la inteligencia artificial y de la inteligencia sentiente se encuentra la noción de *formalización*. Alrededor de esa afirmación pretendo responder lo siguiente: ¿qué hay en la inteligencia sentiente que no es posible encontrar en la inteligencia artificial? La respuesta es la respectividad. En este trabajo planteo la hipótesis de que, en los momentos más fundamentales de la inteligencia sentiente, la formalización es respectiva; mientras que, en la artificial, es recursiva. Tal formalización respectiva es justamente lo que falta en esta última. En efecto, la respectividad de la inteligencia humana es lo que posibilita que haya otras cualidades, categorías o niveles secundarios. Este trabajo es sólo un desarrollo conceptual que abre camino para llegar a la justificación de esta última afirmación.

Palabras clave: Alan Turing, Xavier Zubiri, inteligencia artificial, respectividad, inteligencia, formalización.

* Este artículo se basa en la tesis del mismo autor, presentada en mayo de 2022, para obtener el título de maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. El trabajo lleva el título “Reflexión sobre el concepto de inteligencia artificial desde el concepto de inteligencia sentiente de X. Zubiri”, disponible en: https://www.zubiri.net/portada3/pluginfile.php/7564/mod_resource/content/1/Tesis%20digitalizadaJulioCorona.pdf

** Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Profesor en la Universidad Latina de América (UNLA). o686362k@umich.mx

Abstract. Corona Arias, Julio César. *Formalization and Respectivity: Reflection on the Concept of Artificial Intelligence from the Perspective of Xavier Zubiri's Concept of Sentient Intelligence.* The earliest moment of artificial intelligence and sentient intelligence contains the notion of *formalization*. With this affirmation I set out to answer the following question: what is there in sentient intelligence that is impossible to find in artificial intelligence? The answer is respectivity. In this reflection I lay out the hypothesis that, in the most fundamental moments of sentient intelligence, formalization is respective, while in artificial intelligence it is recursive. This respective formalization is precisely what is lacking in artificial intelligence. Indeed, the respectivity of human intelligence is what makes other secondary qualities, categories, or levels possible. This article is merely a conceptual development that points the way to achieving the justification of this last affirmation.

Keywords: Alan Turing, Xavier Zubiri, artificial intelligence, respectivity, intelligence, formalization.

La lógica, la verdad y el primer acercamiento al concepto de inteligencia artificial

En el núcleo, tanto de la inteligencia artificial (IA) como de la inteligencia humana, se encuentra la noción de *formalización*: en la primera es una formalización recursiva; en la segunda, una formalización respectiva. La pregunta que este artículo busca responder es ¿qué hay en la inteligencia humana que no es posible encontrar en la IA? Y la hipótesis es que se trata de *la respectividad*. En la inteligencia humana la formalización intelectual es respectiva, mientras que en la artificial es recursiva. En la inteligencia artificial resulta fundamental el trabajo realizado por Alan Turing, en gran medida a partir de los avances que hereda de importantes figuras como Ada Lovelace, David Hilbert, Kurt Gödel o George Boole. Por otra parte, para resolver las cuestiones relacionadas con la inteligencia humana este trabajo se basa principalmente en la filosofía de Xavier Zubiri.

Los problemas de la IA pueden abordarse en al menos tres niveles de discusión. En primer lugar, el nivel formal y ontológico; lo que la IA es en tanto que es, en sus términos esenciales y en sus primeros momen-

tos de constitución. Es en este nivel donde se encuentra la recursividad. En el segundo nivel de discusión están sus aplicaciones, el *software*, los algoritmos o lenguajes de programación usados en el área de la IA. Aquí es donde se puede encontrar la manera en que las ciencias de la computación manejan y se enfrentan con la recursividad. Y en el tercer nivel se discuten las consecuencias culturales o sociales de la IA: ¿de qué manera ésta impacta o modifica nuestra vida diaria? Así pues, la IA no es esencialmente *software*; éste es sólo una aplicación de las muchas que puede tener aquélla. ¿Qué es entonces? ¿Qué es la IA esencialmente, previa e independiente de cualquier *software* o lenguaje de programación? En el mismo tenor de la pregunta por la esencia de la IA es lícito preguntarse qué es fundamentalmente la inteligencia humana. ¿Cómo se puede tematizar en sus momentos esenciales, es decir, de modo previo e independiente a cualquier categoría psicológica, lógica o epistemológica? Es en la respuesta a la pregunta por la esencia de la inteligencia humana donde se encuentra la noción de respectividad. El desarrollo de este trabajo se mantiene en ese primer nivel de discusión tanto de la inteligencia humana como de la inteligencia artificial. Es ahí donde se encuentran las nociones tanto de respectividad como de recursividad.

El primer volumen¹ de la trilogía sobre la inteligencia, que forma parte del trabajo filosófico de Xavier Zubiri, propone una noción de la inteligencia humana que, por su alejamiento del dualismo y las interpretaciones lógico-causales, permite acercarse a la IA desde una postura radicalmente crítica. Para lograr esa comprensión entre los dos conceptos de inteligencia las preguntas específicas que envuelven esta investigación son las siguientes: 1) ¿qué procesos o estructuras de la intelección humana, en tanto formalidad de realidad, son sustituidas por otras en los procesos de formalización de datos en la IA? y 2) ¿cuál

1. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

es la relación entre la formalidad recursiva de la IA y la formalidad respectiva de la inteligencia sentiente?

La afirmación de que una inteligencia es recursiva mientras la otra es respectiva se hace apoyándose en dicho texto. Uno de los propósitos de la obra de Zubiri es ser una crítica a la logificación de la inteligencia: criticar la ubicación de la lógica en el orden primario de la intelección, es decir, en el sentido de que, en primer lugar, las estructuras de la intelección sean lógicas; y, en segundo lugar, en el sentido de que la estructura primaria de la realidad también lo sea. Si la lógica cumple una función fundamental dentro del núcleo informático de la IA, entonces habrá que esclarecer a continuación la noción propia que Zubiri elaboró respecto a la lógica y, de esa forma, entender por qué para él esta última no puede ser el núcleo de la formalización primaria en la inteligencia sentiente. Para el vasco la lógica no es algo que deba ser desechado por completo, pero “su valor es de pura utilidad, no es un valor de verdad”.² Si, de acuerdo con él, la lógica no es una lógica de la verdad o no tiene un valor de verdad, ¿qué entiende Zubiri por verdad? Esta pregunta se debe abordar teniendo como horizonte la problemática de una intelección formalmente primera como la que encontramos en la obra *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*. Para el filósofo español la verdad no es un concepto epistemológico, es una virtud de la intelección. La inteligencia sentiente puede aprehender diferentes contenidos, pero no todas esas aprehensiones están en la categoría de verdad. Una aprehensión de verdad es la que ase un objeto real; y sólo en la intelección de un objeto tal se puede decir que hay verdad. La verdad es una virtud de la intelección en tanto que intelige lo que la cosa realmente es.³ En efecto, las cosas son verdaderas porque son reales. Ahora bien, una cosa es que Zubiri no haya dado a la lógica el carácter

2. Jesús Ramírez Voss, “Xavier Zubiri frente a la lógica moderna: logicismo, formalismo e intuicionismo lógicos” en *Endoxa*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, N° 23, enero de 2009, pp. 247–269, p. 256.
3. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008, p. 230.

de verdad, y otra muy diferente es que ésta haya sido despreciada por las parcelas de la informática y de algunos matemáticos.

Desde inicios del siglo XX, de la mano de la gran problemática en torno a los fundamentos de la matemática, se acuñó el término “inteligencia artificial”. Se usaron los trabajos de Boole, Lovelace o el mismo Turing, comenzaron a hacerse investigaciones aisladas respecto al cuestionamiento general de si alguna capacidad de la inteligencia humana podría replicarse en algún experimento controlado o incluso abstracto. Estos experimentos o abstracciones no podían considerarse como parte de algún proyecto o intento unitario. Ni siquiera cabía la posibilidad de hacerse la pregunta por el carácter inteligente de estos experimentos o desarrollos. Tuvo que pasar toda la primera mitad del siglo para que se considerara la posibilidad de tematizar bajo un mismo concepto eso que durante medio siglo habían sido tentativas aisladas.

Es en el Dartmouth College donde se agrupan y conceptualizan por primera vez una serie de técnicas y herramientas matemáticas, lógicas y computacionales que emulaban aspectos, operaciones o características de lo que bajo ciertas interpretaciones podría llamarse inteligencia humana. En la conferencia de Dartmouth de 1955, a partir de lo que era un horizonte conceptualmente vago, se define ya la IA como aquel tipo de inteligencia consistente en hacer que una máquina actúe en formas que podrían llamarse inteligentes si un humano se comportara igual. Esto es de especial importancia porque se puede considerar como el origen del término “inteligencia artificial”. Pero antes de avanzar, conviene preguntarse ¿cuáles son esos aspectos u operaciones que se agrupan bajo esta nueva definición? John McCarthy y los asistentes a Dartmouth ya conocían la tesis de Church-Turing, la cual plantea qué características debe tener un problema para ser resuelto por una máquina; es decir, si un problema puede ser resuelto bajo las reglas de esta tesis, entonces podría ser resuelto por una computadora. En esa misma tesis ambos, por sepa-

rado, afirman que sólo las operaciones recursivas son computables.⁴ Una operación recursiva es aquella que, para ser resuelta, se repite internamente a sí misma; en su resolución sólo puede recurrir a los datos que ya la componen. Los algoritmos informáticos son aplicaciones y formalizaciones de esas operaciones recursivas de análisis de datos.

Lo real y su actualización

Si para Zubiri la lógica no puede dar el carácter primario de verdad a los momentos intelectivos, ¿cómo es que este autor da cuenta de la intelección? Para él la inteligencia humana es “formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”.⁵ En esta afirmación Zubiri condensa lo que para él es la inteligencia humana en su carácter eminentemente primario, antes de ser psicología o epistemología. Pero ¿qué es lo real?, ¿qué es actualizar? y ¿qué es la inteligencia en tanto actualización de lo real? En primer lugar, lo real no es lo enmarcado por la disciplina académica de la física; no es lo real en tanto contrastable empíricamente ni lo que se entiende como opuesto a lo irreal. Es opuesto, pero a lo artificial, y no se trata de algo allende la intelección. Lo real no es una zona de cosas, es un modo de ser.⁶ Es lo que “está presente desde sí mismo”⁷ no en términos materiales, sino formales.⁸ También es lo que está haciéndose presente desde sí mismo de forma intrínsecamente física. Así pues, lo real entendido como “estar presente desde sí mismo”, como físico o lo que es “de suyo”, es lo que tiene “apertura hacia sí mismo”⁹ como principio intrínseco. “El vocablo viene del verbo $\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa pues, proceder de un prin-

4. Andreas Blass y Yuri Gurevich, “Algorithms: A Quest for Absolute Definitions” en *Bulletin of European Association for Theoretical Computer Science*, European Association for Theoretical Computer Science, s/l, N° 81, 2003, pp. 1–30, p. 2.

5. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*, p. 13.

6. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 11.

7. *Ibidem*, p. 139.

8. José Alfonso Villa Sánchez, *Realidad e imagen del mundo*, Silla Vacía, México, 2021, p. 56.

9. *Ibidem*, p. 76.

principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece”.¹⁰ En tanto principio intrínseco físico “lo real no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser”.¹¹ Es, entonces, lo que tiene como principio intrínseco crecer, brotar, estar presente desde sí mismo y es anterior a cualquier intelección, categorización o determinación.

Lo real posee notas. Cuando una persona aprehende lo real, lo hace a través de las notas que eso real tiene. Una ‘nota’ nombra “todos los momentos que posee (una cosa), incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse parte de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las facultades de su psiquismo”.¹² En la nota se aprehende el contenido de la cosa y su formalidad de realidad. Esto último es la posición determinante donde la cosa se encuentra respecto a las demás cosas reales. Inteligencia humana es la actualización de eso que es real. Para el pensador vasco la actualidad es *estar en algo*, pero es un estar que debe ser radicalmente a partir de sí mismo. Cuando una cosa está en el mundo, ha quedado actualizada en éste; cuando está en la intelección se dice que ha quedado actualizada en la intelección misma. Pero la actualización siempre es un *estar desde sí mismo*, desde su propia realidad, y, en ese sentido, las actualizaciones son muchas y diversas. Hay numerosas formas de estar, pero el estar como actualización es forzosamente estar desde sí mismo. Lo artificial, en oposición a lo real, también puede estar, pero en tanto artificial no está desde sí mismo, así que no puede estar actualizado. Nuestro filósofo argumenta que lo real es eso que la cosa tiene antes de ser aprehendida, lo que le es “de suyo” antes de ser “del” o “en” el aprehensor; es lo que posibilita que la cosa se constituya en sus caracteres primarios. La cosa ya es real en el momento que cuenta con lo que le es suficiente para estar constituida. Lo real es suficiencia constitucional. Jamás po-

10. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 10.

11. José Alfonso Villa Sánchez, “Comentario a las tesis iniciales de *Sobre la Esencia*” en José Alfonso Villa Sánchez (Coord.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*, Itaca, México, 2020, pp. 41-90, p. 73.

12. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 104.

drá estar de verdad en el mundo o en la intelección una cosa que formal y estructuralmente no tenga “de suyo” las posibilidades suficientes para ser constituida. Bien podrá estar artificialmente, pero no realmente.

Cabe añadir que las notas son independientes entre sí, pero están concatenadas en un sistema en el que la posición de cada una se entiende en términos de una posición funcional: cada una está respecto a las demás.¹³ Esa unidad de las notas, entendida como unidad respectiva, es dominante respecto a cada nota aisladamente considerada.¹⁴ La cosa en tanto que real “está estructurada por unas notas que actúan formalmente, aunque no haya nadie que sea testigo de esa actuación”.¹⁵

Por último, para poder ser inteligido lo real entre toda la diversidad de posibilidades constitutivas que tiene, es necesario un momento unitario: la aprehensión. La aprehensión primordial de realidad es un acto con varios momentos; es el acto preciso en el cual el sentiente aprehende e intelige la realidad.

Aprehensión primordial

La cosa se intelige desde lo que tiene “de suyo”, pero también el sentiente cuenta con determinaciones que le son propias, sin las cuales no se podría entender el acto de la intelección. Aunque la cosa tenga lo que le es “de suyo”, su intelección se modula de manera diferente de un sentiente a otro en función de ciertas características del sentiente mismo. ¿Cuáles son esos procesos funcionales o estructurales que constituyen la intelección en el sentiente?

Para Zubiri la inteligencia humana es inteligencia sentiente. No se intelige y se siente, ni se siente y luego se intelige. La inteligencia siente

13. *Ibidem*, p. 52.

14. *Ibidem*, p. 49.

15. *Ibidem*, p. 41.

y la sensibilidad intelige: es un solo acto. El autor de la trilogía sobre la inteligencia no está negando los trabajos de la epistemología ni está haciendo una psicología; sólo hace énfasis en que hay una aprehensión primordial que es anterior a toda interpretación epistemológica o psicológica: la aprehensión de realidad. Esta aprehensión implica la formalización del contenido aprehendido. La intelección es un acto de aprehensión sensible con momentos de formalización propios. Para él la intelección humana es un acto, el acto de la intelección, y es ése el objeto de su análisis. No estudia el conocimiento, sus categorías o funciones; su objeto de estudio es el acto de conocer. Cuando Zubiri habla de inteligencia sentiente está pretendiendo evitar referirse a un tipo de inteligencia compuesta de dos pasos, sentir e inteligir. No son dos cosas diferentes, sino un solo acto con dos momentos diferentes. El vasco no está haciendo una teoría psicológica del inteligir, sino la descripción del análisis de un hecho, el hecho de darse cuenta de que algo está presente en tanto otro. En tanto acto la intelección se trata de una aprehensión sensible; y es precisamente en la aprehensión donde se puede anclar la diferencia esencial entre inteligir y sentir. En este caso se habla de una diferencia modal: en el acto de la intelección sentiente los dos aspectos son modos distintos de aprehensión de un mismo objeto.¹⁶

La aprehensión primordial es, en primer lugar, aprehensión de estimulación o también, como en el caso de los humanos, aprehensión de realidad; es “sentir” la realidad.¹⁷ En la aprehensión de estimulación la impresión que determina el proceso de respuesta es un “estímulo” que no sólo es suscitante de respuesta, sino que, en un segundo momento, consiste en estar estimulado o afectado. Cuando consiste “sólo en ser suscitante” se dice que es sólo el mero estímulo como tal; es aprehender estímúlicamente. Pero no sólo es afección, también es alteridad: la nota aprehendida se hace presente como otra que la afección; ma-

16. *Ibidem*, p. 25.

17. *Ibidem*, p. 47.

nifiesta su formalidad propia, su formalidad de estimulidad.¹⁸ Ahora bien, en el caso de los animales no humanos el contenido se aprehende sólo como determinante de modificación tónica (el tono vital) y como respuesta; queda con una alteridad propia del proceso sentiente mismo. Por su parte, en la formalidad de realidad los caracteres propios del contenido le pertenecen “en propio”. Este “en propio” no es una propiedad en el sentido de poseer como dueño o propietario, sino que es un *ser parte de*, es el “sentido latísimo de pertenecer a algo”.¹⁹ En la estimulidad la nota sólo es signo de respuesta; en la aprehensión de realidad es algo “en propio”. Y no queda determinada sólo por el proceso sentiente, sino a partir de ese “en propio”. Lo aprehendido, entonces, no consiste solamente en ser signo de respuesta, sino en ser “de suyo”: “eso es lo que constituye la realidad. Esta es la formalidad de reidad o realidad”.²⁰ Para evitar confusiones con el término popularizado de realidad Zubiri recurre al concepto *reidad* y así logra distinguirlo de una realidad allende la aprehensión: reidad aquí significa simple realidad, simple ser “de suyo”. Pues bien, cuando lo aprehendido es realidad puede decirse que la impresión sensible es “precisa y formalmente impresión de realidad”,²¹ y que es de carácter unitario: la formalidad de realidad está aprehendida de manera directa, inmediata y unitaria.²²

Formalidad y formalización

No se puede formalizar lo que no ha sido aprehendido. La nota que se aprehende no sólo posee contenido tal como dureza o temperatura, también cuenta con un modo de quedar en la impresión. Es el modo de ser otro, un aspecto de independencia del contenido frente al sentiente. En efecto, es independiente porque la nota no es el sentiente, sino una alteridad: la nota es *algo otro* respecto al sentiente. Así, el quedar en

18. *Ibidem*, p. 49.

19. *Ibidem*, p. 55.

20. *Ibidem*, p. 57.

21. *Ibidem*, p. 63.

22. *Ibidem*, pp. 64–65.

impresión es siempre un quedar independiente, como autónomo. La nota queda no sólo a partir de su contenido (el cual depende de los receptores del sentiente), sino de su formalidad, entendida en tanto ser autónoma o independiente; formalidad es simplemente quedar. Esa nota que es “otro” y que afecta tiene características que le son “de suyo” porque son independientes, previas al sentiente. Efectivamente, la nota posee su propio contenido y formalidad, pero la formalización que determina el modo de quedar en el sentiente depende de la ‘habitud’ de éste, entendida como el “modo de habérselas del sentiente con su sentir”.²³ La habitud es un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo.²⁴

El quedar, en tanto formalización, “es un mero quedar como unidad entre el contenido y su formalidad”.²⁵ Ciertamente, la nota queda, pero a partir de lo que es independiente del sentiente, lo real, lo que le es “de suyo”;²⁶ es puro modo de quedar de una “totalidad diversamente clausurada”.²⁷ Así, la formalización concierne a la autonomización, no a la configuración, pues tampoco es información ni consiste en formas kantianas ni en configuración Gestalt. Es independencia en tanto quedar previo a cualquier determinación:²⁸ “La formalización es autonomización del contenido y autonomización de lo percibido respecto del animal aprehensor”.²⁹ Sin importar el contenido se siente la nota en tanto otra; la “formalidad nombra el modo o grado de independencia de eso otro que afecta al sentiente en tanto que siendo otro que el sentiente”³⁰ y es lo que mantiene en unidad el contenido consigo mismo y con otro conjunto o constelación de notas. Un lápiz sobre la mesa se aprehende inde-

23. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, p. 36.

24. *Ibidem*, p. 93.

25. *Ibidem*, p. 43.

26. José Alfonso Villa Sánchez, *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, México, 2014, p. 76.

27. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, p. 38.

28. *Ibidem*, p. 43.

29. *Ibidem*, p. 45.

30. José Alfonso Villa Sánchez, *La actualidad de lo real en Zubiri...*, p. 74.

pendiente del sentiente, pues se está sintiendo *algo otro*, y también se aprehende independiente de otros objetos: se aprehende como lápiz, no como mesa o mantel. Ahora bien, a diferencia del contenido de la cosa aprehendida, la formalidad de realidad es siempre inespecífica, ya que trasciende y rebasa todos aquellos contenidos, y su estructura es transcendental. Cada contenido es diverso y se presenta en diferentes modos, pero lo que hay en común es la formalidad de realidad. En ese sentido, trasciende cada contenido; es lo que todo contenido tiene en común. Transcendentalidad es “comunicación” formal y no causal,³¹ es respectiva y posee cuatro momentos constitutivos que se enlistan a continuación. 1) Realidad es la formalidad del “de suyo”. Si por alguna razón el contenido de una cosa se modifica, tal cosa no se vuelve otra realidad. En efecto, hay una mismidad numérica: cambia el “de suyo”, pero no el que haya un “de suyo”. En esto consiste el primer momento de la transcendentalidad: la apertura a realidades otras.³² 2) Al ser la realidad formalmente abierta, lo es respectivamente a aquello a lo que está abierta, es “apertura respectiva”.³³ 3) Es apertura al contenido, a “su” contenido. Tal suidad es el tercer momento. 4) La formalidad de realidad “está abierta a ser un momento del mundo”.³⁴ Aquí el mundo no es el conjunto de las cosas reales; lo que se conjunta es un momento físico de tales cosas. A ese respecto, cada cosa real es más que sí misma: “es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo”.³⁵ Esta formalidad de realidad, en tanto apertura respectiva y reificante, cuenta con dos momentos: suificante y mundificante. Cada cosa real es “ésta”, es “su” realidad y, en un aspecto ulterior, es “pura y simple realidad mundanal”.³⁶

31. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*, p. 118.

32. *Ibidem*, p. 119.

33. *Ibidem*, p. 121.

34. *Idem*.

35. *Ibidem*, p. 122.

36. *Idem*.

La formalización es la modulación de autonomía e independencia. Una piedra, por ejemplo, se distingue de otra por su formalización; está formalizada de diferente modo respecto a otra. Asimismo, cada sentiente formaliza de diferente modo. ¿De qué dependen los diferentes modos de formalización en cada sentiente? O visto de otra forma, ¿de qué dependen las diferentes modulaciones de esta formalidad? Dependen de la habitud. En definitiva, la habitud es determinante del proceso de formalización, el cual se encarga de modular el modo de quedar. Que algo quede como otro en tanto otro es parte del momento de alteridad, el cual consiste, finalmente, en un momento estructuralmente constitutivo de la impresión.

Turing, recursividad y computabilidad

La línea temática del presente apartado, concerniente a la formalización recursiva, se divide en dos secciones: 1) la recursividad en términos teóricos y 2) la posible aplicación de tales investigaciones. En ambos casos su abordaje parte de la figura del matemático Alan Turing. Aunque su trabajo sea un referente en la historia de la computación, en realidad él tenía en su horizonte los planteamientos de Hilbert y Gödel, los cuales se analizan a continuación. En este apartado se estudiarán dos artículos de Turing: “On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem”³⁷ y “Computing Machinery and Intelligence”.³⁸ Por cuestiones de espacio y de los propósitos de esta investigación se pasarán por alto los aspectos biográficos de Turing. Bastará con apuntar que fue estudiante de Oxford y pieza fundamental en la victoria inglesa sobre los nazis al participar de manera fundamental en el área de la criptografía. Hoy se considera pionero de la computación.

37. Alan Mathison Turing, “On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem” en *Proceedings of the London Mathematical Society*, London Mathematical Society, Londres, vol. 42, N° 1, 1937, pp. 230–265.

38. Alan Mathison Turing, “Computing Machinery and Intelligence” en *Mind*, Oxford University Press/Mind Association, Oxford, Reino Unido, vol. LIX, N° 236, octubre de 1950, pp. 433–460.

En 1928 el matemático David Hilbert planteó tres problemas acerca de los fundamentos de las matemáticas:³⁹ 1) si éstas son completas, es decir, si todo en ellas puede ser probado o demostrado; 2) si son consistentes o que de sus axiomas no se extraiga una contradicción, y 3) si son decidibles, es decir, si su contenido es formulable en una serie de pasos finitos (en esto consiste el *Entscheidungsproblem* o problema de decisión). Hilbert confiaba en la capacidad de las matemáticas para responder afirmativamente a tales problemas. No había “ignorabimus en matemáticas”,⁴⁰ pues de responderse de manera negativa esos problemas, habría consecuencias importantes para los procesos matemáticos de verificación y la naturaleza ideal no interpretable de sus resultados.⁴¹

Unos años más tarde Gödel responde de manera negativa a las primeras dos preguntas de Hilbert: existen afirmaciones de las que no se puede probar si son verdaderas o falsas; no se pueden probar sin contradicciones.⁴² Esto aplica para sistemas formales dentro de la aritmética, en los cuales de un mismo conjunto de axiomas y reglas de inferencia resulta tanto una afirmación como su respectiva comprobación; es decir, se genera un problema de autorreferencia. Debe insistirse en que Gödel no defiende que no se puedan decir cosas que sean verdaderas, sino que, bajo determinados contextos de reglas y axiomas, esto puede generar contradicciones y que, finalmente, no toda la matemática puede demostrarse.

Turing aborda el tercer problema planteado por Hilbert una vez que Gödel se había encargado de los primeros dos. Si para Gödel la pregun-

39. Carlos Torres Alcaraz, “El segundo problema de Hilbert sobre la compatibilidad de los axiomas de la matemática” en *Miscelánea matemática*, Sociedad Matemática Mexicana, México, N° 29, diciembre de 1999, pp. 73-97.

40. Magdalena Pradilla Rueda, “Alan Turing, su obra y los efectos sobre la calculabilidad” en *Revista de ingeniería, matemáticas y ciencias de la información*, Corporación Universitaria Republicana, Bogotá, vol. 1, N° 2, agosto de 2014, pp. 93-122, p. 109.

41. *Ibidem*, p. 12.

42. Kurt Gödel, *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas afines*, KRK, Oviedo, 1930.

ta era acerca de las posibilidades de la matemática para probarse y no ser contradictoria, para Turing la pregunta era sobre las posibilidades computables de la matemática, es decir, posibilidades computables en el sentido de las posibilidades de un método para que, a través de una serie de pasos finitos y determinados previamente, se pueda resolver un problema. En efecto, el matemático de Oxford intenta responder el *Entscheidungsproblem* o problema de decisión, el cual recibe su nombre justamente de la capacidad de la matemática para, a través de esos pasos finitos, decidir el resultado de un problema. Lo anterior se aclara mejor con el siguiente ejemplo. Hay que suponer que se tiene un problema matemático por resolver. Ante tal problema se crea una operación o un método en el que el problema se resuelve a través de métodos efectivos⁴³ o paso a paso. En cada paso se especifica lo que se tiene que hacer y se espera que al final entregue un resultado. La pregunta del *Entscheidungsproblem* es la siguiente: ¿tal operación dará una respuesta o seguirá realizándose sin parar? El criptógrafo británico responde de manera negativa: no es posible realizar tal operación por métodos finitos y saber de antemano si dará una respuesta. Hay problemas matemáticos que no pueden ser decidibles por medios computables. ¿Cómo es eso? Nuestro autor demuestra tales afirmaciones con su *máquina de Turing* o *máquina-a*, como él la llamará.⁴⁴

El pionero de la computación responde al *Entscheidungsproblem* afirmando que sólo las operaciones recursivas son computables y que, fuera de ellas, no hay forma de saber de antemano si una operación finalmente dará un resultado, no son decidibles. No se habla de las posibilidades de que el resultado sea falso o verdadero, sino de un paso antes: Turing se refiere a determinar previamente si una operación arrojará un resultado cualquiera, lo cual sólo es posible con las opera-

43. Andrew Hodges, "Alan Turing" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Universidad Stanford, Stanford, 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/turing/> Consultado 6/VI/2023. Documento electrónico sin paginación.

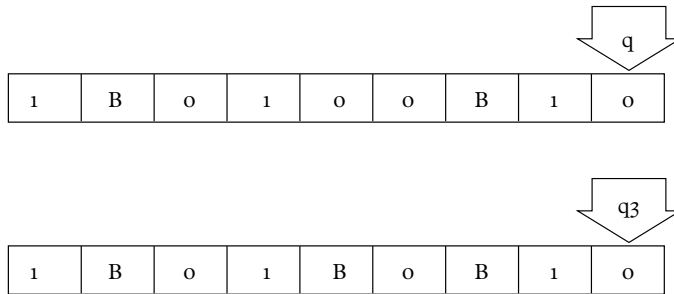
44. Alan Turing, "On Computable Numbers...", p. 232.

ciones recursivas. En éstas tal proceso se basa en su propia definición, se resuelven al interior de ella misma, en alguna de sus partes o en el núcleo de ellas, y tal autorreferencia implica atomización⁴⁵ y logificación del problema. La *máquina-a* es la prueba puramente mecánica de una operación recursiva mínima a través de la cual trata de responder al *Entscheidungsproblem*. Antes de continuar con la explicación de la *máquina-a* es necesario recordar que lo recursivo, lo computable y lo algoritmizable pueden ser entendidos como sinónimos: sólo lo recursivo es computable o lo computable lo es por ser recursivo; y lo mismo aplica para lo algoritmizable. Las tres nociones se entienden como procesos “predeterminados, finitos y verificables por medios efectivos”.⁴⁶ La *máquina-a* es tal que puede llevarse y se ha llevado a cabo de manera práctica, si bien está pensada abstractamente, como una prueba formal. Es el diseño de una computadora que realiza una operación computable con los elementos mínima y primariamente necesarios. Consta de los siguientes componentes:

- Una cinta infinita dividida en celdas o casillas, una junto a la otra. En tales celdas es posible escribir símbolos que corresponden a los estados en que se encuentra cada casilla, en este caso, los binarios 1 y 0, además de *B*, el cual es un estado neutro, inicial o estado de no escritura.
- Un cabezal de lectura y escritura. Tal cabezal tiene la capacidad de moverse a sí mismo hacía la derecha o la izquierda, cambiar su propio estado y leer y reescribir los estados de cada casilla de la cinta. Puede tener varios estados tales como *q0*, *q1*, *q2*, *q3*, *q4*, *q5*, *q6*, *q7*.
- Un registro de estado. Este registro cumple la función de ir almacenando los estados en que se encuentra la máquina.
- Una tabla de instrucciones. Esta parte contiene una serie de órdenes que el cabezal realiza, tales como cambiar su propio estado,

45. Andrew Hodges, “Alan Turing”.

46. *Idem*.



movearse a la derecha, a la izquierda o borrar y escribir los símbolos sobre la cinta.

En los dos ejemplos anteriores puede verse el cabezal en forma de flecha y con un número o símbolo dentro que corresponde a su estado. Debajo de cada cabezal está la cinta con *1*, *o* y *B*, que se consideran los estados en que se encuentra. En el primer ejemplo el cabezal tiene el estado *q* y está sobre una casilla en estado *o*; en el segundo ejemplo el cabezal se ha movido a la casilla inmediata izquierda, cambió su estado a *q3* y la cinta cambió a *1*. Así, tenemos que el primer estado corresponde a algo parecido a “casilla *o*, cabezal *q*”; y, el segundo, “casilla *1*, cabezal *q3*”. El cambio de uno a otro corresponde a las órdenes escritas en la tabla de instrucciones. En este caso las instrucciones dictan algo como lo siguiente: “si la casilla está en *o* y el cabezal se encuentra en estado *q*, este último se mueve a la izquierda, adopta el estado *q3* y, antes de moverse, cambia la casilla a *B*”. Una operación tal como la que muestra la *máquina-a* es indecidible por métodos efectivos; cualquier intento necesitaría de información o reglamentación externa,⁴⁷ lo cual atentaría contra la naturaleza no interpretable de las matemáticas.⁴⁸ En definitiva, el trabajo de Turing prueba que, para que una operación sea computable, debe ser recursiva.

47. Alan Turing, “On Computable Numbers...”, p. 246.

48. Magdalena Pradilla Rueda, “Alan Turing...”, p. 104.

Respectividad y formalidad

Tanto la inteligencia artificial como la inteligencia sentiente formalizan. En efecto, esta última lo hace respectivamente, mientras que la primera, recursivamente. Con miras a ir concluyendo conviene abordar la respectividad para, desde ahí, dirigirnos al análisis final hacia la formalidad. La primera aclaración que debe hacerse es que respectividad no consiste en relación porque en la respectividad las cosas no se relacionan, pues toda relación presupone los dos relatos relacionados. La respectividad, en cambio, no se encuentra entre dos cosas o relatos; se da en la línea de la formalidad de realidad. En un carácter metafísico de la realidad es remisión,⁴⁹ referencia entre formalidades de realidad.⁵⁰ En efecto, la respectividad es remisión o referencia, lo que en la inteligencia sentiente consiste primariamente en ser suidad. La cosa es “de suyo” lo que es, la suidad; es lo que le es “de suyo”. Cada cosa posee contenido y formalidad de realidad. El primero, que siempre es específico, determina la segunda, que es inespecífica; mientras que, a su vez, esa formalidad determina el contenido. Hay, pues, una determinación respectiva entre contenido y formalidad. Lo anterior es la unidad de lo intelectivamente sentido,⁵¹ es justamente una unidad de carácter respectivo, es unidad de “determinación funcional”.⁵² La cosa está abierta respectivamente a su contenido y a su formalidad, a ser “su” realidad. Esta apertura hacia sí misma es lo que posibilita que la cosa esté finalmente constituida, es respectividad constituyente.⁵³ La cosa está entre otras cosas reales y en la realidad, pero primeramente está abierta hacia sí misma. Y está entre otras cosas reales porque primero se encuentra abierta hacia sí misma, hacia su contenido talitativo y hacia su formalidad.

49. Xavier Zubiri, “Respectividad de lo real” en Pedro Laín Entralgo, Diego Gracia Guillén, Alfonso López Quintás et al., *Realitas III-IV (1976-1979)*. *Trabajos del seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pp. 13-34, p. 30.

50. *Ibidem*, p. 13.

51. *Ibidem*, p. 21.

52. *Ibidem*, p. 27.

53. *Ibidem*, p. 32.

En la inteligencia sentiente la respectividad es el modo de la dinámica fundamental y primaria de la formalidad. Como se explicaba en el apartado anterior la respectividad es remisión, referencia, aperturidad, unidad de clausura y constitución; todo ello concede a la formalidad carácter transcendental. La transcendentalidad de la formalidad de realidad “es la cara positiva de su negativa inespecificidad”,⁵⁴ por la cual la cosa, por ser real, “rebas” su determinado contenido,⁵⁵ deja de ser sólo *una* cosa y pasa a ser *tal* cosa. Así, la transcendentalidad la talifica: “talificación y transcendentalización son inseparables de lo real”.⁵⁶ Lo que se aprehende verdaderamente es lo real; la cosa se aprehende porque es real, pero recordemos que ésta también está *en* la realidad. Ese “en” es el carácter de transcendentalidad. Ésta permite que las cosas reales estén en realidad, que rebasen su “de suyo”, que sean “más” que su contenido; pero, de nueva cuenta, no es un “más” lógico, sino respectivo.

La IA también formaliza, no su contenido sino datos de entrada; no su formalidad de realidad, pero sí su formalidad algorítmica. En tanto intelección es logificación de contenido; en tanto formalización recursiva es delimitación en sus reglas de inferencia y operación. No es una formalización primera, sino un conjunto de formalizaciones relacionales y procesuales que deben transmitir datos entre sí para poder talificar; es configuración como talificación: las relaciones entre los datos deben ser configuradas para que puedan ser tal cosa. Originalmente, el concepto *configurar*, a partir de su raíz latina *configurare*, posee dos vertientes. Se tiene “con” y “figura”. En el “con” (entendido como “todo junto” o, incluso, el *κοινός* griego, entendido como “común”) da a entender, en tal prefijo, un tipo de “unión”, “juntamiento” de algo, pero en ningún caso es “unidad” como en el caso de la unidad abiertamente respectiva del contenido y la formalidad de realidad.

54. *Ibidem*, p. 114.

55. *Ibidem*, p. 115.

56. *Ibidem*, p. 121.

Juntamiento no es unidad. La primera distinción de la configuración respecto a la formalidad de realidad sería, entonces, el carácter de unidad. Por otra parte, en lo concerniente a “figura” se entiende como “modelar”, “simular” o “copiar”, como en las palabras “fingir”, “efigie” o “ficticio”. En la formalidad de realidad no hay simulación o copia, pues parte siempre de lo real que se actualiza. Así pues, no es configuración, es unidad de apertura respectiva.

En definitiva, la respectividad es, en primer lugar, la remisión entre el contenido y la formalidad de realidad de la cosa; y, en segundo lugar, entre las diferentes formalidades de realidad de las cosas. La primera es respectividad constituyente; la segunda es respectividad remitente. La cosa puede remitirse a otras cosas y a otras formalidades, pero sólo porque aquélla ha quedado previamente constituida a partir de esa apertura hacia sí misma. La respectividad es suidad porque posibilita que la cosa sea “de suyo”; y lo posibilita dando a sus formalizaciones carácter no relacional, además del carácter de apertura y circularidad. Ahora bien, la respectividad no se da únicamente entre contenido y formalidad; es remisión metafísica, es decir, no lógica entre los diferentes momentos de la formalización. Y lo mismo sucede entre la formalización en la intelección sentiente y entre la formalización en la cosa. La respectividad es la remisión no causal y abierta de aquellos momentos formales de las cosas reales en cuanto tales.

Tanto la IA en sus algoritmos como la intelección sentiente tienen la noción de formalidad como parte central en la tematización o discusión de aquello en lo cual consiste la intelección. En Zubiri la inteligencia humana consiste en que algo otro “en tanto que otro” se haga formalmente presente en la intelección. Y al hacerse presente en la intelección lo hace como siendo *algo otro* que la intelección, algo autónomo e independiente respecto a ésta. La formalidad, en este caso, consiste en que, al formalizarse lo que se aprehende, lo aprehendido quede en la intelección en tanto que otro. Por eso la formalización es

independencia o autonomización: independiza al aprehensor respecto al contenido aprehendido. Por otro lado, la IA tiene en el matemático británico una intelección artificial primera, un algoritmo mínimo; lo mínimamente necesario y suficiente para que esté constituida. En la IA se puede encontrar un proceso lógico en el que, en lugar de formalidad como autonomización, se tiene una formalización en tanto configuración de sistemas o relaciones entre datos. Tanto en la inteligencia sentiente como en la artificial la formalidad es aquello por lo cual se modifica algo a partir de algo otro, ya sea en términos procesuales o estructurales. En efecto, las dos inteligencias formalizan.

Esa formalidad es en Zubiri el aspecto primero en la definición de inteligencia. Sin importar lo que sea la inteligencia, por principio tendrá que ser formalmente. Ahora sí cabe volver a la definición de inteligencia sentiente: “formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”.⁵⁷ La IA se comprende formalmente como mera computabilidad y nada más. Ese “nada más” no desecha otros momentos, sino que deja en claro que, desde una filosofía primera, es sólo computabilidad de carácter recursivo. El filósofo vasco no aborda profundamente el problema de la IA; sin embargo, sí afirma de manera tajante que la IA “no es inteligencia porque todo ello concierne tan sólo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad”.⁵⁸ La formalización que la IA hace de su contenido está modulada por sus algoritmos. Ciertamente, su carácter de recursividad le impide ir más allá de ellos. Así, la recursividad delimita y modula los alcances de su formalización en la IA.

Pero el acercamiento conceptual de la formalización y la formalidad aún puede avanzar más. La formalización es una “capacidad de

57. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, p. 13.

58. *Ibidem*, p. 85.

coordinación”⁵⁹ y, en cuanto tal, es “modulación de contenido”,⁶⁰ es una “modificación”.⁶¹ Pero no modifica en el sentido de que una forma configura o dota de información al contenido, pues según nuestro autor “la formalización no concierne en primera línea a la configuración sino a la autonomización”;⁶² la formalización es modulación de la autonomía, pero ¿en qué sentido modula la autonomía? El contenido aprehendido queda en la intelección sentiente en tanto que otro; queda como independiente al sentiente. La formalización “es autonomización del contenido y autonomización de lo percibido respecto del animal aprehensor”.⁶³ Es el momento de clausura, en el cual las notas aprehendidas autonomizadas poseen cierta coherencia y coordinación, una unidad de clausura. La formalización es respectivamente autonomización y constitución, independiza el contenido sin romper la unidad estructural del proceso del sentir. Ninguna nota o contenido puede tener diferenciación o modificación de cualquier tipo si antes no está autonomizada. La autonomización es, por tanto, el primer momento de modificación o la modificación primera respecto al momento de aprehensión, en tanto el primer momento delimita al afectante respecto al contenido que afecta. Aquélla, como modificación primera que independiza al contenido respecto a otros contenidos y respecto al sentiente, responde a la pregunta acerca de qué tanto un contenido es independiente respecto al aprehensor o respecto a otros contenidos.

Recursividad y formalidad

La recursividad en la inteligencia artificial no modula la formalidad de la misma manera que la respectividad lo hace con la inteligencia sentiente. Las modulaciones recursivas son lo que se conoce comúnmente como algoritmos, los cuales no son otra cosa más que variaciones en el

59. *Ibidem*, p. 40.

60. *Ibidem*, p. 38.

61. *Ibidem*, p. 60.

62. *Ibidem*, p. 45.

63. *Idem*.

orden y secuencia de las operaciones recursivas. Lo que en la intelección sentiente se entiende por *respectivo*, en la IA se tiene como recursivo. Los algoritmos, en tanto operaciones mínimas de procesamiento de información, se mezclan en capas y reglas de inferencia, lo cual les permite justamente su carácter predictivo. Y aunque la capacidad de procesamiento de información permite simultaneidad entre procesos, eso no es un carácter respectivo, pues la respectividad carece de la causalidad. Respectividad no es sólo paralelismo o sincronía. La IA no es formalización primera. En tanto mera recursividad no es contenido autónomo. En todo caso es contenido formalmente preconfigurado. Los algoritmos más complejos, como las redes neuronales, formalmente son millones de algoritmos mínimos, organizados en capas de operaciones lógicas configurándose entre sí. El resultado de unos se añade con el resultado de las operaciones recursivas de otros, a veces millones. Sin embargo, en el análisis de la intelección artificial, en tanto mera intelección, se advierte que ésta sigue siendo una intelección recursiva. En un sentido radical es sólo la complejización de la *máquina-a* de Turing. Hay que poner por caso una base de datos en la que se cuenta con tres tipos diferentes de información: edad, sueldo y antigüedad laboral de una persona. Un algoritmo no consiste en más que el diferente ordenamiento de esos datos. Uno de ellos podría ser sumar la edad con el sueldo y luego multiplicarlo por la antigüedad; otro diferente sería simplemente sumar los tres datos; otro distinto sería multiplicar la edad por la antigüedad y luego dividirla entre el sueldo, y, finalmente, otro podría ser restar los tres datos y llevarlos hacia otro grupo de datos diferente, es decir, extrapolarlos. Cualquiera que sea la combinación de datos, ésta no se sale de la recursividad; siempre se trabaja sólo dentro del mismo grupo determinado y preconfigurado de datos.

Un contenido formalizado por algoritmos no tiene capacidad constitucional suficiente para ser real. En todo caso podría ser que el contenido formalizado en paquetes finitos de datos tenga capacidad re-

levante para ser representado, pero no esa capacidad constitucional para ser contenido real. El proceso de sentir es, como tal, estructural y radicalmente unitario, mientras que los procesos de cómputo están organizados en unidades separadas de almacenamiento, ejecución y control de datos.

Conclusión

Turing encontró en la recursividad la respuesta a los planteamientos de Hilbert. Vio en ella la imposibilidad de una computabilidad absoluta, en tanto que sólo ciertas formas pueden ser computables. Con sus planteamientos el matemático de Oxford abrió paso a las posibilidades de la IA, pero él mismo encontró sus limitaciones. A su vez Zubiri despejó el camino en la pregunta por la inteligencia humana. En su carácter primario de respectividad, la formalidad llega a donde las formalizaciones recursivas no pueden.

Es por la formalidad que lo real se actualiza en la inteligencia sentiente. Hay un momento de aprehensión primordial en el cual el sentiente es afectado por las notas de la cosa; y es por los diversos momentos formales de la intelección que eso real de la cosa pasa a estar actualizado en la intelección sentiente. En y por esa formalidad no hay procesos, sino momentos con carácter de apertura o clausura, de unidad y de independencia, de función o posición, así como de coherencia y coordinación. Bajo ciertas lógicas esos momentos formales podrían ser contradictorios; sin embargo, el carácter respectivo de la formalidad posibilita ese tipo de formalizaciones. Cuando Zubiri se pregunta acerca de la dinámica de los procesos de formalización de la inteligencia humana, él mismo responde que tal dinámica es respectiva. Ciertamente, la inteligencia humana coordina y remite sus notas y momentos de formalización de manera respectiva. Ahora bien, cuando a partir de Turing se pregunta acerca de la dinámica interna de la IA, la respuesta apunta a sus procesos lógico–recursivos.

Desde hace años las aplicaciones en IA han permitido grandes avances: las aplicaciones de reconocimiento facial son casi exactas, los traductores automáticos se acercan cada vez más a las traducciones humanas, y las imágenes humanas generadas por alguna IA son muy similares a las imágenes de personas reales. Sin embargo, sigue siendo común que, como en la paradoja de Aquiles y la tortuga, la inteligencia humana vaya siempre un paso adelante. Ciertamente, conforme más avanza la artificial, más se le aleja la humana. A pesar de sus pretensiones de exactitud, la IA sólo alcanza grados de precisión. En ella siempre hay algo que truena, falta, es ambiguo, confuso o inverosímil. Y en esos casos la pregunta obligada siempre es la siguiente: ¿por qué la inteligencia artificial no puede igualar la inteligencia humana? La respuesta de este trabajo es ésta: porque la inteligencia humana es primaria y formalmente respectiva. X

Fuentes documentales

- Blass, Andreas y Gurevich Yuri, “Algorithms: A Quest for Absolute Definitions” en *Bulletin of European Association for Theoretical Computer Science*, European Association for Theoretical Computer Science, s/l, N° 81, 2003, pp. 1–30.
- Gödel, Kurt, *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas afines*, KRK, Oviedo, 1930.
- Hodges, Andrew, “Alan Turing” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Universidad Stanford, Stanford, 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/turing/> Consultado 6/VI/2023. Documento electrónico sin paginación.
- Pradilla Rueda, Magdalena, “Alan Turing, su obra y los efectos sobre la calculabilidad” en *Revista de ingeniería, matemáticas y ciencias de la información*, Corporación Universitaria Republicana, Bogotá, vol. 1, N° 2, agosto de 2014, pp. 93–122.
- Ramírez Voss, Jesús, “Xavier Zubiri frente a la lógica moderna: logicismo, formalismo e intuicionismo lógicos” en *Endoxa*, Universidad

- Nacional de Educación a Distancia, Madrid, N° 23, enero de 2009, pp. 247-269.
- Torres Alcaraz, Carlos, “El segundo problema de Hilbert sobre la compatibilidad de los axiomas de la matemática” en *Miscelánea matemática*, Sociedad Matemática Mexicana, México, N° 29, diciembre de 1999, pp. 73-97.
- Turing, Alan Mathison, “Computing Machinery and Intelligence” en *Mind*, Oxford University Press/Mind Association, Oxford, Reino Unido, vol. LIX, N° 236, octubre de 1950, pp. 433-460.
- “On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem” en *Proceedings of the London Mathematical Society*, London Mathematical Society, Londres, vol. 42, N° 1, 1937, pp. 230-265.
- Villa Sánchez, José Alfonso, “Comentario a las tesis iniciales de *Sobre la esencia*” en Villa Sánchez, José Alfonso (Coord.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*, Ítaca, México, 2020, pp. 41-90.
- *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, México, 2014.
- *Realidad e imagen del mundo*, Silla Vacía, México, 2021.
- Zubiri, Xavier, “Respectividad de lo real” en Laín Entralgo, Pedro, Gracia Guillén, Diego, López Quintás, Alfonso *et al.*, *Realitas III-IV (1976-1979)*. *Trabajos del seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pp. 13-34.
- *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.
- *Sobre la esencia*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.

Los fundamentos de la política: pluralidad en clave zubiriana

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.*



Recepción: 22 de febrero de 2023
Aprobación: 10 de abril de 2023

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Los fundamentos de la política: pluralidad en clave zubiriana*. En los trabajos de Hannah Arendt sólo puede hablarse de política cuando se presenta una condición de poder plural. La autora, sin embargo, no ofrece fundamentación suficiente para tal aserción. En este artículo pretendo mostrar que la noología zubiriana permite elaborar una filosofía del poder que establece la necesaria constitución plural del vínculo humano, dimensionado en diversidad y comunidad, modulando el ámbito de realización de toda la actividad personal. Esto favorece encontrar en la actividad política un contexto sentimental de gratificación y alegría que Arendt también plantea en su análisis sobre las revoluciones y la actividad política, el cual posibilita diagnosticar si el proceso vivido está verdaderamente coadyuvando a la condición plural del poder que exige la política. La concordancia en las posiciones de estos dos autores, Hannah Arendt y Xavier Zubiri, permite pensar una pedagogía política promotora de la composición plural de sociedades y Estados, y que alerta los riesgos de la uniformidad logificante propagandística que da lugar a la tiranía.

Palabras clave: Arendt, Zubiri, política, pluralidad, noología, inteligencia, alegría.

Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *The Foundations of Politics: Plurality in Zubiri's Way of Thinking*. In Hannah Arendt's writings one can speak of po-

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Comillas. Profesor del ITESO. parl@iteso.mx

litics only when power is plural. The author, however, does not offer sufficient substantiation for her assertion. In this article I seek to show that Zubirian noology makes it possible to formulate a philosophy of power that establishes the necessary plural constitution of human ties, framed in terms of diversity and community, modulating the realm of all personal activity. This makes it more likely to find in political activity a sentimental context of gratification and joy that Arendt also proposes in her analysis of revolutions and political activity, which makes it possible to diagnose whether the lived process is actually contributing to the plural condition of power that politics demands. The agreement of the positions of these two authors, Hannah Arendt and Xavier Zubiri, suggests a political pedagogy that would promote the plural composition of societies and States, and warn against the risks of propagandistic groupthink that gives rise to tyranny.

Key words: Arendt, Zubiri, politics, plurality, noology, intelligence, joy.

Podría resultar extraño encontrar unidos, en torno al análisis de la sustancia de lo político, a Hannah Arendt y Xavier Zubiri. Mientras la primera se decantó definitivamente por convertir la política en el motor de su pensamiento, al grado de no aceptar para sí el título de filósofa, el segundo sugiere haberse retirado de la escena política para concentrarse en intrincadas discusiones metafísicas y antropológicas que lo llevaron a un original tratamiento del problema de la realidad y la inteligencia. Sin embargo, hay un punto de contacto en ambos pensamientos que ha pasado inadvertido por lo general: el interés y la importancia concedidos al análisis del poder, no meramente en su configuración social, sino como una condición fundamental para comprender la verdad de la realización humana, individual y común.

Este artículo pretende recuperar la centralidad de esa noción para pensar desde ahí la política, entendida como la entiende Arendt: el ejercicio plural del poder en el que cada persona es irremplazable y que pide el desarrollo de formas espirituales e institucionales que respeten y promuevan esa misma pluralidad. Me parece que el análisis zubiriano sobre el poder de lo real, en tanto culmen de su análisis de la inteligencia y la realidad personal, puede ofrecer un fundamento sólido a esta pretensión arendtiana —aunque en ella la fundamentación no

me parece tan explícita— y permite vislumbrar caminos de desarrollo para la intelección y realización de estas formas de ejercicio de lo político. Propongo, pues, una lectura del análisis noológico de Zubiri que permita mostrar el fundamento de la pluralidad exigida por Arendt en el carácter único y, al mismo tiempo, plural que implica la intelección; y cómo desde ahí se configura, en ese mismo carácter único y plural, el modo de constituirse personalmente en el poder de lo real. De este modo, el análisis antropológico se integra y encuentra su verdadero fundamento en el análisis noológico del poder de lo real, que impele y requiere la realización plural del poder de ser humanos.

Frente a esta pretensión parece levantarse una objeción que debemos abordar: Xavier Zubiri nunca hizo política de manera teórica ni práctica. Esta afirmación pesa sobre la filosofía del vasco como una acusación, sobre todo por el marcado contraste que puede constatare en la participación política de su generación inmediatamente anterior (Unamuno y Ortega), así como en la contemporánea suya, con personalidades que dieron lugar a la filosofía del exilio como resistencia intelectual a la imposición del régimen franquista. Sólo su amistad con el embajador Zulueta de la República española ante la Santa Sede (que llevó a la expulsión del joven profesor de Italia en 1937, después de una campaña en su contra que lo acusó de “adherido rojo”) y la interpretación que sus biógrafos hacen de su renuncia a la cátedra universitaria (para dedicar sus esfuerzos a la formación de un selecto grupo de discípulos en sus cursos y conferencias)¹ quedan como testimonios de lo que pudo ser su pronunciamiento y posición ante el régimen. Sin embargo, una breve alusión a la propaganda en *El*

1. Sobre la valoración de la actividad política de Zubiri y el significado de su retiro de la actividad universitaria ver Joan Albert Vicents y Jordi Corominas, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, especialmente los capítulos 19-27, en los que se narran las circunstancias que vivió el matrimonio Zubiri durante la Guerra Civil y el establecimiento del gobierno nacionalista.

hombre y la verdad,² como contraposición radical a toda empresa de búsqueda de la verdad que resulta finalmente en homicidio, hace creer que su pensamiento no resulta indiferente para reflexionar las bases de lo que podría ser una auténtica política entendida, en palabras de Hannah Arendt recordando a Edmund Burke, como la capacidad de “actuar en concierto”.³ La intención de este artículo es mostrar cómo, a partir de la teoría zubiriana de la intelección sentiente y la antropología que de ella deriva, se hace necesario pensar la pluralidad en tanto fundamento y posibilidad de la política, la cual también reverencia a la dignidad personal, y una pedagogía que permita formar a las personas e instituciones para esta actitud, so pena de perder la verdadera política y sucumbir a la propaganda y a su homicida consecuencia.

La empresa filosófica de Xavier Zubiri: recuperar la inteligencia en su sentido integral

Cuando Zubiri trató de definir su empresa filosófica afirmó que intentaba pensar a un tiempo y en modo consistente tres temas fundamentales de la tradición occidental, aunque también de la experiencia humana en su conjunto: *Dios*, la *humanidad* y el *mundo*.⁴ No era su plan hacer tratados especializados de cada uno, sino buscar una raíz fundamental que pusiera en comunicación estas tres cosas⁵ sin confusión y evitando una separación que, injustificadamente postulada, pudiese empobrecer a las tres. Por otro lado, no podría afirmarse esa comunicación con base

2. “A toda verdad compete, como veremos, un aspecto de ser algo manifiesto —la manifestación de aquello que es verdadero—. Y, naturalmente, entonces la *manifestación* se convierte en *manifiesto* y el manifiesto en *propaganda*. Y se prostituye la verdad en forma de propaganda, por decirse lo que se dice y no por ser verdad lo que se dice [...] el hundimiento de la verdad sería a última hora el hundimiento del mismo hombre”. Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001, p. 12. Esta cita indica la intención de Zubiri en su curso de 1966 (en plena dictadura franquista), hasta llevarlo a la última frase en la que concluye: “pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento —teórico o práctico— de aplastar la verdad sería en el fondo un intento —teórico y práctico— de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre”. *Ibidem*, p. 164. Cursivas propias.
3. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós-Austral, México, 2016, p. 105.
4. Así se puede leer en las líneas del prólogo a la traducción inglesa de Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.
5. Usaremos el concepto “cosas” muy vagamente, como también lo solía hacer el autor vasco.

en alguna revelación, dogma o exigencia de racionalidad, pues resultaría empobrecedor o, peor aún, sería la justificación de órdenes de vida sometidos a la arbitrariedad, sea en el plano de la realización individual o de la realización común o política. Aclarar entonces el modo en que se puede hablar de una comunicación entre las tres parece fundamental para salvaguardar la riqueza de cada una y, por otro lado, reivindicar su modo propio —podríamos decir “su libertad”— respecto de las otras. Es ahí donde Zubiri sitúa como lugar de indagación el ser personal y su liga a lo Absoluto, y, guiado por su raigambre fenomenológica, su necesaria constitución sentiente en las cosas.

Tal fue la empresa que Zubiri concedió a su búsqueda filosófica. Y la vuelta constante a estos temas en los abundantes cursos que impartió a lo largo de su vida y en los textos publicados póstumamente (en particular *El hombre y Dios*) le indicaron, siguiendo la lección kantiana, que debía situarse en el único terreno que, como seres humanos, nos es investigable: la experiencia de las cosas. Si había que encontrar esa liga al Absoluto, no podría convertirse ésta en una empresa especulativa que pretendiera dotar a la experiencia de alturas que ella misma no justificase paso a paso. Debía ir con lentitud y finura, analizando la experiencia para encontrar en ella el derecho de elevarse, construir, proponer y proyectar en ella sin abandonar su carácter sentiente. En cada uno de los pasos en el despliegue de la experiencia era preciso constatar que se cumplía con lo más básico y primordial de su carácter humano: había que sentirla. Pero esto significaba liberar la definición del sentir de las construcciones intelectuales en las que ya se había supuesto como un componente subordinado a la acción libre del intelecto.

Para Zubiri, reconociendo su discipulado con Heidegger y la primera fenomenología husserliana, el terreno de indagación se sitúa en el ámbito del sentir, ya que no hay experiencia humana que pueda prescindir de este primordial fundamento. No obstante, el sentir no tiene por qué

ser conceptualizado como una suerte de captación pasiva de datos después ordenados y procesados por otras facultades activas y separadas. La distinción clásica entre dos facultades (una de sentir y otra de inteligencia), justificada en el carácter inmediato y particular del sentir respecto del carácter mediato y universalizante del entendimiento, no lograba, empero, dar cuenta plena de esa distinción en la materia sobre la que se ejercen los actos de ambas facultades. Por el contrario, como explica el filósofo español en su curso “Sobre la realidad”, los autores más importantes que enfrentaron este problema han reconocido una y otra vez un “resto” activamente presente en la intelección y que no puede suponerse como resultado de la actividad intelectual. Por el contrario, es “algo” ya dado en el acto intelectual cuando éste inicia y que además resulta fundamental para su realización. Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Husserl y Sartre son los autores que Zubiri cita en ese curso.⁶ Pues bien, es este “resto” lo que Zubiri desea tratar, ya que le parece que obliga a rehacer por entero la indagación fenomenológica iniciada por Husserl. Incluso, según nuestro autor, el mismo Husserl había señalado ya esta tarea que, a su juicio, nunca emprendió satisfactoriamente.⁷ Si bien hoy las investigaciones de los estudios husserlianos a partir de su obra *Ideas II* y, sobre todo, los análisis de la síntesis pasiva y los manuscritos sobre la intersubjetividad pudiesen mostrarnos lo contrario, lo cierto es que, planteado en términos polémicos, éste fue el punto de partida de la filosofía zubiriana: el análisis fenomenológico de lo que verdaderamente es el sentir. Y lo primero es constatar algo que la consideración de la sensibilidad como una mera receptividad pasiva ha dado por sentado: sentir consiste en captar cualidades. Ello supone que estas últimas se presentan como átomos de sensación perfectamente cerrados en sí mismos y que un acto posterior

6. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.

7. “De este elemento hilético de la percepción, se esperaría que Husserl hubiese dicho grandes cosas. Pero uno abre el libro y con gran pasmo lee: ‘Lo que llamamos la sensibilidad en sentido estricto representa el residuo fenomenológico...’ [...]. ¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo sin más? Residuo ¿de qué?”. *Ibidem*, p. 13.

tendrá que ordenarlos, construirlos, relacionarlos, etcétera.⁸ Pero al desactivar ese supuesto y tratar de centrarnos en el modo en que esas cualidades manifiestan al sentir, queda a la vista que son *cualidades-de* o, más precisamente, que en esas cualidades se está dando a *notar algo* que podríamos pensar es el auténtico poseedor de la cualidad, aunque todavía no sepamos qué pueda ser ese *algo*. Mas ese pensamiento no es infundado ni es resultado de una mera especulación: en la misma estructura de la cualidad está dada esa *apertura* como *-de*, dirá Zubiri, como *nota-de*.

Este carácter del *-de* es lo que el autor de la trilogía sobre la inteligencia describe como una primera trascendentalidad en la nota misma. La nota no se reduce al contenido que la caracteriza como tal, sino que queda abierta a lo que se pueda constituir en ese *-de*. Esto es lo fundamental. Con ello el filósofo vasco no está aludiendo a algo *ad extra*,⁹ sino que simplemente señala la apertura desde ese contenido concreto que pudiese estarse notando. Tal apertura es lo que conforma la nota como algo más que su contenido. Estando en ese *algo* ésta se constituye como *nota-de*. Y en este *algo* nos encontramos cuando afirmamos que estamos sintiendo: no meramente se trata de una captación de los contenidos de las notas, sino que, estando en ellas, permanecemos abiertos a lo que se pueda constituir desde esos contenidos. Ese carácter de apertura envuelve el contenido de la nota y la hace dar lo suyo propio (lo que de suyo le es propio a ese contenido) en la unidad que está constituyendo en el *-de*, probablemente con otras notas. El *-de* se constituye ahora como el ámbito¹⁰ que alberga la nota y en el que se comunica con las otras notas unificándolas en tanto contenidos de

8. “Las impresiones, pues, no son meramente subjetivas, sino que son la demostración de una alteridad”. *Ibidem*, p. 172.

9. “Aquí independencia no significa una cosa ‘aparte’ de mi impresión”. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, p. 35.

10. Es fundamental en la propuesta zubiriana esta noción de “ámbito” estrictamente ligada a la formalidad de realidad: “Es propio de la formalidad el constituir ámbito”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, p. 54.

una misma cosa¹¹ o, si es única, en el que la misma nota refluye en esa unicidad como la constitución de contenido de esa cosa de nota única. El contenido en tal apertura queda *respectivo* a la unidad que está constituyendo, ya sea que esa unidad tenga sólo esta nota concreta o que sea una unidad consolidada en el *-de* que alberga diversas notas. Esa respectividad, como segundo carácter trascendental en el sentir, ofrece el ámbito en que pueden constituirse unidades de notas en dos modos fundamentales: en el modo de *suidad* (en el que las notas constituyen en su *-de* el núcleo propio que sostiene a esa unidad, es decir, lo suyo propio de la unidad) y en el modo de *mundanalidad* (en el que la respectividad donde las notas dan de sí queda abierta a toda posible unidad que se pudiese constituir en ellas, es decir, queda en el ámbito de esa posibilidad —o de la posibilidad de toda posible unidad— a la que llamamos *mundo*).

Estos caracteres trascendentales no son meros agregados a los contenidos de las notas o de las unidades que están constituyendo. Por el contrario, es en la apertura respectiva que las notas quedan constituidas como *notas-de*, por tanto, como contenidos de una unidad concreta. No hay contenidos sino en esta respectividad, que resulta en cada uno de ellos intrínseca y fundamental. Eso hace que un cierto contenido en una respectividad (Zubiri pone el ejemplo de la glucosa) pueda no ser realmente lo mismo que en otra respectividad (por ejemplo, la glucosa en el organismo humano).¹² Son estas diversas maneras en que las notas pueden estar constituyendo unidades (*suidades*) en la respectividad de lo real (es decir, en el mundo) lo que va dando la trama y la estructura

11. En el amplísimo sentido en que Zubiri usa la palabra “cosa”. Ver Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 19.

12. “En mi organismo, la sustantividad única que existe es la de mi organismo; y dentro de él, la glucosa, precisamente porque conserva todas sus propiedades, es glucosa-de este organismo”. Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p. 132.

de esa respectividad, aquélla que va conformando el despliegue del acto sentiente como intelección, es decir, iluminación, lectura y conformación en ese ámbito en que las notas van dando de sí lo que las cosas reales y el mundo en que están comunicándose pueden ser. Luego entonces, este último se va haciendo en el dinamismo que aquéllas imprimen en su apertura, constituyéndose así regiones de ese mundo que, a su vez, conforman (desde el momento de suidad de esa región en las unidades que contiene cada región) el dinamismo del mundo. Esto es lo que Zubiri ha descrito con detalle en *Sobre la esencia*¹³ y en varios cursos alrededor de los años sesenta, en especial el publicado bajo el nombre *Estructura dinámica de la realidad*.¹⁴

A pesar de lo anterior, no debemos olvidar que se trata aquí de una trascendentalidad sentida. La mundificación no implica un olvido del sentir, que es donde los caracteres trascendentales de apertura, respectividad, suidad y mundanalidad están dándose en las notas. Por el contrario, si se puede dar cuenta de esta estructura de la mundanalidad y de la constitución de suidades es porque este sentir consiste en estar en apertura respectiva, en cada una de las notas, hacia la unidad o las unidades que pueden constituirse en ellas y hacia el mundo sosteniendo en su trama dinámica tal constitución. En efecto, es en el sentir que está verificándose esta apertura, imprimiéndoles la patencia, la seguridad y la efectividad¹⁵ a cada una de las notas y a lo que están conformando. Es por ese carácter de alteridad impuesto patentemente en cada contenido que el sentir se ve impelido a consolidarse como dinamismo propio (suyo) apoyado en el dinamismo que está estructurando al mundo y a las cosas en él. Ahí, en efecto, se va dando cuenta de lo dado en la apertura, en el *-de* perteneciente a esas notas concretas, desplegándose el propio sentir como un ámbito (el de su estar) que

13. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.

14. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.

15. Estas tres dimensiones aparecen en el tratamiento de Zubiri en torno a los años sesenta (Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 36) y reaparecen en el primer tomo de *Inteligencia sentiente* junto a otra lista de tres dimensiones: *manifestación, firmeza y constatación* (p. 244).

alberga discursos-logos (perceptos, fictos, conceptos) de las cosas en que está, y quedando sugerido de esbozar y realizar maneras de encontrar el núcleo fundamental que puede sostener y confirmar lo que advierte o podría advertir en ellas. Este despliegue del sentir resulta en una verificación de lo que las cosas están dando de sí, de la unidad que pueden constituir (la suya propia y la del mundo), de modo que el sentir se consolida en *saber*, un *saber estar* en la alteridad de las cosas y del mundo.¹⁶ Este saber es la constitución viva del sentir en la realidad (su modo único de patentizar lo otro con su fuerza propia) como una actividad constante que refluye sobre esta alteridad y le da una figura posiblemente adecuada o la convierte en un tentativo camino para poder estar y seguir estando. Tal refluencia define gradualmente un modo en absoluto propio del sentir, modelado físicamente por las cosas en que está, para darse posibilidades de permanecer y seguir permaneciendo en ellas; un modo requerido de suyo por la misma alteridad de realidad que se está imponiendo en cada nota que siente: *un modo de suyo suyo*,¹⁷ lo que define para Zubiri el ser personal que caracteriza como *relativamente absoluto*.¹⁸

El ser personal desde la noología zubiriana

De lo anterior se deriva que la persona no es una región más del mundo, aun cuando esté dando de sí en él.¹⁹ Por ser sentiente, sin embargo, tampoco está separada de las notas, ya que esto significaría su desvinculación de su propio sentir. Éste es el problema radical que Zubiri encuentra en la separación de facultades sensitivas e intelectuales, y la razón por la que propone su inteligencia sentiente como una res-

16. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983, p. 351.

17. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 58-60.

18. *Ibidem*, pp. 60-61.

19. "Lo que constituye el carácter de persona es el *no formar parte* de nada, definirse frente a todo, incluso frente a lo divino". Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986, p. 667. Cursivas propias. Este "no formar parte" constituirá la manera de estar la persona en el mundo en una entrega libre de su realidad posibilitada como obra y herencia, que enriquece con su novedad y carácter único el sistema de posibilidades del mundo.

puesta. La persona es un modo de realidad fundada en el acto de sentir, que implica esta apertura respectiva en las notas que la impele (por el momento de alteridad en las notas) a dar de sí una forma de realidad *otra* respecto de esas notas; una forma de realidad propia de la persona que está en las cosas que advierte y en el mundo que estas cosas dan de sí. Ese ámbito de lo propio en que queda el sentir de la persona lleva entonces la impronta de lo sentido: es el ámbito de un “quedar” según el modo de lo que siente. En el sentir, la realidad personal queda remitida a constituirse un modo de estar abierta, en las notas, a las unidades que pudiesen conformarse en la apertura propia de aquéllas. Queda asimismo remitida a su propia consolidación como unidad sentiente (con las notas que constituyen las bases de su sentir —notas físicoquímicas, notas sensitivas, sus propios tonos vitales, sus disposiciones responsivas—) que está fundada en y tiene vínculo con las otras formas de realidad que están y pueden conformarse en su respectividad mundanal.

Y en esta línea de respectividad mundanal la remisión implica también a otros sentientes inteligentes que ahí están por igual constituyéndose (como progenitores de su unidad sentiente, como co-constituyentes presentes en la respectividad mundanal en que está, como posibles advenientes a la constitución de esa respectividad, etcétera). Desde esa estricta imposición de la constitución de la unidad personal, como algo que se exige a cada sentiente inteligente en tanto único, se muestran, empero, estas dimensiones en su apertura respectiva mundanal que remiten a otros sentientes inteligentes y que resultan fundamentales en la actualización del dinamismo de constitución personal. Por lo que ya hemos comentado acerca de que el ámbito de respectividad mundanal refluje en la constitución de la suidad real, esta refluencia toma ese

aspecto dimensional por el que se “mide”²⁰ la realización de la suidad, en este caso, la realización personal respecto de las otras personas, sus ascendientes, sus contemporáneas o sus posibles descendientes. La suidad personal queda actualizada como diversa, en comunidad y en cuanto momento de realización histórica respecto de las otras suidades personales. Por ser ella su propio sentir, al mismo tiempo este último (el sentir) revela su diversidad en lo común del ámbito en que siente; un ámbito conformado por otros sentientes, en el que el sentir de la persona se consolida en entrega de sus propias posibilidades a ese mundo común.²¹

Pongamos un ejemplo. Una nota de gusto, por imponerse como “de suyo” el contenido que está siendo, remite no solamente a lo que la persona está sintiendo gustosamente en la unidad que pueda constituirse en esa sensación —y, en este sentido, al modo que toma el ámbito en que está siendo su propia personabilidad como diversa a toda otra personabilidad—, sino también a quienes hayan podido, estén pudiendo o todavía puedan constituir su propio ser personal en esa misma apertura gustosa a lo real. Su forma de realización gustosa se desarrolla así, además de hacerlo en su dimensión de diversidad, en sus dimensiones de vínculo social, como el gusto que se comparte o se distingue del de otros, y en su dimensión de capacitación histórica, como el gusto posibilitado desde el dinamismo gustoso que otras personas han dejado en el “haber” de la humanidad y que se entrega como oportunidad, para cualquier persona, de constituirse gustosamente en el mundo común.

Cada persona compone y modula el mundo en su diversidad respecto de las otras personas con quienes mantiene ese vínculo de co-constitu-

20. El concepto de “dimensión” permite ver el modo en que el ámbito refluye sobre las cosas que contiene, constituyéndolas en codeterminación: “Esta codeterminación es justo lo que llamo *dimensión*: mide, con el respecto de los demás, mi modo de ser absoluto”. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 111. Cursivas propias.

21. Zubiri refiere la plenitud de esta entrega al Cristo considerado en su humanidad: “Vivir justamente como él vivió para darse a los demás y para darse a la historia”. Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997, p. 83.

ción, estando todas fundadas en el mundo como capacitante de su estar sintiendo. Estando en ese mundo, las realidades personales quedan actualizando esa realidad como mundo sentido o campo de realidad, medio de sus posibles intelecciones, sentimientos personales, modos en que se puede estar en esa realidad y disposiciones que establecen el sentir en un ámbito de respuestas factibles, pero no constreñidas a esos modos, sino abiertas a las cosas mismas y a su respectividad plena, mundanal, como fundamento último y radical de la realidad personal. Si el mundo sentido conforma el sistema de poderosidades, diverso, social e histórico, en el que se realizan las realidades personales, todo este sistema, no obstante, está fundado en algo más que todas ellas: el mundo como respectividad plena y última de lo real en cuanto tal. Se trata de una co-modulación del mundo que viene de las diversas personas, que se plasma en la unidad social e histórica que concretamente están constituyendo, con “habitudes” poderosas en que se apoya y modaliza toda realización personal, pero que está fundada en una fuente de poder más radical, la fuente última y radical de su realidad personal: el poder de lo real.

Pero vayamos despacio para mostrar el vínculo de esta constitución de poder con la “pluralidad” que Arendt propone. El mundo se modula en estos sistemas de “habitudes” en tanto mundo humano, producido por los humanos (como afirma taxativamente Arendt) y como ámbito del poder de humanización, de personificación, con sus dimensiones de diversidad, comunidad e historicidad. La persona queda “habituada” —por recurrir a un término empleado tanto por Husserl²² como por Zubiri²³—, lo cual determina el modo de su enfrentamiento mediado por hábitos sociales e históricas que funcionan a modo de “pode-

22. Para un análisis muy completo del uso del término por parte de Husserl ver Juan Dukuen, “Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu” en *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología/Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, pp. 45-48.

23. El análisis de Zubiri en torno a la *hexis, habitud* como modulación, lo podemos seguir en Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 255-265.

rosidades” —por usar este concepto de Zubiri en otro contexto—. ²⁴ En este sentido, cada persona está “habitualmente” vinculada con todas las demás, social e históricamente; pero también exigida de una realización única, diversa a toda otra realidad humana, pues todo este análisis dimensional es un desarrollo del análisis de su acto singular de sentir, que pide su fundamento en el puro momento de alteridad en las notas mismas (la imposición de su *-de* como algo distinto de las mismas notas que la envuelven y la conforman como su contenido), que se constituye como raíz posibilitante de todas esas hábitos: *habitud radical de formalidad de realidad*, a lo que Zubiri nombra “inteligencia”.

Por esto, estar en la alteridad de lo real en cuanto tal (lo que define fundamentalmente la inteligencia) es la *habitud radical* que da soporte a toda modulación y constitución de otras hábitos. Éstas modelan un medio concreto ²⁵ en que se está, pero que es precisamente eso, medio o mediación siempre sostenida en la apertura única en cada sentir personal a la pura alteridad de la realidad. ²⁶ Por el medio se modula esa apertura, mas no pierde su carácter único, que está siempre dando fondo y realidad a lo que aquél modula. Expresado en otros términos, que las hábitos se consoliden como poderosidades se debe a que son modulaciones de algo más primario, algo que Zubiri ha llamado “el poder de lo real”, ²⁷ que coincide con el estar intelectual de la persona (exigido de entregar sus creaciones a la realidad), con su estar en libertad —y por eso en un modo único (“absoluto”, dice Zubiri)— para la determinación de la propia realización y con el sentimiento gratifi-

24. La poderosidad remite a la actualización concreta del poder de lo real en la experiencia de la deidad. Por su carácter de actualización concreta remite a las hábitos que modelan la experiencia humana. Ver Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 53.

25. Zubiri considera la “mentalidad” como *forma mentis* y la explica de la siguiente manera: “no es solo la figura de un acto, sino la figura de un modo de habérmolas con lo inteligible. Habérmolas es lo que significa ‘habitud’”. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 150.

26. Por eso Zubiri asegura que “la historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia”. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, p. 165.

27. “La realidad como realidad es lo que funda, es el fundamento de mi realidad personal. Lo cual significa que la realidad como fundante de mi realidad personal ejerce sobre mí un poder. La realidad es *el poder de lo real*”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 94. *Cursivas propias*.

cante de estar gratuitamente fundada en el poder de lo real. La persona se encuentra entonces modelada por estas diferentes hábitos que posibilitan la resolución concreta de modos personales de estar en las cosas; pero, por su carácter radical, también está liberada de todas ellas para revisar, criticar, redefinir y recrear esas hábitos o, incluso, para quedarse en suspenso y sin recurso a ellas, que exigen ser tomadas en sus modos concretos, lo que define a una persona en ignorancia o en imposibilidad de resolución. Tal imposibilidad, empero, no es absoluta, sino que es una modulación fundada en la hábitud radical intelectual. Es la modulación de la “suspensión”²⁸ que puede dar lugar al *asombro*, identificado por Arendt con la condición de nacimiento y novedad de toda persona humana que origina la pluralidad²⁹ (dinamismo de “diversidad en lo común”, diría Zubiri), pero que debemos analizar con cuidado, porque puede estarse realizando en excesiva menesterosidad, imposibilitando la realización personal.

Si el nacimiento implica, como hemos dicho, la realización de un ser personal único —y eso resulta en una exigencia a la persona de encontrar modulaciones en las que esta realización sea posible—, esto puede volverse una necesidad imposible. Las modulaciones han de dársele en el “haber” humano que se le ha entregado (en su tradición y en sus vínculos con otras personas) y sólo desde ahí puede elaborarlas. En caso de no encontrarlas, su realización, siempre fundada en el poder de lo real, puede tornarse imposible. La imposibilidad no contradice el poder lo real, sino que lo marca con una modalidad privativa: la persona está sintiendo en las cosas su apertura al poder de lo real, al poder que le exige ser persona; pero no encuentra las modulaciones que le

28. Zubiri dirá que el hombre no está como un *hypokeimenon* que soporta la vida, sino “como una realidad que está sobre sí misma y tiene que realizarse”. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 663. Esta elevación es el modo en que refluye el inteligir modulando lo sentiente: “Es falso que el hombre solo sienta lo que le afecta en forma de sensaciones; siente también por elevación refluyente su propio inteligir”. *Idem*.

29. Tal vinculación entre nacimiento y pluralidad queda manifiesta en esta expresión de Hannah Arendt: “nacemos iguales en la absoluta diferencia y distinción los unos respecto de los otros”. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 102.

permitan darse una figura, constituir un proyecto y una figura de sí que le resulte accesible. Es ahí donde la intervención de los demás, ya siempre presentes en ese mismo ámbito del mundo, resulta determinante: se acercan a la persona y le aproximan modos posibles para ella, para que pueda sentir ese mundo y realizarse en él. Es decir, la dotan de un modo en que sí le sea posible estar en función de sus condiciones físico-biológicas, sociales e históricas. Sin este modo la realización de la persona se vuelve inviable, imposible. Ésta queda marcada en el mundo por una condición de menesterosidad que la puede hacer totalmente inviable o precarizar su realización en el mundo, en alguna o en todas sus dimensiones (diversidad, socialidad, comunidad, historicidad). Y aparece el papel fundamental de la política en este trance de atender la precarización posible. A ello nos referiremos en la parte final de este artículo, atendiendo el diálogo que puede establecerse entre las propuestas arendtiana y zubiriana.

Política: cuidar de la pluralidad y de la vida

Es verdad que en el nacimiento se registra una novedad, pues se inaugura un sentir único en el mundo, un modo “absoluto” de estar en él.³⁰ La inauguración de este sentir, no obstante, implica también la exigencia de tener que dar respuesta propia en la apertura que cada una de las notas está imponiendo en el sentiente como su ámbito propio de realización. Dicha exigencia puede ser desmesurada y es lo que define una condición de menesterosidad. Las dimensiones logradas como modulaciones en la apertura respectiva mundanal de la persona no logran dar la medida de las exigencias que le imponen las diferentes notas. Aquélla se encuentra en imposibilidad de dar de sí y por sí misma en tanto realidad. Pero lo que debemos reconocer, en la línea

30. Entiendo “nacimiento” en un sentido amplio, incluyendo lo que podría ser el sentir en tiempo de gestación. Para Arendt el nacimiento hace de cada una de las personas “un nuevo comienzo” (*ibidem*, p. 149). Para considerar la importancia y radicalidad de este hecho en esta autora ver Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 202.

de lo ya expuesto, es que la persona no está suelta en un mundo que sea de principio suyo, sino que es un mundo constituido en común, en el que ella se encuentra menesterosa, en diversidad respectiva de quienes también lo constituyen y ya lo constituían antes de que ella estuviese ahí. Está en el mundo de otros. Y esta modulación que los otros han introducido en el mundo es la que recibe como sistema de posibilidades disponible para su realización. Así, desde su nacimiento, cada persona está constituida como experiencia plural. Es lo que Arendt llama el “entre-hombres”, que compone el terreno propio de lo político:³¹ de cada uno, pero también común, conformando la diversidad de cada ser personal, aunque también la comunidad de ese mismo ser.

Es en este “entre-hombres”, como experiencia de cada uno en lo común (pluralidad), donde está verificándose la capacidad de personificación y humanización que toda persona puede realizar. La desmesura de la exigencia, que viene de la radicalidad de la habitud intelectual y del carácter fundado de todas las otras habitudes, no queda eliminada por esta intervención de los otros *ab initio* en la realización de la persona. Aun cuando la misma menesterosidad pueda hacer imposible, en un tiempo muy temprano, definir la alteridad de esa intervención de otros respecto de la propia realización personal, la apertura propia que se impone en las notas sentidas (la apertura a la realidad en cuanto tal) va solicitando una realización intelectual, sentimental, volitiva y orgánica de la persona que vaya dando cuenta de esa alteridad. De vuelta al ejemplo del gusto, la apertura gustosa a la realidad de las cosas se impone en sus notas a la persona en una forma única y diversa respecto del ámbito de lo común en que se dictan modulaciones a ese gusto. La persona puede estar conformada a esas modulaciones, pero su conformación se funda en su propia realización personal gustosa que fácilmente rebasa o pone en entredicho esas modulaciones en que ha

31. “La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación”. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 133. Las cursivas se encuentran en el original.

estado hasta ahora.³² No deja de estar en ellas, pero puede estar críticamente en ellas, exigiéndoles responder de manera adecuada a lo que le impone su propio gusto y a la apertura que en él se está dando. Su propia realización gustosa en la realidad de las cosas impone su carácter de pluralidad: no es meramente el gusto común, sino el modo diverso en que está en ese gusto común el que se pone en juego en su experiencia de conformación personal. Esto puede resolverse ignorando o reprimiendo las exigencias del propio gusto para conformarse mejor con las del gusto común; pero el carácter fluente del propio sentir, que impone el dinamismo material de espaciación y temporización de las cosas en que estamos y de nuestra propia corporeidad, volverá a traer, como nuevas, las exigencias y pedirá una nueva ignorancia (tal vez insostenible) o una nueva represión (tal vez insoportable).

Es en este juego de la conformación personal, que tiene siempre un carácter plural, donde podemos localizar el fenómeno que Zubiri nombra “voz de la conciencia”,³³ que corresponde al carácter notificante de la exigencia y la gratificación de lo “propio” (exigencia gratificante) que impone la realidad en el sentir, y que da noticia del poder personal que está en el fundamento de toda poderosidad o modulación del ámbito del poder de lo real. Antes que en cualquier poderosidad, la persona está fundada en el poder de lo real, que siempre es una modulación concreta en ese ámbito. Tal notificación está pidiendo la actualización personal de dicho poder, su apoderamiento, de modo que la persona, encontrándose de manera permanente en la realidad modulada de lo humano, esté ante la exigencia gratificante y libre de posibilitar un modo propio y personal de permanecer en ella; un modo que es entrega de su propia modulación, que ha de tejerse con las modulaciones de

32. Como afirma Zubiri expresivamente: “atados a la vida, no es, sin embargo, la vida la que nos ata”. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 427.

33. Para considerar el tratamiento zubiriano de la “voz de la conciencia” ver Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, pp. 107 y ss. Y para inspeccionar la conexión entre moralidad y religiosidad en esta noción ver Jesús Conill, “‘La Voz de la Conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 40, enero/junio de 2009, pp. 115-134.

otros conformando la dimensión común de la realidad. Lo que se exige es su entrega personal al mundo humano, que no implica su conformación en sometimiento a lo que ya es ese mundo, sino la aportación propia y personal de su propio modo de encontrarse en él. Y esta exigencia de aportación personal se convierte en un criterio de juicio sobre todo el mundo humano y su historia, como verdaderamente capaz de dar lugar a las personas en cuanto tales.³⁴

La voz de la conciencia da noticia de la posibilidad de un momento de “suspensión” o “superstancia” de la persona respecto del mundo en que se encuentra (al que ahora sí podríamos llamar “de asombro”) y que ésta ha de poder realizar en ese mundo concreto. La realización de tal posibilidad no es algo automático o inmediato, pues dicha voz es sólo noticia de la posibilidad y no su realización. Notifica lo que no está; y esa notificación puede ser probada por la persona en la realidad, tanteada³⁵ como posibilidad realizable en las condiciones concretas del mundo, tejiéndose en las modulaciones establecidas en él. Este tejido puede significar oposición, tensión, contradicción, docilidad, fluencia, etcétera, y va dando carácter y textura al mundo humano, definiéndole un ambiente o atmósfera, que es una característica temporal de nuestro ser común. Son los tiempos políticos, que se sienten como una atmósfera en la cual se desarrollan las diferentes acciones que las personas pueden realizar en lo común. Estas acciones van definiéndose como “tanteo” de esas posibilidades de realización personal auténtica (verdaderamente propias y diversas) en la realidad común, no necesariamente o no solamente guiadas por lo que se pueda inteligir en términos de “fines” a los que se quiere conducir dicha realidad (no sólo en términos de programas de lucha o de agendas de trabajo), sino también por lo

34. Por eso Zubiri asegura que la historia es siempre una realidad *sub iudice*. Xavier Zubiri, *El problema teologal...*, p. 86.

35. “La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de ‘probación’. Pues bien, ‘probación física de realidad’ es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos ‘experiencia’”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 11.

que se puede inteligir del diseño atmosférico y sentimental del mundo común. Se puede estar dando una configuración política gustosa o disgustante, tensa o fluida, excitante o tediosa, etcétera.

El aspecto de la constitución atmosférica de lo político permite acercarnos a una dimensión que Arendt recupera con sutiles barnices en su obra *Sobre la revolución*.³⁶ Cuando la autora reflexiona acerca de las razones que los revolucionarios norteamericanos pudieron tener para establecer formas de consejos políticos en todas las escalas del diseño público (en contraste con los franceses, quienes construyeron un sistema centralista y, veladamente, monarquista bajo el concepto de “voluntad general”),³⁷ recupera una carta escrita por John Adams³⁸ en la que éste revela su secreto: habían experimentado un cierto gusto en ese ejercicio activo de introducir su propia aportación durante el periodo revolucionario. Esa alegría no era algo que quisiesen sacrificar en nombre del diseño de un Estado. Por el contrario, deseaban convertirla en la atmósfera en que pudiese desarrollarse el nuevo Estado. En consecuencia, había que expandirla, hacerla accesible y disponible a todo ciudadano (y, más adelante, también a las ciudadanas, si bien tardaría en superarse —y no sin lucha— esa visión masculinista) a través de instituciones que reprodujesen las condiciones en que se hacía exigible y necesaria esa originalidad y unicidad de la aportación personal. Fue por eso que decidieron configurar el sistema público con esa multitud de consejos en los que las personas pudiesen participar de manera libre y en mimesis con su imaginación de las instituciones griegas de la democracia. También diseñaron bajo esos términos su

36. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.

37. “[...] la idea de Rousseau de una ‘Voluntad General’ que inspiraba y dirigía a la nación, como si ésta formase realmente una persona y no estuviera compuesta de una multitud, llegó a constituir un axioma para todos los partidos y facciones de la Revolución francesa, porque era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto”. *Ibidem*, p. 253.

38. La expresión concreta que Arendt recoge de Adams es “lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo”, aludiendo a la actividad concreta de levantar un nuevo cuerpo político, a la que “habían acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados”. *Ibidem*, p. 51. Esta expresión une la alegría de la acción política con la afirmación de que es una actividad accesible a toda persona, y no propia de los “especialmente dotados”.

sistema educativo privilegiando formas educativas que promovieran crecientemente el desarrollo de la libre opinión de las personas y su libertad de elección y determinación.

Por el contrario, en la propuesta francesa, guiada por el concepto de *voluntad general*, se definió la política estatal como la que ha de paliar todas las “necesidades” (“menesterosidades”, en palabras de Zubiri) de cualquier persona, convirtiendo la tarea política en un trabajo abstracto que establece programas de acción fácilmente susceptibles a la sospecha y a la represión ante cualquier disenso o propuesta que no acabe de ajustarse de modo total a su diseño.³⁹ He ahí la raíz de una forma de totalitarismo que, en la historia de la Revolución francesa, se conoció como Terror, pero que puede tener diferentes expresiones en el mundo actual. Ahí, lejos de diseñarse la atmósfera de alegre participación propia de la Revolución estadounidense, Arendt ve el ambiente atmosférico de la apatía (en su sentido etimológico) que sumerge a las personas en acciones burocráticas y conformación propagandística. Puede resultar utópica o sesgada la descripción de esta filósofa, pero da cuenta de un aspecto importante del mundo político que estamos analizando: la necesidad del cuidado de la formación de ambientes que den espacio e, incluso, promuevan y exijan la aportación personal gustosa a lo común, la alegría de lo político.

La dimensión anterior no sería extraña para el Zubiri que se opone a la propaganda. Frente a ésta, que uniforma y se esfuerza —gastando cantidades ingentes de recursos no sólo monetarios para hacerlo— en imponer una visión conformada con las modulaciones de lo ya existente (privilegiando algunas de esas modulaciones), y que pretende consagrar como voluntad general, la propuesta de recuperación de la

39. Para más información acerca de las consecuencias de la imposición de la “voluntad general” en el tiempo del Terror ver *ibidem*, p. 171 y ss. Arendt señala que “la tiranía despojaba de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado” (*ibidem*, p. 130), con lo cual muestra las diferencias de las dos propuestas revolucionarias.

inteligencia por parte del filósofo vasco es una petición o exigencia de cuidar las condiciones de lo público que hacen posible para la persona entregar sus propias creaciones intelectivas, con gusto y determinación propia, a ese ámbito común que vamos constituyendo como mundo nuestro. Tal gusto podría —pienso yo— identificarse con la alegría de lo político, la alegría de la pluralidad,⁴⁰ propuesta por Arendt. Pero Zubiri no entrega ese cuidado sólo a las instituciones públicas (como podemos interpretar tentativamente su negativa a participar de la institución universitaria estatal), sino que considera que ahí se juega uno de los deberes fundamentales exigibles a toda persona —y desde ellas y por ellas también demandables al Estado y sus instituciones—: la exigencia de una vida teórica⁴¹ que ponga en suspenso lo que ha sido dado y entregado como mundo modulado, para buscar por uno mismo lo que la realidad de las cosas (que se siente en un modo único) propone y posibilita como lo mejor que se puede decir y dar del vivir humano.

Conclusión

La pluralidad, que Arendt ha propuesto como fundamento de la política, se muestra como una condición de la realización del ser personal, en tanto ésta se encuentra enraizada en la formalidad de realidad, en el sentir que exige al mismo tiempo unicidad de la experiencia (de suyo suya) y apertura a la comunidad de experiencias otras y distintas que configuran el ámbito de la misma realidad. Este carácter noológico originario en la realización personal sostendría —como hemos intentado mostrar— la afirmación de la pluralidad como carácter necesario en la experiencia humana, que exige ser conocido, verificado, comprendido

40. “La experiencia sobre la cual descansa el cuerpo político de una república es el estar-juntos de aquellos que son iguales en fuerza, y su virtud, que domina su vida pública, es la ‘de no estar solo en el mundo’”. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 103.

41. Zubiri remite esta vida teórica a la persona y actividad de Sócrates como fundador y fundamento de la filosofía. Ver su ensayo “Sócrates y la Sabiduría Griega” en Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 149–222.

y respetado en las formas de convivencia (cotidianas e institucionales) que establecemos los seres humanos, con graves consecuencias de destrucción de la realidad humana en caso de ser ignorado, como Arendt muestra en sus estudios sobre el totalitarismo. En este ámbito ubicamos la necesidad del ejercicio de la política como respuesta a esa exigencia de la realidad de una convivencia que, cuidando la pluralidad, pueda abrirse a una verdadera humanización en la que cada persona cuente con la posibilidad de entregar gustosa y justamente su propia obra a nuestro mundo común, al mismo tiempo que se soporta en la obra de las demás. Esto demanda por igual instituciones estatales que respondan a esa exigencia impuesta por el mismo carácter real en nuestro sentir. Las instituciones han de verificar —y ser constantemente revisadas en este sentido— esa capacidad de realización personal en lo común, capacidad de pluralidad; mientras las personas han de hacerse cargo, gustosamente, de la revisión, verificación y recreación de las instituciones. Éste es un circuito de verificación necesario para la realización humana en sus dimensiones de diversidad, comunidad y prospectividad.

El ejercicio requiere, pues, no renunciar a la posibilidad de los seres humanos para constituir nuestras propias instituciones y Estados, y, por tanto, solicita no dejarnos suponer fusionados a o sometidos por esas instituciones (Estado, mercado, etcétera) que hemos dispuesto para lo común. A fin de cuentas, si hemos de encargarnos de la realidad —y ésa es la mejor definición de lo que significa nuestra humanidad fundada en la inteligencia—, también hemos de hacernos cargo de la política y no permitir que sea ésta la que se encargue de nosotros. Hemos de estar verificando constantemente el gusto de constituirnos políticamente, buscando no romper ese circuito de verificación entre instituciones y personas, para que las últimas no colapsen en las primeras y para otorgar valor a la palabra y la acción de cada una de las personas cuando confrontan, exigen o suplican la reforma de la institución. Como dice Zubiri, la súplica de una persona (también su exigencia o

queja) “tiene más bienes que toda la malicia y maldad que la especie humana ha depositado en el curso entero de la historia”.⁴² Este mayor bien es la oportunidad de la crítica y la renovación de las instituciones que sólo las personas pueden aportar desde la unicidad de su propia experiencia, verificada en su gusto y determinación al colaborar en la construcción del mundo común. Ninguna institución debería preterir, ignorar o pretender sustituir esta experiencia. En definitiva, sostener esa oportunidad sería el criterio radical de toda verdadera política. X

Fuentes documentales

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
 — *La promesa de la política*, Paidós–Austral, México, 2016.
 — *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.
- Conill, Jesús, “‘La Voz de la Conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 40, enero/junio de 2009, pp. 115-134.
- Dukuen, Juan, “Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu” en *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología/ Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, pp. 45-48.
- Vicens, Joan Albert y Corominas, Jordi y Corominas Escudé, Jordi, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.
 — *El hombre y la verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
 — *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

42. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 319.

- *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.
- *Espacio, tiempo, materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.
- *Inteligencia sentiente*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.
- *Sobre el hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.
- *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

Política y existencia. Dos facetas de la libertad individual y su origen común

Rafael Campos García-Calderón*



Recepción: 16 de septiembre de 2022
Aprobación: 20 de septiembre de 2023

Resumen. Campos García-Calderón, Rafael. *Política y existencia. Dos facetas de la libertad individual y su origen común.* En el presente artículo intentaré reinterpretar la noción de *libertad individual* a la luz de la filosofía existencial. Sobre la base de esta perspectiva procuraré comprender la *libertad política*, institución forjada en la modernidad occidental, desde la experiencia de la existencia y de sus elementos constitutivos. En la primera parte estudiaré el concepto de *libertad* como libertad política, tal como fue desarrollado por el *liberalismo* clásico moderno. En la segunda parte haré lo propio con el concepto de *libertad existencial*, en función de los aportes del pensador danés Søren Kierkegaard. Finalmente, recurriré a la obra del filósofo alemán Karl Jaspers con la finalidad de mostrar el origen común de ambas facetas de la libertad en el ámbito de *lo abarcador*, dimensión originaria desde la cual la subjetividad surge simultáneamente como libertad existencial y libertad política. Desde esa dimensión trataré de esclarecer la relación dialéctica entre ambas formas de libertad como la oposición entre la excepción y la autoridad, respectivamente, de manera que podré proponer el desarrollo de una *personalidad ética* capaz de ser responsable de las consecuencias políticas de sí misma.
Palabras clave: libertad política, liberalismo, libertad existencial, lo abarcador, personalidad ética.

* Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investigador independiente. rafaelcamposgarciaalderon@hotmail.com

Abstract. Campos García-Calderón, Rafael. *Politics and Existence. Two Facets of Individual Freedom and Their Common Origin.* In this article I will try to reinterpret the notion of *individual freedom* in the light of existential philosophy. Building on this perspective I will attempt to understand *political freedom*, an institution forged in Western modernity, from the experience of existence and its constitutive elements. In this first part I will look at the concept of *freedom* as political freedom, in the way it was developed by modern classical *liberalism*. In the second part I will do the same with the concept of *existential freedom*, based on the postulates of the Danish thinker Søren Kierkegaard. Finally, I will turn to the writings of the German philosopher Karl Jaspers to show the common origin of these two facets of freedom in the realm of *the encompassing*, the primordial dimension from which subjectivity emerges simultaneously as existential freedom and political freedom. From this dimension I will attempt to clarify the dialectical relationship between the two forms of freedom as the opposition between exception and authority, respectively, such that I can propose the development of an *ethical personality* capable of taking responsibility for its own political consequences.

Key words: political freedom, liberalism, existential freedom, the encompassing, ethical personality.

Introducción

El objetivo de este artículo consiste en estudiar la *libertad política* a la luz de la *libertad existencial*. Según nuestro punto de vista, la libertad no es una condición política, jurídica, social, cultural o económica, sino una condición ontológica del ser humano que, posteriormente, hace posible la realidad humana en sus facetas política, jurídica, social, cultural y económica. Para cumplir nuestro objetivo, se dividirá el texto en tres partes. En la primera revisaremos los fundamentos teóricos de la libertad política, desarrollados a lo largo de la modernidad occidental por el liberalismo. En la segunda estudiaremos la concepción existencial de la libertad a partir de la obra del pensador danés Søren Kierkegaard, tratada con gran profundidad en su famosa obra *Temor y temblor*. Finalmente, en la tercera parte, se mostrará que ambas regiones de la libertad humana se encuentran articuladas en “lo abarcador” (*Das Umgreifende*), concepto mediante el cual Karl Jaspers ha intentado describir el origen de la realidad humana en general.

La libertad individual según el liberalismo

Se dice que la libertad desarrollada por la modernidad eurocéntrica es, en contraposición con la libertad grecorromana, una “libertad negativa”, pues la concibe como independencia y no interferencia de la capacidad individual. Gracias a ella el individuo pudo “liberarse” progresivamente de las ataduras familiares, políticas, económicas y religiosas del feudalismo. De esta manera, se declaró libre de obstáculos exteriores, obteniendo así un ámbito privado en el cual él es único soberano.¹ Tal libertad negativa fue concebida de tres maneras distintas: *autonomía individual*, *autonomía racional* y *autonomía personal*; y se desarrolló *políticamente* por dos caminos diferentes. En la medida que *derecho* y *gobierno* constituían los dos elementos de la actividad política, una postura realzó el dominio del derecho sobre el gobierno, mientras que la otra subordinó el derecho al gobierno.² La autonomía racional tuvo lugar entre los defensores del derecho; y la autonomía personal, entre los defensores del gobierno. En cambio, contra estas dos perspectivas, los partidarios de la autonomía individual sólo aceptaron el dominio del mercado que, en aquel momento, no había desarrollado todas sus potencialidades.

Con la aparición del Estado, la cultura política europea enfrentó a los partidarios de la libertad política según el derecho contra los partidarios de la libertad política según el gobierno. La primera de estas posturas, llamada después *liberalismo político* o clásico, se desarrolló en Inglaterra a partir de la Revolución Gloriosa (1688). En cambio, en el continente, especialmente en Francia, se desarrolló la segunda postura, conocida como *liberalismo regalista* o galicano, cuya manifestación histórica fue la teoría política de la soberanía preparada por Jean Bodin

1. John Gray, *El liberalismo*, Alianza, Madrid, 1986, p. 91.

2. Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1995, pp. 27–28.

durante el reinado de Enrique III.³ Los partidarios del mercado quedaron fuera de este esquema político, al que se opusieron con vehemencia, a la espera del desarrollo y la transformación de la economía. Este tipo de liberalismo se asentó especialmente en Inglaterra y tuvo como baluartes la defensa de la *propiedad privada* y el *libre mercado*. Según esta perspectiva, sólo en cuanto el individuo accediera a la propiedad privada sería capaz de desarrollar su autonomía individual a plenitud, para lo cual tendría a su disposición la plataforma de la libertad de mercado. Así, se aseguró el ejercicio de ciertos derechos por parte del individuo, específicamente el derecho a la propiedad privada y a la protección jurídica de la libertad contractual.⁴

La propiedad privada implica que el individuo es dueño de sí mismo, por lo que su cuerpo, su trabajo y sus capacidades le pertenecen sólo a él. Gracias a ella éste puede luego ejercer las demás libertades pertenecientes a la esfera social (asociación, movimiento, contrato, etcétera). Así, en rigor, la propiedad privada es constitutiva de todas las demás libertades; *no es un instrumento de ellas*.⁵ Desde este punto de vista, el mercado tendría la capacidad de armonizar las actividades económicas desarrolladas en la sociedad sin necesidad de coerción alguna, como sí ocurre en las sociedades socialistas. Se trata, entonces —como dicen los representantes del *neoliberalismo* austriaco—, de un “orden social espontáneo”. Tal armonía no es más que el resultado de la coordinación de los planes de cada agente económico con el de sus competidores. Y esta coordinación se logra mediante la información dada por los precios acerca de las preferencias de los consumidores.⁶

En Gran Bretaña, debido al fracaso del absolutismo frente al parlamento durante las guerras religiosas del siglo XVII, se produjo una alianza

3. *Ibidem*, pp. 31–32.

4. John Gray, *El liberalismo*, pp. 97–99.

5. *Ibidem*, p. 99.

6. *Ibidem*, pp. 108–109.

entre los partidarios del mercado y la autonomía individual, y los partidarios del liberalismo político y la autonomía racional, es decir, entre el *mercado* y el *derecho*. El mercado solamente podría desarrollarse en el marco de un nuevo espacio de civilización que en la Edad Media existía sólo de manera marginal. Este nuevo espacio fue la *sociedad*, cuya función consistió en mediar entre las fuerzas del gobierno y las fuerzas del derecho, aliándose eventualmente con uno o con el otro según las circunstancias históricas. Así, la sociedad tuvo su origen en aquello que Hannah Arendt ha identificado con la *labor*, actividad condenada a la esfera privada entre los griegos, pero que invadió la esfera pública generando un nuevo ámbito, trastocando las viejas relaciones entre el ámbito privado y el público. Esta nueva dimensión fue lentamente construida gracias al cristianismo, que, al anteponer la “vida contemplativa” a toda otra actividad, unificó en una sola dimensión las diferentes expresiones de la “vida activa”.⁷

A consecuencia de la aparición de esta nueva dimensión o espacio (la sociedad) durante el siglo XVIII, la organización política atravesó una evolución inesperada. La democracia liberal intentó abolir la separación entre lo político y lo económico mediante la implantación del intercambio —léase el mercado— como fundamento de las relaciones sociales. Sin embargo, esta abolición trajo consigo una nueva delimitación de la sociedad política, la cual, esta vez, se encontraba constituida sólo por los propietarios del capital, dejando a los desposeídos fuera de la dinámica política. Así, el Estado se transformó en agente de una oligarquía económica.⁸ Gracias a la nueva dinámica la sociedad comenzó a devorar las esferas de lo *privado* y de lo *público*, así como la de lo individual. Este crecimiento desproporcionado fue posible sólo por la canalización que el Estado moderno hizo del proceso de “reproducción de la vida”, que constituye la esencia de la sociedad. Por tal razón esta última transformó, en un tiempo relativamente cor-

7. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 39-40.

8. Guy Hermet, *En las fronteras de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 14.

to, todas las colectividades modernas en sociedades de trabajadores y empleados, cuya finalidad primordial fue reproducir los medios de vida para la subsistencia.⁹

Frente a esta alianza se produjo otra más en el continente europeo, especialmente en Francia, donde las guerras religiosas dieron el triunfo al *absolutismo*. Tal alianza estuvo encarnada por los partidarios del liberalismo regalista y la autonomía personal, y los partidarios del liberalismo político y la autonomía racional, es decir, entre el *derecho* y el *gobierno*. Así, a diferencia del liberalismo clásico desarrollado en el mundo anglosajón (para el cual la libertad de los individuos está asegurada por los estamentos y, por tanto, *precede* a la constitución del Estado), el *liberalismo regalista* postula la creación de la libertad individual por medio de la instauración del Estado. De esta manera, el espacio público quedó sometido a la voluntad del Estado, por lo que la libertad política dejó de ser una prerrogativa privada, transformándose en libertad pública o libertad estatal.¹⁰

La doctrina que fundamentó el liberalismo regalista fue la *soberanía*. Tuvo su origen en la instauración del Estado y en la creación de un derecho secularizado capaz de introducirse en todos los aspectos de la vida social. La noción de soberanía, planteada por primera vez por Bodin, fue concebida como un poder absoluto enraizado en la figura del monarca, único representante de la voluntad divina, a partir del cual se derivaba la organización total del cuerpo político: “la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república”.¹¹ Un segundo momento en la historia del liberalismo regalista lo constituye la obra del inglés Thomas Hobbes. Como es conocido, en su famoso *Leviatán* la figura del monarca deja de ser individual y se transforma, desde ahora, en un vehículo de la soberanía estatal. El Estado tendrá como finalidad

9. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 56.

10. Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, p. 32.

11. Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 49.

pacificar la sociedad mediante la instauración de un pacto entre los súbditos y el monarca, por el cual éstos renunciarán a su libertad política, concentrada en ese momento en los estamentos feudales, en favor del Estado, que se encargará de asegurar sus libertades individuales.¹²

La historia de Occidente moderno ha sido escrita a través de la lucha a muerte entre estas dos formas de concebir la libertad: la libertad pública *versus* la libertad privada. El campo de batalla de esta guerra fue la vieja estructura feudal dominada por la Iglesia y el imperio; y el resultado de la disputa fue el nacimiento de la libertad individual capitalista en el seno del mercado. Si la dinámica del liberalismo clásico anglosajón fue expansiva, la del liberalismo regalista fue, por el contrario, un proceso de contracción progresivo mediante el cual la función política del Estado fue desapareciendo. Pero el combate entre ambas líneas de pensamiento tomó una forma radical durante el siglo XIX, pues el núcleo de la civilización europea se desplazó completamente hacia la esfera económica gracias al surgimiento de la industrialización y la consecuente aparición de los socialismos. La dimensión económica invadió paulatinamente el mundo de la política, que desperezó la soberanía y neutralizó su capacidad de decisión. En el contexto del triunfo de la economía la disputa se trasladó al ámbito de la producción y distribución de bienes, en la oposición entre capital y trabajo.¹³ En esta nueva forma incipiente de totalitarismo fue la esfera económica la que neutralizó la soberanía a partir de la actividad impersonal de la tecnología. De esta manera, ya no había lugar para una instancia capaz de ejercer, ni siquiera dentro de las limitaciones de un partido, la decisión soberana. Por el contrario, el Estado se transformó en una

12. Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, p. 32.

13. Carl Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid, 1991, p. 114. La máxima expresión de esta neutralización será el totalitarismo, tanto en su versión comunista como en su versión fascista. En efecto, mientras que el totalitarismo comunista desperezó la soberanía en favor de la esfera *social*, el fascista lo hace en favor de la esfera *política*. De esta manera, en ambos casos desaparecen los límites entre la sociedad y el Estado, quedando en manos de un solo partido el control de la decisión. Ver Julien Freund, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968, pp. 371-372.

empresa gigantesca que podía, eventualmente, ser absorbida por otra de mayor envergadura tecnológica. La soberanía, basada en la decisión moral de su titular, quedaba así neutralizada por la economía, la técnica y la organización.¹⁴

Luego del desastre de la Segunda Guerra Mundial reapareció potenciado el gran absoluto del primer liberalismo, aunque separado de sus finalidades originales: el mercado. El nuevo liberalismo ya no necesitaba defender las libertades individuales, sino subordinarlas a la realidad del mercado. A diferencia del liberalismo de Adam Smith, el *neoliberalismo* no planteaba la necesidad de hacer un lugar al mercado frente al Estado, sino más bien la de “ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado”.¹⁵ En este sentido, el neoliberalismo proclamó la caducidad de la soberanía estatal, ya que no existe un “soberano económico” aun cuando alguna instancia del mercado pretenda dominar a las otras. El mercado, en cuanto “mano invisible”, es, por naturaleza, anárquico y anti-soberano, pues no sólo pone en cuestión el ordenamiento jurídico del Estado de derecho, sino también, y como consecuencia de esto, la realidad misma del *sujeto de derecho*. En tal sentido, así como el mercado reemplaza al Estado, el *Homo œconomicus* reemplaza al sujeto de derecho, reduciendo al individuo a una dimensión meramente económica.¹⁶ Así, por mucho que pueda asegurar la existencia del individuo, el liberalismo constituye sólo una defensa exterior y negativa frente a los poderes de turno. En el siglo XVII luchó contra el absolutismo monárquico, el régimen patriarcal y la intolerancia religiosa. Desaparecidas estas fuerzas en el siglo XX, el liberalismo ha quedado a merced de desarrollos posliberales como el relativismo y el utilitarismo.¹⁷

14. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Trotta, Madrid, 2009, p. 57.

15. Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016, p. 157.

16. *Ibidem*, pp. 326-327.

17. John Gray, *El liberalismo*.

Ahora bien, el núcleo del liberalismo sólo pudo desarrollarse con el advenimiento de un nuevo movimiento religioso al interior del cristianismo: la Reforma. Como vimos, en un primer momento la espera escatológica de las antiguas religiones precristianas, concebida como la espera del retorno al orden primordial *pasado*, fue trasladada por el cristianismo a la historicidad del *presente*, como llegada inminente del nuevo “Reino de Dios”. Ahora, con la Reforma, la espera escatológica será concebida a partir del *futuro* como horizonte de realización de esta espera, que luego aparecerá bajo la forma racionalizada de las diferentes filosofías de la historia occidentales.¹⁸ Así, el proceso de secularización de la espera escatológica consistió en transformar el drama sagrado del cristianismo en una narración *inmanente* a la propia historia humana. De este modo, todas las filosofías de la historia, cada una a su modo, buscaron la construcción del reino celestial en la tierra, apoyadas en un método y una ciencia específicos. La racionalización de tales filosofías de la historia (Smith, Kant, Hegel, Comte, Marx, Nietzsche) introdujo una “visión utópica” que alimentó todas las ideologías modernas.¹⁹ El funcionamiento de esta mentalidad utópica ha sido descrito por Eric Voegelin en los términos de una concepción “gnóstica” de la política. Esta manera de pensar consiste en confundir e identificar la estructura de la realidad con una realidad “deseada”. Tal situación es posible por la identificación de la espera escatológica con el curso real de la historia, de manera que la realidad “deseada” se transforma en utopía histórica.²⁰ Desde este punto de vista, la realidad es valorada negativamente, de manera que cualquier acción política o moral que no cumpla con las expectativas de esta concepción será sometida al escrutinio “mágico-político” de la utopía. Así, tales acciones serán desaprobadas y condenadas moralmente, apelando a la humanidad y caracterizando a sus agentes como agresores de la paz mundial, entre

18. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005, p. 250.

19. Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 209-210.

20. *Ibidem*, pp. 202-203.

otras cosas.²¹ Contra lo que comúnmente se piensa, fueron los liberales partidarios del mercado quienes crearon este tipo de pensamiento. Su primera aparición aconteció en la época de Hobbes y tuvo como vanguardia histórica a los puritanos.²² Gracias a su posterior alianza con el liberalismo político de Adam Smith, el nuevo reino de Dios puritano se transformó en el culto a la “mano invisible” del mercado.²³

El siglo XIX fue testigo del triunfo del *capitalismo*, es decir, del liberalismo de mercado sobre el liberalismo político y el liberalismo regalista. En contra de lo que se asume, el capitalismo *siempre* se opuso a las utopías liberales, ya que consagró como su único objetivo la defensa de la “libertad del capital”. En este sentido, utilizó la utopía del liberalismo político como *máscara*, no como ideal. Se produjo así una inversión perversa de la propia utopía liberal —que en sí ya era perversa—, puesto que, en lugar de apuntar hacia el futuro, se transformó en el discurso legitimador de un pragmatismo de clase.²⁴ Esta “ideología” fue la que triunfó sobre el nazismo y fue la responsable del fortalecimiento del comunismo internacional tras proponer la idea de una evolución misteriosa de la humanidad hacia la paz mundial, sin considerar la realidad de las fuerzas políticas concretas. Por tal razón la política gnóstico-utópica del neoliberalismo es autodestructiva, en tanto se mueve entre el vacío de poder y el estado de guerra permanente, ya que la paz que promete es, literalmente, sólo un sueño.²⁵

Desde finales de los años ochenta el liberalismo ha intentado replantear los alcances de la libertad política a través de nuevas posiciones entre las que destacan posturas conservadoras, igualitaristas, comunitaristas y republicanas; sin embargo, todas ellas parten del mismo

21. *Ibidem*, pp. 203–204.

22. *Ibidem*, p. 177.

23. Hannah Arendt, *La condición humana*.

24. Pierre Rosanvallon, *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, pp. 200–201.

25. Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, pp. 206–207.

supuesto: la libertad política es un bien externo que se debe proteger frente al abuso de poder del Estado, de las empresas privadas o de los mismos sindicatos. No se trata, entonces, de ampliar el radio de acción de la libertad existencial, sino, más bien, de adaptarla al orden social establecido con la finalidad de debilitarla y volverla dócil.

La libertad individual según la filosofía existencial

Hemos visto que, por el triunfo del liberalismo en su forma economicista, tanto la Iglesia como el Estado han perdido su poder simbólico sobre la civilización. Por tal razón la autenticidad existencial de la experiencia interior y la responsabilidad cívica política han desaparecido, destruyendo de esta manera la división institucional que daba sentido a la vida del propio individuo. En este sentido, sería necesario preguntarnos si es posible recuperar de alguna manera ambas dimensiones en los tiempos actuales.

Como sostiene Marcel Gauchet, ante la desaparición de la alteridad el individuo se enfrenta a la pérdida de fundamento de su existencia. Es por ello que, en un intento de asumir su propio ser, el hombre moderno se mueve entre la autojustificación y la autodisolución. El declive de la religión y de la política traen al individuo la imposibilidad de ser él mismo, pues las identidades colectivas definían su estatus frente a la realidad. De esta manera, se inaugura la historia de la alienación individual, en la que el malestar interior y la locura se constituyen como sus manifestaciones más importantes. La sociedad posreligiosa es la sociedad de la angustia y la forma social más agotadora que existe, precisamente porque el individuo ya no tiene lugar donde apaciguar su alma.²⁶

26. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo...*, p. 291.

A pesar de la secularización (o gracias a ella), la obra del pensador danés Søren Kierkegaard ha sido la primera en tratar este tópico. El “gran danés” es el ejemplo individual más perfecto del devenir religioso occidental y de sus problemas. Una de las mayores obras de este autor, *Temor y temblor*, refleja claramente la condición existencial del individuo de nuestra época: el problema de la angustia. En este libro Kierkegaard trata de recuperar la experiencia psicológica del “patriarca de la fe”, Abraham de Ur. La *crístiandad*, que nuestro filósofo distingue del cristianismo, mantuvo oculta esta experiencia y, en su lugar, resaltó el sacrificio de “lo máspreciado” que Abraham poseía: Isaac. La consecuencia de este ocultamiento deliberado trajo consigo la desaparición de la experiencia de la fe en el propio cristianismo. Tal experiencia tuvo por núcleo el hecho de la angustia.²⁷ Así pues, según el teólogo danés, es a partir de la angustia como la experiencia de la fe se hace realidad, pues sin aquélla Abraham sería sólo un asesino carente de escrúpulos. La presencia de la angustia es muy relevante, pues únicamente ella nos asegura que la situación es un absurdo: sólo la fe puede transformar el crimen en un acto sagrado. De esta manera, si desde un punto de vista ético Abraham quiso matar a Isaac, desde un punto de vista religioso quiso sacrificarlo. Esta contradicción entre dos deberes (deber del padre y deber del creyente) es la que coloca a Abraham en la posición del absurdo y genera su angustia. Esta última lo prepara para ingresar a la dimensión de la fe. Absurdo, angustia y fe están, por tanto, inextricablemente ligados.²⁸

27. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2009, p. 76.

28. *Ibidem*, p. 79. De esta manera podemos ver, en el centro de la experiencia del absurdo, la experiencia fundamental de lo *numinoso*, es decir, la experiencia del *mysterium tremendum*. En efecto, a diferencia del dogma, lo *numinoso* nos pone en contacto con el poder (*majestas*) innumbrable de lo divino. Ver Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005, p. 43. En tal sentido, la fe de Kierkegaard está enraizada en esta experiencia cuyo máximo exponente es, sin duda, Abraham de Ur, llamado precisamente el “patriarca de la fe”. Por ella el hombre queda transformado en el espacio donde Dios, de manera privilegiada, se manifiesta. Francesc Torralba, “La búsqueda de Dios en Kierkegaard” en Fernando Pérez-Borbujo Álvarez (Coord.), *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Herder, Barcelona, 2013, pp. 193–243, p. 201.

Si, como propone Kierkegaard, la angustia es necesaria para acceder a la fe, entonces ¿cómo se diferencia de la angustia del ateo descrita por Gauchet? ¿Se trata de la misma angustia? En cuanto conforman actitudes que resultan de una confrontación con lo divino, tanto la fe como el ateísmo tienen su fundamento en la angustia. Así, Dios es el origen de la angustia en ambos casos. El ateísmo podría entenderse como una forma de religiosidad que parasita los valores espirituales, transformándolos en divinidades tutelares, como vemos ejemplarmente en las ideologías modernas. Desde un punto de vista fenomenológico, el ateísmo es la “religión de la huida”, es decir, del hombre que huye del poder de un dios personal para refugiarse en una “idea” religiosa carente de poder.²⁹ De esta manera, el ateo evade la angustia ante el poder de Dios; pero, a cambio de esta evasión, experimenta la “angustia ante sí mismo”, es decir, la *culpa*. Como ha descrito muy bien Sigmund Freud, es por la culpa que la personalidad humana se escinde en pulsiones que la atormentan. Así, evitar la responsabilidad ante la omnipotencia de lo desconocido, como ocurre en el ateísmo contemporáneo, traerá consecuencias terribles para la existencia.³⁰

La fe, tal como ha sido descrita por Kierkegaard, constituye la única forma de asimilar el misterio de lo divino, razón por la cual es también la única salida al hundimiento generado por la culpa. Ciertamente, en la medida en que el “temor a Dios” es el principio de toda religión, la angustia se experimenta ante lo que carece de manifestación conocida. Por tal motivo la fe es la respuesta original a esta experiencia, ya que gracias a ella el temor se transforma en adoración.³¹ Pero, además, tanto la postura atea como la actitud de fe son el resultado del debilitamiento institucional de la religión. Despojada de toda investidura institucional, la fe sólo puede experimentarse de manera brutal y descarnada, como

29. Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pp. 571-572.

30. *Ibidem*, pp. 449-450.

31. *Ibidem*, pp. 447 Y 453.

explica el danés a partir del ejemplo de Abraham. Como contraparte, quien no pueda asumir el reto de la fe tendrá como destino la alienación individual. La angustia es así fuente y destino de ambas actitudes. En tal sentido, las sociedades posreligiosas tendrán dos alternativas extremas ante el misterio de lo divino: el ateísmo y el fideísmo.

Ahora bien, según nuestro punto de vista, la autenticidad existencial sólo puede recuperarse mediante la experiencia religiosa, porque ésta constituye el fundamento de la subjetividad humana. De ahí que, desde la existencia, la libertad individual sólo se pone en juego cuando experimentamos la omnipotencia de la experiencia religiosa. En este sentido, la experiencia de Abraham, relatada por Kierkegaard, es el hilo conductor para esta recuperación.

Abraham realiza algo extraordinario, pues la finalidad de su acto supera la esfera de lo ético. Al dirigirse a un plano más alto produce una *suspensión teleológica de lo ético* que aniquila lo general, encarnado por el orden jurídico establecido.³² La destrucción de lo ético es el único punto de contacto entre lo general y el acto llevado a cabo por Abraham. En realidad, su acto no posee implicación ética alguna, pues no tiene como finalidad la vida de la comunidad. No pretende salvar la unidad política de la comunidad ni apaciguar la cólera de los dioses... ni mucho menos salvar un pueblo.³³ La experiencia de Abraham nos coloca, entonces, ante dos tipos de deber: el deber de la comunidad, objetivado en la moral pública, y el deber personal hacia aquello que consideramos divino y, por tanto, superior a la moral pública. Nada asegura, empero, que este deber personal hacia Dios no sea más que el resultado de la demencia del propio Abraham o de su errónea interpretación de la voluntad divina. Lo cierto es que, al renunciar a través de

32. Kierkegaard hace referencia a la eticidad hegeliana cuando habla acerca de lo general. Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del Derecho. Introducción de Carlos Marx*, Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 136.

33. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 117.

su acto al ámbito de lo general, él ha llevado a cabo un sacrilegio, una ὕβρις o un *pecado* (*Anfaegtelse*) contra la comunidad humana en favor de Dios.³⁴ El individuo particular, de este modo, se encuentra en una nueva condición existencial cuando la ética ha quedado suspendida. Abraham ha alcanzado esta condición y se mantiene en ella. La única explicación posible para esta nueva condición no es la mediación de la razón dialéctica, sino, como resaltaré Kierkegaard, la unidad de la existencia humana, es decir, la “unidad de la pasión”. Sólo por la pasión es posible *suspender teleológicamente lo ético*.³⁵

El poder de la libertad individual, en cuanto libertad de la existencia, radica precisamente en su capacidad para realizar la suspensión teleológica de lo ético. Desde esta línea puede decirse que la libertad individual sólo es real cuando experimenta la angustia ante lo divino y destruye, por tal razón, el orden jurídico encarnado por la moral instituida. Tal es el ejemplo de Abraham. No obstante, en el contexto de este ensayo debemos preguntarnos qué relación existe entre la libertad individual interpretada existencialmente y la libertad política. ¿Cómo puede la libertad existencial fundamentar la libertad política? Indudablemente, la libertad existencial tiene el poder para destruir la ley y, a partir de esta destrucción, crear un nuevo orden espiritual en el seno de la subjetividad humana individual. Desde esta perspectiva, la libertad política siempre será una limitación (ciertamente necesaria) para la experiencia religiosa. Gracias a esta limitación la libertad existencial puede desplegarse efectivamente, ya que la experiencia religiosa cristiana *siempre* implica la *confrontación* con el orden establecido, como lo muestra el martirologio de los apóstoles.

34. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas, Tomo I*, Paidós, México, 1999, p. 235.

35. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 125-126. Por lo común se considera a Kierkegaard como un pensador existencialista y cristiano; sin embargo, no se suele explicar en qué medida es ambas cosas. Para este filósofo danés vivir realmente en la singularidad concreta y ser cristiano constituyen lo mismo, pues el cristianismo es la experiencia de la “contemporaneidad”, es decir, de la singularidad transformada en absoluto. En este sentido, el cristianismo de este autor no es el de la dogmática, sino un *cristianismo de la fe*. Ver María José Binetti, “El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana” en *Sincronía. Revista electrónica semestral de Filosofía, Letras y Humanidades*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, año XIX, N° 68, junio/diciembre de 2015, pp. 1-13, p. 10.

El origen de la libertad y su despliegue: lo abarcador

Dado que la relación entre la libertad política y la libertad existencial *es necesariamente contradictoria*, debemos determinar el modo en que tal relación se reproduce en la vida social del individuo. Por paradójico que parezca, esta relación antagónica se reproduce únicamente en las sociedades liberales, ya que en las sociedades totalitarias la libertad individual no existe propiamente. En ellas la libertad existencial se enfrenta a otro tipo de desafíos como la muerte y la esclavitud. Parecería que la libertad existencial tiene un mejor destino en las sociedades liberales; sin embargo, esto no es así en realidad, pues en Occidente aquélla está expuesta a algo quizá peor: el vacío. Esta experiencia se encuentra instalada en la vida de la sociedad contemporánea desde hace algún tiempo y tiene su máxima expresión en las “enfermedades mentales” de tercera generación.³⁶ Así pues, el ejercicio de la libertad existencial implica el enfrentamiento contra esta nueva condición, enraizada en la moral social que se despliega a lo largo de la modernidad y se expresa en la confrontación entre la experiencia interior religiosa y la moral instituida. En el seno de la filosofía esta oposición ha sido estudiada por Karl Jaspers como la doble determinación de *excepción* y *autoridad*.³⁷ Corresponde a la libertad existencial el lugar de la excepción; y, a la libertad política, el de la autoridad. Según Jaspers la única posibilidad de que la verdad sea realizable en la vida del individuo es a través de la *revelación de la alteridad*; pero no a partir del conocimiento de una totalidad, puesto que sólo lo que nos “viene al encuentro” puede tener la cualidad del *ser*. En este sentido, tal revelación tampoco se nos da como unidad y totalidad como consecuencia de nuestra con-

36. Desde esta perspectiva, “la sociedad del vacío” de Gilles Lipovetsky es instructiva, al igual que los planteamientos acerca de las nuevas “enfermedades mentales” que el escritor germano-coreano Byung-Chul Han ha descrito en *La sociedad del cansancio*.

37. Las nociones de *autoridad* y *excepción* vinculan la obra de Jaspers con la de Kierkegaard, especialmente con *Temor y temblor*.

dición temporal, sino siempre como una “manifestación histórica” concreta.³⁸

La historicidad, en cuanto aparición concreta de la verdad, tiene como determinaciones la excepción y la autoridad. La primera aniquila la validez general de la verdad, mientras que la segunda limita toda verdad particular original. Estas dos determinaciones actualizan la verdad en el seno del mundo y están estrechamente relacionadas con la existencia del individuo. La excepción constituye “lo problemático, lo terrible, lo fascinante. La autoridad es la plenitud de lo que me sostiene, me salva, me tranquiliza”.³⁹ La autoridad, por su parte, conforma “la unidad de lo verdadero que se nos aparece en forma histórica como universal y total”. Desde esta vertiente consolida la fuerza de lo existente y de la certeza de lo dado en cuanto unidad histórica. Tiene, por ello, la capacidad de instaurar el *símbolo de la trascendencia* en el mundo. De este modo, la autoridad aparece, en primera instancia, como coacción y exigencia externa interiorizada por la educación. Quien la representa funda su estatus en la trascendencia históricamente establecida. La incondicionalidad de la autoridad consiste precisamente en su evidencia histórica cristalizada en “imágenes y símbolos, órdenes, leyes, y en los sistemas del pensar: todo esto fundido históricamente con el presente absoluto, idéntico consigo mismo”.⁴⁰ Ahora bien, por su misma condición histórica la autoridad no introduce la paz en la vida de los hombres, sino la tensión y el movimiento de confrontación que lleva en sí misma en tanto estabilización y ruptura. Ambas facetas de la autoridad alcanzan su equilibrio en el orden, es decir, en la constitución de la unidad histórica de la verdad a partir de la excepción. Al mismo tiempo, la tensión propia de la autoridad pasa a formar parte de la estructura del hombre singular. Así, la autoridad se ve confrontada con la libertad, pues el individuo quiere encontrar desde sí mismo lo que

38. Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*, Planeta, Madrid, 1985, pp. 58–59.

39. *Ibidem*, pp. 60 y 64.

40. *Ibidem*, pp. 64–65.

proviene desde el exterior como autoridad.⁴¹ A través de la apropiación de los contenidos de la autoridad el individuo se libera de ésta. Cuando esto no ocurre, el individuo no vive los contenidos de la autoridad y se opone a ella mediante su libertad. En ambos casos la autoridad es constitutiva de su ser más íntimo, pues a través de ella se manifiesta la trascendencia en la vida humana.⁴² Mientras tanto, la excepción es la ruptura fáctica de lo universal en el dominio de la manifestación. Es por esto que no es una categoría mediante la cual se pueda definir al ser humano, sino que constituye lo posible en sí mismo, es decir, el surgimiento originario de la verdad que abre paso a lo abarcador en sí en medio de la concreción histórica.⁴³ A pesar de su imprevisibilidad, la excepción no es una extrañeza ni en la historia universal ni en la vida de un hombre, sino que se encuentra presente en todo momento de la existencia. De ahí se sigue que constituye la posibilidad más original de nuestro ser individual y, al mismo tiempo, el acceso de nuestro ser a la universalidad. En efecto, su naturaleza la coloca en el seno de lo universal aun cuando tenga la función de contradecirlo. De esta manera, la excepción ilumina el camino hacia la trascendencia sin ser ejemplo más que de sí misma. Por tanto, no se trata de una arbitrariedad de nuestra naturaleza, sino de la manifestación de la verdad de lo abarcador en la existencia temporal.⁴⁴

Finalmente, la excepción y la autoridad, en cuanto determinaciones de la historicidad de la existencia, son los medios por los cuales se manifiesta lo que Jaspers ha denominado “lo abarcador” (*Das Umgreifende*), en tanto que muestran, en la experiencia concreta de la existencia individual, lo que es absurdo y cuestionable para el intelecto: la inexistencia de una verdad única. Al mismo tiempo, cada una de estas determinaciones constituye el fundamento de las dos formas de

41. *Ibidem*, pp. 65-66.

42. *Ibidem*, p. 67.

43. *Ibidem*, pp. 60-62.

44. *Ibidem*, pp. 61-63.

libertad que hemos estudiado: la excepción fundamenta la libertad existencial; la autoridad, por su parte, fundamenta la libertad política. Por tal razón la dialéctica entre la excepción y la autoridad posee, en la oposición entre ambas formas de libertad, su expresión histórica específica, esto es, su expresión moderna occidental.

Lo abarcador puede describirse como el espacio donde lo real se nos presenta; mas no como horizonte de nuestro saber particular, sino como la totalidad inaprehensible que se anuncia “alrededor” de los entes dados y del propio horizonte que los define. Es por esto que jamás se presenta en sí mismo, sino que en él se manifiesta todo lo dado.⁴⁵ Jaspers considera que lo abarcador se expresa como *ser en sí* (mundo y trascendencia) y como *interioridad individual*. Subsume, por tanto, lo infinito y al individuo como dos aspectos de su peculiar naturaleza.⁴⁶ Así, por un lado, lo abarcador se presenta como *mundo* y, por otro lado, como *conciencia general*. El mundo es lo abarcador donde se revela el ser; la conciencia general es lo abarcador donde se revela nuestro ser individual. Empero, lo abarcador que somos nosotros no se agota en la conciencia general, puesto que ella misma necesita de un *existente*, es decir, de un portador que le sirva de vehículo como nuestro ser en el mundo en medio de sus limitaciones. Adicionalmente, tanto la conciencia general como el existente necesitan del espíritu como totalidad ideal, es decir, nuestro ser ideal cuya función es reunir en una totalidad nuestra identidad personal.⁴⁷ Así, la condición del hombre se enraíza en lo abarcador-hombre, lo cual está expresado en cuatro órdenes diferentes: el *existir*, la *conciencia general*, el *espíritu* (intelecto) y la *existencia*.⁴⁸ A partir de estos órdenes Jaspers crea una antropología filosófica basada en la existencia, no en el ser. Desaparece así la posibilidad de la metafísica, de las ciencias y de la ética

45. *Ibidem*, p. 26.

46. *Ibidem*, pp. 30–31; Karl Jaspers, *Psicopatología general*, Beta, Buenos Aires, 1977, p. 860.

47. *Ibidem*, pp. 29–30.

48. Jaspers distingue entre la *existencia* y el *existente*; distinción análoga a la del *ser* y el *ente* trasladada al ámbito antropológico.

frente a la presencia de lo abarcador. Nuestra conciencia del ser se ve transformada en cuanto aparece lo abarcador como aquello en lo que advienen todos los seres.

La metafísica sólo puede dar cuenta de la inmanencia de los seres, esto es, de la objetividad de lo dado. El fondo abarcador se le escapa y sólo la filosofía existencial puede captar, aunque de *manera indirecta*, la trascendencia de éste.⁴⁹ Asimismo, las ciencias quedan limitadas por la presencia de lo abarcador: se instaura así un espacio gnoseológico infinito entre los objetos de conocimiento y cada ciencia. Lo abarcador nos libera del determinismo del conocimiento; pero, al mismo tiempo, por medio de la filosofía, permite su desarrollo hacia una nueva dimensión.⁵⁰

El surgimiento de la *personalidad ética*

La *existencia* es el ser del individuo determinado por la contingencia de los acontecimientos. Con todo, la contingencia no es la mera situación espacio-temporal en la que el individuo se encuentra, como ocurre con los entes de carácter puramente intramundano, sino, más bien, el “modo” por el que aquéllos aparecen en el mundo. Así, la existencia será aquella condición del individuo por la que éste forma parte de los acontecimientos en el seno de la contingencia. En este sentido, contra lo que comúnmente se piensa, la existencia no es el Yo del individuo, ya que no es el resultado de las determinaciones del aparato psíquico constitutivo de la personalidad. En realidad, la existencia, al formar parte del *ser* del individuo, se manifiesta en la dimensión de los acontecimientos, vale decir, en la región ontológica de la facticidad, no en la dimensión espacio-temporal de los entes plenamente individuados. En cambio, el Yo y el aparato psíquico forman parte del individuo

49. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, pp. 31-32.

50. *Ibidem*, pp. 33-36.

en cuanto ente espacio-temporal o, como sostiene Jaspers, en cuanto *existente*; de manera que el *Yo* es también un objeto entre los objetos.

Como vimos a propósito de Kierkegaard, el “salto” desde lo que existe temporalmente hasta nuestra esencia absoluta es posible sólo por mediación de la *decisión*. Esta última hace posible que lo que somos en cuanto “sujeto existente” se transforme en lo que podemos ser en cuanto “existencia concreta”. Tal salto hace posible la verdadera *libertad* del ser humano, puesto que sólo la trascendencia, mediante la decisión, rompe el círculo de la inmanencia de lo humano.⁵¹ Ahora bien, a nivel existencial el hombre siempre necesita ejercer la decisión para realizarse como ser humano pleno, razón por la cual está constantemente confrontado con la plenitud dinámica de la vida. Por ello la decisión nunca es la elección entre dos posibilidades iguales a disposición de nuestro gusto y gana, sino un “acto de elección” ya decidido desde el punto de vista de la historicidad de la existencia. Las antítesis que se presentan ante la decisión son sólo medios para interpretarla en un contexto abstracto.⁵² Así pues, en contraposición con la totalidad del mero existente consciente, la “unicidad de la existencia humana” se configura como libertad a través del salto que la decisión trae consigo. Tal libertad, en cuanto esencia de la existencia humana, nos permite acceder a la trascendencia, es decir, a la identidad con lo abarcador, la fuente de nuestro verdadero ser. Mantenerse en él implica dejar atrás el pensamiento que explica la totalidad como inmanencia.⁵³ La decisión se materializa en el devenir a través de un movimiento de la voluntad.

51. *Ibidem*, pp. 36-37.

52. *Ibidem*, p. 867. Por otro lado, suele pensarse que la decisión es un poder paralelo a las circunstancias reales, al punto de que se imagina que existe algo así como un “horizonte infinito de posibilidades” sobre el que la decisión operaría. Esta ilusión es producto del subjetivismo tan caro a la mentalidad moderna; sin embargo, se desvanece cuando se comprueba que las circunstancias reales no son meramente posibles, sino que constituyen momentos “efectivos”, es decir, momentos que forman parte del proceso real del devenir. Como otro filósofo alemán ha explicado, la decisión no se ejecuta fuera del devenir de las circunstancias, sino que ella misma constituye una de estas circunstancias. En este sentido, la decisión es la circunstancia que se introduce en el devenir por medio de la acción humana. Ver Nicolai Hartmann, *Ontología. Tomo II. Posibilidad y necesidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 274.

53. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, pp. 37-38.

Lo que distingue la voluntad del mero impulso es la conciencia clara de su finalidad, pues en ella se han unido el deseo y el contenido objetivo que se busca realizar. De este modo, la elección contenida en la decisión de la voluntad no consiste en el predominio de una fuerza, sino en la subordinación de esta fuerza a la persona humana. Desde este ángulo la voluntad es una forma de autoconciencia no-contemplativa, pues constituye la existencia empírica de la libertad en cuanto tiene su fundamento en la libertad, a la que deja en suspenso. Y desde tal estado de suspensión, y por virtud de la misma libertad, llega a la decisión.⁵⁴ De esta manera, el individuo no sólo alcanza el autoconocimiento de sí mismo, sino que se transforma en el centro ético de su propia existencia. Al ejercer su decisión soberanamente, el individuo deja de ser un simple existente, pues ha superado la moral general, como ocurre con Abraham. Así, de la elección ética surge una “personalidad ética” que hace posible que el deber, instituido socialmente como eticidad general, sea interiorizado y superado en la personalidad. Para superar esta abstracción moral el individuo mismo debe llegar a ser lo general que inicialmente encarna el deber.⁵⁵

De lo general filosófico pasamos a lo individual *ético* de Kierkegaard. Lo general *concreto* no se encuentra ni en las normas universales ni en la realidad del Estado, sino en el individuo. La personalidad *ética* es el resultado de la elección ética que, a partir de la experiencia de la desesperación, se ha elegido a sí misma como absoluto. Es así como el hombre se reencuentra con su teleología inmanente, es decir, con su *propia* naturaleza espiritual y alcanza su soberanía interior.⁵⁶

54. Karl Jaspers, *Filosofía. Tomo II*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, pp. 5-7.

55. Søren Kierkegaard, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Nova, Buenos Aires, 1955, pp. 136-137.

56. *Ibidem*, pp. 147-148.

Conclusiones

¿Cuáles son las consecuencias políticas del ejercicio de la libertad individual según la existencia? Sin libertad individual no hay libertad de ninguna clase. Podríamos decir, más bien, “sin libertad individual no hay *existencia humana*”. Sobre esta condición se construye la totalidad de la civilización, de suerte que la historia de la humanidad no es más que la realización, desde siempre, de un “cierto tipo” de libertad; pues incluso ahí donde no hay un ejercicio evidente de ella, el ser humano siempre la ejerce, ya que gracias a su libertad puede afirmarse o negarse a sí mismo. A diferencia del animal, cuya existencia se organiza según instintos dirigidos a satisfacer necesidades fisiológicas fundamentales, el ser humano tiene la capacidad de *decidir* el sentido que dará a su existencia, por más que, de algún modo, ésta ya se encuentre dada para él. Así, mientras el animal vive en el reino de la necesidad, el ser humano habita tanto en el reino de la necesidad como en el de la libertad. No obstante, la existencia humana no se identifica con el ser humano en general, sino con el ser humano particular que ejerce constantemente su responsabilidad y, por tanto, su libertad. Tal modo de vida sólo puede realizarse cuando aquél hace uso de su voluntad, es decir, cuando sus actos van en consonancia con su deseo y con las consecuencias que aquéllos acarrearán. Gracias a este ejercicio el ser humano se transforma en *existencia humana*; de lo contrario, si no es capaz de ejercitar su libertad individual, su humanidad va desapareciendo progresivamente, ya que dicha libertad es, esencialmente, *libertad existencial*.

Paralelamente, la *libertad política* es la objetivación institucional de la libertad individual, es decir, el medio en el cual se despliega su ejercicio. Tal libertad determinará la profundidad y el alcance de la libertad individual, pues dependerá del medio geográfico, social y cultural para que esta última se desarrolle y haga posible el surgimiento de la *existencia humana* o, por el contrario, sucumba a las necesidades animales

del propio ser humano. Así, por tanto, la libertad política tendría que servir de medio a la libertad individual, aunque también podría ser un obstáculo para su desarrollo. Hablar de una comunidad plenamente libre en sentido existencial dependerá, entonces, del “grado” en el que la libertad de la voluntad individual pueda ejercerse en el seno de una comunidad. Sin embargo, como hemos visto, la dialéctica entre *libertad existencial* y *libertad política* es inexorable, razón por la cual sólo es posible establecer el “predominio” de una sobre la otra; no pueden estar al mismo nivel. O la libertad existencial encuentra su realización histórica a través de la libertad política, o bien, la libertad política instrumentaliza la libertad existencial sólo para mantener el orden social.

La exaltación de la libertad política bajo la forma de derechos fundamentales del individuo trae como consecuencia la cosificación de la libertad existencial. La verdadera libertad individual nunca es un derecho político, sino una condición ontológica; empero, pocos en nuestra época lo saben. En efecto, debido al exceso de hedonismo, la civilización actual ha olvidado la experiencia de la *libertad existencial*. Para recuperarla, cada persona tendría que educarse al respecto; aunque no se trata de una educación académica o intelectual, y menos aún, de una educación ético–valorativa. Se trata, más bien, de una forma de *autoconocimiento* que cualquier individuo puede llevar a cabo en su propia vida a través del ejercicio de la decisión. No obstante, es claro que semejante proceso no puede realizarse sin la entrega absoluta de quien lo lleve a cabo. El *autoconocimiento* es una educación desde el abismo constitutivo de la existencia humana, de manera que tiene como centro la experiencia de la *angustia*. En este sentido, el individuo debe aprender a conocerse a través de esta última, tal como Kierkegaard lo mostró al explicar el modo en que se ejerce la decisión en la vida del individuo. Se trata de superar el estadio estético, representado por el hedonismo, para alcanzar el estadio ético, representado por el ejercicio de la decisión. Por último, gracias a este autoconocimiento el individuo puede acceder a su propia existencia, instaurando una

nueva posición individual frente a la sociedad y el mundo. Así, desde la personalidad ética se construye una nueva posición para la cual la libertad política podrá ser un instrumento, y no a la inversa. De este modo, la política ya no será el juego de fuerzas entre Estados y grupos sociales que disponen de los individuos como sangre y carne, sino entre personalidades éticas que, enraizadas en la experiencia de su propia existencia, podrán sobreponerse al nuevo *Leviatán* del mercado y ser soberanas de sí mismas. ✕

Fuentes documentales

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Binetti, María José, “El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana” en *Sincronía. Revista electrónica semestral de Filosofía, Letras y Humanidades*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, año XIX, N° 68, junio/diciembre de 2015, pp. 1-13.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Tomo I*, Paidós, México, 1999.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016.
- Freund, Julien, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968.
- Gauchet, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005.
- Gray, John, *El liberalismo*, Alianza, Madrid, 1986.
- Hartmann, Nicolai, *Ontología. Tomo II. Posibilidad y necesidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho. Introducción de Carlos Marx*, Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Hermet, Guy, *En las fronteras de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

- Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Planeta, Madrid, 1985.
- *Filosofía. Tomo II*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- *Psicopatología general*, Beta, Buenos Aires, 1977.
- Kierkegaard, Søren, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Nova, Buenos Aires, 1955.
- *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2009.
- Negro, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1995.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005.
- Rosanvallon, Pierre, *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid, 1991.
- *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Trotta, Madrid, 2009.
- Torralba, Francesc, “La búsqueda de Dios en Kierkegaard” en Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando (Coord.), *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Herder, Barcelona, 2013, pp. 193–243.
- Van der Leeuw, Gerardus, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

La oscuridad de La Luz del Mundo*

Luis García Orso, S.J.**



Recepción: 31 de octubre de 2023

Desde que comienza esta película documental (disponible en Netflix) sabemos que cinco mujeres acusan al líder religioso de La Luz del Mundo por violencia y abuso sexual, y que Naasón Joaquín García es aprehendido en Los Ángeles, California, el 4 de junio de 2019, para ser investigado y luego llevado a juicio.

Como no es una serie sino una película de dos horas de duración, el director acierta en centrar el asunto y no extenderse en toda la historia casi centenaria de esta organización; pero también sabe ofrecer la suficiente información para conocerla y situarnos en ella, con muchas imágenes que los mismos fieles tienen grabadas. Aquí me permito agregar más datos. La Iglesia de La Luz del Mundo¹ está fundada y fundamentada en un hombre que se autoproclama “el elegido por Dios como Apóstol de Jesucristo”, en una sucesión hereditaria que empieza en 1926 con su primer patriarca, Eusebio Joaquín González, sigue en 1964 con su hijo, Samuel Joaquín Flores —arguyendo una revelación

* Carlos Pérez Osorio, *La oscuridad de La Luz del Mundo* (película), Laura Woldenberg (productora), Netflix, México, 2023 (color, 113 min.).

** Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

1. Nota del editor: su nombre oficial es “La Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad”.

divina de la elección—, y continúa del mismo modo desde 1995 hasta ahora con un hijo de éste, Naasón Merarí Joaquín García. Como vemos, cada líder máximo lo es por toda la vida hasta su muerte.

Sin que lo aborde el documental, sí brotan algunas cuestiones implícitas: el fundador aprovecha el fervor católico en Jalisco, después de la guerra cristera, y lo orienta en un movimiento de corte muy conservador, que aglutina gente pobre, a la que un líder religioso absoluto predica la restauración de la verdadera Iglesia de Jesucristo y la salvación, con la condición de que lleven una vida moral muy exigente y una creencia total en su “Apóstol”. Las imágenes cotidianas en la colonia Hermosa Provincia dan fe de ello, en la zona este de Guadalajara, donde los fieles han hecho su colonia y comunidad. Fue un exgobernador de Jalisco, el general Marcelino García Barragán, quien en 1953 les donó quince hectáreas para que ahí se asentaran. Con ello, seguramente, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) lograba dividir a los católicos, conseguir votos y una alianza política-religiosa que ha continuado; porque los miembros de esta organización religiosa votan corporativamente en favor de un solo candidato o partido, pues creen que toda autoridad política emana de la autoridad divina. Esta vinculación con la autoridad secular revierte, a su vez, muchos beneficios económicos y sociales a toda la comunidad.

En 1997 el periodista Ricardo Rocha fue quien por primera vez sacó a la luz pública las acusaciones de abusos sexuales, físicos y espirituales, y violaciones de todo tipo que jovencitas adolescentes sufrieron por parte del patriarca Samuel Joaquín. Karem León fue la mujer tapatía que se atrevió a hacer la denuncia que llevó a la Procuraduría General de Justicia del Estado de Jalisco, pero nunca fue atendida. Así que el caso se quedó en sólo una noticia. Karem sufrió amenazas, agresiones y la condena de líderes y fieles de la Iglesia y de su propia familia. En 2019 la misma Karem se unió a las otras mujeres que hicieron la denuncia en California.

La película documental se detiene en el tercer “Apóstol”, Naasón, que nació en 1969 y tomó la sucesión como “elegido por Dios” al morir su padre en 2014. Aparecen muchos detalles de la vida de príncipe millonario de Naasón, como viajes por todo el mundo, el goce de gustos exquisitos y exagerados, y orgías con adolescentes vírgenes llevadas ante él como una “gracia” que se les concede. La película nunca hace escenas recreadas ni exageraciones, sino que va recogiendo el testimonio de las cinco mujeres, que pasan ahora los treinta años de edad. Narra cómo Naasón fue aprehendido en Los Ángeles, California —uno de los lugares de más difusión de La Luz del Mundo—, acusado de 26 cargos, entre ellos, violación de menores, trata de personas, pornografía infantil y lavado de dinero.

Muy significativo es que unas semanas antes, el 15 de mayo de 2019, Naasón fue celebrado en el Palacio de Bellas Artes, en Ciudad de México, arropado no sólo por sus seguidores, sino por muchos políticos mexicanos de todos los partidos. El recinto fue alquilado por un senador del Partido Verde para un concierto y una “promoción cultural” gratuita. Las autoridades del Palacio dieron su aprobación y no se percataron del engaño hasta un par de horas antes del concierto, cuando se empezó a decir que era un homenaje al “Apóstol” Naasón en su cumpleaños 50. Lo cierto es que Naasón ha sabido congraciarse en lo político y lo económico con gobernadores de varios estados, pero más en lo particular con el de Jalisco y con el partido en turno, Movimiento Ciudadano, como antes lo habían hecho con otros partidos gobernantes.

La película documental culmina con el final del juicio a Naasón, en junio de 2022, escuchando las voces de las cinco mujeres víctimas que testificaron en contra; testimonios desgarradores, muy dolorosos, valientes y aberrantes al mismo tiempo. Pero parece que nada de eso valió; el líder había contratado a los abogados defensores más hábiles y más caros, y la sentencia resultó ser muy pequeña, ya que sólo se

le culpó de tres abusos a menores. Mientras tanto, los fieles tapatíos siguen creyendo en la inocencia del elegido y esperan su regreso aún más santificado.

Esta película, tan bien realizada, acaba de estrenarse en la plataforma de Netflix y es un documento valioso que amerita nuestra reflexión. Indico algunas pistas. Está, primero, la fe absoluta que exige un líder religioso, autonombrado por “designio de Dios”, con manipulación de los sentimientos y las creencias de las personas, particularmente de los pobres, y con el despojo de su dinero. No acaba uno de comprender cómo puede haber tanto abuso de conciencia en un pastor y tanta falta de discernimiento y de libertad en las personas. Sin embargo, la religiosidad que ofrece La Luz del Mundo va dando identidad y pertenencia a miles de personas que buscan su salvación individual con la práctica cotidiana de un estricto estilo de vida. Para ello siguen fielmente la doctrina bíblica que se les va transmitiendo bajo la guía del “Apóstol de Jesucristo”.

Queda claro también que el poder absoluto —y más en una estructura totalmente piramidal— deviene en la corrupción de todo: valores, conciencia, moral, dignidad humana, respeto a los demás... Y todavía más, el poder religioso corrompido usará a su antojo y beneficio los poderes económicos y políticos. Los líderes de La Luz del Mundo disfrazan la falsedad y el engaño de sus intenciones en cada paso que dan, pero los que se alían con ellos muestran también su falsedad, incoherencia y oportunismo. Y todo queda hipócritamente maquillado como algo “bueno” para todos.

Una organización así evidencia el machismo que se filtra en las estructuras religiosas, quizás ya introyectado como una mentalidad cultural consentida. Va quedando más patente que las organizaciones religiosas no pueden apelar a Dios para sostener estructuras que dan todo el poder a los varones —aunque también selectivamente— y marginan de

muchas formas a las mujeres. Contra ellas se crea una red de nefastas complicidades en esta organización, en la que las víctimas son siempre las mujeres, pero especialmente las niñas y adolescentes, educadas y manipuladas para ser objetos sexuales y esclavas en todo; seres a los que se arranca violentamente su libertad, sus sentimientos y su voluntad. Eso es muy claro en la película.

El autor de este magnífico documental es Carlos Pérez Osorio (Ciudad de México, 1985), quien ya antes nos había estrujado con *Las tres muertes de Marisela Escobedo*² (también en Netflix), muy merecido premio Ariel en 2021. Carlos es un buscador de historias que nos unen en causas sociales urgentes. ✕

Para seguir profundizando en la historia y la identidad de La Luz del Mundo son muy valiosos estos aportes bibliográficos:

De la Peña, Guillermo y De la Torre, Renée, “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara” en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, México, vol. III, N° 24, septiembre–diciembre de 1990, pp. 571–602.

De la Torre, Renée, *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 1995.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina y Flores, David Ricardo, “La Luz del Mundo y su oscuridad” en *Nexos*, Nexos, Sociedad, Ciencia y Literatura, México, junio 12 de 2019. <https://redaccion.nexos.com.mx/la-luz-del-mundo-y-su-oscuridad-para-entender-a-la-segunda-iglesia-mas-poderosa-de-mexico/> Consultado 30/X/2023.

Morán Quiroz, Luis Rodolfo, *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias evangélicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1990.

2. Carlos Pérez Osorio, *Las tres muertes de Marisela Escobedo* (película), Sara Rafsky (productora), Vice Studios Latin America/Scopio, México, 2020 (color, 109 min.).

Cuestión de unidad

José Israel Carranza*



Recepción: 30 de octubre de 2023

Publicado en 2020 y sin alcanzar a dar cabida a las primeras noticias de la pandemia, *Desde dentro*¹ fue la última incursión de Martin Amis en su propia vida, un empeño asumido con todas sus consecuencias en libros como *Experiencia*,² pero que también condujo la elaboración novelística de esa vida —prácticamente desde el principio, con *El libro de Rachel*—.³ Hay al menos dos razones por las que importa esta que-
rencia autobiográfica como particularidad distintiva de la obra de uno de los autores más notables en lengua inglesa del último medio siglo. Por una parte, el hecho de que esa decisión propicia las condiciones idóneas para obrar con solvencia moral, pues al tenerse a uno mismo como materia prima difícilmente hay espacio para la hipocresía; y, en la implacable consideración de sus juicios y sus actos, Amis pudo ejercer esa forma de libertad creadora que consiste en hacerse cargo de lo que uno dice, sin concesiones al mercado, a las ideologías en boga o a las conveniencias políticas. Y la segunda razón es que se trata de una reivindicación de la empresa artística como fruto de la responsabilidad

* Ensayista, narrador, editor y periodista. Es profesor de literatura en el ITESO y editor de la revista *Magis*, de la misma institución. También es editorialista del diario *Mural*. Su libro más reciente es la novela *Tromsø* (Malpaso, Barcelona, 2018). Pertenece al Sistema Nacional de Creadores de Arte.

1. Martin Amis, *Desde dentro*, Anagrama, Barcelona, 2021. Traducción de Jesús Zulaika.

2. Martin Amis, *Experiencia*, Anagrama, Barcelona, 2006. Traducción de Jesús Zulaika.

3. Martin Amis, *El libro de Rachel*, Anagrama, Barcelona, 2006. Traducción de Antonio Mauri.

individual, a despecho de movimientos, modas, suposiciones generalizadas de lo que se malentiende como “bien común” y de deficientes concepciones de los usos de la democracia. En arte, por ejemplo, el gusto no puede ser cuestión de consensos o de mayorías, y Amis sabe muy bien que las batallas en ese terreno puede que estén perdidas de antemano, pero no por ello hay que dejar de librarlas:

Vivimos tú y yo una especie de Contrailustración. Este movimiento, más conocido como “Populismo”, atiende y responde supuestamente “a los intereses y las opiniones de la gente de a pie”. Otro vocablo que se le podría atribuir es “Antielitismo”. La gente de a pie sabe lo que le conviene. Las multitudes son sabias. “Me encanta la gente con pocos estudios —dijo Trump en una concentración—. En el fondo somos nosotros los listos”.⁴

Como una prolongada meditación elegíaca que cobra forma a partir de la muerte del ensayista Christopher Hitchens, polemista vigoroso y el mejor amigo del autor, *Desde dentro* se despliega en una serie de encuentros con el propio Hitchens, de la juventud a los últimos meses de hospitalizaciones, efímeras recuperaciones y cada vez peores recaídas, hasta que lo vence el cáncer de esófago en 2011. Esos encuentros van alternándose con los que Amis sostiene, a lo largo de buena parte de su vida, con la figura tutelar del novelista Saul Bellow —presencia equivalente a una divinidad, cuya extinción, debida al alzhéimer, deja en su lugar un incesante sinsentido (“Es un escritor sacramental; quiere transcribir el mundo dado. Copia lo real; es como un plagiaro de la Creación”)⁵— y también con las miradas constantes en la obra y a la vida del poeta Philip Larkin, contraejemplo en casi todo, salvo en la absoluta genialidad.

Pero además está la necesidad de ajustar cuentas con el amor y con sus estragos. Así, a lo largo de esas memorias se va entreverando la

4. Martin Amis, *Desde dentro*, p. 451.

5. *Ibidem*, p. 124.

relación tortuosa de Martin y Phoebe, por momentos hilarante si no fuera porque es majestuosamente patética: quizá por eso se trata de la zona que, más bien, recuerda algunas de las mejores novelas del autor, como *Dinero*.⁶ “Alguien dijo que trato con banalidades expresadas con una fuerza tremenda. Me parece bien”,⁷ declaró alguna vez Amis a *The Paris Review*. Y, además de esa reconstrucción del desastre, está la necesidad de explicarse los otros desastres que va surtiendo la actualidad presente: el imperio creciente de la estupidez como forma de gobierno, la progresión imparable del odio, en concreto, del antisemitismo, y la instalación —por lo visto, irreversible— del terror en las sociedades contemporáneas a raíz de los ataques a las Torres Gemelas de Nueva York. A la par de todo esto, transcurre asimismo una sostenida reflexión sobre lo que significa escribir, cómo hay que hacerlo y cómo no. En aquella entrevista también había dicho Amis: “Estilo es moralidad”; y en este libro están algunas de las claves más reveladoras de este estilo, cuyo ejercicio consciente acaso sea la última posibilidad de salvación en medio de la confusión y el ruido.

“La vida, como ya he dicho, desde el punto de vista del arte, está desprovista de vida; y el único tema que le confiere unidad es la muerte”, se lee cerca de la mitad del libro.⁸ Como a su mejor amigo, el cáncer de esófago mató a Martin Amis el 19 de mayo de 2023. ✕

6. Martin Amis, *Dinero*, Anagrama, Barcelona, 1989. Traducción de Enrique Murillo.

7. Julio Trujillo, “Martin Amis, un moralista” en *La Razón de México*, L.R.H.G. Informativo, México, 28 de julio de 2023, <https://www.razon.com.mx/el-cultural/martin-amis-moralista-538065> Consultado 6/XI/2023.

8. Martin Amis, *Desde dentro*, p. 304.

Sobre los fundamentos normativos del derecho penal

Ilse Carolina Torres Ortega*



Recepción: 25 de septiembre de 2023
Aprobación: 13 de octubre de 2023

Resumen. Torres Ortega, Ilse Carolina. *Sobre los fundamentos normativos del derecho penal.* En este trabajo argumento que la crítica al derecho penal exige tener presentes sus fundamentos de naturaleza ética, evitando reducirlo a un mero ejercicio de violencia estatal. Para ello 1) presento como fundamento del derecho penal moderno su aspiración normativa a constituirse como proyecto civilizatorio. En cuanto tal, 2) el derecho penal se cimenta en la noción de *libertad*, asumiendo una perspectiva en torno al acto que entiende el libre albedrío como libertad de acción y que pretende asignar responsabilidad a las personas por su comportamiento. Esto desemboca en 3) la reflexión sobre el castigo, puesto que es en esta institución social donde las grietas del derecho penal se hacen visibles.

Palabras clave: fundamentos normativos, derecho penal, civilización, libertad, agencia, castigo.

Abstract. Torres Ortega, Ilse Carolina. *The Normative Foundations of Criminal Law.* In this article I argue that the critique of criminal law calls for bearing in mind its ethical foundations, so as not to reduce it to a mere exercise in state violence. To this end 1) I contend that the foundation of modern criminal law is its normative aspiration to constitute itself as a civilizational project. As such, 2) criminal law is rooted in the notion of *freedom*, and assumes a perspective with respect to actions that posits free will as freedom of action and seeks to assign people responsibility for their behavior. This leads to 3) the reflection

* Doctora en Derecho por la Universidad de Alicante. Profesora-investigadora del ITESO. torresilsse@iteso.mx

on punishment, because it is in this social institution where the cracks in criminal law are most evident.

Key words: normative foundations, criminal law, civilization, freedom, agency, punishment.

Introducción

Hace unos años Antony Duff y Stuart Green editaron una obra titulada *Fundamentos filosóficos del derecho penal*.¹ En la “Introducción” los autores indican que tal expresión en el título del libro debe evitar incurrir en una petición de principio en torno a dos preguntas: ¿tiene fundamentos el derecho penal? y ¿es responsabilidad de la filosofía construir o indagar en torno a dichos fundamentos?² Hablar de fundamentos filosóficos del derecho penal implica ya una toma de postura sobre cuestiones que son altamente controvertibles. Y lo es aún más el hecho de calificar estos fundamentos como normativos.

Por un lado, lo anterior presupone que, en efecto, hay un proceso de racionalización y sistematicidad en torno al derecho penal, y que algunos ámbitos como el de la dogmática o la política penal no se construyen en torno a meras preocupaciones contextuales. Y por el otro, implica que en los principios comunes a las distintas tradiciones del pensamiento jurídico subyace una postulación elemental sobre el derecho penal que ha soportado el paso del tiempo y el dinamismo sociocultural.³

1. Robin Antony Duff y Stuart Green (Eds.), *Philosophical Foundations of Criminal Law*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.

2. *Ibidem*, p. 1.

3. Paul Robinson, por ejemplo, defiende la existencia de principios casi universales en el ámbito penal: 1) el principio de castigo —los infractores merecen ser castigados—; 2) el sentido de la infracción o el acto indebido; 3) el principio de culpabilidad —la conducta inocente debe ser protegida de la responsabilidad penal—, y 4) el principio de proporcionalidad, según el cual el alcance de la responsabilidad y el castigo deben ser proporcionales a la magnitud de la infracción y la culpabilidad. Paul Robinson, “Criminal Law’s Core Principles” en *Washington University Jurisprudence Review*, Washington University School of Law/Washington University in St. Louis, San Luis, Illinois, vol. 14, Nº 1, noviembre de 2021, pp. 155-218.

Este texto, desde luego, no pretende articular la *justificación* necesaria y suficiente del derecho penal —entiéndase por ésta no sus principios, causas u orígenes, sino la justificación radical que garantiza el valor o la verdad de lo que funda—.⁴ Sus aspiraciones son más modestas, vinculadas no con la reconstrucción filosófica de ese objeto llamado derecho penal, sino más bien con una cuestión pragmática.⁵ El enunciado que cuenta como hipótesis en este trabajo es que el derecho penal forma parte de una reflexión normativa más amplia sobre el comportamiento y el sentir humanos en un proyecto vital intersubjetivo, lo cual se pierde de vista al obviarse sus fundamentos, reduciéndolo a un mero ejercicio de poder dirigido a reprimir la libertad de las personas y a hacer sufrir a quien atente contra la autoridad. Esto contribuye a la mala prensa del derecho penal, una mala reputación que lo vincula únicamente con su versión menos ilustrada, el mero *punitivismo*.

Ahora bien, dadas las manifestaciones reales del derecho penal, se vuelve urgente realizar un ejercicio crítico profundo en torno a éste, antes de caer en la ingenuidad de propuestas que nos plantean la posibilidad de su eliminación como escenario alternativo alentador. Así, antes de convencernos de que estamos sepultados entre las ruinas del derecho penal, es conveniente regresar a sus cimientos (las bases más profundas) para, desde ahí, revisar si, en efecto, el edificio penal se ha derrumbado o si, aunque con grietas, es posible —y deseable— repararlo.

4. André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, Paidós, Barcelona, 2020, p. 367.

5. Tal y como indica Richard Bernstein, la palabra “pragmatismo” ha adquirido un uso cotidiano, según el cual ser pragmático significa ser eminentemente práctico, conocer cómo es el mundo real y adaptarse a dichas realidades. También se usa para realizar un contraste con el ser ideológico o, incluso, en un sentido peyorativo (Richard Bernstein, *Encuentros pragmáticos*, Gedisa, Barcelona, 2021, p. 50). Sin embargo, el pragmatismo como tradición filosófica se refiere al sistema de ideas iniciado por Charles Pierce, William James y John Dewey. Aquí, cuando me refiero a una cuestión pragmática hago referencia a algunas de las ideas centrales de dicha tradición, como el énfasis en la manera en que somos moldeados por las prácticas sociales en las que participamos, el acento en la perspectiva del agente (sobre la del espectador) y la continuidad entre la contemplación y la práctica.

Para realizar este ejercicio llevaré a cabo el recorrido siguiente. 1) Presentaré como fundamento del derecho penal moderno su aspiración normativa a constituirse como proyecto civilizatorio. Esto implicará revisar su influencia en la modificación de la sensibilidad y el comportamiento humanos, lo cual permitirá a su vez reivindicar su papel dentro de la estructura social y su justificación como proyecto racional que pretende incidir sobre las preferencias humanas, no por mera imposición coercitiva, sino por conciencia y empatía hacia el dolor de los demás, con la finalidad de fomentar una comunidad cohesionada y respetuosa del valor de la dignidad del otro. Todo lo anterior posibilitará sostener que, en cuanto proyecto civilizatorio con dichas aspiraciones, 2) el derecho penal se construye desde la noción de libertad, asumiendo una perspectiva sobre el acto —no sobre su autor— que entiende el libre albedrío como libertad de acción y que pretende asignar responsabilidad a las personas por su comportamiento. Al mismo tiempo, esta idea de libertad de acción reivindica el tratar a quienes delinquen como genuinos agentes prácticos a los que se puede exigir racionalmente actuar de una determinada forma —y reprocharles cuando no es así—; pero también se los hace conscientes del daño que ocasionan a otros y de la necesidad de evitarlo y sanarlo. Esto, finalmente, me llevará a presentar las líneas generales de 3) la reflexión acerca del castigo. El carácter civilizatorio del ámbito penal suele ser puesto en duda debido a las prácticas de castigo a las que da lugar. Es aquí donde las grietas del derecho penal se hacen visibles. Sin embargo, como se sostendrá, éste no consiste esencialmente en castigo, si bien es su rasgo más controvertido, en tanto que, históricamente, ha sido la reacción prevista ante el daño que surge de la inobservancia de las directivas. En efecto, la pretensión de justificación del castigo es el corazón de la transformación civilizatoria. Por una parte, dota de eje articulador al derecho penal, el cual se construye en torno a la prerrogativa de castigar únicamente a quien es culpable. Por otra parte, nuestras prácticas de castigo son un buen parámetro para medir el pulso de nuestra tolerancia, como humanidad, al dolor y sufrimiento

de otros. La necesidad de afrontar el problema moral del castigo tiene el potencial de ayudarnos a reparar las fisuras del proyecto penal, ya que dicha necesidad envuelve la exigencia de revisar críticamente la corrección de nuestras prácticas, demandar cambios y buscar alternativas capaces de cumplir eficazmente los objetivos colectivos de un menor grado de dolor entre sus miembros.

El derecho penal como proyecto civilizatorio

En términos generales podemos afirmar que la finalidad de cualquier empresa social —incluida la del derecho penal— es hacer del mundo un lugar mejor. Sin embargo, ¿qué significa que sea mejor? Distintas respuestas se han articulado en torno a esta pregunta, pero una de las más intrigantes es la siguiente: un lugar mejor es aquél que avanza hacia la civilización, una sociedad civilizada. En su sentido ordinario, civilizar significa “mejorar la formación y comportamiento de las personas o grupos sociales” o “elevar el nivel cultural de sociedades poco adelantadas”.⁶ Se trata de un término que tiene, por tanto, connotaciones positivas (una persona o una sociedad civilizada implican un comportamiento educado o adecuado), pero que también suele utilizarse para descalificar a su opuesto: si lo adecuado o deseable es ser civilizado, entonces la sociedad o la persona que no se caracteriza de tal forma, parece susceptible de ser calificada de salvaje, primitiva, inculta, maleducada o barbárica;⁷ todas ellas en sentido peyorativo. Y es que con frecuencia las palabras vienen acompañadas de una carga emotiva considerable. Ya Charles L. Stevenson afirmaba que nuestro lenguaje está plagado de palabras que poseen un vago significado conceptual y un rico significado emotivo, lo que ocasiona que el primero esté en constante redefinición. Sin embargo, si se otorga un nuevo significado conceptual a palabras que mantienen su significado emotivo,

6. Diccionario de la Lengua Española, *civilizar* | *Definición* | *Diccionario de la Lengua Española* | DEL-ASALE, Real Academia Española, Madrid, 2022, <https://dle.rae.es/civilizar> Consultado 11/X/2023.

7. Nótese que estos mismos adjetivos a menudo son empleados para referirse a ciertas prácticas penales.

se da lugar a definiciones persuasivas que influyen en los intereses de las personas.⁸ Esta persuasión es potencialmente perjudicial, ya que el significado emotivo se mantiene mientras alimenta sesgos y prejuicios bajo un significado conceptual sofisticado de aparente neutralidad.

Sin pasar por alto la advertencia de Stevenson, al hablar aquí de civilización y derecho penal pretendemos decir algo más. Tal y como lo plantea Norbert Elias, el proceso civilizatorio implica una transformación de la sensibilidad y del comportamiento humanos en una dirección determinada. Quizá por ello su rasgo más relevante sea que dichas transformaciones suceden en un proceso histórico que, empero, “no es ‘racional’ (si por ‘racional’ entendemos algo que surge, al modo de las máquinas, de la reflexión intencional de los hombres aislados) ni ‘irracional’ (si por ‘irracional’ entendemos algo que ha surgido de modo incomprensible)”.⁹ A propósito del derecho penal, estos dos elementos (transformación del comportamiento y de la sensibilidad) serán explorados a continuación.

La transformación civilizatoria del comportamiento se constituye con una modificación de las coacciones sociales que operan sobre el individuo, por un cambio específico de toda la red relacional y, especialmente, de la organización de la violencia.¹⁰ El derecho penal cobra relevancia en el seno de estas modificaciones, ya que forma parte de ese entramado de cambios que nos ha llevado por una dirección no del todo trazada y no del todo azarosa, pero orientada al ideal de una sociedad en la que sus miembros se dañen lo menos posible. A continuación repararé en aquellos rasgos que, en el transcurso de esa transformación del comportamiento que consigna Elias, han sido determinantes para

8. Charles Leslie Stevenson, *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven, 1963, p. 35.

9. Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 450.

10. *Ibidem*, p. 528.

el derecho penal moderno. Para indagar en ello, partiré de un ejemplo que, me parece, ilustra esta cuestión.

En su conocido libro *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Bronisław Malinowski escribió acerca de las formas de vida de la población de las islas Trobriand.¹¹ Entre ellas describe la historia de Kima'i, un joven que termina con su vida luego de haber quebrantado las leyes de la exogamia y haber sido acusado de ello públicamente. En el contexto de este quebrantamiento el suicidio consistió en el camino más apropiado para evitar la vergüenza y evitar otras consecuencias trascendentales por su falta. Pero lo que llamó especialmente la atención de Malinowski sobre el caso es que se trató de un crimen manifiesto (las leyes de la exogamia constituían la piedra angular de su orden social, ya que garantizaban la unidad del clan y el sistema clasificatorio de parentesco) que venía normalmente acompañado de una reacción negativa del grupo y de una sanción sobrenatural (la cual resultaba más grave en tanto que trascendental). La primera, la sanción social, se manifestó induciendo al joven al suicidio; sin embargo, de acuerdo con la costumbre, ésta habría sido fácilmente evitable si al cometer la falta el joven se hubiera conducido con cierto decoro. La sanción sobrenatural, por otra parte, pudo evitarse a través de una serie de rituales. El antropólogo concluyó que existía un sistema establecido de evasión (incluso respecto a las reglas fundamentales) y que las sanciones previstas no siempre salvaguardaban el cumplimiento de las reglas de conducta de manera automática: “en una comunidad donde las leyes no sólo se quebrantan ocasionalmente, sino que se trampean sistemáticamente por métodos bien establecidos, no puede esperarse una obediencia espontánea a la ley, una adhesión ciega a la tradición, ya que dicha

11. No quiero dejar pasar que, si bien Malinowski es “hijo de su tiempo” y es un autor clásico de la antropología social, la disciplina contemporánea se ha separado de ese tipo de investigaciones sobre “el otro” al optar por metodologías horizontales que no hablan de éste, sino que pretenden llegar a un diálogo con él. Estos métodos horizontales, según Sarah Corona y Olaf Kaltmeier, “entienden el proceso investigativo y la producción de conocimientos como un compromiso político que genera formas de vivir mejor en el espacio público”. Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier, *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, Barcelona, 2012, p. 12.

tradición enseña al hombre subrepticamente cómo eludir algunos de sus mandatos más severos”.¹² Por otra parte, también identificó que este sistema de evasión disminuía bajo determinadas condiciones: a medida que el grado de parentesco se hacía más cercano —esto es, el caso se corresponde de manera más clara con el tipo de comportamientos que la regla fundamental pretende evitar—, la severidad de la sanción aumentaba y la posibilidad de evasión disminuía.

Si bien este caso no puede generalizarse para hablar de la transformación del ámbito penal, sirve de ejemplo para enfatizar dos importantes rasgos del ámbito jurídico en general y del derecho penal en particular, los cuales resultan centrales para defender su carácter civilizatorio: 1) el cumplimiento de las normas de conducta como manera de guiar el comportamiento de los individuos y 2) la necesidad de garantizar dicho cumplimiento.

Respecto al primer rasgo la reconstrucción del comportamiento humano que plantea Malinowski representa de manera más o menos fiel la perspectiva que el derecho ha configurado sobre la conducta humana¹³ y, enseguida, sobre la forma en la que puede influirse en ella a través de normas y sanciones. De acuerdo con esta perspectiva las personas no somos demonios dominados por el deseo de exterminarnos, pero tampoco somos ángeles jamás tentados por el deseo de dañar a otros.¹⁴ Aunque el ser humano posea impulsos altruistas y de cooperación,

12 Bronisław Kasper Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona, 1988, p. 98.

13. No obstante, los enfoques conductuales del crimen y la delincuencia distan mucho de esta visión genérica. Desde dichos enfoques el comportamiento humano se analiza y se sintetiza en términos de un campo integrado por cinco factores: 1) la persona como entidad biológica y como contribuyente de formas y funciones de respuesta a las interacciones conductuales; 2) el entorno como entidad estructural y como contribuyente de formas y funciones de estímulo a las interacciones conductuales; 3) los medios de contacto entre la persona y el entorno; 4) el contexto histórico de las interacciones persona-entorno, a través del cual han evolucionado las funciones de estímulo y respuesta actuales, y 5) el entorno actual, tanto biológico como medioambiental, que influye en cuáles de las interacciones persona-entorno evolucionadas pueden producirse y se producirán en una ocasión concreta. Edward Morris y Curtis Braukmann, *Behavioral Approaches to Crime and Delinquency*, Plenum Press, Nueva York, 1987, p. 76.

14. Herbert Lionel Adolphus Hart, *El concepto del derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2017, p. 242.

también tiende al autointerés y es vulnerable al ataque de otros,¹⁵ por lo que es posible y deseable soslayar los conflictos emanados de estas condiciones y mitigar sus efectos nocivos por medio del derecho, especialmente a través de normas de conducta. Estas normas corresponden al modelo más simple de directivas y, como señalan Manuel Atienza y Juan Ruiz, “pueden expresarse bajo la forma de obligaciones o de prohibiciones, ordenando realizar una determinada acción u omitirla; así, deslindan la esfera de lo lícito de la de lo ilícito”.¹⁶

En términos generales se afirma que el derecho sirve para resolver o prevenir conflictos, y de esa manera favorecer la cooperación social.¹⁷ Sostener que el derecho sólo aspira a evitar conflictos sería reduccionista (también ofrece razones justificadas para actuar de una u otra forma, establece expectativas de convivencia, legitima el poder, organiza la sociedad, incentiva la adhesión a ciertos valores, etcétera); y lo sería aún más aseverar que esta importante función la lleva a cabo sólo a través de la imposición de sanciones. No obstante, incluso en nuestros días, se trata de un medio fundamental para lograr el cumplimiento de las directivas. El seguimiento de las normas de conducta implica con frecuencia la renuncia, al menos parcial, a ciertos intereses, así como la modificación de nuestras preferencias; esto no siempre sucede de manera voluntaria, aun cuando se lleve a cabo una discusión pública nutrida al respecto y sean manifiestos los beneficios generales que su cumplimiento acarrea. Debido a esto último el derecho hace uso de las sanciones (positivas y negativas) como una manera de motivar a las personas a adaptar su conducta a lo establecido por dichas directivas. Si tales normas están justificadas, esto es, si su fundamento se encuen-

15. En palabras de David Hume: “De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades [...]. Solo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aun de adquirir superioridad sobre ellas”. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana. III*, Gredos, Madrid, 1981, pp. 709 y 710.

16. Manuel Atienza y Juan Ruiz, *Las piezas del derecho*, Ariel, Barcelona, 2007, pp. 115-116.

17. Carlos Nino, *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Buenos Aires, 2001.

tra en el razonamiento práctico y si no consisten en meras imposiciones arbitrarias de la autoridad en turno, entonces las mismas guían y transforman la conducta de las personas de manera tal que el daño disminuye y podemos fortalecer lazos cooperativos y llevar a cabo nuestros planes de vida. En definitiva, una transformación civilizatoria.

No obstante —y es aquí donde aparece el segundo rasgo—, hay algunas normas de conducta cuya inobservancia es más perjudicial y menos tolerable. Cualquier sistema jurídico implica cierto grado de ineficiencia, pero existe un ámbito en el que ésta se torna mucho más costosa para la comunidad. Éste es el punto de inflexión para el sentido del ámbito penal.

Muchas acciones que realizamos pueden no ser relevantes para el derecho; no obstante, la vida humana es eminentemente intersubjetiva, lo cual implica que nuestro actuar tiene repercusiones en otros y es potencialmente dañino. Nuestra vida en común incluye, lamentablemente en numerosas ocasiones, ciertas conductas que, además de constituir serios obstáculos para la cooperación social, aniquilan al otro o comprometen seriamente su dignidad. Acciones como privar de la vida a otro, vulnerar su integridad física y emocional, e imponer por la fuerza los propios deseos o preferencias despiertan una preocupación especial por el mal que entrañan. Aun las sociedades consideradas “menos desarrolladas” coinciden en la necesidad de establecer límites categóricos para evitar este tipo de conductas y reaccionar de manera organizada cuando éstas suceden.

En definitiva, hablamos de jerarquizar el daño y de aumentar el rigor y la severidad de la respuesta en sus estribos más altos; es la noción de *proporcionalidad*. Este criterio configura el ámbito del derecho penal y, probablemente, en este rasgo radica que sea considerado la manifestación más cruda del poder estatal. Luigi Ferrajoli indica al inicio de su *Derecho y razón* que, incluso ante un derecho penal rodeado de límites

y garantías, éste conserva siempre una brutalidad que le es intrínseca y que hace problemática e incierta su legitimidad moral y política.¹⁸ La dimensión más sombría de las personas ha quedado concentrada en este ámbito, a la cual ha seguido la respuesta más hostil de las organizaciones sociales.

Desde luego, una reflexión como ésta implica muchos matices. Sería negligente pasar por alto que, a lo largo de la historia, las evaluaciones respecto a cuáles son las conductas más graves y más dañinas han cambiado en virtud de la configuración de las relaciones sociales y de la concepción del daño;¹⁹ pero también sería equivocado negar que algunas se mantienen y que, pese a las dificultades de establecer una métrica del daño, hay una jerarquía de bienes paradigmática que se reproduce en las comunidades.

Al inicio de este apartado se señalaba que el proceso civilizatorio implica la transformación del comportamiento, pero también de la sensibilidad humana. Sobre la primera se indicaba que las normas de conducta se constituyen como un elemento de transformación que logra influir el comportamiento a través de un modelo conductual de estímulos (sanciones positivas) y amenazas (sanciones negativas). Por su parte, la transformación de la sensibilidad humana es más difícil de argumentar. De acuerdo con David Garland las emociones, las sensibilidades y las estructuras del afecto tienen sus raíces en la dinámica psicológica elemental de los seres humanos, las cuales se adaptan a di-

18. Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1995, p. 21.

19. El principio del daño formulado por John Stuart Mill determina que lo único que puede autorizar a las personas, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de alguno de sus semejantes es la protección de sí mismas. La única razón legítima que puede tener una comunidad para proceder contra uno de sus miembros es impedir que se perjudique a los demás (John Stuart Mill, *Sobre la libertad y otros escritos*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1991, p. 48). Sin embargo, como señala Bernard Harcourt, esta noción de “daño a los demás” se convirtió en dominante en el derecho y en la teoría penal, y después fue utilizada para apoyar posiciones moralistas legales. El principio del daño simple se derrumbó bajo el peso de su propio éxito y, finalmente, dejó de ser un principio limitador del ejercicio del poder de castigo del gobierno. Bernard Harcourt, “Mill’s *On Liberty* and the Modern ‘Harm to Others’ Principle” en Markus Dirk Dubber (Ed.), *Foundational Texts in Modern Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2014, pp. 163–182, p. 173.

versas formas de socialización y relaciones sociales, “todas las culturas fomentan ciertas formas de expresión emocional y prohíben otras, con lo cual contribuyen a configurar la estructura característica de afectos y sensibilidad de sus miembros”.²⁰

Uno de los aspectos del derecho penal que más rechazo genera es la violencia y el sufrimiento que envuelve y reproduce en sus prácticas. Desde esta perspectiva, el derecho penal no podría ser un proyecto civilizatorio porque se trataría del mecanismo que ha propiciado y mantenido la lógica de la crueldad. En otras palabras, la única transformación a la cual se lo podría asociar es el viraje hacia la *insensibilidad*. Basta con tener presente el desgarrador relato de Damiens, descrito por Michel Foucault, para recordar el espectáculo del dolor propiciado por el poder punitivo.²¹ La toma de conciencia respecto a la permanencia de la crueldad, las funciones del control social, las relaciones de poder y los procesos ideológicos implicados en las prácticas penales han sido centrales para cuestionar e, incluso, poner en duda el progreso penal. Sin embargo, Pieter Spierenburg precisa algo acerca de nosotros mismos (como humanidad) que resulta inquietante: el surgimiento de la justicia penal no está del todo vinculado a las sensibilidades cambiantes. Aun cuando solemos identificar la instauración del sistema de justicia penal con la insensibilidad (por ejemplo, a través del sistema carcelario, la pena de muerte o la tortura), la violencia y el sufrimiento que le reprochamos no parecen ser consecuencia de ello. Las penas extremadamente violentas fueron incorporadas a un mundo que estaba acostumbrado al daño físico y al sufrimiento.²² Por

20. David Garland, *Punishment and Modern Society. A Study on Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 241.

21. Michel Foucault comienza su estudio crítico hacia el castigo refiriendo el caso de Damiens, condenado por parricidio, por una acción contra el rey, en 1757. Su pena fue morir descuartizado y quedar reducido a cenizas, luego de una serie de suplicios atroces. Michel Foucault, *Vigilar y castigar, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2022, pp. 11-14.

22. Tanto Elias como Spierenburg muestran que las consideraciones de seguridad y el uso instrumental que se hace del castigo están en constante tensión con las fuerzas culturales y psíquicas encargadas de imponer límites claros sobre los tipos y la extensión del castigo. David Garland, *Punishment and Modern Society...*, pp. 258 y 259.

ello es comprensible que en un ambiente general de aceptación de la violencia no haya prevalecido ninguna sensibilidad particular hacia el sufrimiento de quienes padecían la reacción penal.²³ Bajo esta lectura las autoridades recogieron la práctica de venganza de los particulares y las experiencias de abuso y maltrato que se encontraban en las relaciones familiares, laborales, religiosas, etcétera. Quizá por eso las prácticas de castigo desarrolladas entre los siglos XVII y XVIII, que han sido documentadas y que al día de hoy nos horrorizan (como el patíbulo, la picota, la flagelación y la horca), tuvieron como ingrediente fundamental la participación del público.

En clave sociohistórica la justicia penal transita el proceso de consolidación del derecho del Estado para imponer el cumplimiento de su ordenamiento jurídico y garantizar el orden en sus territorios. No obstante, en el seno de esta evolución se gesta una de las más importantes transformaciones a la sensibilidad humana. Al ser el ámbito penal uno de los más cargados de violencia y sufrimiento, y al ser por ello el arma más temida del poder estatal, ha sido objeto de severas críticas que permitieron, por una parte, cuestionar los límites del Estado y su papel ante la violencia entre los seres humanos, y, por otra, exigirle racionalidad y justificación en la distribución de sanciones. La revisión crítica al respecto favoreció un cambio en la sensibilidad y en las actitudes de las personas hacia el dolor de otros, lo que finalmente desencadenó la refundación del proyecto penal.

En la doctrina jurídica se considera que el derecho penal moderno (el derecho penal liberal) se inaugura con el movimiento reformista, un movimiento que, entre sus muchas reivindicaciones, se caracterizó por cuestionar la corrección de prácticas crueles y la arbitrarie-

23. Pieter Spierenburg, *The spectacle of suffering. Executions and the evolution of repression: From a pre-industrial metropolis to the European experience*, Cambridge University Press, Nueva York, 1984, pp. 11-12.

dad en la imposición de castigos.²⁴ Más allá de la cuestión del control social, la racionalización del derecho penal permitió justificarlo como un proyecto civilizatorio que constituye, en palabras de Ferrajoli, una alternativa a la guerra, como minimización de la violencia y de la arbitrariedad, tanto de las ofensas que constituyen delito como de las reacciones informales y excesivas que se generarían sin su previsión. “*Ne cives ad arma veniant*: para impedir que los ciudadanos recurran a la violencia, ya sea la de los delitos, la de la justicia por propia mano o la de la justicia sumaria”.²⁵

Derecho penal, el drama de la libertad y la agencia moral

El título de este apartado hace referencia al libro de Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*.²⁶ El drama de la libertad consiste en aceptar que el ser humano puede y, en ocasiones, incluso quiere hacer el mal conscientemente.

El derecho penal como proyecto civilizatorio aspira, entonces, a hacer frente a aquellos comportamientos que generan más perjuicios a la integridad y dignidad de las personas. También procura hacerlo a través de una serie de medios que no busquen simplemente aniquilar al autor de tales actos, sino que logren influir en sus motivaciones para actuar (por conciencia y no sólo por temor). La justicia penal, por tanto, solamente tiene sentido bajo el presupuesto de que somos libres de nuestras acciones. Es la incidencia sobre esa libertad la que posibilita generar el tipo de transformaciones a nivel de comportamiento y de sensibilidad que reproducen algunas finalidades de la vida en socie-

24. El movimiento reformista plantea que los castigos penales, a fin de ser legítimos, deben ser necesarios para prevenir que se cometan delitos en general y para prevenir que, aun cometiéndose, no se dañen los bienes más preciados de los seres humanos. “[...] las penas y el método de infligirlas deben ser elegidos de modo que, guardada la proporción, produzca una impresión más eficaz y más duradera en los ánimos de los hombres, y menos atormentadora del cuerpo del reo”. Cesare Beccaria, *De los delitos y las penas*, Trotta, Madrid, 2011, p. 151.

25. Luigi Ferrajoli, *El paradigma garantista. Filosofía crítica del derecho penal*, Trotta, Madrid, 2018, p. 34.

26. Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2013.

dad.²⁷ La práctica penal se proyecta y se desarrolla entre individuos que tienen control de sus actos y que, por tanto, pueden adaptar sus opciones de vida a formas que no resulten perjudiciales para otros; y, en caso de no hacerlo, pueden ser acusados por ello. Esto implica también que el derecho penal supone que los sujetos poseen conciencia, lo cual autoriza que sean confrontados por el mal de sus acciones y que se les pueda exigir repararlo o no repetirlo.

La reflexión sobre la libertad supone uno de los más intrincados debates de la filosofía. A continuación presento algunas ideas básicas que subyacen al proyecto penal. No pretendo hacer una reconstrucción que obvie el calado de la discusión filosófica, así que puede entenderse como una aproximación sin más pretensiones que reivindicar el carácter fundante de la libertad en un derecho penal orientado a asignar responsabilidad y culpabilidad a las personas por sus actos.

De acuerdo con Eduardo Rabossi, desde la perspectiva aristotélica de la acción humana, “los seres humanos somos agentes en un sentido muy básico y fundamental: somos la causa de nuestro propio comportamiento, somos el principio y la génesis de nuestras acciones”.²⁸ Esto implica, por tanto, una aproximación a la libertad como libre albedrío (entendido, a su vez, como libertad para actuar) y, además, la afirmación de dicha libertad, distanciándose—o, al menos, asumiendo una posición compatibilista—²⁹ de la tesis determinista según la cual nuestros actos son meras manifestaciones de fuerzas incontrolables. En atención a ello, la noción básica de libertad arrogada en el ámbito penal incluye, al menos, dos ideas filosóficamente relevantes: 1) la posibilidad

27. Me refiero al desarrollo de la autonomía personal en un escenario en el que cada uno lleva a cabo su propio proyecto vital, colaborando con y siendo apoyado por sus semejantes.

28. Eduardo Rabossi, “La filosofía de la acción y la filosofía de la mente” en Manuel Cruz Rodríguez (Coord.), *Acción humana*, Ariel, Barcelona, 1997, pp. 5–20, p. 5.

29. De acuerdo con esta posición, aunque no parece posible probar la libertad, incluso si resultara cierta la tesis determinista, aún tendría sentido la libertad de acción, ya que sólo se probaría una tesis descriptiva. Un determinismo normativo nos llevaría a un escenario completamente ajeno a la forma en la que llevamos a cabo nuestras dinámicas sociales, impidiendo tratar al otro como responsable de su conducta.

de que los seres humanos incidan en el mundo y 2) la posibilidad de que sean responsabilizados por ello.³⁰ A partir de ambas ideas tiene sentido plantear que el derecho penal es una herramienta de regulación y prevención de las conductas que dan lugar a los daños más severos, así como que se erija un procedimiento orientado a determinar si el individuo está vinculado (externa e internamente) con sus acciones y asuma las consecuencias previstas. La autorización que posee el Estado para castigar se sostiene en la posibilidad de afirmar que alguien está vinculado causal y mentalmente con una acción, y que ésta ha sido realizada en condiciones de libertad y de capacidad (responsabilidad y culpabilidad). Por ello la afirmación o negación del libre albedrío parece ser una de las primeras disyuntivas que ha de enfrentar el estudioso del derecho penal. Sin embargo, dadas las complejidades en vueltas, como señala Luis Hierro, “estamos ante una cuestión clásica y, paradójicamente, también marginal en el área penal, pues parecería que estamos forzados a tomar posición respecto a esta cuestión para, a continuación, reconocer que su solución, por una parte, nos excede y, por otra, nos resulta indiferente”.³¹

En definitiva, el derecho penal es una reivindicación de la libertad humana y del principio de dignidad, que implica reconocer que las decisiones o actos de voluntad de las personas pueden ser tomados como antecedentes válidos de obligaciones, responsabilidades o limitaciones de derechos. Pero, por otra parte, esta apología de la libertad es cautelosa en algunas situaciones surgidas en la práctica social del derecho penal. Aquí destacaré tres de las más importantes: 1) la incorrección de reprochar y castigar a quien no puede responder por sus propios actos; 2) el peso de determinados factores en la posibilidad de cumplir las directivas, y 3) la plausibilidad de modelos de tratamien-

30. Carlos Nino, *Introducción a la filosofía de la acción humana*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1987, p. 104.

31. Liborio Luis Hierro Sánchez-Pescador, “Libertad y Responsabilidad Penal” en *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid, Nº 2, agosto de 1989, p. 561-570, p. 561.

to del fenómeno criminal que prescindan de la responsabilidad y la culpabilidad. Respecto a la primera cuestión, aun ante la profunda indignación e incomprensión que genera el crimen, casi nadie estaría dispuesto a sostener que es apropiado reprochar sus actos a una persona con severas afectaciones mentales o a alguien que, como consecuencia de un movimiento involuntario, ocasiona un daño. Una de las aportaciones más esclarecedoras sobre esta intuición es la formulada por Peter Strawson respecto a la actitud de resentimiento. Este autor sostiene que, en general, asumimos distintas reacciones en nuestras relaciones con los demás: algunas son respuesta a las actitudes de otros hacia nosotros; otras son reacciones hacia las actitudes que otros tienen hacia los demás, y otras son actitudes autorreactivas al saber que hemos defraudado las expectativas sociales.³² Así, el resentimiento es una actitud reactiva (al igual que otras, como el perdón, la gratitud, el amor, etcétera) que surge como respuesta al mal que otro ha ocasionado (a mí o a otra persona) y, en cuanto tal, entraña la representación de esa persona como un agente moral que estuvo en condiciones de haberse comportado de forma distinta y que, por tanto, debió haberlo hecho. Como argumentan Larry Alexander y Kimberly Kessler —argumento que, a propósito, utilizan como defensa del retribucionismo—, los individuos muestran su preocupación por los demás a través de sus acciones. Cuando una persona se arriesga conscientemente a dañar a otros, manifiesta su respeto (o falta de él) por los demás y sus intereses.³³

Reconocer a alguien como agente práctico implica tenerle como responsable del mal que ha causado. En cierta forma, se trata de una actitud que dignifica al otro porque no lo considera mero instrumento del destino, sino un sujeto a quien se le puede exigir racionalmente que adecue su conducta, admita el daño cometido y busque la manera de

32. Peter Frederick Strawson, *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995.

33. Larry Alexander y Kimberly Kessler, *Crime and Culpability. A Theory of Criminal Law*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2009, p. 171.

repararlo y evitarlo en el futuro. En síntesis, la actitud de resentimiento conlleva reconocer en el otro el mismo estatus moral y hacerle saber nuestra oposición a su conducta, asumiendo que era capaz de controlar su comportamiento para evitar perjudicarnos y que, sin embargo, no lo hizo. No obstante —señala también Strawson—, es posible asumir otro tipo de actitud hacia la conducta de los demás: una actitud objetiva que no censura, sino que comprende al otro como objeto de táctica social a quien hay que dirigir, curar o instruir.³⁴ No desaprobamos su conducta (suspendemos nuestra actitud de resentimiento) porque inferimos que no puede controlarla y, por eso, lo objetivizamos para reconducirlo. De ahí que extender dicha actitud hacia quienes delinquen resulte moralmente problemático. A partir de esta fuerte intuición moral respecto al hecho de no ser adecuado reprocharle sus actos a quien no tiene control ni capacidad sobre ellos, la responsabilidad penal es susceptible de excluirse o matizarse. El derecho penal anglosajón, por medio de la noción de *culpabilidad*, se ha preocupado especialmente de este tema a través de la categoría *mens rea* y el derecho continental a través de la noción de culpabilidad. En ambos paradigmas desempeñan un papel fundamental las justificaciones y excusas, así como la categoría de *inimputabilidad* y la previsión de distintos tipos de consecuencias jurídicas para el delito.³⁵ Dadas las dificultades para probar la libertad de acción, al menos en el proceso de asignación de responsabilidad, se procura descartar que se actualice alguna de estas condiciones. Como indica Garland, si la persona que delinque se considera libre y responsable, las causas de su acción deberían residir en su elección libre; sólo cuando su responsabilidad se pone en duda se consideran otras causas. Esto ha favorecido una práctica penal en la que “responsabilidad” y “libertad” se fijan como principios generales que, sin embargo, se ponen

34. Peter Frederick Strawson, *Libertad y resentimiento*, p. 46.

35. Me refiero, centralmente, a las medidas de seguridad que surgen a partir del sistema tripartita (definición de delito, antijuridicidad y culpabilidad), de origen alemán, al permitir identificar una conducta como ilícita, pero no culpable. George Fletcher, “Criminal Theory in the Twentieth Century” en *Theoretical Inquiries in Law*, Universidad de Tel Aviv, Tel Aviv, vol. 2, N° 1, 2001, pp. 265–286, p. 275.

en cuestión en cada caso individual, es decir, como presunción que se pone en duda con cada sujeto.³⁶

Esto nos lleva a la segunda cuestión. Aun cuando reconocer la agencia moral de los individuos constituye un presupuesto del derecho penal, y pese a que el sistema de responsabilidad se construye procurando comprobar las condiciones materiales y mentales de los agentes, las implicaciones de la imposibilidad de probar el libre albedrío no han dejado de ser discutidas. Algunas de las dudas más persistentes en las áreas cuyo objeto de estudio se relaciona con la comprensión e incidencia del fenómeno criminal derivan de las dificultades envueltas en la afirmación de que es posible adscribirnos responsabilidad por la forma en la que nos conducimos. A lo largo del desarrollo del conocimiento sobre el fenómeno criminal se ha pretendido encontrar un mecanismo que permita establecer de manera concluyente quién ha cometido un delito intencional y voluntariamente, e, incluso, quién lo cometerá. Basta recordar las primeras escuelas criminológicas que aspiraron a identificar una diferencia biológica, psicológica o genética que facultara distinguir de manera clara y objetiva a los delincuentes de los ciudadanos normales.³⁷ Asimismo, el escepticismo respecto al libre albedrío ha cobrado un nuevo aire desde las aportaciones de la neurociencia, la cual nos ha llevado a reexaminar la relación entre mente y derecho penal, presentando una versión mejor fundamentada de que la libertad pueda ser una mera ilusión.³⁸ Algunos aspectos doctrinales del derecho penal, como las conductas voluntarias, los estados mentales,

36. David Garland, *Castigar y asistir*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, p. 269.

37. Elena Larrauri Pijoan, *Introducción a la criminología y al sistema penal*, Trotta, Madrid, 2018, p. 54.

38. No obstante, como indica Daniel González, el problema del libre albedrío es sólo uno de los puntos en los que la neurociencia puede ser relevante para la responsabilidad penal. Un mapa de las relaciones entre neurociencia y derecho penal debería abordar tres temas: 1) el libre albedrío; 2) la cuestión ontológica acerca de qué son los estados mentales y la cuestión epistemológica de cómo podemos conocerlos, y 3) la autonomía de las normas penales frente a las leyes de la naturaleza. Daniel González Lagier, "Tres retos de la neurociencia para el Derecho penal" en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid, N° 34, diciembre de 2018, pp. 43-72, pp. 47 y 48.

la capacidad disminuida, la inimputabilidad y las teorías del castigo, han atraído la atención de la comunidad del *neurolaw*.³⁹

Hay también versiones más mesuradas que, independientemente de la relevancia de conocer el funcionamiento de la mente humana, se interesan en una cuestión de justicia social, por lo que buscan poner de manifiesto la manera en que las desigualdades sociales influyen en nuestro comportamiento. Las personas, las cosas, las circunstancias están atravesadas por profundas desigualdades (entendidas en el sentido descriptivo de propiedades ontológicas); pero algunas de éstas dan lugar a estados de cosas y tratamientos que resultan intolerables. Se trata de esas desigualdades que, como señala Cristián Fatauros,⁴⁰ “nos duelen”, porque detrás de ellas hay seres humanos que padecen, oportunidades que se ven coartadas y planes de vida que ni siquiera llegan a concebirse. Así, estas desigualdades dan lugar —y también de querer observar— las normas de conducta. El derecho penal ha sido señalado como un proyecto que recrudece estas desigualdades, en tanto que contribuye a conservar una realidad social que “se manifiesta con una distribución desigual de los recursos y de los beneficios, en correspondencia con una estratificación en cuyo fondo la sociedad capitalista desarrolla zonas consistentes de subdesarrollo y de marginación”.⁴¹

Estas preocupaciones en torno a qué tan cierto es que una persona sea completamente responsable de sus circunstancias y de sus actos han favorecido la propuesta de proyectos abolicionistas, la tercera cuestión planteada. La idea de que es posible tener algo distinto del derecho penal es alentada desde distintos frentes. Algunos proyectos enfati-

39. Michael Pardo y Dennis Patterson, *Philosophical Foundations of Law and Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2016.

40. Cristián Augusto Fatauros, “Las desigualdades que nos duelen, ¿son acaso desigualdades que deberíamos tolerar?” en *Problemas en torno a la desigualdad. Un enfoque poliédrico*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2020, pp. 93-106.

41. Alessandro Baratta, *Criminología crítica y crítica del derecho penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 179.

zan la imposibilidad de administrar castigos justificados en sociedades atravesadas por violencias y desigualdades estructurales reproducidas por el sistema de justicia penal.⁴² Otros parten de perspectivas más radicales que aspiran a la desaparición del Estado y el derecho penal, confiando en que el sentimiento colectivo tiene la suficiente potencia para hacer que las personas no se atrevan a desafiarlo por medio del crimen: “ningún hombre, por poderoso que se crea, tendría nunca la fuerza para soportar el desprecio unánime de la sociedad”.⁴³ Y, entre otros, hay también proyectos que exigen renunciar a la responsabilidad y a la culpabilidad mientras no sea posible comprobarlas empíricamente.⁴⁴ Desde el siglo pasado científicos sociales se han interesado en formular propuestas de sustitución del sistema de justicia penal por sistemas de tratamiento orientados a la prevención especial de delitos, en lugar de la determinación de la culpabilidad. Esto implica una modificación profunda en la manera de concebir el fenómeno criminal, en tanto problema de salud o higiene social, y el sujeto que delinque, en tanto individuo con problemas de salud que requiere ser atendido. Sin embargo, como señala Alf Ross, “hasta que los químicos hayan inventado píldoras eficaces contra el crimen, ellos (los juristas) deben insistir en que son las fuerzas morales las que unen a la sociedad, y que, por tanto, esas mismas fuerzas son las que la legislación penal debe tratar de movilizar en la lucha contra el crimen”.⁴⁵

La discusión en torno a estas propuestas es mucho más compleja de lo que cabe plantear aquí; pero lo señalado es útil para ejemplificar

42. Angela Davis, *Estarão as prisões obsoletas?*, Difel, Río de Janeiro, 2018.

43. Mijail Bakunin Aleksándrovich, *Dios y el Estado*, Alianza, Madrid, 2021, p. 40.

44. Sobre esto son ilustradoras las palabras de Barbara Wootton: “Todo crimen, no lo olvidemos, es cometido por una persona que pudo no haberlo cometido. Podría no haberlo cometido si hubiese nacido con una constitución genética diferente; podría no haberlo cometido si sus padres le hubieran tratado de forma diferente, o si él hubiera sido criado en un barrio diferente; él podría no haberlo cometido si no hubiera sucedido en un momento particular en el que estaba falto de dinero o si no hubiera tenido la desgracia de encontrarse en ‘malas compañías’; y él podría no haberlo cometido si hubiera sido tratado de manera diferente con ocasión de un delito anterior, o si sus posibilidades de empleo no hubieran sido arruinadas por sus antecedentes”. Barbara Wootton, *Crime and the Criminal Law. Reflections of a Magistrate and Social Scientist*, Steven & Sons, Londres, 1981, p. 17.

45. Alf Ross, *On Guilt, Responsibility and Punishment*, University of California Press, Los Ángeles, 1975, p. 99.

el carácter fundamental de la libertad en el ámbito penal. Cierro este apartado con una exhortación. Al hablar de agencia moral Margaret Holmgren puntualiza un rasgo fundamental de ésta que, a veces, puede resultar incómodo admitir: la afirmación de la agencia no equivale a la conducta moral concreta respecto a las elecciones de nuestro pasado o de las acciones y actitudes actuales. La agencia moral es *sólo* la capacidad de elección, el crecimiento, la deliberación y la conciencia morales. La persona que elige realizar una acción incorrecta conserva su agencia moral.⁴⁶ La agencia implica, pues, la posibilidad de obrar en distintos sentidos, algunos de los cuales pueden llegar a ser perjudiciales para los demás. Reivindicar esta capacidad, por tanto, no significa que siempre sea posible influir en las personas para evitar que cometan un mal. De ahí que el derecho penal sea tan renuente a asumir la perspectiva del autor —responsabilizar y sancionar a alguien por quien es, no por lo que hace— como medio orientado a cambiar el carácter moral del agente; es preciso respetar el derecho de cada persona a determinar sus propias creencias y actitudes. Si bien es deseable que el autor de un delito se arrepienta y evite cometer más mal en el futuro, obligarlo a ello es una intromisión en su agencia moral.

Derecho penal y el debate sobre el castigo

La posibilidad de considerar que un individuo es responsable de sus actos no permite dar cuenta del derecho penal por sí mismo. Tal y como señala Claus Roxin a propósito de la culpabilidad, lo decisivo para castigar a una persona no es, en realidad, concluir si, en algún sentido, ha podido actuar de otro modo, sino que el legislador quiera hacer responsable al autor de su actuación, esto es, una cuestión normativa respecto a la necesidad y corrección de castigarlo. El legislador —y demás operadores del derecho— sólo puede deducir esa respuesta de los postulados de lo que se conoce en el ámbito de la dogmática

46. Margaret Holmgren, *¿Perdonar o castigar? Cómo responder al mal*, Avarigani, Madrid, 2014, p. 171.

penal como “el fin de la pena”,⁴⁷ que consiste en el debate sobre la fundamentación del castigo penal.

El castigo constituye una forma de afrontar el mal realizado por los seres humanos y, desde luego, no es la única forma. Aunque seamos renuentes a llamarlo de esta manera —debido a la carga metafísica del término—, no parece licencia excesiva afirmar que el derecho penal se ocupa de daños generalmente identificados como *males*. En otras palabras, hay un consenso bastante uniforme de que ciertas conductas, como privar de la vida a otro, constituyen objetivamente un perjuicio grave, en tanto que afectan algo que valoramos enormemente (la vida, por ejemplo, que es además presupuesto de otros bienes que valoramos). Por más que se admitan supuestos excepcionales sería difícil imaginar que alguien sostuviera—con pretensiones de justificación— que el día de mañana nuestras valoraciones cambien a tal punto que dejemos de considerar el asesinato lo suficientemente indeseable como para despenalizarlo. Paul Robinson, por ejemplo, ha formulado una propuesta del merecimiento empírico a partir de esta idea, sosteniendo que la distribución de castigos ha de realizarse a partir de las valoraciones de justicia de la comunidad.⁴⁸

Independientemente de las complejidades envueltas en la determinación de una conducta como delito, y de que no es poco común excederse en el ejercicio de tipificación en el intento de paliar los problemas sociales (*populismo punitivo*),⁴⁹ nuestro derecho penal asume que hay acciones que son especialmente dañinas y que, por ello, corresponde evitar que sucedan. Pero aparte de esta vocación hacia la prevención de tales conductas, el carácter de los bienes dañados por estas accio-

47. Claus Roxin, *Culpabilidad y prevención en derecho penal*, B de F, Buenos Aires, 2020, pp. 71–72.

48. Paul Robinson, *Principios distributivos del derecho penal*, Marcial Pons, Madrid, 2012.

49. El populismo punitivo puede ser entendido como “el discurso político que pretende acabar con la criminalidad y la percepción de impunidad hacia los criminales mediante el aumento de las penas y los delitos que ameriten penas privativas de libertad [...]”. Alejandro Nava Tovar, *Populismo punitivo. Crítica del discurso penal moderno*, Instituto Nacional de Ciencias Penales/Zela Grupo Editorial, México, 2021, p. 22.

nes suele dar lugar a otra de las intuiciones más fuertes en este ámbito: la noción de proporcionalidad. A un daño severo correspondería una respuesta que debería ser, en algún sentido, equivalente.⁵⁰ Estas intuiciones, latentes en las más importantes discusiones en torno al ámbito penal, nos remiten a la discusión acerca del castigo y ponen de manifiesto su carácter fundamental. En palabras de George Fletcher:

Todos los sistemas de Derecho penal representan un compromiso compartido de absolver al inocente y castigar al culpable. Este compromiso les confiere un singular propósito unitario que está por encima y que se centra en la institución del castigo [...] la institución del castigo ofrece la base de la que podemos esperar el nacimiento del Derecho penal y de sus elementos característicos.⁵¹

Ahora bien, esta importancia o carácter fundante no ha de confundirse con la afirmación de que el derecho penal consiste, básicamente, en castigos; o de que el castigo es el medio más eficiente para conseguir el control social orientado a la satisfacción de intereses generales. Tampoco ha de entenderse como la conclusión de que el castigo es una institución sobre la cual existe un acuerdo generalizado sobre su legitimidad, o bien, de que su justificación moral no es objeto de discusión. Al contrario, este carácter fundante tiene que ver con el carácter nocivo que parece serle intrínseco y, derivado de ello, del compromiso ético que tenemos como comunidades jurídico-políticas de someter a juicio crítico una institución que autoriza el daño a otros y que opera de maneras muy cuestionables. En definitiva, el castigo es uno de los principales fundamentos del ámbito penal porque pone de manifiesto su necesidad de justificación; se trata de un recordatorio palpable de

50. La formulación más conocida de la proporcionalidad corresponde al retribucionismo kantiano: “Pero ¿cuál es el tipo y grado de castigo que la justicia pública adopta como principio y como patrón? Ninguno más que el principio de igualdad (en la posición del fiel de la balanza de la justicia): no inclinarse más hacia un lado que hacia otro [...]. Sólo la ley del talión puede ofrecer con seguridad la cualidad y la cantidad de la pena, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado)”. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2016, pp. 166 y 167.

51. George Fletcher, *Conceptos básicos de derecho penal*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 1997, p. 49.

que el derecho penal es una de las manifestaciones más brutales del poder estatal y que, por ello, su autorización para operar en nuestras comunidades no puede darse nunca por sentada.

El debate sobre el castigo es un debate clásico presente en la historia de las ideas desde la antigüedad clásica, por lo que hay enfoques muy diversos para su estudio. Entre todas las aproximaciones, la pregunta de su fundamentación se ha enfocado en ofrecer una respuesta al porqué conservar una institución cuyo rasgo central parece ser infligir sufrimiento. Aun con antecedentes tan lejanos, fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se sentaron las bases de este debate en los términos en que llegó a nuestros días; esto es, como la confrontación entre dos grupos de teorías que aspiraban a ofrecer razones para castigar: de un lado, retribucionistas; del otro, prevencionistas.

No obstante, antes de indagar en las propuestas de justificación que han orientado la discusión, es necesario señalar que hablar del castigo jurídico plantea dificultades más elementales. En primer lugar, ni siquiera es obvio por qué proponer dicho castigo como un objeto de estudio diferenciado de otras sanciones previstas por el derecho.⁵² Sobre esta cuestión, en otros lugares he sostenido que sí hay una especificidad justificada, sugiriendo así que los castigos son las sanciones negativas que:

- a) resultan de la acción u omisión de una persona que transgrede una norma jurídica que protege bienes especialmente valiosos;
- b) son actos coercitivos administrados intencionalmente por una autoridad constituida por el sistema jurídico transgredido;

52. Es la pregunta de si hay una diferencia sustantiva entre los castigos o penas y el resto de sanciones.

- c) involucran una privación de bienes *prima facie* inalienables;⁵³ esto es, bienes que por este motivo son considerados jerárquicamente superiores; y
- d) poseen una pretensión de justificación que es especialmente fuerte por la relevancia de los bienes involucrados.⁵⁴

Así, castigos, penas, sanciones penales pueden considerarse términos sinónimos; aunque sí habría una diferencia sustantiva entre ellos y el resto de las sanciones. Obviamente, tal diferencia no pasa por el hecho de su mera inclusión en un código penal, sino que es la calidad de los bienes afectados por la imposición de estas sanciones, así como la calidad de los bienes vulnerados que dan lugar a ellas, lo que justifica que el castigo sea —deba ser— un objeto de interés independiente. Esta reconstrucción conceptual del castigo pretende ser lo más descriptiva posible, en el sentido de evitar pronunciarse de manera anticipada sobre su fundamentación y, en estos términos, convertir un problema de ética práctica en un problema analítico-conceptual. Y es que debemos reparar en que la relevancia de tener el castigo como objeto específico y definirlo para su estudio no constituye una mera preocupación teórica, sino que nos preocupan las prácticas de castigo que, de hecho, operan en nuestras comunidades amparadas por la legitimidad presupuesta de la institución. De ahí que la propuesta recién anotada surja de una visión del participante que entiende el castigo como una práctica punitiva de la que forma parte. Y de ahí también el énfasis en el elemento de la pretensión de justificación. Es esta misma pretensión la que recoge el compromiso de su fundamentación: privar a alguien de un bien (en este sentido, dañar a alguien) es algo *prima facie* indebido que, o se justifica como una excepción a dicho principio, o bien, será simplemente un acto de fuerza. En palabras de Chin Liew Ten, “el

53. No obstante, para los teóricos sobre el castigo, la distinción entre privación de un bien y la aplicación de sufrimiento es necesaria para mostrar la gravedad de las medidas que solemos identificar como castigos; es decir, sería una forma de llamar la atención o denunciar el hecho de que “no sólo” se está privando a una persona de un bien. Ted Honderich, *Punishment. The Supposed Justifications*, Pluto Press, Londres, 2006.

54. Ilse Carolina Torres Ortega, *Sobre la fundamentación del castigo. Las teorías de Alf Ross, H. L. A. Hart y Carlos Santiago Nino*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2020, p. 330.

castigo es una privación, consiste en despojar a los culpables de lo que valoran [...]. Normalmente no es justificable privar de estas cosas a la gente”.⁵⁵ En definitiva, es el hecho de que autoriza a infligir sufrimiento (privación de bienes) lo que hace del castigo una práctica moralmente cuestionable; y es, entonces, esta necesidad de justificación lo que da lugar a la discusión sobre las concepciones del castigo. Al tratarse de una cuestión tan intrincada, hay distintas propuestas que coexisten, dialogan y se disputan la fundamentación crítica y los principios guía de la práctica punitiva. Entre ellas, como se consignaba, las más clásicas son el *prevencionismo*⁵⁶ y el *retribucionismo*.⁵⁷

Actualmente las propuestas de justificación se han diversificado, especialmente en lo que se refiere a las teorías retribucionistas. Hoy, éstas se alejan de la clásica asociación con la venganza o la ley del talión, inclinándose más hacia el elemento del merecimiento moral y la reivindicación del mal envuelto en el delito. Tales teorías tienen un margen amplio que va desde propuestas como las teorías recíprocas, que ven en el castigo una forma de compensar un beneficio indebidamente tomado, hasta las modernas teorías comunicativas y expresivas, que se centran en la posibilidad de expresar la desaprobación de la conducta ilícita como manera de entablar un diálogo racional con quien ha delinquido, para favorecer que medite sobre su ofensa y se arrepienta.⁵⁸ Asimismo, en el escenario contemporáneo de propuestas de justificación encontramos también el paradigma del perdón, que deriva en las hoy tan populares teorías restaurativas. Cada una de estas propuestas tiene implicaciones diversas en el modo de estructurar la práctica del castigo y del sistema de justicia penal en general.

55. Chin Liew Ten, “Castigo” en Peter Singer (Coord.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 499–506, p. 499.

56. Cuya tesis genérica sostiene que la justificación del castigo recae en su capacidad de prevenir nuevos males.

57. Cuya tesis genérica sostiene que la justificación del castigo es la retribución del mal cometido a través de otro mal, o que la imposición de un mal se debe a que éste es merecido.

58. Robin Antony Duff, *Sobre el castigo: Por una justicia penal que hable el lenguaje de la comunidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.

Al debate de cómo fundamentar el castigo le es inherente la reflexión crítica sobre nuestras prácticas concretas de éste. Quizá por ello, pese a la diversidad y profundidad de teorías, la pena de prisión es una de las principales asociaciones al castigo y ello acarrea la reducción del ámbito penal al ámbito penitenciario. De ahí la idea de que el derecho penal es, centralmente, un proyecto punitivista. Además de esta asociación, también es frecuente que la reflexión en torno a la fundamentación del castigo esté ausente, asumiendo un acuerdo generalizado acerca del prevencionismo. Si el castigo se entiende, básicamente, como la pena de prisión, el debate sobre su justificación se reduce a subrayar una política pública orientada a la reinserción y rehabilitación (prevención especial), y a un efecto disuasorio general derivado del lugar común de que nadie puede desear algo tan displacentero como la privación de la libertad. Sin embargo, aunque el prevencionismo se da por supuesto, no parecemos prestar demasiada atención a su dudoso éxito. Como afirma Thomas Mathiesen, tenemos cárceles a pesar de su fracaso: “las teorías de la prevención individual —rehabilitación, inhabilitación, disuasión individual— no son capaces de defender la cárcel. Tampoco pueden hacerlo ni la otra gran teoría de la defensa social (la de la prevención general) ni, por último, la de la justicia. La cárcel es indefendible: la cárcel es un fiasco en cuanto a sus propios propósitos”.⁵⁹

El prevencionismo no ha logrado proteger lo público y, sin embargo, ha generado mucho dolor. El castigo no es sinónimo de prisión, pero hasta hoy constituye una de sus manifestaciones más cuestionables. Por ello representa uno de los principales retos de la civilidad del derecho penal. Es el dolor que reproduce lo que nos motiva a buscar otras formas de responder al mal y lograr la disuasión. Esto no implica el fin del derecho penal, pero sí una reflexión necesaria en torno a la cantidad de dolor que estamos dispuestos a permitir.

59. Thomas Mathiesen, *Juicio a la prisión*, Ediar, Buenos Aires, 2003, p. 223.

Conclusiones

En el texto hemos intentado mostrar que el derecho penal posee una dimensión —la normativa— que escapa de la reflexión jurídica y de su puesta en marcha a través del proceso penal y la ejecución de la pena. La reflexión sobre sus fundamentos filosóficos permite reivindicar su entretreído con el desarrollo de lo social y, especialmente, con su compromiso normativo hacia la modificación de prácticas que implican dolor. La crítica al derecho penal es necesaria y deseable, pero no es correcto realizarla desde la superficie en la que se lo reduce a su versión punitiva. El derecho penal, como proyecto normativo, es una manifestación ilustrada que pretende influir en la conducta y la sensibilidad de las personas hacia los demás.

Hoy en día el cuestionamiento del dolor, al parecer consustancial de nuestra humanidad, recogido y reproducido por el derecho penal, continúa guiando las más importantes transformaciones civilizatorias. El reto más significativo del ámbito penal es cómo configurar un sistema que permita evitar o limitar el daño que nos hacemos entre nosotros mismos... sin necesidad de adicionar más dolor. Como señala Nils Christie, “los sistemas sociales deberían construirse de manera que redujeran al mínimo la necesidad percibida de imponer dolor para lograr el control social. La aflicción es inevitable, pero no lo es el infierno creado por el hombre”.⁶⁰ X

Fuentes documentales

Alexander, Larry y Kessler, Kimberly, *Crime and Culpability. A Theory of Criminal Law*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2009.

60. Nils Christie, *Los límites del dolor*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 15.

- Atienza, Manuel y Ruiz, Juan, *Las piezas del derecho*, Ariel, Barcelona, 2007.
- Bakunin, Mijaíl Aleksándrovich, *Dios y el Estado*, Alianza, Madrid, 2021.
- Baratta, Alessandro, *Criminología crítica y crítica del derecho penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Beccaria, Cesare, *De los delitos y las penas*, Trotta, Madrid, 2011.
- Bernstein, Richard, *Encuentros pragmáticos*, Gedisa, Barcelona, 2021.
- Christie, Nils, *Los límites del dolor*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Comte-Sponville, André, *Diccionario filosófico*, Paidós, Barcelona, 2020.
- Corona Berkin, Sarah y Kaltmeier, Olaf, *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, Barcelona, 2012.
- Davis, Angela, *Estarão as prisões obsoletas?*, Difel, Río de Janeiro, 2018.
- Diccionario de la Lengua Española, *civilizar* | *Definición* | *Diccionario de la Lengua Española* | DEL-ASALE, Real Academia Española, Madrid, 2022, <https://dle.rae.es/civilizar>_ Consultado 11/X/2023.
- Duff, Robin Antony y Green, Stuart (Eds.), *Philosophical Foundations of Criminal Law*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- *Sobre el castigo: Por una justicia penal que hable el lenguaje de la comunidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Fatauros, Cristián, “Las desigualdades que nos duelen, ¿son acaso desigualdades que deberíamos tolerar?” en *Problemas en torno a la desigualdad. Un enfoque poliédrico*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2020, pp. 93-106.
- Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1995.
- *El paradigma garantista. Filosofía crítica del derecho penal*, Trotta, Madrid, 2018.

- Fletcher, George, “Criminal Theory in the Twentieth Century” en *Theoretical Inquiries in Law*, Universidad de Tel Aviv, Tel Aviv, vol. 2, N° 1, 2001, pp. 265–286.
- *Conceptos básicos de derecho penal*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 1997.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2022.
- Garland, David, *Castigar y asistir*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.
- *Punishment and Modern Society. A Study on Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- González Lagier, Daniel, “Tres retos de la neurociencia para el Derecho penal” en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid, N° 34, diciembre de 2018, pp. 43–72.
- Harcour, Bernard, “Mill’s *On Liberty* and the Modern ‘Harm to Others’ Principle” en Dubber, Markus Dirk (Ed.), *Foundational Texts in Modern Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2014, pp. 163–182.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *El concepto del derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2017.
- Hierro Sánchez–Pescador, Liborio Luis, “Libertad y Responsabilidad Penal” en *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid, N° 2, agosto de 1989, p. 561–570.
- Holmgren, Margaret, *¿Perdonar o castigar? Cómo responder al mal*, Avarigani, Madrid, 2014.
- Honderich, Ted, *Punishment. The Supposed Justifications*, Pluto Press, Londres, 2006.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana. III*, Gredos, Madrid, 1981.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2016.
- Malinowski, Bronisław Kasper, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona, 1988.

- Mathiesen, Thomas, *Juicio a la prisión*, Ediar, Buenos Aires, 2003.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad y otros escritos*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1991.
- Morris, Edward y Braukmann, Curtis, *Behavioral Approaches to Crime and Delinquency*, Plenum Press, Nueva York, 1987.
- Nava Tovar, Alejandro, *Populismo punitivo. Crítica del discurso penal moderno*, Instituto Nacional de Ciencias Penales/Zela Grupo Editorial, México, 2021.
- Nino, Carlos, *Introducción a la filosofía de la acción humana*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1987.
- *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Buenos Aires, 2001.
- Larrauri Pijoan, Elena, *Introducción a la criminología y al sistema penal*, Trotta, Madrid, 2018.
- Pardo, Michael y Patterson, Dennis, *Philosophical Foundations of Law and Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Rabossi, Eduardo, “La filosofía de la acción y la filosofía de la mente” en Cruz Rodríguez, Manuel (Coord.), *Acción humana*, Ariel, Barcelona, 1997, pp. 5–20.
- Robinson, Paul, “Criminal Law’s Core Principles” en *Washington University Jurisprudence Review*, Washington University School of Law/Washington University en St. Louis, San Luis, Illinois, vol. 14, Nº 1, noviembre de 2021, pp. 155–218.
- *Principios distributivos del derecho penal*, Marcial Pons, Madrid, 2012.
- Ross, Alf, *On Guilt, Responsibility and Punishment*, University of California Press, Los Ángeles, 1975.
- Roxin, Claus, *Culpabilidad y prevención en derecho penal*, B de F, Buenos Aires, 2020.
- Safrański, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2013.

- Spiereburg, Pieter, *The spectacle of suffering. Executions and the evolution of repression: From a preindustrial metropolis to the European experience*, Cambridge University Press, Nueva York, 1984.
- Stevenson, Charles Leslie, *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven, 1963.
- Strawson, Peter Frederick, *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Ten, Chin Liew, “Castigo” en Singer, Peter (Coord.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 499–506.
- Torres Ortega, Ilse Carolina, *Sobre la fundamentación del castigo. Las teorías de Alf Ross, H. L. A. Hart y Carlos Santiago Nino*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2020.
- Wootton, Barbara, *Crime and the Criminal Law. Reflections of a Magistrate and Social Scientist*, Steven & Sons, Londres, 1981.

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: revistaxipetotek@iteso.mx
- Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse siempre que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.



◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Xavier Zubiri. A cuarenta años**

La figura sintáctica de lo real

Jesús Ramírez Voss

La metafísica y lo físico: la estructura de momentos

Manuel Gallego Arroyo

La coactualidad de Zubiri ante la conciencia interna de Brentano

Alfonso García Nuño

Formalización y respectividad: reflexión sobre el concepto de inteligencia artificial desde el concepto de inteligencia sentiente de Xavier Zubiri

Julio César Corona Arias

Los fundamentos de la política: pluralidad en clave zubiriana

Pedro Antonio Reyes Linares, s.j.

◆ **Acercamientos filosóficos**

Política y existencia. Dos facetas de la libertad individual y su origen común

Rafael Campos García-Calderón

◆ **Cine y literatura**

La oscuridad de *La Luz del Mundo*

Luis García Orso, s.j.

Cuestión de unidad

José Israel Carranza

◆ **Justicia y sociedad**

Sobre los fundamentos normativos del derecho penal

Ilse Carolina Torres Ortega

ISSN 2448-9085

