

XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Xavier Zubiri. A cuarenta años

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 tottek, Año 32. Vol. I, No. 119, enero-junio 2023, es una publicación electrónica semestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetottek.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 julio de 2023.

Xavier Zubiri. A cuarenta años

• **Presentación**

Miguel Fernández Membrive 5

• **Xavier Zubiri. A cuarenta años**

DEL HOMBRE A DIOS 9

Álvaro San Román Gómez

XAVIER ZUBIRI Y REINHARDT GROSSMANN, 39

UN PROYECTO EN COMÚN

Fernando E. Ortiz Santana

REALIDAD, INTELECCIÓN Y VERDAD EN ZUBIRI 69

José Alfonso Villa Sánchez

MARTIN HEIDEGGER Y XAVIER ZUBIRI 96

A LA LUZ DE JORGE EDUARDO RIVERA

Juan Patricio Cornejo Ojeda

UNA APROXIMACIÓN AL LENGUAJE 121

EN EL PAISAJE DE LA REALIDAD

Ábner Sándigo

• **Acercamientos filosóficos**

LA CAÍDA. CAMUS Y EL ARROJO POR EL OTRO	150
<i>Salvador Vega Valladares</i>	

• **Cine y literatura**

LA MADERA CRISTIANA DE PINOCHO	174
<i>Luis García Orso, S.J.</i>	

LOS AÑOS, DE ANNIE ERNAUX,	181
Y LAS POSIBILIDADES LÍMITE DE LA NOVELA	
<i>José Miguel Tomasena</i>	

• **Justicia y sociedad**

INJUSTICIA COGNITIVA: COMPRENDIENDO EL CONCEPTO	185
<i>Diego Mauricio Torres de Luna</i>	

Presentación

El 21 de septiembre de 1983 falleció en Madrid Xavier Zubiri, para algunos el más profundo pensador de la historia de la filosofía española, aunque menos expuesto a los reflectores que otros de sus coetáneos y maestros. Nos encontramos, entonces, a 40 años de este acontecimiento significativo para la filosofía en habla hispana, si bien éste es sólo el pretexto para dedicarle a Zubiri los monográficos de este N° 119 y del próximo N° 120 de la revista. Decimos “pretexto” porque nuestros motivos no se limitan a la conmemoración. No nos anima homenajear un pensamiento anquilosado entre algunas décadas del siglo XX, sino explorar cómo han permanecido vivos su legado y su influencia a través de distintas generaciones de filósofos y en diferentes latitudes del mundo. La excelente respuesta a nuestro llamado para artículos hizo eco de este propósito. En efecto, confirmó que la filosofía de Zubiri ha sido cultivada, hasta devenir tradición, en múltiples circuitos filosóficos; pero más allá de eso reafirmó su potencial para desbordarse de sí misma, para fecundar nuevas líneas de pensamiento e interpretación y para entablar rigurosos diálogos —algunos insospechados— con otras filosofías y campos del conocimiento.

En esta primera entrega del monográfico publicamos cinco artículos. En el primero Álvaro San Román Gómez recorre la antropología y la noología zubirianas hasta arribar al concepto de una *realidad fundamental* y su manifestación como *deidad*, así como al hecho, fenomenológicamente constatable, de hallarnos religados a esa deidad. Llegados aquí, sin embargo, el autor considera que, a diferencia de Unamuno y Schleiermacher, Zubiri no justifica adecuadamente el puente que

permite transitar del hecho de la religación a la concepción de un “Dios personal, inteligente y volente”, esto es, de un Dios a la medida del cristianismo.

En el segundo artículo Fernando E. Ortiz Santana plantea una comparación entre las reconstrucciones del realismo de Reinhardt Grossmann, por un lado, y Zubiri, por otro. El autor realiza este ejercicio de contraste a partir de ocho tesis en las que, *mutatis mutandis*, reconoce coincidencias en ambos pensadores; hasta finalmente concluir que la afinidad más general en sus planteamientos es la visión de la realidad des-sustancializadora o, dicho afirmativamente, “sistémica”, que el filósofo alemán y el pensador vasco defienden frente a buena parte de la tradición filosófica.

En el tercer artículo José Alfonso Villa Sánchez reafirma —frente al ruido del perspectivismo y la propaganda— la tesis de Zubiri de que el ser humano ha emergido de la realidad y “está instalado, por principio, en la realidad”, y la desarrolla con una propuesta hermenéutica sobre la relación que mantienen entre sí los momentos intelectivos de *aprehensión primordial*, *logos* y *razón*. En esta interpretación el autor se desvía deliberadamente de Zubiri al argumentar que el logos constituye el momento intelectual estructuyente, el cual se repliega como *aprehensión primordial* y se despliega como *razón*, anudando de este modo realidad y verdad.

En el cuarto artículo Juan Patricio Cornejo Ojeda, autor allegado al filósofo y traductor chileno Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1927–2017), revela diversas claves de la interpretación y comparación que éste hacía de las filosofías de Heidegger y de Zubiri, en cuyo diálogo entreveraba su propio pensamiento. Mediante estas claves Cornejo sugiere que Rivera, sobre todo en una etapa madura de su trayectoria intelectual, iluminaba algunas insuficiencias de la filosofía de Heidegger a

partir de su mayor convergencia con la filosofía de la realidad —y de la inteligencia sentiente— del autor vasco.

Finalmente, en el último artículo de la carpeta monográfica, Ábner Sándigo se propone identificar el lugar del lenguaje en lo que llama “el paisaje de la realidad”. Con tal propósito el autor se apoya en las premisas de Zubiri de que “hay una sola realidad” (numéricamente idéntica en todos sus *modos y formas*) y de que estamos instalados en ella, lo cual conlleva profundas consecuencias para la concepción misma del lenguaje. La principal de ellas es que de esta manera se abjura de la función *representacionista* que suele adjudicarse al lenguaje, lo cual abre paso a una comprensión de este último, primero, en tanto realidad y, segundo, como realización del contenido de otras realidades por su capacidad de configurar esquemas de intelección.

En la carpeta *Acercamientos filosóficos* esta vez proponemos un único artículo. En él, Salvador Vega Valladares desarrolla un análisis filosófico de *La caída*, novela que Albert Camus publicó en 1956. El autor pone de relieve en su análisis el pensamiento ético del intelectual franco-argelino, sobre todo a la luz de su exaltación de la “rebeldía”, actitud que conlleva un reconocimiento del *absurdo* (de la sinrazón, la injusticia, el dolor y, en especial, la muerte) en tanto destino “aplastante”, pero no el abandono a sus implicaciones vitales. La rebeldía no sucumbe al nihilismo ni al crimen, sino que, co-originaria con la solidaridad, reafirma una dignidad común y con ello da valor a la vida y a la lucha misma contra todo aquello que la calumnia.

En la carpeta *Cine y literatura*, Luis García Orso, S.J., nuestro colaborador en la sección de cine, esta vez dedica su reseña a *Pinocho*, la reciente y multipremiada película del director tapatío Guillermo del Toro. La mirada de García Orso, apoyada en su conocimiento bíblico, descubre e interpreta los múltiples símbolos cristianos que recorren la historia de Pinocho, el niño-marioneta que muestra “cómo poner

bondad y libertad en medio de la maldad y la imposición que nos rodea, cómo buscar la vida en escenarios de guerra y muerte”; el mismo niño-marioneta que al final decide ser mortal, finito, por amor a Geppetto, su padre que lo quiere exactamente como es.

En la sección de literatura, por su parte, José Miguel Tomasena reseña *Los años*, obra de Annie Ernaux sobre la que nuestro colaborador confiesa: “lleva el arte de la novela más allá de lo que yo creía que era posible”. La clave de este prodigio narrativo radicaría, a juicio de Tomasena, en conseguir iluminar la dimensión social constituyente de toda biografía individual, en este caso, la historia y las transformaciones sociales de la sociedad francesa de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, que se funden con la vida y la memoria individuales de Ernaux.

En la carpeta *Justicia y sociedad*, con la que cerramos el presente número, publicamos el artículo de Diego Mauricio Torres de Luna, el cual, por un lado, aporta elementos generales para entender el fenómeno de la *injusticia cognitiva* en diferentes dimensiones (política, histórica, social) y, por otro, le imprime una perspectiva particular al diagnóstico por enfocarlo en la región latinoamericana, especialmente en México y en el ámbito de la educación superior. El autor da pistas, además, sobre algunas estrategias que podrían contribuir a contrarrestar esta forma de injusticia, entre las cuales se encuentran el *diálogo de saberes* y la *interculturalidad*.

Desde *Xipe totек* deseamos a todas y todos nuestros lectores un feliz verano, agradeciéndoles, como siempre, el interés que mantienen en la revista. X

Miguel Fernández Membrive

Del hombre a Dios

Álvaro San Román Gómez*



Recepción: 14 de diciembre de 2022

Aprobación: 16 de febrero de 2023

Resumen. San Román Gómez, Álvaro. *Del hombre a Dios*. En el presente artículo me centro en revisar sucintamente los conceptos de la obra *El hombre y Dios* del filósofo Xavier Zubiri. En primer lugar, expondré a qué llamamos “hombre”, para abordar enseguida cómo y dónde se es tal. Seguidamente, dilucidaré qué solemos entender por “Dios”, para concluir poniendo en tela de juicio las caracterizaciones elaboradas por el autor vasco.

Palabras clave: hombre, Dios, deidad, realidad, religación.

Abstract. San Román Gómez, Álvaro. *From Man to God*. In this article I set out to provide a succinct overview of the concepts of the philosopher Xavier Zubiri's work *Man and God*. First I will look at what we call “man,” and then how and where one can be a man. Next I will examine what we tend to understand by “God”, and finally conclude by questioning the characterizations formulated by the Basque thinker.

Key words: man, God, deity, reality, religation.

Introducción

¿Dónde está Dios? ¿Ha huido como hicieron los dioses paganos de Hölderlin? ¿Ha muerto, como nos lo reveló Zaratustra? Quizás sea mera extravagancia plantear estas preguntas en un mundo en el que el eslogan

* Becario FPI en el programa de Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). alvarosanroman@fsf.uned.es

nietzscheano luce estampado en tazas para capuchinos. Sin embargo, de la mano de Xavier Zubiri, trataremos de responder a la pregunta planteada, trataremos de buscar a Dios, sea éste —o esto— lo que sea.

A primera vista puede resultar sospechoso que un filósofo formado en la corriente fenomenológica, suscrito a su máxima “¡A las cosas mismas!”, vuelque lo mejor de su talento en filosofar acerca de Dios. ¿Acaso se pretende llegar a Dios, sea lo que sea, desde las cosas mismas? ¿Se puede, al hablar de las cosas, hablar al mismo tiempo de Dios? Desde luego, éste es el intento de este filósofo —y el nuestro también—. A lo largo de las próximas páginas trataremos de sintetizarlo y criticarlo. Para ello nos introduciremos en *El hombre y Dios*, cuyo análisis será el elemento central de este artículo. Desbrozaremos todo aquello que en ese texto resulte accesorio para nuestro propósito y nos enfocaremos en el “Curso de Roma” de 1973. También haremos referencia a la incompleta “Redacción Final” de 1983, de modo que podamos refinar algún punto oscuro o poco desarrollado en las lecciones de 1973. Por otro lado, nos acompañarán otras voces relevantes que ayudarán a apuntalar, matizar, criticar y llevar a buen puerto (nuestro puerto) la reflexión: un compatriota vasco, Miguel de Unamuno; otro fenomenólogo, Karl Jaspers, y, finalmente, el padre de la hermenéutica, Friedrich Schleiermacher.

Una de las bondades del citado libro de Zubiri es que cuenta con un despliegue sintético del núcleo duro de su filosofía (desarrollado en su obra magna, la trilogía sobre la inteligencia),¹ ineludible para aproximarnos al problema de Dios. Por ello atravesaremos resumidamente los puntos más importantes de este núcleo, lo cual nos ayudará a comprender qué tipo de ser es el hombre, para concluir en el otro polo aludido en el título de la obra que nos ocupa, “Dios”. En el trayecto

1. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982; Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

pasaremos a través de la realidad, a la que, como veremos más adelante, estamos constitutivamente religados.

El hombre: animal multifacético

Primero debemos dejar claro que, para Zubiri, en contra de gran parte de la tradición occidental, no existen sustancias. No hay nada detrás o por debajo del conjunto de las propiedades o “notas” que configuran una realidad cualquiera. Un ejemplo del propio Zubiri es que la plata no es *algo* que posea un “sistema nucleico de protones y neutrones, electrones circulares o periféricos, el espín, etc.”.² Efectivamente, “pensamos que la plata es la que tiene estas propiedades. Pero no es así. Estas propiedades son la realidad misma de la plata. Es la realidad argéntea”.³ Lo que hay son realidades constituidas por un sistema coordinado y coherente de propiedades, esto es, de notas. Esto quiere decir que cada nota está relacionada con el resto de las notas; cada nota es *nota-de* otras notas. Este carácter de *respectividad* es lo que otorga esa suficiencia constitucional que nos permite referirnos en todo momento a *tal* realidad que permanece siendo *tal* sistema de notas y no otro; nos permite referirnos no a una sustancia, sino a una *sustantividad*.

En nuestro caso la sustantividad que interesa describir es la humana, caracterizada por ser, en primer lugar, viviente. En efecto, el hombre es un ser vivo y, como tal, se caracteriza por poseer cierta independencia respecto del medio, así como cierto dominio sobre él. En segundo lugar, es un ser sentiente, poseedor de sentidos; un ser capaz de ser estimulado al estar constituido por un sistema nervioso que le permite acceder a lo que Zubiri llama el “momento de alteridad”, que consiste en “tener ante sí algo que no es el viviente mismo”.⁴ Mi estructura sentiente supone en todo momento que yo no soy aquella cosa que siento, que tengo

2. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2012, p. 359.

3. *Idem*.

4. *Ibidem*, p. 333.

la capacidad de evitar confundir el hambre con la comida. Hasta aquí compartimos las mismas notas que los animales; sin embargo, en tercer y último lugar, somos además inteligentes. Pero no en el sentido de ser capaces de idear o juzgar, sino en el sentido de poder enfrentarnos con todas las cosas como realidades. Para entender esto último debemos definir de manera sencilla qué es realidad en Zubiri. Como el animal, el ser humano comienza estimulado, por ejemplo, por el fuego. Para el gato el fuego se agota en su impresión estímulo, en su quemarle los pelos de los bigotes, ante lo cual no cabe otra respuesta que la huida. El fuego, para el felino, estimula la respuesta de la huida, se agota en su quemar. Pero en el hombre, al decir que éste tiene además la “impresión de realidad” del fuego, significa que posee la capacidad de separar la propiedad calórica de la sensación inmediata de entrar en calor, es decir, que cuenta con la posibilidad de entender que el fuego, “de suyo”, quema, que está ahí quemando, y no sólo quemándose; el fuego *es real*, no se agota en su mero quemar. De ahí que el ser humano sea el único animal conocido capaz de dominar el fuego. En conclusión, nuestra especie tiene no sólo impresión estímulo, sino también, y *al mismo tiempo*, impresión de realidad. Y esa impresión, “por ser impresión, es un sentir animal y, por otro lado, en tanto que lo sentido es realidad, es un acto intelectual. Ahora bien, como no son dos impresiones sino una sola, resulta que sentir e inteligir no son dos actos sino uno solo. Y, por consiguiente, ese acto está ejecutado por una sola facultad, lo que llamo inteligencia sentiente”.⁵

He aquí la famosa síntesis monista zubiriana. Contra la tradición dualista occidental el ser humano no posee un cuerpo que se adhiere a una sustancia con alma. No es la suma de su organismo y su psique, sino que es ya una sustantividad psico-orgánica, de tal manera que “la inteligencia misma siente la realidad”; el organismo entiende la realidad, “todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico

5. *Ibidem*, p. 337.

transcurre psíquicamente”.⁶ En el ser humano, como sistema de notas respectivas, su nota orgánica es respectiva de su nota psíquica; el organismo es *organismo-de* una psique, y esta última es *psique-de* aquél.

En Miguel de Unamuno ya se atisbaba un esbozo de esta idea hecha sistema en Zubiri. Opuesto a la psicología empirista y a su fórmula “hay en mí un principio que piensa, quiere y siente”,⁷ Unamuno sostiene que esto implica una petición de principio y concluye: “Porque no es verdad inmediata, ni mucho menos, el que haya en mí tal principio; la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo. Yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente”.⁸

Vida y corporeidad, psique y organismo son, tanto para Unamuno como para Zubiri, dos momentos inseparables. La corporeidad es ella misma expresión de la vida. Por su polo sensitivo siente la realidad, por su polo intelectual la entiende. Y así podemos concluir que el ser humano es un *animal* (porque siente) *de realidades* (porque entiende).

Hasta aquí hemos visto qué es el ser humano desde el punto de vista de sus notas. Pero sigamos avanzando y veamos qué es aquél como forma de realidad. El animal de realidades, como cualquier otra realidad, es formalmente *de suyo*; está ahí en la realidad como sustantividad sustentada por sí misma y en sí misma. Pero, además, cuenta con la característica de ser *suya*. El ser humano es *de suyo suyo*. “Tengo una realidad”, dirá Zubiri, “que es mía, cosa que no acontece a una piedra”.⁹ En efecto, podríamos decir que a una piedra se la vive, pero un humano sólo puede vivirse a través de sí mismo poseyéndose. A esta forma del

6. *Ibidem*, p. 348.

7. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alba, Madrid, 2005, p. 104.

8. *Idem*.

9. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 352.

humano de *ser-suyo* la llamará Zubiri “suidad”. La suidad es una forma de realidad que “es real ‘frente a’ toda otra realidad que no sea la suya”. Es una realidad, por tanto, que “está ‘suelta’ de toda otra realidad”,¹⁰ es decir, una realidad *ab-soluta*. Y es este carácter de *suyo* lo que constituye para Zubiri el *ser persona*.

Por tanto, como forma de realidad, el ser humano es un *animal personal*, dotado de suidad, que aun en el más insignificante de sus actos va perfilando “su personalidad”. Porque, en efecto, ser persona consiste en desplegar una personalidad con cada acto ejecutado. Y es que aquél —y he aquí la vertiente existencialista de Zubiri— *no nace* sino que *se hace*. Pero *se va haciendo* porque lo característico de la temporalidad humana es su dimensión de despleabilidad. El tiempo humano no es un eterno presente en el que simplemente se es “ahora esto, y ahora esto, y ahora esto”, sino que es un gerundio mayúsculo por el cual no soy, sino que *estoy siendo*. ¿Ser qué? Una persona que se hace a sí misma, expresada en su personalidad porque es persona; una realidad que cuenta con lo que Zubiri denomina “carácter seaciente”.¹¹

El animal de realidades resulta ser un animal personal, una realidad con personalidad que va construyéndose construyéndola. ¿Cómo? Desde una tridimensionalidad. En primer lugar, desde su *dimensión individual*. En ella descubrimos que todo individuo es igual a otro en un aspecto, pero lo suficientemente disímil como para diferenciarse entre sí. Zubiri diría que “los demás no son simplemente diferentes, sino ‘diversos’”; mientras que los diversos “son diferentes dentro de la misma versión: son di-versos”.¹² Por ello el ser humano, en su dimensión de individuo perteneciente a la versión humana, es diferente *en* ella y, por tanto, es *animal diverso*. En segundo lugar, esta realidad personal individual se hace además en una *dimensión social*. El individuo no sólo vive volcado

10. *Ibidem*, p. 7.

11. *Ibidem*, p. 366.

12. *Ibidem*, p. 372.

en una temporalidad gerundia, sino que está simultáneamente vertido hacia otros individuos entre los cuales es diverso y con los cuales se hace. El ser humano es en sí mismo “una estructura de convivencia”, un “ser común”, un *animal social* que con-vive en la gerundialidad con los demás, es decir, que todos los animales sociales existentes lo hacen en el tiempo “a la vez”. Ésta es la tercera y última dimensión del animal personal, lo que Zubiri nombra *dimensión histórica o etánea*. Somos co-etáneos los unos respecto de los otros y, a la vez, estamos vertidos hacia el futuro, es decir, somos una especie *prospectiva*. Y lo somos en dos momentos: el primero, biogenéticamente, pues generamos el futuro de la humanidad en la progenie; el segundo, transmitiendo no sólo vida, sino modos de vida. Transmitimos cómo vivir la vida en la forma de tradición traída de la historia y entregada al futuro en las manos de los que nos sobreviven. Así pues, el ser humano es también *animal histórico*.

En el campo de realidad que nos abre nuestra inteligencia sentiente, el ser humano se instala como persona que ejecuta los actos que definirán su personalidad de manera individual, comunal e histórica según tres aspectos. Primero ejecutará actos determinado por su naturaleza, esto es, según las potencias y facultades que posee sólo por ser tal. Yo pongo en acto mis facultades y actualizo mis potencias según mis necesidades: yo respiro, yo ando, yo como... Yo ejecuto estos actos en tanto *agente* de ellos. En un segundo momento realizará actos determinado por la contextualidad sociohistórica que le haya tocado vivir. Soy hijo, soy filósofo, soy varón... y actúo lo mejor que puedo el papel asignado, soy *el actor* de mi vida. Y en un tercer y más importante momento emprenderá actos en una dimensión estrecha pero fundamental, la libertad. En ella yo decido actuar de una manera u otra *en* mi contexto, elijo el modo en que ejecuto mi persona y soy así *autor* de mis actos.¹³ Zubiri explica que todo esto lo hacemos desde una experiencia muy concreta:

13. *Ibidem*, p. 382.

la de ser *lanzados* hacia la “realidad–fundamento” que sentientemente inteligimos. A esta experiencia ya hemos aludido líneas atrás y no es otra que la “gerundialidad”, la cual poseemos gracias a un dinamismo tensional entre la inteligencia sentiente y la realidad inteligida. El ser humano, mientras sea, no puede dejar de sentir la realidad. Estamos constitutivamente abiertos al mundo en derredor de modo tal que no podemos dejar de mirar, palpar, escuchar, respirar... No es que yo vea aquel árbol, es que el árbol, si hacia él miro, me fuerza a que lo vea. Pero no sólo eso: no podemos además dejar de optar en la ejecución de nuestros actos. En efecto, la figura de este lanzamiento inevitable hacia la elección es lo que nombramos “voluntad”. No es que yo esté escribiendo este artículo *gratuitamente* ni es sólo que el artículo *se esté escribiendo*, sino que este artículo fuerza a que sea escrito o a que lo deje en blanco. Hay una forzosidad en las cosas, lo que Zubiri llama “el poder de lo real”. Y la voluntad es un indicio de esa fuerza. “El hombre no puede dejar de querer, por estar lanzado a la realidad–fundamento”, que “consiste en una apropiación de posibilidades”.¹⁴ Por la voluntad se toma continuamente una decisión de cómo deben ser las cosas y acerca de cómo uno es respecto de la realidad, pero también respecto de los demás. Porque, como examinamos líneas antes, “ninguna realidad es real sino respecto de otras”.¹⁵

Lo antedicho nos lleva un paso más allá en el esbozo de la realidad humana. Ésta se va configurando en *modos de ser*, es decir, la nuda realidad, la realidad en bruto, está siempre re–actualizada de maneras concretas; la realidad está siempre siendo tal realidad, una realidad *así*. Y el modo en que la realidad humana se reactualiza concretamente es en el *ser* un yo. La personalidad es poseída por un yo que, en ejercicio de su voluntad, opta por un modo u otro de ser ese yo. “La personalidad es un modo de ser yo”.¹⁶ Más aún, “la vida del hombre tomada en

14. *Ibidem*, p. 417.

15. *Ibidem*, p. 358.

16. *Ibidem*, p. 364.

su totalidad, no consiste sino en configurar su yo. Por eso, es un error decir, a mi modo de ver, que yo soy mi vida, sino que es justamente al revés”.¹⁷ Mi vida es configurar el yo, por eso la vida es siempre *algo más*. Mi vida es también todo aquello que queda fuera del yo. Es mis transmisiones sinápticas, es mi cuerpo, del que nadie sabe realmente lo que puede, pero, sobre todo, es el yo que aún no soy. La vida humana, concluye Zubiri, es la “‘yoización’ de todos sus procesos”.¹⁸

Realidad y religación

Realidad

Hasta aquí hemos expuesto lo más sucintamente posible qué es el ser humano (animal multifacético) y cómo se es humano (siendo un yo). Ahora bien, uno no yoiza todos sus procesos en el vacío, sino que lo hace en respectividad con las demás realidades. La computadora no puede estar de suyo ahí delante si no es respecto de la taza, que está de suyo a su derecha y, al final, respecto de mí, que de suyo estoy escribiendo, construyendo mi yo. “Se trata de que efectivamente, cada realidad físicamente está unida a todas las demás realidades en tanto que realidades y, por consiguiente, el ‘de suyo’ nunca es formalmente posible más que respectivamente a otras realidades”.¹⁹

Hemos llegado a un núcleo duro en la exposición. Si bien yo puedo estar referido a las cosas reales en cuanto tales gracias a mi facultad sentiente-intelectiva (lo que llamamos “el momento de impresión de realidad”), de modo tal que puedo enumerar y especificar cada realidad que me estimula (esta computadora, esta taza), no tengo la posibilidad en ningún momento de señalar su carácter de realidad, ya que éste es constitutivamente *inespecífico*. “Es tan inespecífico que cuando

17. *Ibidem*, p. 365.

18. *Idem*.

19. *Ibidem*, p. 341.

las realidades cambian, lo que cambia es precisamente las realidades en sus caracteres y contenidos, pero el momento de realidad es el mismo”.²⁰ Así como diríamos que “hay siempre oscuridad” o “siempre es de noche” durante las noches polares del Ártico, en todo momento y lugar podríamos decir “hay siempre realidad” o “siempre es realidad”. Esta aprehensión de lo real que se ejecuta gerundialmente en la inteligencia sentiente abre lo que Zubiri nombra “el campo de la realidad”, que jamás se confundirá con las cosas en él. La realidad, como suma de respectividades que otorgan realidad a las cosas pero que las excede, es, de acuerdo con Zubiri, aquello en lo que nos apoyamos y posee tres características. Por un lado, la realidad es algo último, pues siempre está sosteniéndome. Yo me apoyo en la realidad para poder ser yo. Pero, además, esta ultimidad que es la realidad tiene un carácter *posibilitante*, que no es más que el reverso de mi voluntad. Esto es, yo no tendría experiencia de mi voluntad, de mi lanzamiento y vuelco a la realidad si ésta no abriera las posibilidades entre las cuales opto. Por ello la realidad no es una posibilidad entre otras, sino que es “la posibilidad de todas las posibilidades”,²¹ una reserva ilimitada de formas por las cuales optar y adoptar una forma de realidad, una personalidad, un yo. Luego entonces, aquélla es un apoyo de posibilidades, lo cual supone, como reverso de mi lanzamiento hacia ella, que se me impone irremediablemente la tarea de elegir. Así como no puedo dejar de inteligir la realidad porque siempre es tal, tampoco puedo dejar de optar con mi voluntad porque las posibilidades me impelen a que las haga efectivas. Por ello, la realidad es *impelente*. Tenemos ya una realidad última, posibilitante e impelente, y que es, a un tiempo, actualizada, inteligida sentientemente, como una *patencia*, una manifestación continua, gerundial de sí misma. Por esa manifestación ininterrumpida sentimos, de modo opuesto a lo que afirma Descartes, que podemos fiarnos de ella, pues permanece *firme* en su manifestación; manifiesta firmemente, esto es,

20 *Ibidem*, p. 390.

21 *Ibidem*, p. 392.

efectivamente. La realidad es patente, firme y efectiva en su ultimidad, posibilidad e impelencia.

Pero no sólo eso. Demos un paso más. Si hendimos las apariencias hacia su inespecificidad vemos que la realidad supone una inmensa paradoja. “Por un lado”, explica Zubiri, “es lo más otro que yo, puesto que es lo que me hace ser [...]. Por otro lado, es lo más mío, porque lo que me hace es mi realidad siendo, mi yo siendo”.²² Esto es lo mismo de lo que hablaba san Agustín respecto de su experiencia de Dios cuando aquél expresaba *interior intimo meo, superior summo meo*. La realidad parece ser lo más íntimo en mí, pero también, y por lo mismo, lo que me supera en todas direcciones. A esto nos referíamos al exponer que, aun cuando podemos, no deberíamos confundir las cosas reales con la realidad en que se dan. Y podemos confundirlas porque, en efecto, esta realidad que hemos descrito se nos puede hacer presente simplemente en tanto *realidad-objeto*. Podemos, porque inmediatamente así se nos presenta, reducir la realidad a las realidades que aparecen. Ante la *realidad-objeto* “yo puedo pasar de largo delante de ella, o bien dedicarme a investigarla, a averiguar lo que sea”.²³ No obstante, si nos atenemos a la llamada de atención sobre la inespecificidad del momento de realidad, esta realidad se manifestará como *realidad-fundamento*, como el ser fundante por el cual las cosas no sólo son reales, sino por el cual hay cosas. En síntesis, “todas las cosas son reales, pero ninguna es ‘la’ realidad”.²⁴ Esta computadora, esa taza, aquel árbol... son cosas reales, pero ninguna de ellas agota la realidad, sino que ésta palpita en cada una de ellas y es más que su mera suma. La realidad posee así un carácter al que daremos por nombre “transcendental”.

Tal concepción fue elaborada de forma análoga por otro gran fenomenólogo, Karl Jaspers, a quien acudiremos para profundizar en ella. De

22. *Ibidem*, p. 394.

23. *Ibidem*, p. 416.

24. *Ibidem*, p. 464.

acuerdo con este autor, el ser humano tiene una experiencia fundamental: “Lo que para mí deviene siempre objeto es un ser determinado entre otros, y sólo un modo del ser”; sin embargo, “ningún ser conocido es el ser”.²⁵ Ninguna realidad es *la realidad*, nos aseguraba Zubiri. Y Jaspers, por su parte, expresa eso mismo en estos términos: “El ser mismo [...] parece retroceder siempre ante nosotros con el manifestarse de todas las apariencias que nos vienen al encuentro. A este ser lo llamamos lo Abarcador [...]. Es aquello de lo que surge todo nuevo horizonte [...]. Lo Abarcador es lo que siempre se anuncia —en los objetos presentes y en el horizonte—, pero que nunca deviene objeto”.²⁶ Así, la *realidad-fundamento* zubiriana equivale al *Abarcador* jaspersiano. Nosotros no abarcamos lo *Abarcador*, sino únicamente sus modos. La realidad abarcadora que yo soy, mi inteligencia sentiente que aprehende la realidad, resulta ser abarcada a su vez por aquella realidad que me ha lanzado a ésta, otorgándome la capacidad de abarcarla. En este juego de inmanencias y transcendencias descubrimos que nos encontramos inevitablemente inmersos en la actualización de la realidad (a través de nuestra sensación intelectual) y en la construcción de nuestro yo como forma de realidad (desde el momento en que estamos en la realidad). La *realidad-fundamento* explica que “siempre hay realidad”. Por último, en cuanto a la impelencia de la realidad, podríamos decir también que es *insistente*. Insiste en manifestarse en todo aquello que percibimos como real, en todas las posibilidades que nos abre para realizar nuestro yo. Es una insistencia permanente. Lo real, dirá Zubiri, tiene *poder*, se apodera de mí forzándome a percibir aquel árbol en mi trayectoria visual, a escribir o no escribir este artículo. “La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamamos apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y este apoderamiento es lo que he llamado religación”.²⁷

25. Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1985, p. 25.

26. *Ibidem*, p. 26.

27. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 8.

Religación

Hemos alcanzado aquí otro núcleo duro zubiriano, quizás el más fundamental, al menos en lo que a nuestro desarrollo concierne. La *religación* es esa relación que nosotros, realidades ab-solutas, mantenemos con la realidad al aprehenderla en sus especificidades a través de nuestras sensaciones intelectivas y al con-figurarla en todo proceso de yoización de la vida. Se da el caso de que, por ser inteligentes —y, por tanto, nuestros y de nadie más, pues no existe nada que nos viva a nosotros mismos a excepción de nosotros mismos—, somos absolutos; aunque sólo podemos serlo *en la realidad*, que tiene un poder sobre nosotros. Por ello somos absolutos, pero relativamente, esto es, somos seres *relativamente absolutos*. En cambio, la realidad a la que estamos religados, por excedernos y ser siempre más, será *absolutamente absoluta*. Así pues, a esta realidad absolutamente absoluta, a su absoluto poder, estamos religados como absolutos relativos. “La religación pertenece, por consiguiente, a mi ser formalmente. Yo hago mi ser religadamente”.²⁸ La religación es entonces el acontecimiento fundamental, pero ¿cómo acontece? Según tres modalidades: *experiencialmente*, *manifestativamente* y *problemáticamente*.

La religación a lo real, a su poder, se nos ofrece como *experiencia*, como “probación física de la realidad”.²⁹ Nosotros experimentamos la religación a la realidad en nuestro mero *apoyarnos en su firmeza*. La *probación física de la realidad*, la imposibilidad de su elusión, es ya evidencia de nuestra religación. Nuestro ser-religados supone *eo ipso experiencia*. Y, del mismo modo, religados a la realidad tenemos experiencia de esta religación en la mera adopción de las posibilidades que se abren para la construcción del yo. Luego entonces, construyéndome experimento la realidad, esto es, mi religación a ella. Estamos todos, siempre, gerundialmente, inmersos en una “gigantesca experiencia

28. *Ibidem*, p. 464.

29. *Ibidem*, p. 11.

del poder de lo real”,³⁰ entendiendo cada cosa real físicamente y haciéndonos a nosotros mismos personalmente. Queda claro, por tanto, que esta experiencia logra *manifestarnos* lo real en toda su riqueza y potencialidad. La experiencia de estar religado supone que vienen a mí todas las cosas reales, en su experimentación, con todas sus notas; que se abren mis opciones de ser yo en todas direcciones y variaciones. Experimentamos el poder de lo real como algo inabarcable, de insospechada e inagotable riqueza, como algo que es siempre *más*. En la religación tenemos una experiencia manifestativa de excedencia, lo cual supone para Zubiri el carácter *problemático* de nuestra religación y, por tanto, del poder de lo real, que se evidencia en tres fenómenos. El primero de ellos —a nuestro modo de ver, el más relevante respecto del problema de Dios— es el carácter *enigmático* de lo real que nos abre la experiencia de la religación. Esto alude a lo que, líneas atrás, reflexionábamos acerca de que las cosas reales no agotan la realidad, de que ningún ser conocido, como decía Jaspers, sea el ser. El hecho de que siempre haya realidad, pero que ésta sea más que *esta realidad aquí*, más que aquel árbol, esta computadora, esa taza... el hecho de que no se agote en cada concreción supone una ambivalencia en las cosas. Porque si, por un lado, toda cosa real es *esta* realidad, por otro lado, siempre refiere a la realidad *más allá* de ella. El árbol me lleva a la casa que hay detrás, a la carretera que se aleja, a la totalidad fuera del alcance de mi visión y, por fin, más allá de todas las concreciones, a lo que las abarca, a lo que en ellas palpita. Cada cosa nos da, por tanto, sus concreciones, su realidad y, *a la vez*, nos provee *la* realidad, nos remite a ella. Lo que las cosas hacen con *la* realidad es *vehicularla*. En el caso del ser humano emerge este enigma de manera decisiva. Esto ocurre al caer en cuenta de que, si bien yo, por mi carácter sehaciente, me hago a mí mismo, la posibilidad de que yo me haga me ha sido dada. Soy un absoluto relativo, lo que me hace una estructura enigmática en sí misma. Este carácter de realidad cobrada es lo que solemos denominar

30. *Ibidem*, p. 402.

con la expresión “el enigma de la vida”. La vida la vivo yo, pero esta vida con la cual la vivo me ha sido dada. En palabras de Jaspers, “cuanto más decisivamente somos nosotros mismos, tanto más decisivamente experimentamos que no lo somos sólo por obra nuestra, sino porque nuestro ser nos es dado. Tampoco la propia realidad de la existencia (*realidad-objeto*) es la realidad (*realidad-fundamento*)”.³¹

Zubiri explica que aquel enigma tiene su plasmación en el segundo fenómeno que muestra el carácter problemático de la realidad: la experimentación de *inquietud*, una, por así decirlo, estructural. No es que yo *esté* inquieto, del mismo modo que estoy relajado, sino que soy inquieto, soy de manera inquieta, soy inquietamente. Esto se debe a la tensión dinámica entre la impelencia de la realidad y mi estructura volente que responde a ella. Estoy llamado a responder, en cada elección de mis posibilidades, a la fuerza con la que el poder de lo real se manifiesta, como si todas y cada una de las posibilidades me preguntaran insistentemente “¿qué harás ahora?”. Por ello, la inquietud estructural se revela en la forma de dos preguntas inevitables y secuenciales. La primera de ellas es “¿qué va a ser de mí?”.³² Pero resulta que, como a este ser que soy yo, nadie salvo yo lo puede vivir; dado que sólo yo puedo vivirme, la pregunta adquiere un carácter autorreferencial y, entonces, lo que nos preguntamos es más bien “¿qué voy a hacer de mí?”. Una pregunta que sintetiza tanto mi carácter absoluto (que poseo por aquella apertura a toda nueva posibilidad de ser) como mi carácter de relativo (que poseo por esta existencia cobrada que me instala en una realidad contextuada).

Y el tercer fenómeno que supone para Zubiri el carácter problemático de nuestra religación es la *conciencia*, que en forma de voz responde a la pregunta proyectada por nuestra inquietud. Efectivamente, el filósofo-

31. Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*, p. 90. Cursivas propias.

32. “El más elemental de los actos de la vida envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 408.

fo vasco entenderá la conciencia como “voz de la conciencia”, que tiene su característica fundamental en su dictar algo. Esta conciencia “sale del fondo de mí mismo”, de ese fondo que, para Zubiri, es “el carácter absoluto de mi ser”, porque, en apariencia, es lo único en exclusiva mío. Nadie salvo yo escucha mi conciencia, que sale en mí en forma de voz que me dice, me *dicta*, “la forma de realidad que he de adoptar”³³ y me señala qué hacer de mí mismo guiando mis voliciones. “Es sólo ‘voz’. Y, por consiguiente, plantea el problema de qué sea efectivamente esa realidad cuya voz soy yo. Desde este punto de vista, cada hombre es la voz de la realidad. La voz de la realidad no es sino el clamor de la realidad camino del ser absoluto”.³⁴ La realidad-fundamento se pronuncia a través de cada uno de nosotros en las conciencias. Cada conciencia le pertenece a cada uno y, por lo mismo, es individual, pero en ella habla la realidad. He aquí de nuevo la ambivalencia.

Es de interés resaltar en este punto una importante diferencia entre Zubiri y su compatriota Miguel de Unamuno en cuanto a la consideración de la conciencia. Si bien ambos se aproximan en la consideración positiva de la corporalidad, se alejan en igual medida respecto de la conciencia. En Zubiri experimentar esta última es ya vivenciar la realidad-fundamento (la conciencia testimonia la realidad al mismo tiempo que configura nuestra relatividad señalando cómo ser yo). En Unamuno, en cambio, más que hacer hincapié en la experiencia de la conciencia como voz, se subraya el carácter de conciencia-de, su capacidad de testimoniar más bien la realidad-objeto, en concreto, la conciencia-de nuestra mortalidad que atormentaba al filósofo vasco. De ahí que este autor no pudiera entender sino trágicamente el hecho de la conciencia. “Es más”, decía Unamuno, “el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad”.³⁵ Pienso que, si

33. *Ibidem*, p. 441.

34. *Ibidem*, p. 414.

35. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 40.

bien podemos estar inclinados a la enfermedad psicosomáticamente, debido al término trágico hacia el que puede apuntar toda conciencia—*de*, también podemos estar abocados al asombro que surge de que la conciencia sea conciencia—*de* sí misma, así como *de* toda esa riqueza de posibilidades con las que puedo ser autor de mi vida. Pero éste no es el lugar para valorar cuáles son las vivencias a las que estamos abocados en la religación. Por el momento basta con subrayar que el ser humano, que es *de suyo suyo*, posee una experiencia basal respecto de la realidad en la que está: la religación, la cual es un hecho —y no mera hipótesis— en el que estamos todos; que sólo por ser sehacientes, hacernos personas, estamos tratando cara a cara con la realidad fundamental que sostiene y permite al yo ser. En la experiencia de la religación nos vemos, por fin, cara a cara con “la ultimidad de lo real”, esto es, con Dios.

Qué es la realidad fundamental

Zubiri tiene un nombre para referirse a esa “dimensión que envuelve constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con esa ultimidad de lo real.”³⁶ La llama “experiencia teologal”. Todos y cada uno de los seres humanos tienen esa experiencia teologal, que es constante, gerundial, de la realidad fundamental, pues está dinámicamente presente y efectiva en derredor. Y si asumimos junto con el filósofo vasco, al menos por ahora, que el nombre habitualmente usado para aludir a esta realidad es “Dios”, entonces podríamos decir que cada uno de nosotros tiene una experiencia gerundial de Dios. La realidad fundamental “es lo que nominal y realmente se entiende por Dios en todos los idiomas del planeta”.³⁷ “Dios” es, por tanto, una manera de decir “realidad fundamental”, una manera de decir problemática, como veremos más adelante. Pero lo claro es que si hasta aquí asumimos lo expuesto,

36. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 5.

37. Antonio Pintor-Ramos, “Desarrollo del concepto de religación en Zubiri” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, Nº42, 2015, pp. 85-129, p. 116.

podemos afirmar con Zubiri que “el problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”.³⁸ El enigma de la vida remite, está en *respectividad* directa con el problema de Dios. Y tal problema no es precisamente el de su existencia o inexistencia, como plantearía el ateo, ni el de su necesidad o gratuidad, como propondría un agnosticismo agónico (como el de Unamuno), sino que es el de la mostración de que algo efectivamente existente sea Dios, como plantea Zubiri. Dios no es, por tanto, “el furioso anhelo de dar finalidad humana al universo”,³⁹ ni nada parecido. Para Unamuno, atormentado por la perdición del alma, por la idea de que esta vida no es más que una procesión de fantasmas que van de la nada a la nada, la necesidad de Dios se nos plantea como lo hace el hambre. Por esta razón el agónico filósofo está convencido de que “hemos creado a Dios para salvar al universo de la nada”,⁴⁰ de que “creer en Dios es en primera instancia, [...] querer que haya Dios, no poder vivir sin él”.⁴¹ Encontramos en Unamuno una preeminencia de la necesidad de Dios sobre la realidad, un Dios postulado, un Dios-*para* no morir. Todo su despliegue filosófico —concretamente, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*— está sobrevolado por un único temor: el de la muerte. Y por ello Dios es siempre secundario, nada más que útil. En contraste, en lugar de esta postulación consideramos más coherente —y menos trágico— el proceso zubiriano de mostración.

Para Zubiri, Dios es siempre primario, no responde a una necesidad, sino que sostiene todas las necesidades, así como toda satisfacción de éstas. Dios *sirve* la realidad fundamental y no se relaciona con una angustia vital ante la muerte ni con nuestra pervivencia en el más allá. “El problema de Dios, no es formalmente un problema del más allá, sino

38. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 5.

39. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 169.

40. *Idem*.

41. *Ibidem*, p. 182.

que concierne precisamente y ante todo a la realidad de este mundo y de esta vida”.⁴² El autor de *Inteligencia sentiente* no diría que a Dios se lo postula o se lo demuestra, sino que se lo vive. Siempre lo estamos viviendo, a pesar de que a lo largo de la historia, como si la congoja de la posibilidad de su inexistencia la sobrevolara, el intento haya sido demostrar su existencia. Esto se ha hecho por dos vías distintas. La primera de ellas, la *vía cósmica*, que tiene como paradigmático representante a Tomás de Aquino, ha procurado demostrar la existencia de Dios a través de las llamadas “cinco vías”; empero, todas sus demostraciones “parten del supuesto de que la metafísica de Aristóteles permite llegar a Dios”;⁴³ parten de una teoría y no de hechos inconcusos. La teoría general de la relatividad, sin ir más lejos, eliminaría, por ejemplo, la vía de la demostración de Dios a partir del movimiento, porque el devenir ya no se explicaría por el estado del ente móvil que pueda remitir a un primer motor inmóvil, sino que sería más bien una *relación* espacio-temporal dinámica en la que están inmersos todos los objetos del mundo.

La segunda vía por la cual se ha intentado demostrar la existencia de Dios y qué es él es la *antropológica*. Por ella se llega a Dios partiendo de experiencias puramente humanas, como la *verdad* o la *voluntad*. Así, por ejemplo, la experiencia de la verosimilitud, en san Agustín, nos remitirá siempre a la verdad absoluta de la cual es símil (tal *verdad* sería Dios). O también la experiencia no ya de un deber concreto, sino de la estructura formal del deber que poseemos en tanto seres volentes, en Kant, nos remite a Dios. El imperativo categórico demostraría que existe el *sumo bien*, y en esto consistiría el ser de Dios. Dentro de esta segunda vía Zubiri incluye también la experiencia del *sentimiento* de Schleiermacher, aunque pensamos que lo hace de manera un tanto desafortunada al rechazarla por insuficiente. En efecto, Schleiermacher manifiesta que en todos nosotros aflora en algún momento lo que él

42. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 426.

43. *Ibidem*, p. 447.

llama “el sentimiento de absoluta dependencia”. Éste, a diferencia del resto de los sentimientos, no remite a nada concreto, según el vasco, sino sólo a la realidad fundamental de la que dependemos. “El sentimiento de una dependencia incondicional y total: ¿respecto de qué? Esto es lo que nunca nos dirá Schleiermacher”,⁴⁴ se lamenta Zubiri. “El sentimiento de dependencia incondicional es una especie de sentimiento en que el hombre se siente frente a Dios, sin poder decir de ese Dios *nada más* que de él depende incondicionalmente la vida del hombre”.⁴⁵ Y cabe preguntarse por qué decir *algo más*. ¿Es que se puede acaso decir *algo más*? Da la impresión de que nuestro autor rechaza la vía de Schleiermacher simplemente porque deja abierto qué pueda ser Dios más allá de la citada realidad fundamental y su experiencia teologal. Esto es así porque, para Schleiermacher, Dios es problemático, mas no así su experiencia. No obstante, en Zubiri, como veremos en un momento, lo importante es salvar a Dios mismo, al concreto Dios cristiano, por encima incluso de su experiencia. Por todo esto la vía de Schleiermacher no puede sino resultarle incompleta.

Tras considerar insuficientes estas vías por parciales, Zubiri propone una vía más amplia, la *vía de la religación*. Decíamos líneas atrás que estamos todos siempre, gerundialmente, inmersos en una “gigantesca experiencia del poder de lo real” en cada intelección sensitiva de cada cosa real, físicamente, y haciéndonos a nosotros mismos personalmente. Esto ahora adquiere otra envergadura, pues resulta que nos encontramos a Dios tanto en las cosas mismas como en la experiencia de ir haciéndonos personas. Dios, lejos de ser un súper ente que se limita a contemplar su creación *sub specie aeternitatis* sin relacionarse con ella, resulta ser transcendente *en* las propias cosas. “Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ellas mismas”.⁴⁶ Y si tenemos en cuenta que desarro-

44. *Ibidem*, p. 452.

45. *Idem*. Cursivas propias.

46. *Ibidem*, p. 466.

llamos nuestro ser haciéndonos personas *en* la realidad, experimentando nuestra religación a ella, resulta que experimentamos a Dios en cada acto personal ejecutado, en cada ad-opción de nuestras posibilidades abiertas por la realidad-fundamento, esto es, por Dios mismo. Si la realidad fundamental es última, posibilitante e impelente, Dios es entonces último, posibilitante e impelente. Si las cosas reales vehiculan *la* realidad última, las cosas reales vehiculan a Dios, de modo que casi podríamos decir spinozianamente que *Deus sive natura*. El propio Zubiri se pronuncia al respecto en el siguiente pasaje:

Yo estimo que hay que volver a dar su lugar en la filosofía y en la teología a ese carácter divino que tiene la naturaleza, con tal que se la defina [...]. Su definición consiste precisamente en ser una manifestación de la divinidad. Esa manifestación tiene, a mi modo de ver, un nombre concreto que es “deidad”. Pero deidad no es Dios, es justamente la manifestación de Dios por su presencia en las cosas.⁴⁷

Por tanto, todo está *deformado*. Todo es, todos somos, formas concretas y finitas de ser Dios. Todos somos, diría Jaspers, “modos de lo Abarcador”. Somos Dios humanamente, tal como el perro lo es caninamente. Así como el perro lo es estimúlicamente, nosotros lo somos personalmente y, por ello, nuestro modo de experimentar a Dios es haciéndonos personas. No es, por tanto —y contra la tradición sustancialista—, que el ser humano tenga que ver, por un lado, con el mundo y sus respectivas vagando por los silenciosos espacios infinitos, y que, por otro lado, se ocupe de un Dios que esté *ahí fuera* observando. Es que el ser humano “se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas [...], el hombre tiene que ver con todo divinamente”.⁴⁸ Ésta es la vía de la religación que no demostraría la existencia de Dios, sino que directamente mostraría cuál es su realidad.

47. *Ibidem*, p. 470.

48. *Ibidem*, p. 552.

Llegados a este punto conviene traer a colación una frase zubiriana de su obra *Naturaleza, historia y Dios*, en la cual se nos dice, concretamente y matizando el anterior extracto citado, “no nos es patente Dios, sino más bien la deidad”.⁴⁹ Lo que en las cosas se nos da, lo que se nos manifiesta, es *la* realidad última, posibilitante, impelente, abarcadora, manifiesta, firme y efectiva; algo fenomenológicamente constatable que, empero, dista mucho de Dios si tenemos en cuenta que él, para Zubiri, después de todo, es una realidad personal, inteligente y volente, y no ya lo que nominalmente entendemos por *la* realidad fundamental. Como se consignó párrafos antes, estamos de acuerdo con Schleiermacher en que, en nuestra experiencia teologal ante esta realidad absoluta, lo que nos resta es sentir una profunda dependencia respecto de ella y *nada más*. Cualquier intento de desvelar otras notas que no sean las fenomenológicamente aprehendidas supone una petición de principio, y no la constatación de hechos inconcusos en las cosas mismas. Por ello consideramos problemática la exposición zubiriana de la *realidad-fundamento* en tanto *Dios*, pues en todo momento nos está hablando en concreto del Dios cristiano. “Dios es realidad absolutamente absoluta. Por ser realidad absolutamente absoluta es absolutamente suya y, por consiguiente, es realidad absolutamente personal. Por ser realidad absolutamente personal es vida absoluta, y por ser vida absoluta es inteligencia y voluntad”.⁵⁰ Aun en caso de aceptar esta argumentación echaríamos en falta la nota *corporeidad* si tenemos en cuenta que asumimos que vida y corporeidad son dos momentos inseparables, que la corporeidad es *expresión* de la vida. Empero, nos parece sintomática la elusión de la corporalidad y no asumimos esa argumentación. Resulta que Dios no sólo parece que no es cuerpo, sino que además es persona, inteligente y volente. Dios, sospechosamente, aquí lo es cristianamente. Y lo es, por tanto, problemáticamente. Porque, si no nos es patente Dios, ¿cómo podemos hablar de él?

49. Antonio Pintor-Ramos, “Desarrollo del concepto...”, p. 101.

50. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 475.

De la deidad a Dios

Un oscuro puente

En pasajes previos vimos que, para Zubiri, la formalidad de *personidad* consiste en el carácter de ser *de suyo suyo*, esto es, de no ser únicamente *de suyo*, como una piedra, sino además *mío*. “La inteligencia sentiente [...] en función transcendental determina esa forma de realidad que llamo *personidad*”,⁵¹ o ser persona. Esto último se determina por la posesión de la facultad única de la inteligencia sentiente, lo que implica que *ser-suyo* se da sólo por el acto de esa facultad. Empero, nuestro autor puntualiza: “ser persona, evidentemente, no es ser una realidad inteligente y libre”.⁵² Luego entonces, ¿ser persona equivale a poseer únicamente una suerte de *suidad* remota, de primer nivel, independiente de la inteligencia? ¿Una *suidad* como la que posee este gato, que es *tan suyo* como ningún otro gato o cosa real, puede estar felinamente en su lugar? Continúa el filósofo de la religación: “tampoco consiste en ser un sujeto; puede ser sujeto pero porque es persona [...]. Precisamente por ser suya una realidad es por lo que es inexorablemente una realidad subsistente. Y si su estructura es subjetual, la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre”.⁵³

De lo anterior se entiende que la voluntad y la libertad son caracteres del sujeto y no del ser persona. De aquí que, a sabiendas de que Dios es persona para Zubiri, nos preguntemos lo siguiente: ¿existe otra estructura que no sea subjetual en la que también consista el ser persona? Cabe esta interrogante porque nos resulta imposible desprendernos de la idea de que, efectivamente, sólo por una estructura subjetual, por una interioridad, podamos ser personas. De hecho, la expresión “personas no humanas”, acuñada para referirnos a los animales y sus derechos,

51. *Ibidem*, p. 45.

52. *Idem*.

53. *Ibidem*, p. 353.

se basa en que estos seres parecen tener subjetividad, interioridad, y, al menos en los grandes mamíferos, una inteligencia tal que les posibilita, además de ser *de suyo*, ser *suyos* (como aquel primate que ante su reflejo en un espejo se reconoce siendo).

Pese a todo, Zubiri insiste y asegura que “Dios no es un yo, es una persona”.⁵⁴ Pero —insistimos nosotros— si ser persona, evidentemente, no es ser una realidad inteligente y libre, ¿acaso Dios no sería ni inteligencia ni libertad ni voluntad? El pensador vasco sorteará este problema aduciendo que el camino de Dios en su caracterización es inverso al que sigue el ser humano, porque mientras éste es relativamente absoluto, aquél es absolutamente absoluto. En otros términos, mientras nosotros, por ser inteligentes y volentes, somos personas, Dios es inteligente y volente, pero por ser vida absoluta que se posee absolutamente. No es que, como en las teologías clásicas, se parta de que el ser humano y Dios sean realidades “análogas” por razón de la inteligencia y la voluntad, de nuestra relatividad, sino que “aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter ‘absoluto’”.⁵⁵ Y aquí nos previene: “Hay que evitar el grave error de tomar estos vocablos [*inteligencia* y *voluntad*] en sentido antropomórfico”.⁵⁶ Pero ¿acaso podemos entenderlos de otro modo? ¿Podemos acceder a otras inteligencias y voluntades que no sean las humanas? Si ni siquiera podemos acceder al modo volitivo y pensante de nuestras mascotas, ¿cómo definir los modos en que se dan en el propio Dios? Zubiri zanja la cuestión: “cuando decimos que [Dios] es inteligente y volente, queremos decir pura y simplemente que es absoluta actualidad de su propia realidad transparente y suficiente a sí misma, etc.”.⁵⁷ Con este antisistemático “etc.” Zubiri archiva el caso. Pero parece sintomático que sea la caracterización cristiana de la rea-

54. *Ibidem*, p. 486.

55. *Ibidem*, p. 189.

56. *Ibidem*, p. 186.

57. *Ibidem*, p. 189.

lidad fundamental el único momento de la obra de nuestro filósofo en el que éste acude al comodín de las vaguedades. En cuanto al presente estudio, el único modo de entender que Dios sea persona y, a la vez, inteligente y volente es, o bien, que sea un yo (pero caemos en la entificación o sustancialización que queríamos eludir con Zubiri), o bien, a la manera spinoziana, que en la medida en que somos una manera finita de ser Dios, él es de este modo inteligente, volente y yo, es decir, la unidad de todo lo que pensamos, queremos y somos. Empero, la pregunta base que en cualquier caso no se consigue descifrar es la siguiente: ¿cómo se es persona sin ser un yo y se es al mismo tiempo inteligente y volente? El autor de *Inteligencia sentiente* diría: “Sin antropomorfizar estos caracteres”. En otras palabras, elucubrando, haciendo teoría, abandonando el lema “a las cosas mismas”.

Antonio Pintor-Ramos, en su artículo “Desarrollo del concepto de religación en Zubiri”, resume el dilema zubiriano en estos términos:

O se afirma que de la realidad divina se puede deducir analíticamente una realidad personal existente, en cuyo caso teóricamente no habríamos avanzado nada [porque se recaería en el uso del argumento ontológico propio de las teologías clásicas de las que Zubiri se quiere distanciar], o por el contrario [...] ahí interviene ya la fe, pues parece que hay que descartar un paso ulterior causal entre la realidad divina y Dios, ya que el primer concepto es más extenso que el segundo, pero esta opción llevaría razonablemente a la sospecha de que se recurre a una refinada forma de fideísmo para salvar un nudo básico que abre la vía a toda la historia de las religiones y al cristianismo.⁵⁸

“La divinidad”, mejor aún, “la deidad”, ese “concepto extenso” es mucho más funcional, más estricto fenomenológicamente hablando, que el de “Dios” para referirnos al término de nuestra experiencia teologal.

58. Antonio Pintor-Ramos, “Desarrollo del concepto...”, p. 107.

Y es que, si bien, “lo que Zubiri llama ‘deidad’ [...] pertenece al orden de lo dado, evidentemente ‘Dios’, en ‘definición real’, no está dado y la cuestión oscura es el puente que permite ese paso”.⁵⁹

Vemos a Zubiri transitar un oscuro puente que conduce de la deidad, esa manifestación *en las cosas reales de la realidad fundamental*, al Dios personal, inteligente y volente del cristianismo. Preferimos frenar la marcha intelectual y anclarnos a las cosas mismas. Por ello rechazamos la idea, expuesta en la “Redacción Final” de 1983, según la cual entre Dios y el ser humano se da una relación *inter-personal*: “la transcendencia fontanal de Dios en la realidad del espíritu humano es una transcendencia inter-personal”.⁶⁰ En su lugar retomamos la expresión *trans-personal* del “Curso de Roma” de 1973: “La transcendencia de Dios en mi persona, en cualquiera de nosotros, es, por consiguiente, una presencia transpersonal”.⁶¹ Esto se debe a que, si bien entendemos que Dios no es persona, que hay deidad, realidad absoluta descualificada más allá de lo dado, esta última nos ha *regalado* nuestra forma de realidad y la capacidad de ser *yoes*. Por tanto, la deidad (no Dios) es simplemente el engarce *realidad-ser*. Permite al *yo* sin serlo, pues un *yo* sólo puede ser tal por sí mismo. De ahí que, contra lo antedicho, no somos absolutos porque seamos formalmente nuestros, sino porque actualmente somos *yo*. Lo “suelto” no será entonces “la conciencia como voz” (pues ella es la voz im-personal de *la* realidad), sino el *yo*, porque es aquello que siempre puede ser otra cosa distinta de lo que es, siempre está gerundialmente siendo, mientras que la voz de la conciencia jamás puede librarse de ser. La deidad, por tanto, viene, me alumbra y se va, permaneciendo en derredor. “No es la ‘relación’ entre dos personas: *yo* y *dios*”.⁶² Es por ello que la relación no es *inter* sino *trans*. La deidad lo atraviesa todo, desde la realidad hasta el ser,

59. *Ibidem*, p. 117.

60. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 204.

61. *Ibidem*, p. 486.

62. *Idem*.

desde la persona hasta la personalidad, desde la sustantividad hasta el yo. Pero no está *en* él; es *a través* y no *entre*. La relación de la deidad conmigo no es una *intromisión*, sino un *pasar a través*. La deidad no se queda conmigo en el yo. No soy yo *más* la persona divina, sino que soy yo *junto a y por* la deidad.

Diagnóstico y excepción

Sólo la deidad nos es patente. ¿Cómo se construye un puente sobre el vacío hacia aquello que no nos es patente? Schleiermacher nos trae la respuesta: el proceso de su construcción lo realiza la fantasía. “En el caso de que vuestra fantasía vaya unida a la conciencia de vuestra libertad de forma que lo que ella tiene que pensar como actuando originariamente, no puede pensarlo sino bajo la forma de un ser libre, en dicho caso ella personificará el espíritu del universo, y vosotros tendréis un Dios”.⁶³

Aquello actuando originariamente, fundadamente, eso que hemos nombrado *deidad*, bajo el escrutinio de unos ojos inyectados en ardor de fantasía, adopta los caracteres que descubre en la propia realidad humana: voluntad, libertad, inteligencia. Pero si esta fantasía es el artífice que moldea el oscuro puente, no hay motivos para detenernos en la adjudicación de estas únicas tres características. Si aceptamos (excepcionalmente) que podemos hablar de Dios en tanto persona, no ya fenomenológicamente sino *fantasiosamente*, entonces podemos adjudicar otras características. Ésta será la vía de Unamuno, que sugiere menos rigor sistemático, pero es más honesta. Y no en vano considera aquél que a Dios lo hemos creado. En efecto, se crea a Dios, pero de ningún modo la deidad. ¿Cómo podríamos crear aquello que nos ha creado? El compatriota de Zubiri se sitúa en el horizonte de Schleiermacher y recoge su afirmación: es la imaginación la que introduce

63. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Sobre la Religión*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 84.

la persona, “la imaginación que lo personaliza todo, la que puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios”.⁶⁴ Para Unamuno la raíz de la personalidad no es una estructura formal (como en Zubiri), sino una experiencia: la del dolor. Casi como en el proceso freudiano del robustecimiento del *yo*, que se yergue en la resolución de los conflictos entre el *ello* y el *superyó*, la persona en este autor se alcanza en la conciencia del dolor que atraviesa no sólo al ser humano, sino a la creación entera. De acuerdo con su postura, “el dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona”.⁶⁵ De ahí que podamos atribuir al término de nuestra personalización no sólo inteligencia o voluntad, sino también la capacidad de sufrir. Así, Unamuno puede sostener que “Dios sufre en cada uno de nosotros”, que “la congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, que yo sufro en él”.⁶⁶ Él mismo considera que Dios es la personalización del todo, porque ve en todas las cosas su caducidad. Y si uno sufre el dolor de la pérdida de sí mismo, entonces descubre en la pérdida de cada una de las cosas un dolor sordo que debe ser sufrido. De compadecernos a nosotros mismos llegamos a compadecerlo todo, porque todo ha de pasar. Y por ello concluye el trágico filósofo: “queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida”.⁶⁷ Dicho claramente —como sólo Unamuno sabía hacerlo—, “la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad”⁶⁸ reveladas a través del dolor. Es una transposición de nuestras notas a la realidad última. Por eso consideramos que, por un lado, hablar de la deidad sólo es posible desde las coordenadas exquisitamente sistematizadas por Zubiri en su descripción de nuestra experiencia de la religación; y, por otro lado, hablar de Dios sólo es factible con excepcionalidad desde

64. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 51.

65. *Ibidem*, p. 216.

66. *Ibidem*, p. 218.

67. *Ibidem*, p. 196.

68. *Ibidem*, p. 165.

la asunción de que existe una injerencia de la fantasía y la imaginación que nos empujan a la construcción de oscuros puentes. El propio Zubiri es consciente en alguna medida de esto. Por ello sorprende que, aun así, se aferre a su caracterización de Dios bajo la fórmula cristiana. Él mismo afirma: “si la religación es un hecho, el arribar a Dios [...] no lo es. Necesito un esfuerzo intelectual, una interpretación [...]. Dios, por consiguiente, no está directa y formalmente accedido en este proceso intelectual”.⁶⁹ ¿Qué puede ser, además de un esfuerzo intelectual, lo que está funcionando en el proceso de caracterización personal, intelectual y voluntarista de Dios en Zubiri?

Conclusión

Como ya se dejaba entrever en pasajes anteriores, *la* realidad es término de una experiencia, la teologal, pero también lo es de una interpretación de la deidad religada. En el caso de Xavier Zubiri la deidad es término de una interpretación cristiana. En efecto, como animal histórico, el autor incorpora la tradición cristiana en su despliegue caracterial de Dios. Lanzado a optar, su interpretación personalista de Dios es término de una opción: la deidad tiene que ser pensada, se impone a que la voluntad opte de un modo u otro por ella. El filósofo español se resuelve a personalizar la forzosidad con que *la* realidad viene a nosotros; escoge ser personalmente personalizador de la deidad, elige ser cristiano. Por lo que a este estudio concierne, se asume como un hecho inconcuso el enigmático carácter de lo real, en tanto que las cosas reales no agotan la realidad; tan sólo nos la muestran en ellas mismas. Se trata de una realidad, la deidad, que es última, posibilitante e impelente, y que vivimos de modo gerundial (pues siempre está siendo, *siempre es realidad*). “El hombre tiene siempre en su realización personal aquella experiencia fundamental”,⁷⁰ la experiencia teologal, la experiencia de la religación. Por ello consideramos relevante poner

69. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 481.

70. *Ibidem*, p. 11.

de relieve que todos estamos inmersos en la experiencia de la deidad por nuestro modo de ser religados; que esa experiencia corre el peligro de ser silenciada al deslizarnos por todo su largo sin reparar en ella, o bien, de ser secuestrada por actitudes impositivas de modos parciales de vivirla.

El ser humano, animal multifacético, está en la realidad experimentándola en sus concreciones y, a la vez, en su inabarcabilidad. Está en todos sus actos; pero, sobre todo, en la elaboración personal de la respectividad que comparte con las demás personas... de las que depende su yo. El ser humano debe acceder a la conciencia de que no existe otra posibilidad de *permanecer siendo honestamente* que la de asumir la religación a la naturaleza y a las personas deificadas. Por ello, si con Schleiermacher decíamos que debemos “hacer todo con religión”, con “gusto y sentido por lo infinito”,⁷¹ con Zubiri concluiremos que debemos hacer todo *con una profunda asunción de nuestra religación*. ✕

Fuentes documentales

Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1985.

Pintor-Ramos, Antonio, “Desarrollo del concepto de religación en Zubiri” en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, N°42, 2015, pp. 85–129.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Sobre la Religión*, Tecnos, Madrid, 1990.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alba, Madrid, 2005.

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

— *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.

— *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

— *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2012.

71 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Sobre la Religión*, p. 46.

Xavier Zubiri y Reinhardt Grossmann, un proyecto en común

Fernando E. Ortiz Santana*



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

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

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

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

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

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

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

Introducción: A la defensa del realismo

A pesar de que Reinhardt Grossmann (1931–2010) y Xavier Zubiri (1898–1983) nunca se conocieron, sus propuestas para reconstituir el realismo¹ son muy similares. Ambos 1) critican igualmente la filosofía de los siglos XIX y XX por asumir el paradigma correlacionista;² 2) responsabilizan al idealismo de haber resignificado la sensación como un acto de la mente, y 3) elaboran como respuesta una epistemología que pretende solucionar la tendencia sustancializadora del lenguaje³ y el dualismo sustancial.⁴

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

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

La defensa del realismo de Reinhardt Grossmann

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

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

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

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

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

Tesis 1: “La ontología no debe hacer definiciones”

Grossmann asegura que “nada ha sido tan perjudicial para [...] la ontología como el frecuente uso acrítico del término ‘definición’,¹² ya que 1) se llama definición a casi todo tipo de enunciado; 2) expresa meras cuestiones de conveniencia y de convención,¹³ y 3) se confunde con los enunciados de identidad informativos,¹⁴ con los de equivalencia¹⁵ y con las definiciones contextuales.¹⁶ Con estas últimas resulta que “[...] se emplea una definición contextual para camuflar una tesis ontológica como una inofensiva convención lingüística”.¹⁷ También debemos considerar que el filósofo alemán no pretende utilizar definiciones porque 1) de una u otra manera incitan a pensar en universales no ejemplificados, lo cual negará más adelante (en la tesis 7), y 2) porque no sólo hay un tipo de definición, sino varios: “Para confundir más las cuestiones ontológicas, hay cosas tales como definiciones por abstracción, definiciones reales, definiciones implícitas, definiciones

8. *Ibidem*, p. 18.

9. *Ibidem*, p. 19.

10. *Ibidem*, p. 24.

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

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

13. *Idem*.

14. *Ibidem*, p. 33.

15. *Ibidem*, p. 35.

16. *Ibidem*, p. 37.

17. *Idem*.

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

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

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

18. *Ibidem*, p. 40.

19. *Ibidem*, p. 32.

20. *Ibidem*, p. 43.

21. *Idem*.

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

Tesis 3: “El principio de reducción es falso”²³

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

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

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

22. *Ibidem*, p. 46.

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

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

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

26. *Ibidem*, p. 47.

27. *Idem*.

28. *Idem*.

29. *Ibidem*, p. 49.

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

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

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

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

30. *Ibidem*, p. 51.

31. *Ibidem*, p. 53.

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

33. *Ibidem*, pp. 54–55.

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

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

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

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

34. *Ibidem*, pp. 55–56.

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

36. *Ibidem*, p. 54.

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

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

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

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

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

37. *Ibidem*, pp. 59–61.

38. *Ibidem*, p. 62.

39. *Ibidem*, p. 54.

40. *Ibidem*, p. 63.

41. *Ibidem*, p. 65.

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

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

Esto se debe al rechazo de la cláusula platónica según la cual la mente cuenta con “dos ojos”, uno que mira las entidades concretas y otro que tiene por objeto las ideas.⁴⁴ De ahí que, para Grossmann, sólo hay “un ojo” que capta tanto las entidades concretas como las ideas. El filósofo alemán aterriza tal conclusión al afirmar que no hay universales no ejemplificados⁴⁵ y que ninguna entidad existe sin alguna propiedad enlazada con ella, y viceversa.⁴⁶ Más adelante hará una modificación a esta posición al aclarar que la mente sí tiene “dos ojos”, pero con la salvedad de que “[...] no ven separadamente cada uno su categoría propia de entidad [...]; más bien, hay experiencia y percepción [...]. Mientras que el primer ojo mira al interior, el segundo ojo ve el mundo externo”.⁴⁷ De lo anterior se obtiene que las entidades abstractas se conocen del mismo modo que, por ejemplo, los colores. Esto se debe a que, como se acaba de aseverar, no existen entidades abstractas separadas de entidades a las que cualifican y viceversa. Los números, en ese sentido, nunca están separados de las cosas, sino que: “Vemos el número dos cuando vemos, por ejemplo, que hay dos manzanas sobre

42. *Idem*.

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

44. *Ibidem*, p. 67.

45. *Ibidem*, p. 74.

46. *Ibidem*, p. 65.

47. *Ibidem*, p. 90.

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

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

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

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

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

48. *Ibidem*, p. 76.

49. *Ibidem*, p. 80.

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

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

52. *Ibidem*, p. 84.

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

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

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

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

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

La defensa del realismo de Xavier Zubiri

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

55. *Ibidem*, p. 87.

56. *Ibidem*, p. 88.

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

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

Tesis 1: “La ontología no debe hacer definiciones”

Al igual que Grossmann, Zubiri está en contra de utilizar definiciones. Si para el primero la dificultad de utilizar definiciones consiste en el equívoco de tomarlas como principios⁵⁸ y confundirlas con enunciados de equivalencia, de identidad, informativos o con las definiciones contextuales, para el segundo consiste en que la definición necesariamente es un juicio predicativo que recurre al verbo *ser*.⁵⁹ Está de acuerdo con Grossmann en que las definiciones no son principios, pero no porque puedan rebatirse, sino porque hay formas de aprehensión anteriores a los juicios predicativos: los *juicios nominales*.⁶⁰ Desde este punto de vista, uno de los problemas de la definición es que se la confunde con otros tipos de juicio, pero quizá aún más grave es que se la comprende desde la estructura *s es p*, es decir, desde el juicio predicativo, lo cual constituye una proyección de la lógica del lenguaje sobre la realidad.⁶¹ Las críticas de Grossmann y Zubiri en este punto son complementarias.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

64. *Ibidem*, p. 174.

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

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

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

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

Tesis 3: “El principio de reducción es falso”

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

66. *Ibidem*, p. 176.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

70. *Ibidem*, p. 33.

71. *Ibidem*, pp. 32–33.

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

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

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

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

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

74. *Ibidem*, ver el tercer apéndice.

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

75. “Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logren por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma. No es una realidad que repose sobre sí misma, y ahí está toda la concepción de Aristóteles (no lo ha dicho, pero eso es lo que acontece en su abstracción), sino que necesita por lo menos un acto de la mente. Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real”. *Ibidem*, pp. 48–50.

76. “Abstracción significa para un griego un expolio. Vamos despojando a la realidad de sus notas cambiantes, de sus notas imperfectas, de las notas que a lo mejor no tienen nada que ver con el momento típico que nos interesa descubrir en ella, etc., y nos quedamos nada más que con ese reducto; y ese reducto abstracto es justamente lo que puede ser idea y lo que es *εἶδος*, pero que en manera alguna se halla físicamente separado de la realidad”. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, pp. 47–48.

77. “Abstraction consists in the process of stripping from the complex idea of the ball of all those ideas—like the ideas of place and time—which make it an idea of an individual thing. In our example, it consists in concentrating on the partial idea of whiteness”. Reinhardt Grossmann, *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, Routledge, Londres, 1992, p. 42.

78. En el caso de Grossmann, ese acto es percibir “estados de cosas”. Se pregunta: “¿Qué podemos percibir? Percibimos, además de ciertos estados de cosas, todos los componentes que tienen estos estados de cosas”. Reinhardt Grossmann, *Ontología...*, p. 89.

79. El único modelo que no necesita de ese acto previo es el innatismo, pero trae más problemas—no voy a discutirlos aquí por no ser el tema—que los que soluciona.

innatismo (la separación de los actos de percibir y experiencia) y se asume que el acto de ideación (sea abstractivo, sea generativo) está sostenido por un acto previo de aprehensión, la aprehensión simple⁸⁰ de un color no es la aprehensión de su idea. Y esto se debe a que, así como postula Zubiri que la genitividad es un momento estructural y constitucional de las ideas,⁸¹ lo mismo ha de decirse con respecto del color, es decir, no hay sino aprehensión de sistemas, lo cual termina en que la idea de color es una desrealización de, por ejemplo, una manzana.⁸² Se llega a la idea de color sólo porque se somete una manzana al proceso de abstracción y, como resultado, se considera aquél separado de aquello en que está realizado. Pero eso es el extremo opuesto de lo que el sujeto aprehende en el acto unitario de percibir y experimentar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La defensa del realismo: coincidencias y diferencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

85. *Ibidem*, p. 45.

86. *Ibidem*, p. 56.

es, al *realismo moderado*⁸⁷ y a sus rendimientos: 1) que las cualidades sensibles son meras sensaciones de la mente⁸⁸ y 2) que lo único que podemos conocer de las cosas son las sensaciones que tenemos de ellas en la mente.⁸⁹ Tales son las llaves que abren las puertas al idealismo. A su vez, según este mismo autor, lo que está detrás de ese desarrollo es la visión dualista-racionalista que Platón instaura para la filosofía (y que se consolida definitivamente en Kant): la que divide al mundo en sensible e inteligible, e implica la existencia de una facultad especial para acceder a cada uno de ellos.⁹⁰ El problema se puede plantear de la siguiente manera: 1) hay entidades abstractas que existen sólo en el ámbito inteligible; 2) hay una facultad especial, el intelecto, que posee o, al menos, puede acceder a ese ámbito y, por lo tanto, a las entidades abstractas, y 3) el conocimiento de uno no se relaciona con el conocimiento del otro, puesto que los modos de acceso son mutuamente excluyentes. Lo explica así:

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

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

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

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

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

90. *Ibidem*, p. 67.

91. *Ibidem*, p. 70.

92. *Ibidem*, p. 74.

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

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

Conclusiones

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

93. *Ibidem*, p. 75.

94. *Ibidem*, p. 90.

95. *Idem*.

96. *Ibidem*, p. 89.

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

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

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

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

las ocho tesis que he condensado en defensa del realismo¹⁰¹ se pueden reducir a una sola, que llamaré *Tesis General 1: TG1* “*La consideración sustancialista de la realidad es producto directo, pero no necesario, del lenguaje predicativo*”. Y lo que pretende explicar es que, si bien el lenguaje predicativo tiende a hacer individuos, esto sólo es posible si suponemos que *aquello que considera* puede ser de dos tipos: móviles e inmóviles. Si toma los del primer tipo, sólo podrá generar juicios fugaces, subjetivos, particulares; si toma los del segundo, lo contrario. Lo anterior da a pensar que el lenguaje predicativo y *el dualismo sustancial* son las dos caras de la misma moneda, así como el factor principal por el cual la filosofía ha sido preferentemente idealista. Eso también significa que la posibilidad del realismo comienza por reconstituir las bases de la filosofía a partir de un lenguaje de sistemas y un mundo constituido por *estados de cosas*.

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

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

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

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

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

Fuentes documentales

- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2010.
- Braver, Lee, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Cumpa, Javier, “¿De qué trata la ontología? Un examen de Reinhardt Grossmann” en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, Nº 56, diciembre de 2017, pp. 213–234.
- “Un criterio materialista de fundamentalidad” en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Universidad de Salamanca, Salamanca, vol. 5, Nº 6, diciembre de 2016, pp. 297–305.
- Grossmann, Reinhardt, “Conceptualism” en *The Review of Metaphysics*, Philosophy of Education Society/Catholic University of America, Washington, vol. 14, Nº 2, diciembre de 1960, pp. 243–524.
- “Perceptual Objects, Elementary Particles and Emergent Properties” en Castañeda, Héctor-Neri (Ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honour of Wilfrid Sellars*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975, pp. 129–146.
- “Sensory Intuition and the Dogma of Localization” en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Taylor & Francis/Routledge, Oslo, vol. 5, Nº 1–4, 1962, pp. 238–251.

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

Realidad, intelección y verdad en Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez*



Recepción: 8 de febrero de 2023

Aprobación: 21 de abril de 2023

Resumen. Villa Sánchez, José Alfonso. *Realidad, intelección y verdad en Zubiri*. Realidad, inteligencia y verdad conforman lo que bien puede llamarse un círculo hermenéutico, ya que cada uno de ellos, en tanto momentos, se entiende y se explica sólo y mejor desde los otros dos. ¿Por qué es así? Porque esa circularidad es más que hermenéutica: es metafísica y noológica, pues cada momento pertenece a los demás desde la constitución de su propia esencia: cada uno es respectivo a los otros dos. Para mostrar que las cosas son efectivamente de este modo, aclararé primero qué es realidad; luego definiré qué es saber y, finalmente, esclareceré qué es logos.

Palabras clave: realismo, sustantividad, formalidad, actualización, saber, círculo hermenéutico.

Abstract. Villa Sánchez, José Alfonso. *Reality, Intellection and Truth in Zubiri*. Reality, intelligence and truth make up what can well be called a hermeneutic circle, since each one of them, seen as moments, can be understood and explained only and best in terms of the other two. Why is that? Because this circularity goes beyond the hermeneutical: it is metaphysical and noological, insofar as each moment belongs to the others on the basis of the constitution of its own essence: each one is, only with respect to the other two. In order to show this, I will first clarify what reality is; then I will define what knowing is; and finally, I will explain what logos is.

Keywords: realism, substantivity, formality, actualization, knowing, hermeneutic circle.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor-investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. jose.villa@umich.mx

Introducción

Un pensador de calado profundo como Xavier Zubiri puede hacer, hacia el final de su vida y en un párrafo compacto, el diagnóstico de su época en virtud de que, desde el principio (ca. 1920), decidió pensarla con responsabilidad y radicalidad, más allá del discurso inundatorio y de las modas filosóficas de su presente. ¿Cuáles son los términos de ese diagnóstico? Así cierra Zubiri el “Prólogo” del primer volumen de la trilogía sobre la inteligencia sentiente: *Inteligencia sentiente*.

**Inteligencia y realidad:*

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad.¹

Lo primero sobre lo que debe llamarse la atención, más allá del diagnóstico, es la enérgica afirmación de que el hombre está instalado, por principio, en la realidad; aunque este orden de cosas vaya marcado —también por principio— por su fragilidad, en el sentido de que ese modo de estar del hombre puede ser pasado por alto y confundido con modos de acceso a la realidad, como sucede con Kant y la tradición que él representa. El hombre no está instalado primordialmente en el discurso y en la propaganda, aunque sean éstos los que aneguen su visión inmediata del mundo y lo arrastren sin remedio. Por eso es que lo segundo sobre lo cual debe llamarse la atención es que al hombre no le basta, en una cierta proporción, ser uno con la realidad, ya que ese

1. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, Alianza, Madrid, 1980, p. 15.

momento de unidad es sólo un punto metafísico primero y condición para ir hacia lo profundo de aquélla, en la marcha de la razón sentiente. Esta tesis —en sus dos momentos— se coloca deliberadamente en las antípodas de la teoría moderna del conocimiento.

Efectivamente, el pensamiento moderno, de Descartes a Husserl —con el hito que significa la epistemología de Kant—, está afectado por tres presupuestos básicos con los matices propios en cada caso: que el hombre es un sujeto individual y racional; que ese sujeto debe salir de sí mismo y alcanzar las cosas para conocerlas, y que conocer es tener representaciones mentales correctas y verdaderas de esas cosas externas al entendimiento. En la *Crítica de la razón pura*² de Kant se encuentra el punto climático de esa concepción moderna de lo ente que sigue gozando de gran prestigio.

Ahora bien, si el conocimiento consiste en el proceso correcto por el cual un sujeto tiene representaciones mentales adecuadas —es decir, verdaderas— del objeto a conocer, se sigue que la corrección del proceso es acechada siempre por la posibilidad del error y, además, es objeto de discusión y rectificación constante. Esta misma sospecha amenaza de manera recurrente la adecuación, que puede lograrse de mejor manera cada vez. Con ser acertado en el nivel de la epistemología —tal como lo comprende Kant—, este modo de entender el saber no es suficientemente radical. En efecto, frente a esos prejuicios epistemologistas hay que afirmar, desde el realismo formal de Zubiri, las siguientes tesis. En primer lugar, que el hombre es un animal de realidades —o un animal que tiene logos, como sostiene Aristóteles en su *Política*³ (lo cual no significa que no sea sujeto, sino sólo que no lo es radicalmente)—. En segundo lugar, que el hombre está instalado radicalmente en la realidad y que, por tanto, no tiene que salir de sí mismo para alcanzarla. Y, en tercer lugar, que el momento radical del

2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara/Santillana, Madrid, 1997.

3. Cfr. Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, 1253^a, pp. 14-17.

saber consiste en que lo real se hace presente —se actualiza— en la inteligencia sentiente del hombre, y no es, por tanto, en un proceso del entendimiento que sintetiza las impresiones para formalizar conceptos objetivos (como pensaba Kant).

El correctivo a la superficialidad y a la habladuría hoy imperantes en la comunicación social (centrada en la propaganda y en la opinión) de término medio,⁴ así como a la desvinculación que padecen las diversas áreas del conocimiento (sea en la docencia o en la investigación), consiste en “llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos”.⁵ Porque son preferibles unos fragmentos de la inteligibilidad de lo real que abandonarnos al capricho de los oleajes del relativismo, en cuyo colofón todas las opiniones se presentan y parecen verosímiles, si bien muchas acaban revelándose como decidida y premeditadamente falsas.

La realidad, el alma humana, sus disposiciones a la verdad, el logos y los primeros principios, conforman la hiperestructura de la que se ocupa la filosofía primera. Y dado que la realidad se puede decir al menos de dos maneras —como sustantividad y como formalidad—, la filosofía primera que se ocupa de la realidad como sustantividad es la metafísica, mientras que la que se ocupa de la realidad como formalidad es la noología. Para mostrar que la verdad es real, que el alma verdadera lo real radicalmente de varias maneras, que este verdadar es cooriginario con el logos y que el hombre actual no está abandonado sin más a la propaganda y al perspectivismo, se precisa responder las siguientes preguntas: ¿qué es la realidad?, ¿qué es saber? y ¿qué es logos? El recorrido mostrará la dependencia y circularidad comprensiva y mutuamente interpretativa entre realidad, intelección y verdad.

4. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 190-97.

5. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 15.

¿Qué es realidad?

¿Por qué el realismo de Zubiri, frente a los realismos de moda de principios de este siglo⁶ —y frente a todo realismo antiguo y moderno—, debe ser llamado realismo formal? Dado que la actualidad de lo real es el momento clave de la hiperestructura primera, ha de decirse entonces, ante todo, qué es una cosa real, qué es la realidad. ¿Cuáles son las premisas que debe tener un argumento filosófico de corte realista que, admitiendo la razón del criticismo, asume, sin embargo, que no la posee por completo? En efecto, Kant ha demostrado de manera contundente que, en el proceso del conocimiento, los actos de las facultades humanas del entendimiento y la sensibilidad son los puntos irrebasables que determinan el modo como el hombre toma conocimiento de los objetos.⁷ Dicho de otra manera, no se pueden conocer las cosas como son en sí mismas, sino sólo en el modo como lo permiten la naturaleza de las facultades humanas del conocimiento y los actos que les son propios. Lo concluyente de esta demostración operó la revolución que puso al sujeto cognoscente en el núcleo del universo criticista,⁸ como centro de gravedad en relación con todo lo susceptible de ser conocido. La razón renuncia a la pretensión de saber lo que son las cosas en sí mismas, y se contenta con lo que su capacidad formalizadora le puede ofrecer en tanto lo que se le aparece, lo que se le presenta. A partir de aquí la ciencia puede dar cuenta no de lo que las cosas son en sí mismas, sino de la regularidad de su aparecer, es decir, de las constantes de determinados fenómenos.

Pero, ¿el indiscutible descubrimiento de Kant lleva aparejada la exigencia de que el hombre, en tanto sujeto, cargue sobre sí y le sea endosado

6. Ernesto Castro, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, Materia Oscura, Madrid, 2019; Mario Teodoro Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016.

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, b29. En lo sucesivo se citarán los pasajes de esta obra de Kant en su notación canónica.

8. *Ibidem*, b13.

todo el peso del conocimiento, es decir, toda la responsabilidad de la realidad del ente conocido? Para la filosofía moderna dominante, sin duda alguna, una cosa se equipara con la otra. La gravedad de esta creencia ha sido tal que a las filosofías modernas no dominantes se las incluyó en el índice de filosofías realistas ingenuas, es decir, no críticas. Y de manera por demás anacrónica —y a veces soberbiamente inocente— la categoría de realismo ingenuo vino a calificar la gnoseología escolástica y las investigaciones sobre el conocimiento realizadas por los antiguos filósofos griegos.

¿Puede hacerse una filosofía realista que reconozca —y asuma proporcionadamente— la altura de los aciertos de Kant, al mismo tiempo que sepa poner límites —en esa misma medida— a sus excesos? En ese sentido se mueven los esfuerzos argumentativos de Zubiri, atravesando el filosóficamente convulso y complejo siglo XX. A este respecto, la siguiente afirmación es central en la compleja y extensa argumentación contenida en su obra *Sobre la esencia*, el tratado más importante de toda filosofía realista, para responder la pregunta por la esencia de la realidad: “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”.⁹ La actuación es la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* de la realidad. Ya sea que se trate del modo de la sustantividad o del de la formalidad, lo que caracteriza a una cosa real es que de suyo está dando de sí.¹⁰ Al hombre lo constituye un modo de realidad según el cual tiene ya sabido que las cosas actúan, aunque no hubiera hombres que supieran de esa actuación y de las cosas, ya que la acción de estas últimas —y sus diversos modos— no depende del conocimiento que aquél tenga de esa acción, sino que obedece a las notas que de suyo actualizan la realidad constitutiva y constitucional de tales cosas. El hombre sabe que las cosas actúan aunque no haya alguien que sepa de esa actuación, y sabe que ese saber suyo está determinado por las es-

9. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998, p. 104.

10. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 65–66.

estructuras propias de la realidad humana. Al argumentar de esta manera se remonta el presupuesto teológico —de origen escolástico— que condiciona el proyecto moderno de la reforma del entendimiento, según el cual al ser humano, debido a su finitud de criatura, le está negado el conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas, prerrogativa exclusiva de la inteligencia divina. Afirmar que sólo se puede conocer lo que la cosa es para mí, su fenómeno, pero no lo que la cosa es en sí, es decir, su sustancia, es continuar la tradición escolástica —aunque parezca que se la rechaza— de elaborar una teoría humana del conocimiento por contraste con la teoría divina, que se tiene por verdadera de manera dogmática. ¿Cuál es la ruta para que no se filtren en el argumento realista los elementos perniciosos del criticismo condensados en el oculto presupuesto teológico? ¿Por qué el momento de la acción de lo real es uno de los hitos más importantes de este itinerario? Porque del corazón de la acción de la cosa real emerge, por su propia fuerza, la distinción entre el momento de contenido y el momento de formalidad en esa cosa. El primero se refiere a tal o cual cosa en particular, por ejemplo, el libro sobre la mesa de trabajo o el perro que corre por la pradera (incluida la pradera). Pero nótese que el libro no actúa sobre la mesa en tanto libro —es decir, según su contenido de libro—, sino que lo hace de acuerdo con las notas formales —constitutivas y constitucionales— que estructuran su realidad: tal volumen, tal peso, tal grosor, tal disposición, tal composición, etcétera. Y viceversa: la mesa no recibe la acción del libro en cuanto mesa, sino en tanto constituida conforme a las notas que le dan la suficiencia constitucional que tiene, como la madera de la que está fabricada, la figura que posee, sus dimensiones, su peso, su ubicación, etcétera. El momento de formalidad se refiere, en cambio, al mero carácter real de una cosa, a la mera suficiencia constitucional de las notas que la estructuran y la hacen actuar de determinada manera, siendo libro o mesa.¹¹ Así, por ejemplo, quien por primera vez en su vida coja un formón no sabrá ni

11. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 104–105.

verá un tipo de cincel para trabajar la madera, pero sentirá, sin duda, una cosa que está actuando sobre las demás (sobre la mano que lo coge o sobre la pared en que cuelga de una argolla) en virtud de las notas que la estructuran; verá y tocará, sin duda, una cosa real. Dado que el contenido de una cosa es, en la línea de la actuación, lo primero para nosotros, se suele concluir que es también lo primero en la línea formal de la constitución real de las cosas de suyo. Pero lo primero de suyo es la actuación de la cosa desde su momento de mera formalidad de realidad: la actuación de lo real como real, y no como libro, mesa, perro, campo o cincel.

Hay que decir inmediatamente que no hay tal o cual contenido sin el momento de formalidad de realidad. Ambos son momentos constitutivos de la misma cosa real, ya que lo real es el libro, la mesa, el perro, el campo o el cincel. A la dimensión de la cosa real siendo tal o cual contenido se la puede nombrar cosa-sentido para distinguirla de esa otra dimensión que es la cosa real en cuanto tal.¹² En ese sentido, Heidegger tiene cierta razón cuando asegura que el sentido del ser del ente le va al *Dasein*,¹³ pero jamás podrá afirmar que la entidad (la realidad misma) pende del estado de abierto, de la comprensión del *Dasein*, pues la entidad es de suyo real, sin importar los sentidos que le advengan desde éste. El modo de actuación de una cosa depende, en definitiva, de la estructura formal de su realidad, sobre la que está montado el momento del contenido.

Otro de los hitos en el itinerario del argumento del realismo formal es el de la actualidad de lo real, intrínsecamente unido al de la acción. ¿Qué se quiere decir con esta expresión? La actualidad nombra el hecho de estar haciéndose presente lo real desde sí: “estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad”.¹⁴ Una cosa

12. *Ibidem*, pp. 104-106.

13. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35.

14. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 139.

se hace presente desde sí misma, no en primer lugar por su momento de contenido, sino por el de mera realidad, y este estar haciéndose presente desde sí misma por ser real constituye justamente su modo radical de actuación. La actualidad de lo real, sin embargo, se expresa de varias maneras. Una de ellas es el estarse haciendo presente la cosa como sustantividad en virtud de la suficiencia constitutiva de las notas que la estructuran como tal realidad. Así lo propone Zubiri: “A la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, [la] he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa”.¹⁵

Esa suficiencia de notas en orden a la constitución de una determinada cosa real en tanto sustantiva es lo que genera multiplicidad de cosas individuales, cada una real a su manera y según la actualidad que corresponde en cada caso. Aunque la actualidad de lo real como sustantividad no es la única manera de actualidad, sí es la metafísicamente primera y condición de posibilidad de las demás.

Lo dicho hasta ahora sobre la realidad no hace excepción para el caso de la realidad humana: el hombre es una más de las muchas cosas reales sustantivas que pueblan el mundo, y conforma con las demás la realidad como totalidad. Está instalado en la realidad porque es uno con ella, ha germinado desde su interior y se ha generado desde la materia de la que emanaron todas las demás cosas reales. Pero la realidad humana tiene en su estructura constitutiva un subsistema de notas que refuerza y robustece desde su interior esa instalación: su inteligencia sentiente.¹⁶ Es en este momento cuando la realidad como sustantividad y como formalidad tiene su punto de origen al mismo tiempo que su punto de distinción; porque el hombre no es sólo una cosa real más, sino que es la cosa real que, a la vez, sabe de la

15. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 87.

16. *Ibidem*, p. 65.

realidad: de la suya y de las demás cosas. En el momento del saber la realidad se torna formalidad.

¿Qué es saber?

Zubiri sostiene que saber es inteligir: “la vaga idea del ‘saber’ no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal”.¹⁷ Y frente a la tradición sustenta la tesis de que la intelección humana es estructuralmente sentiente y la sensibilidad es estructuralmente inteligente: “inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y [...] sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que lo que los caracteres que lo aprehendido tiene los tiene ‘en propio’, ‘de suyo’ [...]. Es lo que llamo formalidad de realidad”.¹⁸ Sólo hay que atenerse a cualquier acto de saber para reparar en lo poco intuitiva que es la idea de que la sensibilidad ofrece a la razón un material que ella recoge, vía las impresiones, para que sea formalizado y llevado a ideas y pensamientos.¹⁹ En el saber no hay dos actos, uno de la sensibilidad y otro de la inteligencia, que acaban en la representación de lo conocido (como creía Kant). Hay un solo acto: “el sentir humano y la intelección no son 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”.²⁰ Ahora bien, ¿en qué consiste este acto unitario del saber que lleva a cabo la intelección sentiente? En la mera actualización de lo real en la intelección: en que lo real se hace presente en la inteligencia sentiente como siendo de suyo lo que es, siendo formalmente real. La sustantividad es uno de los modos de la actualidad de lo real: el actualizarse lo real en sus propias notas en tanto suficiencia constitucional;²¹ la presencia de lo real en la inteligencia sentiente como siendo en propio lo que se

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

18. *Ibidem*, p. 12.

19. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, b33-b36.

20. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 12.

21. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 151-154.

hace presente —y no como una representación de otra cosa ni como un mero fenómeno— es otro modo de la actualidad de lo real. En la inteligencia sentiente lo actualizado se manifiesta en cuanto formalidad de realidad, como siendo de suyo lo que se presenta. En el modo intelectual —no sustantivo— “actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad [en la inteligencia sentiente]. Por esto la actualidad [intelectiva] pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales”.²² En el modo de la actualidad intelectual “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro”.²³ En el mismo movimiento que se constituye la realidad de la inteligencia sentiente se va conformando en ella la actualidad de la formalidad de realidad, es decir, se va haciendo presente en ella algo otro distinto de ella. Diferente, a todas luces, de lo que sucede en el prejuicio teológico criticista, en el que el sujeto humano del conocimiento —en analogía con el sujeto divino— aparece ya constituido como tal, con anterioridad al proceso del conocimiento. Pero el hombre no es primordialmente un sujeto, sino que es fundamentalmente el animal de la realidad.²⁴

La inteligencia sentiente está estructurada por tres momentos: aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente, respectivamente estudiados en los siguientes tratados: *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*²⁵ e *Inteligencia y razón*.²⁶ En cada uno de los tres momentos la inteligencia sentiente está realizando un sólo acto. En el caso de la aprehensión primordial de realidad, el momento de aprehensión está intrínsecamente relacionado con el carácter sentiente del hombre: éste siente algo otro, distinto de su propia sensibilidad; experimenta algo más que su propio

22. Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 13.

23. *Ibidem*, p. 10.

24. *Ibidem*, p. 284.

25. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.

26. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

sentir, algo que no se agota en su sentir. Este “exceso de lo sentido” respecto del sentir mismo está posibilitado por el carácter intelectual del sentir humano en términos estructurales, de modo que, al sentir, el hombre no sólo siente que siente, sino que siente la realidad, es decir, siente que eso sentido es distinto respecto de su propio sentir, que es real. “En una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa”.²⁷ Lo que se aprehende es la realidad misma de lo aprehendido, su carácter de alteridad irreductible respecto del acto de saber. Podrá ser uno u otro contenido, pero se tratará siempre de que éste sea otro distinto de la intelección en que se actualiza. No se sabe, por ejemplo, si lo que se ve a la distancia es un arbusto u otra cosa; pero sí se sabe que es real, que es otra cosa diferente de la visión que lo ve, que lo entiende.

¿Cómo conecta la verdad con la realidad —sea como sustantividad o como formalidad— y con el saber, que aquí se identifica con la intelección sentiente? La verdad tiene varios modos, que se corresponden con los diversos momentos de la estructura de esa intelección sentiente. El que se corresponde con la aprehensión primordial de realidad es el modo de la verdad real. ¿Cómo debe ser entendida esta última en este momento primordial de la intelección que es la aprehensión?

La realidad funda la verdad. La realidad es la que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad. La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este “dar verdad” es a lo que he solido llamar “verdadar”. La realidad verdadea en la intelección. Pues bien, el “en” en que la actualidad intelectual consiste

27. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 59.

no es sino el verdadear. Por esto, verdad no sólo no es algo correlativo a realidad, sino que ni siquiera es relación: es respectividad. Es un momento de la pura actualización, es puro verdadear. Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad.²⁸

El momento de realidad de las cosas es anterior al momento de su actualidad intelectual. Este hecho es empíricamente evidente si se toma al hombre desde el punto de vista individual, y científicamente irrefutable si se lo toma como especie. Que el hombre no pueda conocer las cosas más que como lo permite la estructura de su intelección no conduce a que no las conozca como son realmente. En la cooriginariedad entre inteligencia y realidad está la base de que el primer momento de la verdad es la mera actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. En el mismo proceso por el cual la realidad humana emerge de la realidad sin más, esa realidad —en cuanto suya y en cuanto ajena— va haciéndose presente en su inteligencia sentiente. Que la realidad humana no sea más que un desdoblamiento de la realidad, sin más, es lo que lleva a afirmar que el hombre está radicalmente instalado en ésta. Es justo por eso que en el momento radical de la verdad real, en el origen de la actualidad intelectual, no cabe posibilidad de error: lo real se hace presente en la intelección como siendo de suyo eso que es, aunque no se sepa aún con precisión el contenido de esa realidad. Puede ser que al escuchar un ruido no se sepa con claridad de qué cosa se trata: agua que cae, ramas azotadas ligeramente por el viento, el motor de un vehículo ligero, etcétera. Pero de lo que no hay duda es de que ese ruido es real, es decir, se hace presente en la inteligencia en cuanto real y, por tanto, es verdadero. La verdad real, el primer momento de la estructura de la verdad, es, por consiguiente, la mera actualización de lo otro como tal en la inteligencia sentiente.

28. *Ibidem*, p. 231.

La aprehensión primordial de realidad es el primer momento de la estructura de la inteligencia sentiente, al cual le corresponde la verdad real. La tesis del autor vasco es que el logos sentiente y la razón sentiente (los otros dos momentos de la intelección) son sólo “*modalizaciones ulteriores* de la aprehensión primordial”.²⁹ Aquí cabe, no obstante, una objeción al orden de la estructura y a la tesis sostenida en los tres volúmenes sobre la inteligencia sentiente: ¿acaso la aprehensión primordial de realidad está privada de logos, en tanto que éste es sólo el primer desdoblamiento de aquélla? ¿El logos aparece en el hombre sólo como consecuencia de la aprehensión? Si el hombre es el animal de la realidad, el único que posee logos, entonces la formalidad de realidad y el logos son momentos constitutivos de su propia suficiencia esencial primaria. Y debe afirmarse entonces lo contrario: que el logos sentiente repliega en aprehensión primordial de realidad y despliega en razón sentiente. Frente a Zubiri hay que afirmar, pues, que el logos tiene, respecto de la inteligencia sentiente, un carácter estructurante: replegándose en aprehensión y desplegándose en razón. Hecha esta precisión, ¿qué debe entenderse por logos? ¿Y qué otros modos hay de la verdad?

¿Qué es logos?

El hombre es el único animal que tiene logos: habla (consigo mismo y con los demás), dialoga, narra, dice cosas, las piensa; argumenta, saca conclusiones y actúa en consecuencia. Para aclarar qué debe entenderse por logos hemos de ir directamente a la complejidad de su estructura. ¿Cuál es esa estructura en su nivel básico? Está conformada por tres momentos que integran una unidad sistémica: pluralidad (más que mera dualidad), dinamismo y medialidad.

29. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 15. Las cursivas se encuentran en el original.

En primer término, el logos dice algo acerca de algo. Por tanto hay dos logos: es la estructura dual del logos como modo de intelección: ¿en qué consiste esta dualidad? En segundo lugar, el logos se mueve en esta dualidad. ¿En qué consiste este movimiento? En tercer lugar, el logos declara lo que algo es en realidad, por tanto está instalado en la realidad campal como realidad constitutiva del medio de la intelección misma. La estructura básica del logos tiene estos tres momentos: dualidad, dinamicidad, medialidad.³⁰

¿En qué consiste el carácter plural —más que dual— del logos en tanto intelección de la realidad? El logos se mueve en el mundo real —no sólo ni principalmente en el sentido del ser del ente, como piensa Heidegger³¹—; es decir, entre unas cosas que son independientes de él, que él no ha puesto ahí y que son, por tanto, distintas de él; que son en definitiva reales. En tanto reales tienen su propio orden —conforman un mundo— que no tiene todo su origen en el logos. El saber del logos en tanto intelección se encuentra primordialmente moviéndose en la pluralidad, multiplicidad y alteridad de la realidad del mundo; ahí lleva consigo cierto carácter de centro, de punto de fuga, que impone una perspectiva al saber. Pero es un logos descentrado, ya que está afectado también de principio por la pluralidad, la multiplicidad y la alteridad de la realidad humana. Más que dual, el logos es plural y múltiple. ¿En qué consiste más precisamente esta pluralidad?

El logos nos dice algo acerca de una cosa real, y lo que nos dice es lo que esa cosa es en realidad. Esto que nos dice de ella está apoyado a su vez en la intelección anterior de otra cosa real, porque lo que nos dice, las llamadas ideas [...], no flotan sobre sí mismas sino que son intelección de cosas. Por tanto, que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior.³²

30. *Ibidem*, p. 55.

31. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 55-57.

32. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 55.

Aprovechar los rendimientos de la caracterización dual y plural del logos, elaborados desde este inteleccionismo, no tiene que significar aceptarlo en todos sus presupuestos. Esto es así porque esa sugerente distinción entre saber que “algo es real” —en una aprehensión primordial en la que, según Zubiri, todavía no hay logos— y saber lo que algo es “en realidad” tiene su origen precisamente en el logos, al igual que los momentos que se distinguen. ¿Cómo sería posible la intelección como aprehensión (saber que algo es real) si no estuviera ya habitada por el logos? ¿Cómo se podría saltar de un momento intelectual sin logos a otro con logos? En todo caso, lo primero que se hace presente en la intelección es un campo de realidad, esto es, un conjunto de cosas cuya realidad está en función de otras cosas, aunque esa funcionalidad quede recogida y soportando el destacamiento de alguna en particular. No se entiende el mero carácter real de algo, para luego entender lo que ese algo es en realidad. Por el contrario, destacar la mera realidad de algo —su realidad individual o su mera realidad— requiere un giro de la mirada teórica que lo resalte respecto de lo que es en el campo de su realidad. En la vida cotidiana el logos primario está instalado ya —y se mueve— en un campo de realidad que recorta provisionalmente la realidad del mundo y no se mueve de cosa individual en cosa individual.

El segundo carácter del logos, intrínsecamente unido al primero, es el de su dinamismo. Es una simplificación riesgosa reducir la complejidad plural del logos a dualidad, pues fija la imagen de éste como un movimiento, a lo sumo, entre dos puntos, si no es que meramente unidireccional. Lo más adecuado es hablar de un logos que se dice de muchas maneras, que envuelve pluralidad, multiplicidad, alteridad, equivocidad, etcétera; un logos que se mueve, pues, en muchas direcciones y desde varios puntos. ¿En qué consiste el dinamismo del logos y cómo este dinamismo está intrínsecamente unido a su pluralidad?

El logos “dice” algo acerca de algo, y este decir es un “ir”, es una intelección dinámica [...]. El logos envuelve una dualidad [pluralidad], pero no se trata de una dualidad estática sino de una dualidad en la que la intelección sentiente aprehende una cosa real yendo desde otra. El logos consiste, pues, en una dualidad en que los dos términos son dos momentos de un movimiento unitario. Es una dualidad dinámica.³³

Se vuelve un estorbo la asociación tácita que se hace, por el peso de la costumbre, entre logos e individuo, como si el primero dependiera del segundo, como si la pluralidad de aquél y su carácter dinámico fueran caracteres que dependieran de la multiplicidad de los individuos. ¿Y si, más lejos de Zubiri, pero más cerca de Hegel —sin necesidad de suscribir la metafísica del Espíritu Absoluto—, resulta que las cosas son exactamente al revés, es decir, que hay, se da y acontece el Logos, y que, por todo eso, es posible el logos de cada cual, así como el diálogo, el monólogo y cualquier otra manifestación de éste? Entonces, dado que esos modos de logos individual y particular no son más que emanaciones del Logos humano sin más, se impone por su propio peso que cualquier modalización del Logos es plural y dinámica. La pluralidad y el dinamismo de éste tienen su origen en el Logos humano —en el logos tal como nos ha sido dada la vida en esta tierra—, no en la multiplicidad de los individuos humanos.

Junto a la pluralidad y al dinamismo, el tercer carácter del logos primordial es su papel de medio. El logos en tanto cooriginario con su campo de realidad es un medio de intelección, un entorno que permite saber lo que las cosas son en realidad. ¿En qué consiste más precisamente el carácter medial del logos?

33. *Ibidem*, p. 62.

Medio no es aquí aquello *por medio* de lo cual vamos de una cosa a otra, esto es, no es aquello por lo cual inteligimos algo partiendo de algo. Si así fuera, toda intelección del logos sería *mediata*, estaría mediatizada por aquello por medio de lo cual inteligimos. Que esto pueda ocurrir así es innegable. Pero como carácter formal del logos esto es falso: hay también *logos inmediato*. Si digo que este papel que veo es en realidad blanco, mi logos es inmediato. El medio de que aquí tratamos es algo distinto. En el medio mediatizante hay dos aprehensiones: una la aprehensión de aquello por medio de lo cual inteliijo, y otra la aprehensión de su función de mediatización en virtud de la cual a la visión de la “cosa-medio” se agrega la aprehensión de aquello a que este medio nos conduce mediatamente. Pero en el medio que aquí me preocupa no se trata de algo que se aprehende en un acto distinto de su función medial, sino que se aprehende tan sólo esta su función misma: no es algo que se ve sino algo *en* que se ve, algo que permite ver [...]. En realidad, este medio no es visto en un acto distinto de aquel en que vemos lo que hace ver. Tan es así, que para inteligir el medio como si fuera término de intelección, hace falta llevar a cabo una especie de retorsión sobre la cosa vista en él [...]. Todo logos es *mediado*, aunque sea *inmediato*.³⁴

El medio humano es un medio Lógico (con mayúscula), tal como se dice, por ejemplo, que los peces viven en un medio acuoso. Los nuevos individuos se generan desde el interior de ese medio Lógico: con su realidad llega a ser en ellos también el Logos en tanto logos. Puede decirse, echando mano de todas las precauciones, que en su dimensión más exterior el logos es el medio, el intermediario, para saber tales o cuales cosas. Pero en su dimensión más interior, el medio es más un adjetivo (logos medial) que un predicado (el logos es un medio). ¿Qué puede significar el carácter medial del logos sino que se ha generado simultáneamente con el campo de realidad del que emana? Que no hay, pues, logos puro: uno que en un movimiento subsiguiente a su

34. *Ibidem*, pp. 74–75. Las cursivas se encuentran en el original.

propia constitución se encargue de tomar conocimiento de la realidad y de mediar respecto de ella. Ciertamente, el logos es un medio para saber sobre las cosas, pero sólo porque es el medio en que ya están siempre éstas. ¿Cómo podría aquél llegar a las cosas si no estuviera ya entre ellas, si no fuera él mismo ya el entorno en que las cosas se le hacen presentes? El logos es medio desde el punto de vista exterior porque intrínsecamente es un logos medial, campal. Éste se encuentra en el campo de realidad no sólo mediatizando, sino también y, sobre todo, medialmente. Lo mediato y lo inmediato al logos tienen en el carácter medial del Logos su condición de posibilidad. El Logos es, en definitiva, el entorno más propio de la realidad humana.

En tanto medial —en tanto uno con su campo de realidad— el logos no sólo es el ἔργον que sabe de la realidad de las cosas, sino que también es el acto en cuyos límites se sabe de éstas. Los dos momentos son inseparables y se recubren constantemente. Aquél no sólo nos deja saber lo que las cosas son en realidad, sino que nos lo deja saber según sus posibilidades y sus circunstancias, esto es, de acuerdo con su modo de instalación en el campo de realidad. Y dado que el logos expone lo que algo real es en realidad, lo que una cosa es respecto de otra, la intelección tiene aquí su propio modo de verdad: se trata de la verdad dual. ¿Qué relación hay entre la verdad real y la dual? ¿Por qué puede decirse que la verdad real es una contracción de la verdad dual y no, como piensa Zubiri, su despliegue?

Quando la actualización [intelectiva] es inmediata, su intelección tiene lo que hemos llamado verdad real [...]. Pero cuando la actualización es mediada, entonces lo real verdadea en la afirmación pero no como pura y simple realidad, sino como siendo en realidad tal o cual entre otras. En

el verdadar de lo real en este modo diferencial es en lo que formalmente consiste [...] la verdad dual.³⁵

El individuo en tanto realidad humana emerge de la realidad sin más en un medio Lógico, un campo de realidad de suyo Lógico: emerge desde un estado de cosas, es decir, desde unas cosas que están entre otras; emerge en y desde un campo de realidad, y no desde la realidad sin más o desde alguna realidad particular e individual. La verdad dual, en sentido radical, consiste en la actualización intelectual de unas cosas respecto de otras: las cosas se hacen presentes en la inteligencia como siendo respecto de otras, conformando con otras una estructura que pende de su propia realidad, que no pone la actualización intelectual. Un momento del río de la realidad se actualiza intelectivamente; y lo actualizado ahora tiene solución de continuidad tanto con lo que va siendo en la actualidad como con lo que va llegando a ser. Ahora bien, la verdad dual propia del logos tiene la estructura compleja de la afirmación, conformada por un momento medial propio, una dirección y unas fases. “En definitiva, el problema de la estructura de la verdad dual es el problema del carácter estructuralmente dinámico, medial y direccional de la coincidencia entre la intelección afirmativa y lo que la cosa es en realidad”.³⁶ La afirmación del logos no hace más que decir, según las posibilidades de cada uno de sus modos, el carácter respectivo de unas cosas con otras en el río de la realidad.

Dado que la aprehensión primordial de realidad debe estar ya habitada de logos por ser intelección, y dado que lo que distingue la animación de la realidad humana es precisamente el Logos, esa aprehensión es el repliegue del logos, mientras que la razón es su despliegue. Y,

35. *Ibidem*, p. 260.

36. *Ibidem*, p. 265. Los análisis de la estructura de la verdad dual, en tanto afirmación, son prolijos y minuciosos en esta obra de Zubiri. Ocupan el capítulo VII: “Logos sentiente y verdad”, con el que cierra el estudio (pp. 253–392).

por tanto, este último y esta última no son meras modalizaciones de la aprehensión (como sostiene Zubiri).

Así pues, en su despliegue —más allá de su *ègyo* básico y formal— el logos deviene razón. ¿Qué debe entenderse por “razón” en tanto expansión, dilatación, del logos? La respuesta está en el tercer volumen del tratado sobre la inteligencia sentiente, *Inteligencia y razón*; si bien ahí no se aborda aquélla en términos de despliegue del logos. Pero una cosa es lo que dicen los filósofos que hacen, y otra muy distinta lo que efectivamente llevan a cabo. Y no se falta a la comprensión de la razón sentiente si se la estudia desde la perspectiva de lo que sucede en ella en tanto desenvolvimiento *in extenso* del logos. En efecto, en la expansión de su *ègyov* el logos —momento esencial en todo modo de saber— deviene marcha de la razón. ¿Qué es entonces la razón en tanto marcha desde el logos?

La razón es un modo de intelección que tiene tres momentos propios. Es ante todo una intelección en profundidad. Es en segundo lugar, una intelección mensurante, esto es, una intelección de lo real principal y canónica. Es finalmente, una intelección de carácter inquiriente. La unidad intrínseca de estos tres momentos constituye la razón como modo de intelección. Si lo queremos reducir a una fórmula diremos que *la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático y que, por tanto, nos lanza a inquirir principal y canónicamente lo real en profundidad*.³⁷

Ese despliegue del logos, que es la razón en cuanto marcha intelectual, posee tres momentos: es la actualización intelectual de la realidad como algo profundo, abismal; como algo que es principio y canon de todas las cosas, incluida la intelección, y, en consecuencia, como algo que precisa e impele a ser escudriñado. Al logos no le basta con ir de unas cosas a otras en el torrente de la realidad, sino que escruta en la

37. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 65. Las cursivas se encuentran en el original.

profundidad de esa realidad, bajo los cánones que ella misma impone a esa marcha, cuyo punto de origen se encuentra en el mero movimiento campal del logos.

En cada uno de esos tres momentos se manifiesta una dimensión de la razón, que en el fondo es una dimensión del logos, cuando éste se mueve hacia el mundo de la realidad profunda, más allá del mero campo de lo real. La razón, en tanto intelección de lo real en profundidad, tiene también la marca de la pluralidad en su marcha. ¿Qué enuncia la expresión de que la razón es una intelección de la realidad en profundidad? ¿Qué casos y qué regiones de la realidad pueden ilustrar ejemplarmente esta marcha de la razón en la profundidad de la realidad?

Sólo como razón del color hay intelección de la onda electromagnética o del fotón. El color dándonos qué pensar es lo que nos lleva a la onda electromagnética o al fotón. Si no fuera por este dar qué pensar, no habría intelección ninguna de un allende: habría a lo sumo un aquende tras otro aquende. Y no me refiero con ello tan sólo al tipo de allende que he aducido. Porque el allende no es tan sólo un concepto teórico, como lo son la onda o el fotón. El allende puede ser también lo que forja una novela; no la forjaríamos si lo real dado no me diera qué pensar. Lo propio debe decirse de la poesía: el poeta poetiza porque las cosas le dan qué pensar. Y esto que así piensa de ellas es su poesía. Que lo inteligido así sea una realidad teóricamente conceptualizada o sea realidad en ficción, o sea realidad poética, no cambia la esencia de la intelección de la razón. Una metáfora es un tipo entre otros de mi razón de las cosas. Lo inteligido del allende es pura y simplemente la intelección de aquello que el aquende, al ser inteligido, nos da qué pensar. Por esto la intelección del allende es razón, es intelección de lo real en profundidad.³⁸

38. *Ibidem*, pp. 43-44.

La realidad lleva la marca de lo problemático: es un problema en tanto que lanza la intelección como razón hacia lo profundidad de sí misma, y lo hace en las direcciones más variadas, recónditas y complejas. A diferencia de lo que piensa el criticismo, es la realidad misma, y no la razón, la que posee la iniciativa en el conocimiento de las cosas. Ésta, por la fuerza de actualización intelectual de aquélla, es impelida a no quedarse en la superficie de las cosas, sino a escrutar en las honduras de su interior. Y como lo que hoy parece ser el fondo de las cosas, el punto donde la razón parece dar con el asiento de la realidad de algo, mañana se agujerea y deja a la inteligencia otra vez en el examen de diversas hipótesis, la razón es un viaje continuo que, en la misma medida en que recorre esa profundidad, la constituye y le va tomando la medida. Y no está de más repetir que esto sucede no sólo y en primer lugar en el ámbito del conocimiento científico, sino sobre todo en la realidad en tanto tradición, en tanto ficción, en tanto poética, etcétera. ¿Acaso no son *Cien años de soledad* y *Pedro Páramo* dos ejemplos de ese viaje de la razón que ha contribuido al mismo tiempo a la conformación de la identidad de dos pueblos? ¿Bajo qué argumentos podría afirmarse que un modo de la marcha de la razón (el científico, por ejemplo) es mejor que otro? ¿Acaso no hay en estas dos novelas un viaje a la profundidad de la realidad de estos dos pueblos, al mismo tiempo que aportan un sinnúmero de elementos a la conformación de su identidad? Por eso, más que afirmar que esas novelas son ficciones de la realidad, debe proponerse que son la realidad misma en ficción, en la que un escritor ha tomado bien la medida a la profundidad de la realidad colombiana y, el otro, a la realidad mexicana. Ahora bien, ¿en qué sentido la razón, en tanto marcha en profundidad, es también mensura de la realidad?

Razón es intelección de lo real [...] en profundidad, pero esta intelección se lleva a cabo en la realidad aquende ya previamente inteligida. Esta realidad previamente inteligida no es simple “medio” de intelección, sino que es

algo distinto: es “mensura” de intelección. Es que toda realidad es realidad constitutivamente mensurada en cuanto tal. ¿Qué significa esto? Todo lo real es constitutivamente respectivo en cuanto real. Esta respectividad es mundo. Mundo es la unidad de respectividad de lo real como real. Todo lo real es, pues, mundo precisa y formalmente por ser real, esto es, por su formalidad de realidad. En su virtud, esta respectividad mundanal revierte, por así decirlo, sobre cada cosa real de una manera precisa: cada cosa se nos presenta entonces como una forma y un modo de realidad determinados según la formalidad en respectividad. Esta determinación es justo la mensura. Con lo cual realidad no es tan sólo formalidad constitutiva del “en propio”, del “de suyo”, sino que es la medida misma según la cual cada cosa real es real, es “de suyo”. La mensura no es unidad de relación de las cosas reales; por el contrario, la mensura es en cada cosa consecutiva a su respectividad misma. Sólo porque la realidad como realidad es respectiva, sólo por eso su formalidad es mensura de su propia realidad. Lo real es realidad pero mensurada en su realidad por su propia formalidad de realidad.³⁹

Por su propia naturaleza el hombre está instalado en la realidad. En cierta medida es uno con ella porque ha emergido desde esa realidad. Tal instalación tiene en la inteligencia sentiente una suerte de remache, pues el conocimiento no es otra cosa que la actualización de lo real en lo que ya se está en la intelección. Por eso la razón en su marcha no puede abandonar la realidad, no puede ir más allá de su perímetro. En todo caso, tiene la posibilidad de ir tan lejos como la realidad se lo permita. Si bien es cierto que, cuando la razón se deja ir hacia el fondo va tomándole la medida a la realidad, más bien es ésta la que va dándole su medida a aquella. La posibilidad de que “realidad” no sea una mera abstracción mental está en que lo real es tal o cual contenido preciso, de manera que la razón toma la medida no a la realidad sin más, sino a tal o cual cosa o estado de cosas real(es). Y estas cosas o estados de cosas permiten que la razón viaje en su profundidad según su propio

39 *Ibidem*, p. 44.

modo de realidad. Así, la razón científica no puede marchar sobre la realidad como lo puede hacer la razón poética y viceversa. Ambos modos de la realidad se dejan medir por la razón desde las posibilidades que ofrece su propio contenido. Y como el carácter real de una cosa o estado de cosas es abierto y, en consecuencia, la clausura del propio contenido es relativamente provisional, resulta que la marcha de la razón hacia su propia profundidad, más allá de cuyos límites no puede ir, es también siempre búsqueda.

La razón marcha mensuradamente hacia una intelección en profundidad. Por tanto tiene este momento de ser búsqueda de aquello que se va a entender. Este momento de búsqueda se presta a un equívoco que es menester eliminar de raíz [...]. Porque no se trata de la búsqueda de una intelección que aún no se posee, sino que se trata de un modo propio de intelección: es la búsqueda misma.⁴⁰

En el carácter de búsqueda de la razón quedan de alguna manera recogidos los momentos de la mensura y de la profundidad que constituyen la razón en tanto despliegue del logos. En tanto razón la inteligencia sentiente es inquieta. Y es la inquietud lo que, en el fondo, caracteriza a todo ser humano, no poder estar quieto, inmóvil.

¿Qué modo de la verdad corresponde a la razón que, con la verdad real y la verdad dual, completa la estructura de la comprensión de aquélla desde la teoría de la inteligencia sentiente? Si la verdad real es la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente, y si la verdad dual es la afirmación de la actualización de unas cosas respecto de otras, la verdad de la razón es encuentro de la inteligencia sentiente con la realidad.

40. *Ibidem*, p. 60.

No es lo mismo inteligir lo que algo es “en realidad” que lo que algo es “en la realidad”. Es toda la diferencia entre conformidad [en la verdad dual] y encuentro. Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadear propio, un modo propio de actualización: es *verificación*. Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional. Autenticación, veridictancia, verificación: tales son las formas de la verdad dual, de la verdad coincidencial. La verdad de la razón, y sólo ella, es verificación.⁴¹

Conclusión

Realidad, intelección y verdad conforman un círculo hermenéutico complejo cuyos ejes son las dimensiones metafísica y noológica de la realidad. Los tres momentos tienen la misma importancia en este círculo, si bien puede haber, en virtud de las circunstancias, una cierta preeminencia metafísica o noológica de alguno de ellos. Es importante tener presente que, cuando se trata uno de los tres momentos, se están tratando también los otros dos, dado el carácter estructural del círculo, y que, cuanto se exponga sobre uno de los tres, es determinante para los otros dos. El prurito de Zubiri por mantener su filosofía primera alejada de la hermenéutica no es óbice para releer sus obras y su pensamiento con insumos hermenéuticos que traen al primer plano matices insospechados de sus tesis. ¿O acaso no es la hermenéutica otro de los modos de la marcha de la razón hacia las profundidades de la realidad? ✕

41. *Ibidem*, 262. Los prolijos análisis de la verdad como verificación se llevan a cabo en la tercera parte del capítulo VI de *Inteligencia y razón* (pp. 258–317).

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
- Castro, Ernesto, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, Materia Oscura, Madrid, 2019.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara/Santillana, Madrid, 1997.
- Ramírez, Mario Teodoro (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016.
- Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998.

Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera

Juan Patricio Cornejo Ojeda*



Recepción: 6 de marzo de 2023
Aprobación: 25 de abril de 2023

Resumen. Cornejo Ojeda, Juan Patricio. *Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera*. Como es sabido, en *Ser y tiempo* Martin Heidegger propone como método de su interpretación lo que él llama “fenomenología hermenéutica”. Algo análogo acontece con Xavier Zubiri, pues parte de su filosofía es un ejercicio fenomenológico en tanto que —según Jorge Eduardo Rivera Cruchaga— el filósofo vasco describe lo previamente presentado en y por sí mismo. El acto vital de la aprehensión primordial de realidad es un acto hermenéutico. Luego entonces, hemos de preguntarnos lo siguiente: ¿cómo la lectura de Rivera ilumina ciertos puntos que Zubiri había vislumbrado en Heidegger?

Palabras clave: Heidegger, Zubiri, Rivera, fenomenología hermenéutica.

Abstract. Cornejo Ojeda, Juan Patricio. *Martin Heidegger and Xavier Zubiri in the Light of Jorge Eduardo Rivera*. It is well known that in *Being and Time*, Martin Heidegger proposed what he called “hermeneutic phenomenology” as the method of his interpretation. Something analogous happens with Xavier Zubiri, because part of his philosophy is a phenomenological exercise insofar as the Basque philosopher —according to Jorge Eduardo Rivera Cruchaga— describes that which has been presented previously in and of itself. The vital act of the primordial apprehension of reality is a hermeneutical act. Con-

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Teología por la Universidad de Montreal. dr.juan.cornejo@gmail.com

sequently we must ask ourselves the following question: how does Rivera's reading shed light on certain points that Zubiri had discerned in Heidegger?

Key words: Heidegger, Zubiri, Rivera, hermeneutic phenomenology.

Introducción

El filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1927–2017), quien a juicio de muchos fue un representante de lo mejor de la filosofía chilena,¹ estudió filosofía escolástica en Valparaíso, fenomenología en Friburgo y hermenéutica en Heidelberg. Hans-Georg Gadamer fue su director de tesis doctoral (*Doktorvater*) y conoció personalmente a Xavier Zubiri en España, así como a Martin Heidegger en Alemania. Sus encuentros con Zubiri fueron regulares y de más interacción personal y filosófica entre 1966 y 1968. La contribución de Rivera para dar a conocer la filosofía de Heidegger y de Zubiri en Chile fue notable a través de cursos universitarios, congresos, seminarios y obras suyas que hoy circulan en Hispanoamérica, especialmente su traducción de la obra heideggeriana *Ser y tiempo*.²

Rivera fue un excelente formador en filosofía tanto en sus diferentes cursos universitarios (sobre Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard y otros) como en cursos y seminarios privados. Todo lo que se leía y se estudiaba en ellos se encontraba en su idioma original.³ No obstante esa asimilación notable de la historia de la filosofía, él estaba “embarcado” en su propia navegación o marcha filosófica; es decir, existe una filosofía propia del pensador latinoamericano que debemos escudriñar. Su pensamiento se encuentra no pocas veces “entreverado” en un diálogo que “oscila”, en su mayor parte, entre Heidegger y Zubiri. Ciertamente, Rivera no es un simple

1. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016, p. 9.

2. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

3. Se piensa que el chileno dominaba alrededor de diez idiomas.

expositor de filósofos. Esto último debe subrayarse con rigor, pues en efecto, nuestro autor va más allá y profundiza en “aguas” en las que sólo él se ha internado y que nos invita a seguir navegando. Cabe añadir, sobre todo, que era un incansable buscador de Dios. Pienso que en este punto su interés no era navegar en los aspectos especulativos de la teología, sino más bien bucear en los detalles profundos de la mística cristiana. Prueba de ello fue la ocasión en que asistió a una serie de cursos semanales durante dos años y leyó línea por línea *Subida del Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz (1542-1591).⁴ En ese espacio la meditación filosófica, sumada a su experiencia personal y comunitaria, lograron en conjunto dar claves aclaratorias de la experiencia mística. Esto puede constatararse en su artículo “Acedia y noche oscura”, recopilado en *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*.

El interés por los sentidos humanos fue capital para el chileno, lo cual se refleja en su artículo “Los sentidos espirituales en la mística medieval”,⁵ que Zubiri aprobó con entusiasmo —de acuerdo con conversaciones que tuve con Rivera entre los años 2000 y 2002 en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y en la Universidad de Chile—.⁶ Rivera mismo lo ratifica años después: “Este artículo, que data de 1979, fue escrito antes de la aparición de *Inteligencia sentiente* de Zubiri y mereció en ese momento la aprobación entusiasta del filósofo español”.⁷ El filósofo latinoamericano lo remarca en el trabajo “La riqueza del sentir”, escrito en Alemania durante un semestre sabático que dedicó a la investigación y que se encuentra recogido en el texto

4. Luis Ruano de la Iglesia, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.

5. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, “Los sentidos espirituales en la mística medieval” en Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *De asombros y nostalgia...*, pp. 185-208.

6. Sobre el tema de los *sentidos espirituales* véanse los trabajos de Karl Rahner, “La doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen-âge en particulier chez saint Bonaventure” en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1933, pp. 263-299; Karl Rahner, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes” en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1932, pp. 113-145.

7. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Itinerarium cordis. Ensayos Filosóficos*, Brieckle Ediciones, Santiago de Chile, 2006, p. 87.

Itinerarium cordis.⁸ Es posible que algunos aspectos de este libro, como el “sentir táctil” y la “nuda realidad” de la que habla Zubiri en la experiencia mística, tengan aquí sus fuentes primordiales.

Es sabido que entre 1928 y 1930 Zubiri residió en Friburgo de Brisgovia y que asistió a los cursos de Heidegger. El filósofo español partió de la situación abierta por el pensador alemán y fue más allá de él.⁹ También es sabido que el autor de la trilogía sobre la inteligencia reprochó al germano la insuficiencia de su análisis en *Ser y tiempo*, pues siempre hay algo “más”. Ya en su artículo de 1935, “En torno al problema de Dios”, Zubiri nos expresa: “Además de cosas ‘hay’ también lo que hace que haya”.¹⁰ En esta época el “hay” ocupa el lugar de la “realidad”. Para este mismo autor lo “radical” no es la propia existencia ni un hecho entre otros, sino algo previo a todo hecho, esto es, la realidad misma. Años después —como también es sabido por los investigadores zubirianos—, en el “Prólogo” a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri dio un repaso a su itinerario intelectual. Ahí caracteriza la etapa de su pensamiento transcurrida entre 1932 y 1944 por su inspiración “ontológico o metafísica”.¹¹ Se trata, sin duda alguna, de la etapa en que el vasco suma y configura la influencia primera de la fenomenología de Husserl y Heidegger, pero dará paso (después de 1944) a su etapa definitiva, propiamente metafísica, cuyo núcleo central fue el estudio de la realidad.

8. Sé de este libro antes de su publicación porque Rivera mismo me regaló su borrador antes de ser impreso.

9. “Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser (*SuT*, § 18 y § 31). Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente”. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2018, p. 195.

10. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, p. 428; Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, p. 225.

11. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 9-17.

En *Ser y tiempo* Heidegger propone como método de su interpretación lo que él llama “fenomenología hermenéutica”. Algo análogo acontece con Zubiri, pues parte de su filosofía es un ejercicio fenomenológico en tanto que, según Rivera, este autor describe lo previamente presentado en y por sí mismo. El acto vital, que es la aprehensión primordial de realidad, es un acto hermenéutico.¹² En consecuencia, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo la lectura de un latinoamericano (Rivera) ilumina ciertos puntos que Zubiri había vislumbrado en Heidegger? A fin de responderla en parte, propongo tres claves o notas exploratorias para una lectura desde la fenomenología hermenéutica, en una única trayectoria, que pasa por la facticidad y la religación, y, como un solo nervio, llega a la “voz de la conciencia”. Ciertamente, pueden configurarse otras claves, pero en este caso me parecen pertinentes sólo estas tres. Partamos, pues, de la primera.

La fenomenología hermenéutica

Ante todo, preguntémonos lo siguiente: ¿qué es eso de la fenomenología? En varios de sus textos Rivera ofrece luminosas pistas. En el artículo “La verdad implícita en *Ser y tiempo*”, recuperado en *Heidegger y Zubiri*, nos advierte que todo el problema de *Ser y tiempo* “radicará en desentrañar precisamente eso que está entrañado en nosotros, entrañado en el ser del Dasein”.¹³ Aquí se vislumbra la profunda meditación del autor al servirse de esta palabra, “desentrañar”, ya sea que esté evocando nuestra propia realidad psicorgánica o la idea del minero, que descende a la profundidad de la mina para extraer, desde las entrañas de la tierra, el precioso mineral. En efecto, el chileno, al tomar o servirse de este verbo tan peculiar (“desentrañar”), no lo está pensando en un sentido abstracto, sino eminentemente activo y real. De ahí que en este análisis parece estar más allá de Heidegger, casi en las costas de

12. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria/Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, p. 226.

13. *Ibidem*, p. 17.

Zubiri: “Pero, desentrañar lo que está entrañado en el Dasein sólo será posible en la medida en que aclaremos el ser mismo de este Dasein”.¹⁴

Lo interesante aquí —y hay que destacarlo como lo hemos anticipado líneas atrás— es que Rivera, para abordar y explicar alguna compleja e inadvertida idea de Heidegger u otro filósofo, echa mano de los sentidos humanos de modo permanente. Por ejemplo, en el artículo “La fenomenología hermenéutica de Heidegger”, recopilado en el texto *En torno al ser*,¹⁵ ofrece otra pista sobre lo que él entiende por *fenomenología* en Heidegger al resaltar que uno de los “supuestos” de ésta reposa justamente en la prioridad del “sentido de la vista”. En efecto, se sirve de los sentidos humanos (la vista, el oído, el tacto, el gusto, el olfato, la cenestesia, etcétera) para explorar aquello que los filósofos nos han querido decir. Prueba de esto es la meditación que realizó de un pasaje de *Ser y tiempo*: “El Dasein [escribe Heidegger] es para sí mismo ónticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo, y sin embargo, preontológicamente no extraño”.¹⁶ Este análisis lo lleva a cabo en el artículo ya citado “La verdad implícita en *Ser y tiempo*”. Según el filósofo latinoamericano la cercanía óntica de la que habla Heidegger es la cercanía que consiste en ser uno mismo el ente al cual se trata de acceder, aclarando que, “en cuanto ente, el Dasein está siempre accediendo, puesto que él mismo lo es”.¹⁷ Pero ajustemos más nuestro catalejo. Lo “cercanísimo”, según Rivera, significa “tan cerca como es posible que sea”. Esto significa, a la vez, que entre el *Dasein* y el sí mismo no hay distancia óntica. Es decir, aquí el análisis entra y pende de una paradoja: eso que nos es tan cercano, que somos nosotros mismos, viene a ser para nosotros “ontológicamente lejanísimo”. El chileno echará mano del “sentido de la vista”, en una imagen recurrente en

14. *Idem*.

15. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2007.

16. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 24. La cita de *Ser y tiempo* de Heidegger se encuentra en el § 5, p. 40. “Dasein ist ihm selbst ontisch «am nächsten», ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht frem”.

17. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 24.

sus cursos universitarios, para mostrar esta difícil idea heideggeriana: los ojos con que vemos todas las cosas que se nos muestran, al ser tan inmediatamente “cercanos”, no son vistos por nosotros; empero, si ahora los vemos en el espejo, los habremos puesto “lejos” para verlos. Así habremos establecido lo que nuestro autor nombrará más adelante *delantidad*.¹⁸ Ahora bien, el problema que se levanta aquí es que esos ojos que habremos visto en el espejo son justamente “unos ojos ‘vistos’, pero no los ojos ‘videntes’, esto es, los únicos verdaderos ojos. No vemos el ver de los ojos”.¹⁹ Así se comprende que el *Dasein* que somos nos es “ontológicamente lejanísimo”, esto es, que su modo de ser, “su ser mismo”, se nos escabulle pertinazmente, no se deja apresar por la mirada teórica. El *Dasein* no puede ser visto en su índole propia como un mero objeto “ante” nosotros. Sobre este aspecto Rivera también solía afirmar en sus cursos universitarios lo siguiente: “la existencia humana rehúsa ser fotografiada”. En otros términos, para examinar el propio ser (*Dasein*) es necesario empezar por no ponerlo delante de nosotros como si fuera un objeto más que nos encontramos cuando estamos con las cosas, ya que jamás se nos da primariamente como una simple cosa, sino que siempre se nos revela en el existir. Al respecto subraya: “Para examinar el propio ser es necesario sorprenderlo, por así decirlo, *in fraganti*, o sea, tomarlo allí donde está y tal como está”.²⁰ Con esto nos está indicando que se trata de describir un “fenómeno”, el hombre, algo inmediatamente patente, y describirlo tal como se da. “Esta descripción ha sido llamada, desde comienzos de siglo, *fenomenología*”;²¹ *eo ipso*, Heidegger está forzado a realizar una fenomenología del *Dasein*.

Esta explicación parece ser suficiente. Pero no es así porque en el artículo “La pregunta fundamental de *Ser y tiempo*”, recopilado en la

18. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Itinerarium cordis*..., p. 72.

19. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 24.

20. *Ibidem*, 39. Es parte de su artículo “Jemeinigkeit”.

21. *Ibidem*, p. 40. Las cursivas se encuentran en el original.

obra *En torno al ser*, Rivera advierte que, cuando se habla de fenomenología, no debe pensarse como *lo mismo* que conjeturaba “Husserl en la época en que Heidegger concebía lo que con el tiempo llegaría a ser su obra fundamental”.²² Es decir, para el filósofo latinoamericano la palabra “fenomenología”, en rigor, no expresa en el caso de Heidegger ninguna clase determinada de tesis sobre los entes, sino tan sólo el modo de acercarnos “a las cosas mismas”, y que el filósofo alemán busca aclarar. En otras palabras, la única manera o modo posible de “vehicular” la comprensión preontológica del ser, que es constitutiva del ser del *Dasein* hacia una comprensión teórica, es a partir de la comprensión que de ella misma tenemos en nuestra propia existencia, esto es, del “*Da-sein* mismo”.²³ Según Rivera “este *Da-sein* mismo sólo es accesible desde ‘dentro’, esto es, *siéndolo*”.²⁴ ¿Qué quiere decir con esta enigmática y cerrada frase?

El pensador sudamericano resalta uno de los supuestos de la fenomenología, en tanto que ella reposaba en la prioridad del “sentido de la vista”. Pues bien, este “dentro” no hace referencia al “sentido de la vista”, sino más bien al “sentido de oído”. Aquí entramos a trabajar con otro sentido, tal vez uno de los más apreciados por el chileno. Esta idea se encuentra en su artículo “La riqueza del sentir”: “En el oír el sonido suena *en nosotros*, no delante de nosotros”.²⁵ Aquí, en la meditación de Rivera, no hay una pura “notificación” o una mera “ratificación” de algo otro, como podría sostener Zubiri en su análisis de la inteligencia. Aquí la gravedad del sonido, según aquél, “suena *dentro* de nosotros”. Es evidente que, para el filósofo chileno, ese “dentro” es ambiguo, porque —siguiendo a Heidegger y marchando más allá de él— el “dentro” está, al mismo tiempo, “fuera”. En esto resalta la idea heideggeriana del hombre como un ser “abierto” a lo que no somos nosotros mismos; y

22. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser...*, p. 157.

23. *Idem*.

24. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

25. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Itinerarium cordis...*, p. 74. Las cursivas se encuentran en el original.

el pensamiento de Rivera “converge”, en parte, con lo que el filósofo alemán llama el “*Da* —la ‘apertura’— que forma parte constitutiva del *Dasein*”.²⁶

El “arrebato” como categoría “óptica” entra en escena al abordar el “sentido del oído”. En el oír hay un “arrebato” y un “sometimiento”; *eo ipso*, advierte Rivera que no se descansa leyendo, pero sí oyendo música: “El sonido nos arrebata”.²⁷ En otro artículo “La pregunta fundamental de *Ser y tiempo*”, escribe: “El Ser saca al *Dasein* de sí mismo o, mejor, lo ‘arrebata’ [...]”.²⁸ Consideramos que estos apuntes son suficientes para introducir el concepto de fenomenología. Preguntémonos ahora qué es eso de la fenomenología hermenéutica.

Heidegger tiene que hacer una fenomenología del *Dasein*. Pero una fenomenología tal ha de buscar el fenómeno allí donde se manifiesta primariamente y en el modo como se manifiesta. En el artículo “*Jemeinigkeit*” Rivera resalta que el *Dasein* se revela primariamente a sí mismo, se da a conocer a sí mismo su propio ser. A ese “darse a conocer a sí mismo para sí mismo” Heidegger lo concibe como una *hermeneia*, una interpretación de su propio ser. De ahí que el pensador latinoamericano agrega lo siguiente: “la fenomenología que quiere hacer Heidegger no puede ser otra cosa que una *fenomenología hermenéutica*”.²⁹ Por su parte y al respecto, en *Ser y tiempo* el autor alemán asegura que “La fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica*”.³⁰ Rivera nos recuerda que la palabra “hermenéutica” deriva de Hermes, el dios mensajero que tenía como misión anunciar a los hombres los comunicados de los dioses. Hermes escucha a los dioses en su propia lengua. Escucha, por ejemplo, a Atenea, toma “eso mismo” que le expresa y lo replica a

26. *Idem*.

27. *Idem*.

28. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser...*, pp. 154–155.

29. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 40. Las cursivas se encuentran en el original.

30. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 60. “*Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik*”. Las cursivas se encuentran en el original.

los hombres en un idioma que éstos puedan comprender. Así, para el filósofo chileno el sentido primario de la palabra “hermenéutica” es anuncio. En rigor habría que entender esta fenomenología hermenéutica como una descripción de la interpretación de nosotros mismos y que forma parte de nuestro propio ser.

Más adelante Rivera, en el artículo “Sobre el hombre en Heidegger”, que forma parte de *En torno al ser*, aborda con más claridad esta fenomenología hermenéutica como método de acercamiento al hombre. Es sabido que la fenomenología consiste en ir “a las cosas mismas”, sin construcciones teóricas ni pre-juicios ni pre-conceptos. Entonces, cuando se dice que el hombre es un “animal racional”, tal afirmación no es una “descripción” de algo que se da inmediatamente, sino una “construcción” teórica. “Aunque parezca *obvio*, el hombre no nos es *dado* primariamente como animal o como animal racional”.³¹ Esto, sin duda, puede levantar ciertos reparos —no entremos en ellos—, pero enfoquémonos, por lo pronto, en lo esencial del pensamiento del chileno. El hombre, en efecto, en cuanto tal, es dado primariamente “antes” de toda teorización, es decir, “antes” de todo “esfuerzo” especulativo que busque “representarlo” en alguna forma. Subraya Rivera: “Nosotros no nos damos a nosotros mismos como *animales*. Como animales nos *pensamos*, ciertamente, pero dentro de una tradición filosófica”.³² Rivera igualmente advierte que desde el comienzo de *Ser y tiempo* Heidegger se cuida de vincular su propia pregunta —lo que el germano llama la *Seinsfrage*, la pregunta por el ser— con la pregunta que ya Platón se había planteado en el *Sofista* y que más tarde Aristóteles retomará en su *Metafísica*, y, tras él, los más eminentes representantes de la escolástica medieval. “Nuestro ser-hombre es dado a nosotros mismo [*sic*] en *el existir factico*, en una *ejecución* de nuestra propia existencia”.³³ En otras palabras, a la ejecución de la existencia le pertenece esencialmente una

31. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser...*, p. 164. Las cursivas se encuentran en el original.

32. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

33. *Idem*. Las cursivas se encuentran en el original.

presencia de sí a sí misma; es lo que Heidegger llama *cotidianidad*. Esto no es fácil de comprender, pues el filósofo germano está sosteniendo que —en palabras de Rivera— ordinariamente “nos saltamos” lo que somos de manera cotidiana e inmediata. En una frase magistral el filósofo chileno expresa: “no podemos ver el lugar que pisamos”.³⁴ En resumidas cuentas la “interpretación del propio ser forma parte del ser del hombre”.³⁵ De ahí que, en rigor, “el único modo de acceder a este ser, tal como él se da inmediatamente para él mismo, es el modo fenomenológico–hermenéutico: dejar hablar al ser mismo del hombre tal como él se interpreta en su inmediato existir, y por lo tanto, en su existir cotidiano”.³⁶

Demos ahora un paso más. Recordemos que, en *Naturaleza, historia, Dios*, en el artículo “En torno al problema de Dios” (citado líneas atrás), Zubiri inicia su alejamiento de Heidegger y comienza su propia andadura filosófica *distinguiendo* entre “haber” y “ser”.³⁷ Lo que el autor de la trilogía sobre la inteligencia llama “impresión” es lo que nos pone en contacto no con el ser, sino con algo anterior a él. Es lo que éste bautiza en esos años (1935) como el “haber”. “Al conocer el hombre [escribe Zubiri] entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber”.³⁸

En 1962 Zubiri, alejándose aún más de Heidegger, presenta su obra *Sobre la esencia*. Es, en opinión de Rivera, su libro más importante, que contiene su metafísica o lugar en que aparece el núcleo central de su teoría de la realidad. Como es sabido, el núcleo central del pensamiento de Heidegger es lo que él mismo nombró “cuestión del ser” (*Die Seinsfrage*), esto es, la pregunta que interroga por el ser. La interrogante que

34. *Idem*.

35. *Idem*.

36. *Ibidem*, p. 165.

37. Zubiri, al comentar un texto de Platón, tomado del *Parménides*, distingue entre el “haber” y el “ser”. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 436.

38. *Ibidem*, p. 436. Es el artículo de 1935 que fue incorporado al libro *Naturaleza, historia, Dios* (pp. 417–454).

se le plantea en consecuencia a Zubiri es la siguiente: “¿es lo mismo ser y realidad?”. A la altura de 1962, en esa obra maestra, reacciona ante Heidegger al sostener *grosso modo* que el hombre no es “comprensor del ser”; no es morada y pastor, sino “animal de realidades”. Para el filósofo español toda la filosofía del autor alemán es, en el fondo, un comentario a esta idea de que el hombre es el “comprensor del ser”. “[...] esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas [...]”.³⁹ Aquí el vasco, por una parte, vuelve a la metáfora clásica del *lumen naturale*, pero con una pequeña oscilación: el brillo como metáfora para la realidad de la cosa, es decir, para el “de suyo”. Afirma: “la luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un *lumen*; la luz es originariamente un momento de la luminaria”.⁴⁰ Por otra parte, en su curso de 1964, “El problema del mal”, vemos al filósofo peninsular cada vez más distante del autor de *Ser y tiempo* al exponernos que la fenomenología (tanto de Husserl como de Heidegger y las formas de existencialismo) ha descrito como algo “obvio”⁴¹ que lo primariamente visto por nosotros consiste en, por ejemplo, puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etcétera. Esto para el pensador español es completamente falso, porque lo que se entiende por “ver”, lo que vemos en realidad, son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etcétera. En efecto, no vemos puertas, sino cosas que son puertas. Es decir, “la aprehensión de la cosa en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido”.⁴²

Más adelante Zubiri dará más forma a esta idea mediante el análisis de la frase nominal. Él mismo advierte que las lenguas semíticas (al menos el hebreo y el arameo) no poseen el verbo “ser”. En el caso de las lenguas indoeuropeas la excepción está en las frases nominales que

39. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020, pp. 452-453.

40. *Ibidem*, p. 448.

41. Entendiendo por “obvio” lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo.

42. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 230.

aluden a la “nuda” *realidad* sin alusión al “ser”. Por ejemplo, “de tal palo, tal astilla”, “para verdades, el tiempo”, “tal padre, tal hijo”, “en casa de herrero, cuchillo de palo”, etcétera. En todos estos casos nuestro autor se pregunta dónde está el verbo “ser”.⁴³ La frase nominal expresa lo real directamente y sin verbo copulativo; expresa la realidad física con mayor fuerza que la frase verbal copulativa; expresa la realidad, la “nuda” *realidad*, con una fuerza *directa*, sin pasar por el rodeo del “ser”. Así pues, Zubiri radicaliza notablemente el planteamiento de Heidegger.

Hay un punto crucial que observa el filósofo español, el cual, tal vez, brotó y se fue cristalizando en diálogo con Rivera. En efecto, aquél hace notar que la filosofía ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad de *sentir* respecto de *inteligir*.⁴⁴ Esta distinción es esencial porque, efectivamente, sentir e inteligir pueden ser cosas muy diferentes. Los animales sienten y no inteligen; los hombres, en cambio, sienten e inteligen. El problema está en saber cómo se *junta* el sentir con el inteligir en el hombre. Pues bien, el autor peninsular sostiene que el sentir no se opone al inteligir, sino que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama “inteligencia sentiente”. Para aclarar esto, aquél debe explicarnos qué ha de entenderse por “sentir” y, acto seguido, cómo es posible que tal sentir cobre dos modalidades tan diferentes como son el mero sentir animal y el sentir intelectual del hombre. A estos asuntos dedica su libro *Inteligencia sentiente*. En el “Prólogo” de esta obra hay una alusión indirecta a Rivera: “Para muchos lectores mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber”.⁴⁵ El pensador chileno, en efecto, analizó cuidadosamente el

43. Zubiri afirma: “[...] hay muchísimas frases nominales en que no hay un verbo ser sobreentendido [...]”. Y un ejemplo tenaz y grave de esa forma no elíptica es precisamente la forma de institución de la Eucaristía por parte de Cristo”. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 146.

44. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 12, 19 y 80.

45. *Ibidem*, p. 9.

texto *Sobre la esencia* y, en julio de 1964, escribió un artículo publicado en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, “La crítica de Zubiri a Heidegger”.⁴⁶ Luego, entre 1966 y 1968, por casi dos años, Rivera tuvo la ocasión de trabajar personalmente con Zubiri en torno al libro *Sobre la esencia*. Repetidas veces le pidió que escribiera su teoría de la inteligencia. Un día Zubiri le leyó un manuscrito que pensaba enviar a la imprenta. El artículo era “Notas sobre la inteligencia humana”.⁴⁷ Luego, en junio de 1968, el chileno publica otro artículo, “El origen de la filosofía de Xavier Zubiri”,⁴⁸ en los *Cuadernos Hispanoamericanos*. Ahí se retracta de su primera crítica y de la exigencia de una previa aclaración del “método” filosófico cuya ausencia reprochaba a Zubiri.⁴⁹ Recordemos que Zubiri, en el “Prólogo” de *Inteligencia sentiente*, insiste en que saber y realidad son congéneres en su raíz.

En los artículos “Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri” (publicado originalmente en un volumen colectivo de filosofía contemporánea) y “El origen de la filosofía de Xavier Zubiri”,⁵⁰ *grosso modo*, lo que Rivera intenta averiguar en el fondo es “¿cómo sabemos esto que aquí se nos dice? ¿Cómo nos consta que efectivamente es así?” Zubiri contestaría, en primer lugar, que el cómo se sepa algo no es lo decisivo. Lo decisivo es que las cosas sean efectivamente así como se las dice. Lo primero no es el método, aunque el método sea un importante objeto del filosofar”.⁵¹ Más adelante formula objeciones a la obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, fundamentalmente en su trabajo “Un vacío en *Ser y tiempo*”. Aquí se refiere a uno de los más graves reparos: todas las estructuras del *Dasein* que se observan, analizan y presentan en *Ser*

46. Recopilado en Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, pp. 139–159.

47. Xavier Zubiri, “Notas sobre la inteligencia humana” en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Instituto “Arnaldo de Vilanova” de Historia de la Medicina/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. XVIII–XIX, 1966–1967, pp. 341–353.

48. Recopilado en Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, pp. 161–184.

49. El filósofo chileno, al inicio del artículo “Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri”, esboza un breve itinerario intelectual de Zubiri. Recopilado también en *Heidegger y Zubiri*, pp. 185–198, p. 185.

50. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, “El origen de la filosofía de Xavier Zubiri” en *Heidegger y Zubiri*, pp. 161–184, p. 179.

51. *Idem*.

y *tiempo*, comenzando por la propia existencia (es decir, lo que el filósofo alemán considera como el ser mismo del *Dasein*, el estar abierto a sí, que el propio ser está constitutiva y permanentemente en juego, abierto a las posibilidades de sí mismo entre las que tiene que elegir), “se dan también y exactamente de la misma forma, en cualquier ser humano ficto”.⁵² ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, significa que cualquier personaje de novela, teatro o cine, por ejemplo, don Quijote de la Mancha o Sancho Panza, tiene “exactamente la misma estructura esencial que se describe en *Ser y tiempo*: el ser de todos esos personajes es fundamentalmente un estar-en-el-mundo, y estarlo con otros *Dasein*, que también comparten el mundo de ellos”.⁵³ En segundo lugar, el *Dasein* de todos esos personajes, el de don Quijote de la Mancha, el de Sancho Panza, ha sido “arrojado” a existir sin intervención alguna de su parte. Su ser consiste en un encontrarse ya existiendo y determinándose en cada caso por sus propias circunstancias, las cuales ya están dadas por una época determinada, por una peculiar corporalidad, por un idioma, etcétera. En tercer lugar, don Quijote de la Mancha y Sancho Panza se juegan su existencia y se encuentran en medio de entes intramundanos, compartiendo su mundo y sus vicisitudes con otros *Dasein*: Dulcinea del Toboso, la pastora Marcela, Grisóstomo, el barbero, Vivaldo, etcétera.⁵⁴ Todos ellos confrontan la muerte o la rehúyen; todos tienen una relación con la voz de la conciencia. Pero lo único que les falta es la “realidad”. Y es lo que Rivera echa de menos en *Ser y tiempo*.

El filósofo latinoamericano, ya a sus ochenta años, precisa y piensa en forma enteramente opuesta a como lo hacía en 1964: “Hoy creo [con Zubiri] que a la base de toda *Zuhandenheit* hay una realidad, sin la cual aquélla no sería real [...]. Recuerdo que Zubiri me argüía, diciendo —so-

52. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser...*, p. 178.

53. *Idem*.

54. Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

carronamente— ‘con agua no se puede envolver un regalo’”.⁵⁵ Con base en lo antedicho podemos abordar nuestra segunda clave de lectura.

De la facticidad a la religación

En *Ser y tiempo* Heidegger habla de una *aperturidad* (*Erschlossenheit*); significa el hecho de que el *Dasein* está “abierto”, esto es, abierto al mundo, a sí mismo, a los demás *Dasein* y, sobre todo, al ser. El ser del *Dasein* consiste en un abrir radical. La existencia está abierta a sí misma y lo está en y por sí misma; es decir, la aperturidad forma parte de la existencia en cuanto tal. Esta aperturidad se constituye básicamente por la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) y el *comprender* (*Verstehen*) articulados por medio del *discurso* (*Rede*). La disposición afectiva es la condición según la cual el *Dasein* siempre se halla en algún “estado afectivo”, “estado de ánimo”. En efecto, aquél se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo. No es una intelección teórica, sino un estar abierto al ser de las cosas, a las demás personas, a sí mismo. Cuando hay un sentimiento ya estoy en una situación determinada y, desde ahí, me abro. En este sentido, Zubiri piensa que el hombre no puede “sentirse” más que religado, o bien, desligado.⁵⁶ Posteriormente, vemos que, gracias a la atenta mirada que el filósofo vasco puso en la *Erschlossenheit*, radicaliza el acto elemental y fundamental de la inteligencia, que no aprehende la realidad en principio por vía de la comprensión, sino en un *sentir intelectual* o *inteligencia sentiente*.

Heidegger denomina “estar arrojado” (*Geworfenheit*) al carácter fáctico del existir humano. Tal carácter indica que el hombre, en el primer acto de inteligencia, ya está existiendo. Estoy arrojado en un lugar concreto, muy determinado y preciso. Me encuentro con que yo tengo una “deuda” con mi propia existencia, la cual no me he dado; me encuentro con ella, nací en Chile, con unos padres, con una determi-

55. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *En torno al ser...*, pp. 179–180.

56. Zubiri, por esta época (1935), se refiere permanentemente a nociones heideggerianas.

nada lengua materna... En suma, me hallo en este mundo existiendo ya; estoy arrojado a la existencia y mi vida es una “facticidad”. Es mío y no soy plenamente dueño. Ésa es la paradoja; es la “deuda”: tengo algo que es mío, pero no es mío.

Grosso modo, el “estar arrojado” (*Geworfenheit*) se considera el “umbral” desde donde arranca la compleja idea de la “religación” de Zubiri. Ya hemos visto la insuficiencia de la existencia humana como *Erschlossenheit* y cómo irrumpe esta idea del *sentir intelectual*. Rivera, hablando sobre la facticidad y su articulación con la religación, sostiene que la facticidad no es un mero *factum*, sino una estructura de ser; y, como tal, tiene una función positiva en la constitución de ser del *Dasein*. Así pues, según el chileno, en el artículo “Jemeinigkeit”,⁵⁷ Heidegger no explota plenamente este aspecto positivo de la facticidad. En cambio, sí lo habría hecho Zubiri, “para quien [escribe el pensador chileno] en la estructura del ‘tener que’ se manifiesta una ligazón al ser (o a la realidad) que Zubiri llama ‘religación’ y que es el fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios”.⁵⁸ El autor vasco está observando la insuficiencia del análisis de la existencia humana hecho por Heidegger y ha transitado más allá del filósofo alemán. Prueba de ello es su ensayo de 1935. En efecto, Zubiri piensa a la altura de ese año que el hombre se encuentra de algún modo “implantado en la existencia”. Pero la palabra *existencia* es para él bastante equívoca; prefiere hablar de *ser*. El hombre se encuentra implantado en el ser. Así, para el filósofo español, lo *radical* no es la propia existencia ni un hecho, sino algo previo a todo hecho: la realidad misma (después dirá “implantado en la realidad”). Y esta realidad se me hace presente no en un comprender existencial, sino en un sentir, un *sentir intelectual*.

Un punto interesante que conviene señalar aquí es que el sentido kinestésico, la kinestesia, me presenta en “tensión dinámica” la realidad,

57. Recopilado en Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, pp. 33-47.

58. *Ibidem*, p. 37.

pero no “ante” mí sino en “hacia”. Es decir, no es “hacia la realidad”, sino la realidad misma en “hacia”. Ahora bien, en el “sentir intelectual”, en la kinestesia, tengo la realidad como algo en “hacia”; hay una “presentación direccional”. Y en la kinestesia la “intelección sentiente” es una “tensión dinámica” que inquieta al hombre. Nuestro filósofo español argumenta: “La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo absoluto. Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación”.⁵⁹

Demos un último paso y articulemos esta “inquietud” con la idea de la “voz de la conciencia”, nuestra última clave.

La “voz de la conciencia”

¿Qué es eso de la “voz de la conciencia”? *Grosso modo*, brota con nuevas luces en Heidegger (en *Ser y tiempo*) desde lo que se ha llamado “conciencia moral”. El hombre es atenido a una *deuda* en la que inexorablemente está; no puede hacerse, por decirlo de algún modo, el “indiferente”, el que “no-escucha”. Ante ella está, lo quiera o no, “ob-ligado”. Y esto es así porque él es suyo y, al mismo tiempo, no es suyo. No sabemos si existe algo “otro”, si bien está *ligado* a “alguien” o a “algo”, pero ¿a quién o a qué? En líneas gruesas, de acuerdo con Heidegger, el hombre es arrastrado sin elección al “uno” (el hombre hundido en el “hombre masa”, en palabras de José Ortega y Gasset). Ahí el Dasein se enreda en la impropiedad y sólo podrá configurar su ser en propiedad si algo lo “llama” a sí mismo, a “revertirse” a sí mismo; es decir, el Dasein perdido en la impropiedad puede ser traído de vuelta. A esa apelación al retorno Heidegger la denomina “voz de la conciencia”.

59. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 106.

Ahora bien, esa voz en el pensador alemán es la “voz de la *propiedad*”; se “oye” cuando se quiere tener conciencia. Así, “*comprender la llamada* quiere decir *querer-tener-conciencia*”.⁶⁰ Me experimento siempre; hay una experiencia fundamental, un dato primario; estoy en “mano de otro”. Pero me hago el sordo y la voz siempre habla. En este sentido, Heidegger advierte que el hombre se dirige hacia atrás, hacia su “condición de arrojado”; *eo ipso*, la voz de la conciencia llama *hacia atrás*, hacia el *arrojado* ser-culpable. Así, dando grandes pasos, al *Dasein* perdido, absorbido en el “uno”, le sale al encuentro el discurso de la conciencia que jamás habla en voz alta (sólo llama callando). “El silencio hace callar la habladería del uno”.⁶¹ La “voz de la conciencia” llama al hombre *hacia atrás*, hacia su “condición de arrojado”, y, al mismo tiempo, *hacia adelante*. En este sentido, lo que Heidegger llama “la mala conciencia” se “despliega”, por ejemplo, como la alarma de un reloj, “desde” un *pasado* “hacia” un *futuro*: “La mala conciencia, lejos de ser, en el fondo, tan sólo censurante y remisión al pasado, llama *hacia atrás*, hacia la condición de arrojado, remitiendo *hacia adelante*”.⁶² Así pues, en grandes trazos, escribe Heidegger:

Cuando la interpretación cotidiana habla de una “voz” de la conciencia, no se refiere, obviamente, a una locución verbal que no se da^a sino que la “voz” es comprendida como un dar-a-entender algo. En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida^b. Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta^c.⁶³

Sobre “el carácter vocativo de la conciencia” este mismo autor precisa que tal voz carece de expresión vocal. Este punto es importante, ya que

60. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 306. “Anrufverstehen besagt: Gewissen-haben-vollen”.

61. *Ibidem*, p. 314. “Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort”.

62. *Ibidem*, p. 309. “Das schlechte Gewissen ist mi Grunde so wenig nur rügend-rückweisend, daß es eher vorweisend in die Geworfenheit zurückruft”.

63. *Ibidem*, p. 291. Notas de Heidegger en la cita: ^a que no “oímos” sensiblemente; ^b pero también el momento de la continuidad, ^c el que se ha alejado de su propio sí-mismo.

no se manifiesta en palabras. Y, a pesar de ello, no es en absoluto “oscura ni indeterminada”. Pero sigue en pie la pregunta: ¿qué es? Añade el autor de *Ser y tiempo*: “La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio”.⁶⁴ ¿Cómo puede haber una “llamada” sin palabras? ¿Se puede hablar del mismo modo de esta voz en Heidegger y en Zubiri? Por lo pronto, no es de interés nuestro ahondar más en aspectos de Heidegger que nos llevarían muy lejos.

Zubiri, por su parte, en su reflexión filosófica va más lejos que Heidegger, pues en la voz de la conciencia zubiriana hay una *intelección sentiente*, específicamente, una “intelección auditiva”. Esto es así porque, recubriendo la auscultación de la noticia, el “hacia” *determina* en ella una notificación *a través* de la noticia, hacia lo notificable. En efecto, “[...] la intelección en ‘hacia’ nos lanza a lo real *allende* lo *aprehendido*”.⁶⁵

El tratamiento de la “voz de la conciencia” fue para Zubiri un aspecto sumamente importante y muy hondo en su reflexión filosófica; mucho más decisivo de lo que se cree o se piensa en el problema filosófico de Dios. En efecto, en el artículo “En torno al problema de Dios” se lee: “Este hacer que haya existencia no es una simple obligación de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical; estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir”.⁶⁶ No sólo hay una “ligación”, hay algo que me *da* el “ser”; me “religa” a la existencia. ¿Qué será el “religante”? No lo sabemos. En el texto póstumo *El hombre y Dios*, en un primer momento, el hombre queda simplemente “remitido” hacia algo “otro”; queda *lanzado* hacia una “cosa” de modo absoluto, por lo pronto, desbordante al hombre mismo. Luego la inteligencia descubre eso “otro”. Entonces, la “obliga-

64. *Ibidem*, p. 293. “Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens”.

65. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 108.

66. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía...*, p. 225; Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 417-454.

ción” es lo que se *patentiza* a través de la “voz de la conciencia”, la cual me *muestra* que “estoy en deuda”. Bajo este supuesto *surge* la “ligación” a algo que no depende de mí, esto es, *surge* la obligación moral. Ese *estar* en “deuda” es lo que Zubiri ve como religación a lo que nos hace existir. En suma, el problema filosófico de la voz en cuestión se centra en una dimensión física de una *voz que dicta*.⁶⁷ Pero la interrogante aún no está del todo resuelta. ¿Qué es la “voz de la conciencia”?

Rivera advierte que la gravedad de esta voz es notable. Siguiendo a Zubiri en este punto, sostiene que aquello que llamamos en rigor “dictar” de la “voz de la conciencia” —viene a la mente la idea de zubiriana de estar poseído por la verdad— es “la necesidad de *atenimiento* al poder de lo real, que me constituye en mi propio ser: estoy incondicionalmente atendido al poder de lo real, estoy poseído por él”.⁶⁸ Por su parte, el autor de la trilogía sobre la inteligencia asegura: “En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer”.⁶⁹ Y en la misma línea Rivera expresa que ésta no se identifica con el deber —aquí podrían surgir interesantes líneas de investigación— porque puede dictar también deberes; pero los juicios a los que se refiere no son en su radicalidad *juicios éticos*, “sino, más bien, juicios de ‘adecuación’ entre lo ejecutado y lo que uno quisiera para su ser sustantivo, y juicios de ‘alcance’, es decir, del alcance que tiene un acto en la configuración del ser sustantivo del hombre”.⁷⁰

67. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 106–107.

68. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, pp. 204–205.

69. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 106.

70. “Merced a esta remisión, por la que me veo lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, la inquietud radical se convierte en cuerencia (*sic*) o cuestionamiento, en búsqueda por experiencia”. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heidegger y Zubiri*, p. 205.

A modo de conclusión

En primer lugar, una mirada general. La década de 1960 fue decisiva para el *Itinerarium cordis* de Rivera; no tanto en referencia al título de su libro, sino más en torno a la nueva trayectoria académica y personal que estaba emprendiendo. Esto se deriva de que el filósofo chileno vivía importantes cambios desde Europa, especialmente en el seno de la Iglesia católica (Concilio Vaticano II). En efecto, cuando conoció a Heidegger tenía una pregunta que lo acuciaba cada cierto tiempo:⁷¹ ¿qué sentido tiene filosofar si, como cristiano, ya se cuenta con la revelación de Dios mismo, el amor de Dios abierto, regalado gratuitamente? Rivera jamás hubiese imaginado conocer personalmente a Heidegger; no obstante, recibió una notificación: el autor de *Ser y tiempo* lo esperaba el 17 de julio de 1961 a las 18:00 horas en su casa (Rivera contaba con 34 años de edad en ese entonces). Fue una cordial entrevista con el filósofo alemán, quien a propósito de su inquietud respondió: “Esa misma pregunta que usted me está haciendo, me la hizo la semana pasada Karl Rahner”.⁷² La respuesta de Heidegger fue ampliamente desarrollada, pero lo esencial que se relata en la entrevista es lo siguiente: “La filosofía se hace con palabras, la filosofía crea una sensibilidad en las palabras, y nos hace escuchar, nos enseña a escuchar. Si usted hace filosofía y atiende a las palabras y escucha lo que dicen las palabras va a estar mucho más sensible a *La Palabra de Dios*”. Heidegger miró a Rivera y añadió: “Usted tiene algo mucho mejor”.⁷³ Hasta ahí el relato. ¿Por qué lo he consignado? Porque, tanto para Zubiri como para Rivera, dentro de la tarea filosófica Dios no fue objeto temático de investigación y de pura reflexión. Por el contrario,

71. Esto lo relata en una entrevista con Cristian Warnken en el programa de televisión “La belleza de pensar”. Daniel Freudenberg Arias, “Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera” en *You Tube*, 9/III/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=tPdIvonR9Pw> Consultado 11/V/2023.

72. Es posible que Rivera conociera personalmente a Karl Rahner, pero no lo sabemos. Sí nos consta, empero, que estudió la obra filosófica *Espíritu en el mundo*, que cita y analiza en su tesis doctoral. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Konnaturalen Erkennen und vorstellendes Denken*, Alber, Friburgo de Brisgovia/Múnich, 1967, p. 79.

73. Rivera en ese entonces era sacerdote.

ambos compartieron vitalmente una misma fe en Él; ambos recibieron la reducción a estado laical y los unió una entrañable amistad. Los dos conocieron personalmente a Heidegger y, en fin, estaban envueltos en los destellos de la cristiandad.

En segundo lugar, en torno a la pregunta inicial, ¿cómo la lectura de Rivera ilumina ciertos puntos que Zubiri había vislumbrado en Heidegger?, vemos, ante todo, que el autor chileno toma la fenomenología hermenéutica descrita en *Ser y tiempo* de Heidegger y observa que la aprehensión primordial de realidad es un acto hermenéutico en la obra *Inteligencia sentiente* de Zubiri. Ciertamente, el filósofo español radicaliza de manera notable el planteamiento del germano. Es en sí un aporte original, pero en diálogo con otros pensadores, entre ellos, Rivera.

En tercer lugar, Rivera advirtió que Heidegger no explotó lo suficiente el aspecto positivo de la facticidad. Zubiri, en cambio, sí lo hizo. En efecto, para el filósofo vasco, en la estructura del “tener que” se manifiesta una ligazón al ser o a la realidad, a la que nombra “religación”, fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios. En este punto concreto Rivera “converge” con Zubiri para sostener que esta realidad enigmática es Dios; *eo ipso*, el filósofo chileno rescató con gran acierto el análisis de los sentidos desde la mística cristiana. El español conoció de la mano del propio Rivera esta contribución, la cual pudo ser objeto “indirecto” del filosofar zubiriano en ciertos puntos. Dejo abierta esta sugerencia para otras investigaciones. X

Fuentes documentales

- Cervantes Saavedra, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
- Freudenberg Arias, Daniel, “Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera” en *YouTube*, 9/III/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=tPdIvonR9Pw> Consultado 11/V/2023.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Rahner, Karl, “La doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen-âge en particulier chez saint Bonaventure” en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1933, pp. 263-299.
- “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes” en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1932, pp. 113-145.
- Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo, *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016.
- *En torno al ser. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2007.
- *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria/Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.
- *Itinerarium cordis. Ensayos filosóficos*, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, 2006.
- *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken*, Alber, Friburgo de Brisgovia/Múnich, 1967.
- Ruano de la Iglesia, Luis, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.
- Zubiri, Xavier, “Notas sobre la inteligencia humana” en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Instituto “Arnaldo de Vilanova” de Historia de la Medicina/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. XVIII-XIX, 1966-1967, pp. 341-353.
- *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.

- *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Inteligencia y logos*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
- *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.
- *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, 2019.
- *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020.
- *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2018.

Una aproximación al lenguaje en el paisaje de la realidad

Ábner Sándigo*



Recepción: 7 de marzo de 2023
Aprobación: 11 de abril de 2023

Resumen. Sándigo, Ábner. *Una aproximación al lenguaje en el paisaje de la realidad*. En este artículo me pregunto qué posición ocupa el lenguaje en la estructura metafísica realista propuesta por Xavier Zubiri, asumiendo las consecuencias de su crítica radical contra el pensamiento representacional. Para ello exploro los bordes de la tesis según la cual sólo hay una realidad, a la vez que me remito principalmente a las consideraciones del filósofo vasco acerca del lenguaje en *Sobre el hombre*, así como a las relaciones conceptuales que elabora entre lenguaje, mentalidad y esquemas de intelección en esta obra y en *Sobre la esencia*. Concluyo tentativamente que el lenguaje es la realización del contenido en el despliegue del logos a partir de los esquemas de intelección. **Palabras clave:** lenguaje, realidad, contenido, realización, mentalidad, realismo radical.

Abstract. Sándigo, Ábner. *An Approach to Language in the Landscape of Reality*. In this article I ask what position language occupies in the realist metaphysical structure proposed by Xavier Zubiri, assuming the consequences of his radical critique of representational thinking. To this end I explore the boundaries of the thesis that states that there is only one reality, while circling back primarily to the Basque philosopher's considerations about language in *On Man*, as well as the conceptual relations that he posits between language, mentality and

* Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Estudiante del Doctorado en Filosofía en la misma institución. sandigo.abner@outlook.com

intellection schemes in this work and in *On Essence*. I tentatively conclude that language is the realization of content in the deployment of logos by means of intellection schemes.

Key words: language, reality, content, realization, mentality, radical realism.

En este artículo nos preguntamos qué es el lenguaje en el paisaje de la realidad. Proponemos este interrogante convencidos de que cada concepto ha de ser examinado en relación con la estructura metafísica en que se inscribe. A nuestro modo de ver, la propuesta de Xavier Zubiri logra descolocar el lenguaje como representación o referencia, y nos fuerza inexorablemente a repensarlo, en este caso, distanciándonos de los estudios que pretenden aproximarse a partir de la suspensión de la significación como su orto.¹ Asumimos una de sus grandes tesis, sólo hay una realidad, y procuramos bordear sus implicaciones en el tratamiento del lenguaje. Exploraremos la estructura de lo que queda en aprehensión primordial de realidad y cómo es posible la construcción del contenido, para proponer aproximativamente que el lenguaje en el paisaje de la realidad concierne a la realización del contenido. Detalladamente, nos centraremos en el momento “compacto” de realidad y en el momento de contenido de la estructura trascendental de lo real. Veremos que el contenido es específico y determinante, a diferencia de la realidad, cuya inespecificidad consiste en ser apertura respectiva. Finalmente, prestaremos atención a las reflexiones de Zubiri recogidas en la llamada *etapa ontológica* e iremos desarrollando que el lenguaje,

1. Los estudios sobre el lenguaje en la filosofía de Xavier Zubiri son pocos. Antonio Pintor-Ramos elaboró la primera gran sistematización de este tema. Muchos ensayos y artículos posteriores, e incluso recientes, han seguido su perspectiva y propuesta. Antonio González, en su tesis doctoral, difiere con Pintor-Ramos solamente respecto del grado de importancia que otorga al análisis del lenguaje en el ámbito social. Consideramos que el ensayo de Pintor-Ramos está permeado de perspectivas e ideas propias de las así llamadas “filosofías del lenguaje”, tan en boga en la segunda mitad del siglo pasado. Algunos artículos recientes que siguen esta línea son los siguientes: de José Raúl Cervera Milán, “Función significante, función simbolizante y dinamismo simbólico. Estudio desde algunas aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri” en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, N° 149, 2017, pp. 51–90, y el de Luis Arturo Martínez Vásquez, “El lenguaje como sentido y significación en la filosofía de Gottlob Frege y Xavier Zubiri” en *Praxis. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Costa Rica, San José, N° 82, 2020, pp. 1–16. No obstante, hay otros que malentenden los temas del lenguaje y el sentido en Zubiri, como es el caso de Ramón Rodríguez, “Impresión de realidad y comprensión de sentido” en Antonio Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 261–280.

por ser real, imprime unos esquemas de intelección que, al estar vinculados con lo que el filósofo vasco llama *mentalidad*, modularán el contenido en el despliegue del logos.

La instalación del lenguaje

Localizar la posición del lenguaje en el paisaje de la realidad implica atender llanamente su momento de realidad, por el cual queda formalizado en aprehensión primordial como real y actualizado en el despliegue del logos, entre otras cosas. Es lo que en otros estudios sobre este tema se ha caracterizado como posibilitante de la posterior distensión del lenguaje en el logos, donde “cobrará” realidad en tanto significativo.² Llamaremos a este aspecto *materialidad* (trazo, sonido). En la inteligencia sentiente a esa materialidad (trazo, sonido) o sustrato se le añade la significación en el despliegue del logos y, sólo entonces, “cobraría” realidad el lenguaje. Es conveniente, por lo tanto, reparar someramente en la distinción entre *realidad* y *realidad cobrada*, puesto que, desde nuestro punto de vista, es insuficiente para dar cuenta del engranaje relacional producido en el acontecimiento que llamamos lenguaje y, más aún, no constituye el desplazamiento radical de otras estructuras metafísicas al que nos fuerza el realismo radical zubiriano.³

Queremos proponer que la distinción entre realidad y realidad cobrada responde, al menos parcialmente, a algunas de las aparentes diferencias entre la noción de realidad en las dos obras de Zubiri, *Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente*. La realidad cobrada del lenguaje está cobrada en el logos, mientras que la realidad del sustrato material (trazo, sonido) está aprehendida en aprehensión primordial de realidad. Comprendida de manera incorrecta, esta distinción podría tender a una duplicación

2. Cfr. Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, N° 14, 1987, pp. 93-133, p. 117.

3. Seguimos a Antonio Ferraz Fayos en la consideración de que la radicalidad del realismo zubiriano está en el *estar* físico y real. Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, pp. 35-42.

del momento de realidad del lenguaje. Entendemos que realidad cobrada significa que todo lenguaje es significativo (por tanto, los sonidos o trazos aprehendidos primordialmente no serían lenguaje si no les fuera añadida la significación) y que la significación no se aprehende primordialmente porque es de rigor algo agregado. En la realidad cobrada, entonces, el calificativo no significa sino una modalización en sentido lato del carácter de “realidad”. No obstante, lo importante en este artículo es atender aquellos momentos de realidad que “se fugan” de esta perspectiva. En otras palabras, más que hacer una suspensión fenomenológica de la significación, queremos dar cuenta de otros aspectos, afectos y pasiones que se producen en el entramado lenguaje-cuerpo, entendiéndolo como principio de actualidad.⁴ Por ello nos es indiferente si el lenguaje “cobra” o no realidad; lo que sí importa para la composición de este texto es que es real. Caractericemos entonces la tesis metafísica consignada en la introducción.

Realidad sólo hay una. Propuesta desde lo real, la realidad es un momento de su estructura trascendental, el “de suyo”, y propuesta desde la intelección, es el mismo e idéntico “de suyo” pero formalizado.⁵ Hay una *mismidad numérica* y una *identidad* entre la realidad como momento y como momento formalizado: no se trata de que en la intelección haya una duplicación del momento de realidad, sino de que éste *está* de suyo. La realidad, en cuanto tal, está modulada por el contenido, haciendo de ella dos modos y dos formas distintos de realidad. Cada forma de realidad, es decir, cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad en que estamos instalados:⁶ “La instauración en la realidad está radicalmente dada en impresión de realidad [...]. Lo primario

4. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, p. 213.

5. A nuestro modo de ver, esta interpretación de la propuesta zubiriana no se sitúa del lado de las interpretaciones idealistas ni realistas-ingenuas. Tratamos de seguir el sentido de lo que Ferraz Fayos denomina *realismo radical* y de situarnos en un *ámbito noológico-realista*, como la denominan Juan Antonio Nicolás y Raúl Linares Peralta en un artículo en el que elaboran una pertinente discusión sobre las distintas interpretaciones del realismo de Zubiri. Juan Antonio Nicolás y Raúl Linares Peralta, “La noología realista de Xavier Zubiri” en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, vol. 3, N° 37, 2021. Documento electrónico sin paginación.

6. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*..., p. 212.

y radical es el ‘de suyo’ como momento de realidad en cuanto realidad. Y este momento es ‘instauración’ en la realidad, en el ‘de suyo’”.⁷ Por tanto, la realidad es idéntica y numéricamente la misma en todas las formas de realidad, es decir, en absolutamente todo, incluyendo los modos de realidad y la intelección misma. Lo que hace en la intelección es actualizarse, esto es, *estar* no como duplicidad, sino física y realmente.

Podrá objetarse que Zubiri reconoce que “no es idéntica la realidad de una cosa material a la realidad de una persona, a la realidad de la sociedad, a la realidad de lo moral, etc.; no es idéntica la realidad de mi propia vida interior a la de otras realidades”.⁸ La no-identidad y la no-mismidad de estas “realidades” serían más bien diferencias de modo y forma, pero no de realidad en cuanto tal. Inmediatamente enseguida reconoce que “recíprocamente, por muy distintos que sean estos *modos de realidad*, son siempre realidad, esto es, formalidad ‘de suyo’”.⁹ Realidad sólo hay una y, modalizada por el contenido, adviene modos y formas de realidad distintos. Este momento está captado en aprehensión primordial de realidad y es idéntica y numéricamente el mismo en todas las aprehensiones y en todas las cosas: “La impresión de realidad en que inteligimos cada cosa real es idénticamente y numéricamente [*sic*] la misma en todas las aprehensiones”.¹⁰ Por ello también “la actualidad de lo inteligido y de la intelección es numéricamente la misma, es idénticamente la misma”.¹¹ En conclusión, hay una sola realidad, varios modos de realidad e innumerables formas de realidad.¹² Entonces, realidad es un momento de la estructura trascendental de absolutamente todo: cada célula, cada mineral, planta o animal, cada personaje, carácter o trama, cada hecho, acción o pensamiento, idea o

7. *Ibidem*, p. 214.

8. *Ibidem*, p. 173.

9. *Idem*. *Cursivas propias*.

10. *Ibidem*, p. 251.

11. *Ibidem*, p. 156.

12. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001, pp. 100–120.

alucinación. En tanto momento y al ser una, es, por tanto, numéricamente idéntica en todas las formas de realidad.¹³

El paisaje de la realidad que pinta Zubiri es muy profundo. Es uno con toda su complejidad, todos sus brillos, matices, materias, colores, texturas, olores, sabores y sonidos. Se trata de un paisaje con todos sus modos y formas de realidad. En él la realidad es trascendente y, sin embargo, intramundana. El momento de realidad de lo real trasciende su forma individual de realidad y, en esta trascendencia, nos alcanza, nos envuelve y rodea todo a su alrededor... y más allá. Zubiri nos va desplazando poco a poco de los prejuicios sobre la realidad en la tradición filosófica, particularmente, de aquéllos creados a partir de la peligrosa identificación entre realidad y contenido. De manera repetida a lo largo del primer tomo de su trilogía sobre la inteligencia, nuestro autor afirma que la tradición filosófica ha “resbalado” sobre el momento de contenido de la estructura trascendental de lo real y, como consecuencia, ha descuidado el momento de realidad.¹⁴ De ahí que lo entendido *comúnmente* como “realidad” sea el contenido o, mejor dicho, una zona de contenidos.

Localizar el lenguaje en el paisaje de la realidad implica repensarlo de raíz, descolocarlo de su comprensión como referencia o representación —la cual, sospechamos, tendría raíces órfico-platónicas—. Nos recuerda el filósofo vasco que uno de los resbalones de la filosofía clásica ha sido la subsunción de la intelección por el logos predicativo.¹⁵ Así, se pasó a identificar la intelección con la declaración. Inteligir es declarar algo acerca de algo. Al introducir la representación en el pensamiento occidental, la inteligencia o el entendimiento había de “acce-

13. Si bien en lo sucesivo argumentaremos que el lenguaje tiene su propio momento de realidad, es importante recordar que la realidad es formalmente anterior a todo. Esto le permite a Zubiri distanciarse de los giros lingüístico y hermenéutico de la filosofía, como sostienen Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso Fernández, “Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico” en *ÉNDOXA*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, N° 20, 2005, pp. 773-794.

14. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 36, 77, 85, 100, 193 y 194.

15. *Ibidem*, p. 86.

der” primero a la *idea o forma*; luego a la *res extensa* y su modulación cosa-en-sí, y ahora a “la realidad”. Entonces, la posición que ocupa el lenguaje se vuelve estratégica: es medio de “acceso” vía representación o referencia. Esto es producto, en términos zubirianos, de la logificación de la intelección y tendrá serias implicaciones en gran parte de la filosofía del siglo XX. El movimiento de Zubiri que pone en jaque al lenguaje entendido como representación consiste en instalarnos en la realidad: “En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma”.¹⁶ Esto implica, como ha hecho Ricardo Espinoza Lolas, un examen de las categorías fundamentales del pensamiento zubiriano: *de suyo, prius, plus, hacia...*; las cuales nos sitúan en un paisaje radicalmente diferente del representacional.¹⁷ Como consecuencia las preguntas que debemos formularnos sobre el lenguaje han de inscribirse en este paisaje de la realidad, que es un plano de pensamiento radicalmente distinto de las metafísicas de la presencia o representacionales. ¿Cómo pensar, entonces, el lenguaje? ¿Qué implicaciones tiene en el abordaje del problema del lenguaje que estemos ya instalados en la realidad y, por tanto, que no tengamos que acceder a ella?

El momento de realidad no puede ser representado, no es susceptible de representación; tan sólo *está*. Según hemos señalado anteriormente, la crítica de Zubiri a la logificación de la inteligencia —que en la filosofía moderna (y particularmente en la kantiana) alcanza el grado de pensamiento representacional— es yugular. La captación del momento de realidad de lo real (o *aprehensión primordial de realidad*) es directa, inmediata y unitaria.¹⁸ Postulado en vía negativa, que sea “directa” significa que no hay una representación del momento de realidad: “La intelección es formalmente *aprehensión directa* de lo

16. *Ibidem*, p. 121.

17. Ricardo Espinoza Lolas, “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, N^o 4, 2002, pp. 67–99.

18. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 64–65.

real, no a través de representaciones ni imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión *unitaria*".¹⁹ En este sentido, habría que reivindicar las reflexiones de Diego Gracia: la realidad es inefable, y todo lo que de ella se diga es una *construcción* que se elabora desde el logos.²⁰ En efecto, la realidad no se puede decir; se puede decir *de* ella desde el logos, pero ella misma no puede ser dicha y, por tanto, no puede ser representada. Por su parte, el momento de contenido tampoco puede ser representado. Pensar lo contrario es consecuencia de haber prescindido del momento de alteridad de la estructura formal de la impresión:²¹ los contenidos serían entonces representaciones *mías*; sin embargo, en el paisaje de la realidad, los contenidos aprehendidos en la inteligencia sentiente quedan como otros ante el aprehensor; de suyo son lo que son. Aseverar que el lenguaje representa el contenido es suscribir la tesis según la cual los contenidos impresionados por los sentidos están dados "al" entendimiento para que éste los haga presentes en él nuevamente: hay una duplicación de aquéllos, como si se hicieran presentes doblemente, como si se "representaran". Y, más gravemente aún, de esta forma se prescinde del momento de realidad que los envuelve: "Decir que las cualidades son impresiones nuestras significaría que no son sino afecciones de nuestro sentir, serían a lo sumo *representaciones* 'mías', pero su contenido no tendría realidad ninguna".²² Proponer el lenguaje como representación de los contenidos implica, entonces, reconocer que a) los sentidos o facultades "acceden" a esos contenidos y, por tanto, a una "realidad allende"; b) esos contenidos están dados "al" entendimiento y en esta donación hay una duplicación de los contenidos, y c) hay una prescindencia del momento de realidad que envuelve al contenido autonomizándolo y, por tanto, este último ya no es independiente, sino *mío*.

19. *Ibidem*, p. 257. Las cursivas se encuentran en el original.

20. Cfr. Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, p. 339.

21. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 66.

22. *Ibidem*, p. 153. Cursivas propias.

Localizar el lenguaje en el paisaje de la realidad es, ante todo, afirmar su propia realidad. El lenguaje es real; sin embargo, su modo de realidad será necesariamente distinto del de la piedra, por ejemplo. El movimiento que ejecuta Zubiri para afirmar el momento de realidad del lenguaje consiste en sostenerlo sobre el fenómeno biológico de la exteriorización. De esto se sigue que en la etapa ontológica de Zubiri aquél se instituye como real sobre la unidad de los círculos concéntricos exteriorización–expresión–signo–significación, lo cual ha sido señalado por algunos zubirianos como insuficiente, pero también ha sido reivindicado por otros como necesario para situar el estudio del lenguaje como hecho social.²³ Es nuestro parecer que, por su momento de realidad, el lenguaje actúa sobre las demás cosas en el campo de realidad, esto es, en el despliegue del logos.²⁴ ¿Cómo? Desrealizando y realizando el contenido.

¿Cómo es posible construir el contenido?

La estructura del sentir revela que su constitutivo formal es la *impresión*, la cual consiste estructuralmente en la unidad intrínseca de tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición.²⁵ El análisis de la alteridad muestra que lo “otro” que *está* presente, que nos afecta y que se nos impone con fuerza “tiene ante todo un *contenido* propio [...] y un modo de ‘quedar’ en la impresión”,²⁶ momentos que dependerán de la índole del animal. Aquí nos interesa específicamente la impresión de realidad propia de los animales humanos, pues en ella hay una unidad de los dos momentos constitutivos de lo real: “Contenido y formalidad no son dos momentos ajenos el uno al otro, sino que tienen una

23. Cfr. Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri”; Antonio González Fernández, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1995, pp. 160–163.

24. Concordamos con José Alfonso Villa Sánchez en que el despliegue del logos y el campo de realidad son cooriginarios, aunque este último esté aprehendido compactamente en aprehensión primordial de realidad. José Alfonso Villa Sánchez, “Logos y campo de realidad en Zubiri” en *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, Valladolid, N° 69, 2020, pp. 527–547.

25. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 31–33.

26. *Ibidem*, pp. 34–35. Las cursivas se encuentran en el original.

esencial unidad: la formalización concierne al contenido mismo, y a su vez este contenido concierne al modo de estar formalizado”.²⁷ Así, a diferencia de la aprehensión de estimulidad, en la de realidad el contenido aprehendido no queda formalizado como mero determinante de respuesta, sino como algo “de suyo”, es decir, “en la aprehensión de realidad la nota es ‘en propio’ lo que es”.²⁸ Consiste en una alteridad que pertenece a lo real mismo: lo real queda como *siendo otro*, siendo de suyo lo que es. Como advierte Zubiri, no se trata de que a la impresión del contenido se añada la impresión de realidad, sino de que la impresión sensible es impresión de contenido en formalidad de realidad. Por ello el “momento sentiente es ‘impresión’ [y] el momento intelectual es ‘de realidad’”:²⁹ impresión de realidad. En la inteligencia sentiente ambos momentos de la estructura trascendental de lo real quedan aprehendidos unitariamente.

En cuanto momento de la estructura trascendental de lo real, la realidad “es el ‘de suyo’ de lo que está presente en aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física. [...] realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de ‘quedar’ presente la nota”.³⁰ Realidad es también una formalidad, es la actualización del “de suyo” en la inteligencia sentiente; el momento por el que estamos ya instalados en la realidad. A diferencia del contenido, la impresión de realidad es “constitutivamente *inespecífica*”.³¹ ¿En qué consiste esta inespecificidad? En trascender el contenido de la impresión; esto es, en que la formalidad de realidad de una cosa trasciende su contenido hacia la formalidad de realidad de toda otra cosa: “[...] la impresión de realidad es siempre, *a diferencia de su contenido*, constitutivamente inespecífica [...]. Positivamente, la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos

27. *Ibidem*, p. 37.

28. *Ibidem*, pp. 55–56.

29. *Ibidem*, p. 81.

30. *Ibidem*, p. 58.

31. *Ibidem*, p. 113. Las cursivas se encuentran en el original.

aquellos contenidos. Tiene, por tanto, una estructura transcendental”.³² De esto se deriva que los contenidos de una cosa pueden cambiar y, no obstante, su realidad será la misma.

La *apertura* y la *respectividad* son dos momentos constitutivos de la *transcendentalidad*. ¿A qué está respectivamente abierta la formalidad de realidad? A su contenido y a otras formas de realidad: “La formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, algo abierto [...] es más que su contenido”, lo trasciende.³³ Además de ser apertura, es respectiva y, por tanto, no se trata de que la formalidad de realidad esté abierta respectivamente sólo al contenido, pues también lo está al momento de “la” realidad, es decir, está abierta a ser un momento del mundo.³⁴ Este segundo aspecto al que la realidad está abierta en respectividad es condición necesaria del despliegue del logos. Si estuviera cerrada a otras realidades, no habría necesidad ni posibilidad de actualizar en distancia lo que una cosa aprehendida en aprehensión primordial es “entre” otras cosas. Estos dos momentos del “de suyo” (la realidad individual y la realidad campal de lo real) quedan aprehendidos compactamente en aprehensión primordial: “Hemos distinguido en toda cosa real, en todo ‘de suyo’, un aspecto de realidad individual y un aspecto de realidad campal que autonomizado llamamos ‘la’ realidad [...]. Estos dos momentos son ante todo momentos físicos y no sólo conceptivos. Como momentos, son distintos. En la aprehensión primordial de la cosa real los aprehendemos unitariamente”.³⁵ Por la apertura de la formalidad de realidad “la cosa real queda distanciada de otras cosas reales en ‘la’ realidad”.³⁶ “La” realidad es la autonomización del momento campal de la formalidad de realidad.

32. *Ibidem*, pp. 113–114. Cursivas propias.

33. *Ibidem*, p. 119.

34. *Ibidem*, p. 121.

35. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 92.

36. *Idem*.

Una vez examinado someramente el momento de realidad, corresponde preguntarnos sobre el momento de contenido. A pesar de que Zubiri no ofrece una definición sistemática de “contenido”, podemos afirmar que se constituye por tres momentos: la *especificidad*, la *talidad* y la *variación*. Éstos tendrán una gran resonancia en la modulación del momento de realidad, ya que el contenido y la realidad, como momentos de lo real, se comodulan.

Mientras que la inespecificidad del momento de realidad consiste en apertura respectiva, la especificidad del momento de contenido estriba primeramente en que es de suyo lo que es, independientemente de cómo se actualice primordial o ulteriormente en la inteligencia sentiente. Zubiri advierte que el contenido aprehendido y la formalidad dependen de la índole del animal, pero en sentido distinto: mientras que el contenido varía en función de los sentires, la formalidad estriba en el modo de habérselas o *habitud*.³⁷ El momento de contenido, por el contrario, está tanto en la formalización de realidad como en la de estimulidad, justamente porque el contenido es lo que se formaliza. Y como este último depende (en tanto aprehendido) de los sentires, resulta que variará según la índole del animal. En este sentido, parecería que el contenido está lejos de ser específico, pero no es así. ¿En qué podría consistir esta especificidad? Expresado negativamente, en no ser apertura respectiva. Puesto que la realidad es apertura respectiva a su contenido, resulta que lo modula trascendiéndolo: “Su contenido en cuanto aprehendido como algo ‘de suyo’ ya no es mero contenido, sino que es ‘tal’ realidad [...]. Y, por tanto, precisamente por estar respectivamente abierta a su contenido [la realidad] envuelve transcendentamente este contenido. Al envolverlo, queda éste determinado como talidad: es la talidad de lo real”.³⁸ Pero también el momento de contenido ejerce una suerte de clausura sobre la realidad; determina su realidad por medio de su función transcendental: “El contenido es la determinación de

37. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 35-36.

38. *Ibidem*, p. 124.

la realidad misma”.³⁹ Desde tal perspectiva afirmamos que este último es determinante. De ahí que se debe a su contenido que cada cosa real sea una forma y un modo de realidad concretos: mientras que absolutamente todo coincide en el momento de realidad, nada lo hace en el momento de contenido. Si nos deslindáramos de una comprensión fenomenológica del contenido y buscáramos comprenderlo dentro del sistema sustantivo del que es parte, nos daríamos cuenta de que no hay uno que sea el mismo que otro, pues cada contenido se define en respectividad de otros; por ejemplo, en respectividad de la posición que ocupa en el espacio-tiempo. Si dos cosas coincidieran tanto en el momento de realidad como en el momento de contenido, serían *la misma cosa*, y no hay dos cosas que sean la misma, a pesar de la capacidad de reproductibilidad técnica del sistema capitalista. Josef K., el oficinista, es real del mismo modo en que lo es K., el agrimensor; sin embargo, cada uno constituye una forma de realidad distinta por sus contenidos. Josef K. comparte el momento de realidad con Franz Kafka, su autor; no obstante, son dos modos y dos formas distintos de realidad.

La *determinación* de la realidad en modo y forma por función trascendental se da gracias a la *especificidad* del contenido, la cual consiste, como ya habíamos adelantado, en ser en propio de suyo. Podríamos entonces afirmar con Zubiri que el contenido es lo que es: “El contenido del ‘de suyo’, es decir, *lo que es* ‘de suyo’”.⁴⁰ Ahora bien, esto no implica que sepamos qué es este contenido, y es en ello que reside su indeterminación. Podemos sostener entonces que el contenido es específico, que determina la realidad, pero que es indeterminado en el orden de lo que es entre otras cosas, en el despliegue del logos. No está determinado qué sea este contenido “en realidad”, aunque sí hay notas preconfiguradas que *están* primordialmente. Esto no podría ser de otra manera: si “lo que es” no estuviera en aprehensión primordial

39. *Idem.*

40. *Ibidem*, p. 119. Cursivas propias.

de realidad como siendo de suyo, el despliegue del logos sería una pura libre creación sobre una formalidad de realidad vacía de contenido. Lo que sucede es que, en aprehensión primordial de realidad, el contenido queda actualizado como real y nada más que como tal: “Por esta formalidad de realidad, el contenido aprehendido queda como algo ‘en propio’”.⁴¹ Todavía no sabemos lo que es en realidad, entre otras cosas. Para averiguarlo haría falta el despliegue del logos. Pero en aprehensión primordial “el contenido no hace sino ‘quedar’. El contenido está actualizado, y está tan sólo actualizado: ‘quedar’ [...]. Por lo que concierne a esta formalidad [de realidad], el contenido no actúa; no hace sino ‘quedar’ en su realidad”.⁴²

¿Cómo pensar, entonces, la construcción del contenido? No podríamos afirmarla sin hacerlo también con el momento de realidad que lo envuelve, reificándolo, esto es, suificándolo y mundificándolo. Como examinamos párrafos atrás, el contenido de cada cosa real está envuelto por el momento de realidad; se trata de una comodulación, puesto que también aquél modula la realidad y hace de ésta un modo y una forma concretos. La reificación del contenido consiste en hacer de cada cosa “esta” cosa: “La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante. Esta respectividad tiene dos momentos: es suificante y mundificante. Es decir, cada cosa es ‘esta’ cosa real; en un aspecto ulterior es ‘su’ realidad (suificante); en un aspecto todavía ulterior es pura y simple realidad mundanal (mundificante)”.⁴³ “Esta” cosa así reificada por su momento de realidad está compuesta, por decirlo de algún modo, por contenidos o notas que son siempre *notas-de*, es decir, respectivas de otras notas en el sistema que conforman. Cada nota o contenido ocupa una posición en respectividad de cada otra nota o contenido, así como cada sustantividad elemental ocupa una posición en respectividad de cada otra sustantividad elemental

41. *Ibidem*, p. 147.

42. *Ibidem*, p. 148.

43. *Ibidem*, p. 122.

en orden de la sustantividad sistemática estricta.⁴⁴ Zubiri denomina *estado constructo* a la ocupación de una posición en respectividad.⁴⁵ Resulta que sólo por ser constructo puede el contenido ser construido o elaborado en el despliegue del logos.

Tanto el contenido como la realidad lo son de una nota o de un sistema de notas; contenido y formalidad están primordialmente compactos y serán necesarios unos movimientos de distanciación y retracción (propios del logos) para que haya una descompactación de estos momentos y para que el contenido quede con cierta independencia respecto de la formalidad que le permita ser construido libremente.⁴⁶ Gracia aclara que los contenidos “tienen un momento de realidad, si bien ‘compacto’ con el de formalidad, hasta tal punto que no pueden diferenciarse de ésta. La diferenciación la hará el logos, que para determinar los contenidos tendrá que partir de ese momento de realidad [...]. Sólo entonces el contenido se desgaja de la formalidad y adquiere caracteres propios y diferenciales como *tal contenido*”.⁴⁷

Como habíamos apuntado, la formalidad es inespecífica, trascendental e invariante; el contenido, en cambio, es específico, talitativo y variante: “Es esencialmente variante. En eso consiste la marcha de la inteligencia, en la determinación de contenidos”.⁴⁸ Gracia entiende el verbo “construir” de manera extendida; considera que las sensaciones, las percepciones y toda otra actividad del logos son construcciones en el sentido de “libre creación”. No obstante, distingue entre construcciones pasivas y activas.⁴⁹ Desde nuestro punto de vista, el lenguaje (en el que va ya expresa cierta mentalidad y que, por ser real, tiene la capacidad de actuar sobre otras cosas en el campo de realidad), consi-

44. *Ibidem*, pp. 202–204.

45. *Ibidem*, p. 203.

46. José Alfonso Villa Sánchez, “Logos como distanciación intelectual en Xavier Zubiri” en *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, N° 96, 2020, pp. 183–202.

47. Diego Gracia, *El poder de lo real...*, p. 301. *Cursivas propias*.

48. *Ibidem*, p. 303.

49. *Ibidem*, p. 304.

derado como expresión–signo–significación, es constitutivo de ciertas actividades de lo que Zubiri recogió en el vocablo *logos*.⁵⁰

El lenguaje y los esquemas de intelección

Una vez desplazadas en el paisaje de la realidad las posibilidades de pensar el lenguaje como representación de la realidad o de los contenidos; una vez considerado lo captado en aprehensión primordial y advertido en particular el momento compacto de realidad y el momento de contenido de la estructura trascendental de lo real; una vez aclarado en qué sentido podemos hablar de la construcción de los contenidos en el despliegue del *logos*, es momento de recuperar las reflexiones de Zubiri sobre el lenguaje. Nos interesa particularmente la articulación de tres elementos: el lenguaje como expresión, la noción de mentalidad y la de esquemas de intelección; todo ello para argumentar que el lenguaje, por ser real, imprime esquemas por los cuales modulamos o construimos el contenido en el despliegue del *logos*.

La convivencia es el vínculo físico y real en el que se funda la sociedad. Este vínculo tiene dimensiones radicales incluidas en la habitud de alteridad del ser humano. Sin embargo, Zubiri considera que entre estas estructuras y la habitud radical de donde emergen hay algo que “media”:⁵¹ *la expresión*. Ésta es la estructura radical que pone en marcha la habitud de alteridad y que la convierte en convivencia.⁵² Para explicar esto Zubiri elabora un análisis en cuatro momentos, de los cuales exploraremos el primero: la expresión en cuanto tal. El filósofo vasco considera que esta última es, antes que nada, una exteriorización, entendida por él como un fenómeno biológico propio de todos los seres

50. Para Germán Marquín Argote estas actividades involucrarían los dos movimientos del *logos*, el de distanciaci3n y el de reversi3n. Germán Marquín Argote, “Inteligencia sentiente, en perspectiva lingüística” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, vol. 40, 2013, pp. 559–577, p. 571.

51. En *Inteligencia y logos* la intelecci3n est3 estructurada de manera medial. Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, pp. 73–76.

52. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 275.

vivos, por lo cual tiene que encontrar el elemento diferenciador que haría expresión de la exteriorización, esto es, la torna propiamente humana: la “exteriorización de mi realidad en tanto que realidad y en forma de realidad, es lo que se constituye, al menos inicialmente, en expresión [...]. Es la dimensión de la realidad lo que confiere a la exteriorización inicialmente su carácter de expresión”.⁵³ De esta forma tenemos tres elementos que constituyen una exteriorización en expresión: a) la propia exteriorización biológica, b) que esa exteriorización sea real y esté sentida como forma de realidad, y c) que haya *otro*, real o imaginario.⁵⁴ La expresión conforma el primero de los tres círculos concéntricos que consolidan la estructura formal del lenguaje. Ésta emerge constitutivamente de una habitud psicofísica de la realidad y puede ser desde gestos, movimientos, conmociones viscerales, etcétera.⁵⁵ Por emerger de la habitud de alteridad, es decir, de la intromisión de los demás en mi vida, las exteriorizaciones adquieren el carácter de expresión; y son los demás quienes me enseñan a expresarme: “Los demás no sólo constituyen la raíz de que haya expresión, sino que son quienes me enseñan a expresarme, me enseñan determinados movimientos con los que yo expreso a los demás mi realidad porque previamente ellos han expresado su realidad sobre mí y la han incrustado en mi vida”.⁵⁶ Si la expresión tiene un carácter real y biofísico, no cabe duda de que en esta etapa del pensamiento de Zubiri la incrustación de la realidad de los demás en la mía propia (la cual llevan a cabo mediante la expresión) es real y física. Por otro lado, la expresión pone en marcha la habitud de alteridad, la cual se encuentra estructuralmente constituida por una mentalidad, una tradición y una funcionalidad. Y dado que la realidad humana se configura

53. *Ibidem*, p. 277.

54. *Ibidem*, pp. 275-276 y 278.

55. *Ibidem*, p. 278.

56. *Ibidem*, p. 279.

por tres dimensiones, individual, social e histórica,⁵⁷ cuando Zubiri elabora la diferencia entre *mens* y mentalidad, de alguna manera está aludiendo con el primer término a la dimensión individual, y, con el segundo, a las otras dos dimensiones. Cabe pensar, entonces, que esta puesta en marcha de la habitud de alteridad, en virtud de la expresión y por ser real y física, tiene la capacidad de imprimir rasgos de una cierta mentalidad que modularán la *mens*. Pero ¿tiene la expresión en cuanto tal la capacidad de transmitir estructuras lingüísticas asociadas a determinada mentalidad?

Tal parece que el filósofo vasco, en 1959, año en que dictó el curso “El Problema del Hombre”, recogido en *Sobre el hombre*, tenía en consideración el concepto de mentalidad y sus resonancias en el lenguaje.⁵⁸ En esta obra, al considerar la significación en tanto expresión, la mentalidad vuelve a aparecer. A partir de su consideración de que el lenguaje es el manifiesto del ser, entrevé un problema fundamental: “La conversión del ser como verbo sustantivo en puro verbo copulativo, es decir, de mera significación [...] se ha convertido en un ingrediente de la *mentalidad*; es lo que ha permitido que se forme una *mentalidad* teórica”.⁵⁹ A nuestro modo de ver, esta consideración se coloca a la base de su crítica a la logificación de la inteligencia, aquélla que tiene por función primaria la concepción de la realidad y que está en estrecha conexión con el logos apofántico griego.⁶⁰ Efectivamente, en varios pasajes, incluso en su obra madura, aclara que, cuando decimos que “algo es...”, el verbo “ser” funge como cópula y no expresa el ser

57. Óscar Barroso Fernández, “Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri” en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 120, 2007, pp. 173–205, pp. 178–180 y 191–197; José Alfonso Villa Sánchez, “Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri” en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, N° 12, 2019, pp. 67–89.

58. De acuerdo con Marquín Argote esta noción la heredó de la tradición francesa y apenas comenzaba a consolidarse como un término válido en el primer cuarto del siglo XX. Germán Marquín Argote, “Razón concreta y mentalidades” en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, vol. 26, N° 93, 2005, pp. 102–110, p. 103.

59. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 296. Cursivas propias.

60. Diego Gracia, *El poder de lo real...*, p. 316.

de ese “algo”. Pero hay algo aún más fascinante: la conexión directa que establece Zubiri entre un modo de decir y el modo concreto de mentalidad teórica, cuya constitución se ha habilitado a partir del verbo ser como copulativo.⁶¹

Líneas atrás sosteníamos que, por el momento coexpresivo del lenguaje, se imprime una tradición y, por tanto, una mentalidad. Zubiri trae a colación de nuevo el tema de la mentalidad porque está en estrecha relación con lo que él denomina *esquemas de intelección*: “El lenguaje [...] imprime su impronta a la intelección real y efectiva que cada uno en su interior tiene de las cosas. El lenguaje imprime ciertos esquemas de intelección”.⁶² En esta breve cita se habla del lenguaje como manifiesto del ser y como un haber; sin embargo, dados los matices que nuestro autor introduce en su filosofía última, consideramos pertinente interpretar estructuralmente su consideración sobre el lenguaje, es decir, ya no como manifiesto del ser, sino como la estructura conformada por los momentos expresión-signo-significación. Esta estructura nos posibilita afirmar que ciertos esquemas de intelección son impresos por el lenguaje real y físicamente. ¿A qué se refiere con esto? Varios intérpretes de la obra zubiriana han intercambiado los vocablos *mentalidad* y *haber mental*. Es importante tener en consideración esto al citar el siguiente pasaje:

Es el *lenguaje mental*, aquel hablar por el que el ser humano, al significar o al concebir sus ideas, va en buena medida arrastrado por los tipos de haber mental, por esas formas de conceptualización que están incluidas en el manifiesto del ser, y que imponen, por ejemplo, ese pensar constante entre sujeto y predicado unidos por el “es” de la cópula, que probablemente no habría

61. En este modo de decir va expresa también la persona en su propia interioridad, como sostiene Pedro Antonio Reyes Linares: “Toda la persona está, pues, ahí presente”. Pedro Antonio Reyes Linares, “El lenguaje en el misterio” en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 134, 2013, pp. 177–202, p. 184.

62. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 297.

tenido lugar si el ser humano hubiera emergido a las faenas intelectuales por un lenguaje que no fuera el indoeuropeo.⁶³

Así considerada, una mentalidad sería también una forma de concepción. A lo largo de su obra Zubiri contempla de modo constante dos tipos de mentalidades: la *indoeuropea* y la *semítica*. Cada una trae consigo formas de concepción o esquemas de intelección impresos por el lenguaje abordado estructuralmente. Si prestamos atención a lo que estos esquemas hacen, notaremos el recurrente uso de la familia etimológica de “concebir”: aparece explícitamente en “concebir sus ideas”, y su familiar, “conceptuar”, aparece en “formas de concepción”. No obstante, propone el ejemplo de un “sujeto y predicado unidos por el ‘es’ de la cópula”,⁶⁴ es decir, lo que en *Inteligencia y logos* llamará *juicio*. En cambio, en *Sobre la esencia* (obra posterior al curso de 1959), el filósofo peninsular es mucho más enfático en la relación entre la mentalidad y los esquemas de intelección. Propone que la primera es *forma mentis*, es decir, una “mente así ‘conformada’”,⁶⁵ a la cual corresponden ciertas estructuras conceptuales. Desde esta postura el lenguaje es índice de esas estructuras. En esta misma obra reconoce que “entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad honda y radical: la *forma mentis*”,⁶⁶ esto es, la mentalidad. Más adelante añade: “Por esto es por lo que el decir, el λέγειν, no es sólo un decir ‘algo’, sino que es decirlo de ‘alguna manera’, esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad”.⁶⁷

A la mentalidad indoeuropea le sería propio el logos predicativo.⁶⁸ Pero éste le parece insuficiente al vasco, porque encuentra otra forma de decir lo real vinculada a la mentalidad semítica, a la cual le es propio

63. *Ibidem*, p. 298. Las cursivas se encuentran en el original.

64. *Idem*.

65. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, p. 346.

66. *Ibidem*, p. 345.

67. *Idem*.

68. *Ibidem*, pp. 304–305.

el *logos nominal constructo*.⁶⁹ Aunque, advierte que “todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real”,⁷⁰ por lo cual sería necesario —como de hecho lo hace en su obra posterior— integrar los diferentes logos con conceptos de mentalidades distintas. El logos nominal constructo tendría la capacidad de expresar el carácter constructo de la realidad y no una supuesta relación entre sustancia y accidente mediante la vinculación del verbo copulativo “ser”,⁷¹ el cual no da cuenta de ese carácter constructo: “El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia [la semítica], nos ha descubierto la conceptuación de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et per se* unidad de sistema”.⁷² En este sentido, Antonio González asevera que “los contenidos que la formalidad presenta como ‘reales’ no aparecen como accidentes de una sustancia por detrás de los mismos, sino simplemente como notas sistemáticamente vinculadas entre sí, constituyendo un sistema”.⁷³ Ahora bien, el logos nominal constructo no deja de ser una conceptuación y, en tanto que tal, un modo de distanciamiento operado en el logos.

La mentalidad (como experiencia básica,⁷⁴ como modo de ser o como *forma mentis*) es uno de los *locus* desde los cuales se construye el contenido de las simples aprehensiones y de los juicios en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente. Es un haber mental que se incrusta real y físicamente en la vida del ser humano a través del lenguaje considerado estructuralmente como expresión-signo-significación. Además de la mentalidad están la tradición y la funcionalidad.

69. Ricardo Espinoza Lolas, “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, N° 3, 2000, pp. 29–57.

70. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 346.

71. Ricardo Espinoza Lolas, “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, Málaga, N° 12, 2007, pp. 93–112, p. 99.

72. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 355.

73. Antonio González Fernández, “Acto, alteridad y realidad: para una metafísica hebrea” en Francisco Vicente Galán Vélez (Coord.), *Entre realismos*, Ediciones Ibero, México, 2023, pp. 319–344, pp. 329–330.

74. Que no exploramos en este artículo, pero que aparece en Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.

Pero es justamente la mentalidad, como parte de una tradición, la que está asociada a ciertos modos de decir la realidad y, por tanto, de concebirla y conceptualizarla. Es en este sentido como el lenguaje imprime ciertos esquemas de intelección y, al hacerlo, constituye los modos en que el logos, como segundo momento de la inteligencia sentiente, construirá el contenido de fictos, conceptos y juicios posicionales, proposicionales y declarativos que nos dirán qué es una cosa “en realidad” (a diferencia de la aprehensión primordial de realidad, que sólo actualiza las cosas en tanto reales).

Si consideramos el lenguaje estructuralmente podemos sostener que todo contenido construido en el despliegue del logos es real, porque esa construcción opera *sobre* algo real y *desde* algo real, esto es, sobre el carácter constructo de lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad y desde la impresión real y física de esquemas de intelección por vía del lenguaje. Ello se debe a que este último no es primaria ni radicalmente “mediación del contenido”, lo cual no significa afirmar que no sea mediación; tan sólo no lo es de modo primario ni radical.⁷⁵ Sí es, en cambio, primaria y radicalmente expresivo; significa expresando. Y según hemos visto, la expresión es la estructura real y física que pone en marcha el haber humano y que, por una reducción, se constituye en signo, el cual a su vez se constituye, por reducción también, en significación. El lenguaje es constitutivo del logos desde una perspectiva biofísica del desarrollo vital del ser humano porque los demás están incrustados en mi vida a través de él.

75. Como argumenta Francisco Vicente Galán Vélez, a diferencia de la propuesta de Heidegger, en la filosofía de Zubiri la aprehensión primordial de realidad, que es primaria y radical, no está mediada lingüísticamente. Esta mediación tendrá lugar en el despliegue del logos. Francisco Vicente Galán Vélez, “Percepción sensible y lenguaje en Heidegger, Zubiri y Lonergan” en *En-claves del pensamiento*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, año 11, N° 21, 2017, pp. 127-156, pp. 133-142.

Conclusión

Convencidos de que la propuesta filosófica de Zubiri no es una metafísica de la presencia ni se inscribe en el plano de pensamiento representacional, en este artículo nos hemos preguntado qué podría ser el lenguaje en el paisaje de la realidad. Nos abrimos camino explorando algunos conceptos clave, sus resonancias internas y, sobre todo, las implicaciones y los bordes de la tesis metafísica de que sólo hay una realidad. Asimismo, tomamos distancia de las aproximaciones que buscan suspender la significación como orto del lenguaje, teniendo en cuenta que en el logos convergen aquél y el cuerpo.⁷⁶ En la primera parte intentamos describir el paisaje de la realidad e instalar el lenguaje en éste, ya que, ante todo y sobre todo, es real. Posteriormente, dimos cuenta de cómo el contenido puede ser construido si es específico y determinante de realidad en modo y forma; afirmamos que el contenido es determinado en el logos, entre otras cosas, porque si bien es específico, no sabemos lo que es. Finalmente, exploramos la relación entre mentalidad y lenguaje: éste imprime esquemas de intelección que, en el despliegue del logos, modularán el contenido afirmando lo que es entre otras cosas. He aquí la línea de continuidad que encontramos entre las etapas ontológica y metafísica de la filosofía zubiriana en lo respectivo al lenguaje.

Queda por explorar más ampliamente cómo es que el lenguaje, en tanto expresión, modula el contenido en el despliegue del logos. Sospechamos que la impresión de esquemas de intelección por parte del lenguaje afecta los momentos de distanciación y reversión. Como sabemos, el momento del “sería” de la intelección campal afecta formalmente el momento de realidad y se funda en un acto de retracción. En efecto,

76. Es muy importante la vinculación conceptual que elabora Reyes Linares entre el cuerpo y el lenguaje mediante el sentido de la cenestesia. Pedro Antonio Reyes Linares, “El lenguaje en el misterio”, p. 183. También para Espinoza Lolas el logos y, por tanto, el lenguaje, tienen una vinculación radical con el cuerpo. Ricardo Espinoza Lolas, “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”, p. 98.

retraer no es prescindir. No se trata, por tanto, de prescindir de contenidos; más bien lo que queda retraído en la retracción formal es la cosa en realidad. No obstante, el contenido queda modulado inevitablemente por esta retracción en tres sentidos. En primer lugar, el acto de retracción conserva todo el contenido de la cosa como realidad. En segundo lugar, este contenido cambia de carácter de “mero” contenido a principio de inteligibilidad: “El contenido de estas cosas deja de ser contenido ‘de ellas’, y queda reducido a ser *principio de inteligibilidad* de la cosa que remitió a estas otras cosas campales. Ser principio de inteligibilidad consiste en ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real”.⁷⁷ En tercer lugar, este contenido como principio de inteligibilidad ya no queda como meramente real, sino que su condición cambia: “Lo aprehendido queda, como hemos dicho, en condición de mero término de aprehensión como principio de inteligibilidad. Ser mero término es haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal”.⁷⁸ El “sería” apunta directamente al contenido envuelto por la realidad. Este modo irreal, que se funda en el momento de realidad de lo real, constituye la estructura formal de toda simple aprehensión. La simple aprehensión posee tres modos estructurales: percepto, ficto y concepto, cada uno de los cuales nos dice lo que la cosa *sería* según el modo que actualizan. Por otra parte, toda cosa real tiene tres dimensiones que quedarán reducidas en el movimiento de retracción: “esto”, “cómo” y “qué”. Al reducir la dimensión del “esto” se obtiene el percepto; al reducir la del “cómo” se consigue el ficto, y al reducir la del “qué” se logra el concepto. Formalmente, percepto, ficto y concepto constituyen lo que la cosa *sería* en realidad y conforman círculos concéntricos en los que el concepto arrastra fictos, y los fictos, perceptos.⁷⁹ Puesto que son libres creaciones del momento de contenido en la realidad, las simples aprehensiones aún

77. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 90.

78. *Ibidem*, p. 91. Las cursivas se encuentran en el original.

79. José Alfonso Villa Sánchez, “Logos como distanciación intelectual en Xavier Zubiri”, pp. 197–200.

no tienen la firmeza de ser “en realidad”, es decir, entre otras cosas reales.⁸⁰ Por ello aún no “son en realidad”, sino que son lo que “serían” en realidad. La distancia entre la realidad individual de la cosa y lo que ésta es en realidad ha comenzado a colmarse; pero es necesaria la segunda fase del movimiento del logos: la reversión. En esta fase del movimiento intelectual la oquedad se colma. La reversión consiste en volver de lo que la cosa “sería” a lo que “es en realidad”.

En los juicios es, no obstante, donde encontramos mayores resonancias. ¿Qué son éstos para Zubiri? Son las formas en que la afirmación se explicita. Distingue entre tres tipos: posicionales, proposicionales y predicativos. Los primeros tienen una expresión directa de la simple aprehensión. Nuestro autor lo explica de la siguiente manera: “Fuego, lluvia, etc., estos nombres, como meros nombres, son simples aprehensiones (perceptos, fictos, conceptos). Pero en connotación afirmativa expresan que lo simplemente aprehendido se realiza en lo que he aprehendido primordialmente, y es lo que éste es en realidad”.⁸¹ Este tipo de juicio afirma lo real con más radicalidad que los otros dos. Podría pensarse en él como denominación, pero subvirtiendo el sentido porque es primordialmente afirmación: “El juicio posicional es, en cierto modo, no la denominación, pero sí la afirmación denominativa de lo real aprehendido en su totalidad”.⁸² En segundo lugar, el juicio proposicional, relacionado con la mentalidad semítica, constituiría una forma constructa de decir propia de las lenguas de esa mentalidad.⁸³ Este decir constructo, al igual que el juicio posicional, no requiere forma verbal ni predicado, pero se diferencia de éste, porque en él intervienen dos o

80. Aunque para Marquínez Argote el movimiento de distanciaci3n “culmina con la imposici3n de nombres comunes y propios a las cosas”. Germán Marquínez Argote, “Inteligencia sentiente, en perspectiva lingüística”, p. 571. Ello nos ubica en el terreno de las cosas-sentido, las cuales conservan su momento de realidad. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiraci3n zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, p. 146.

81. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 152.

82. *Ibidem*, p. 153.

83. La capacidad de expresar la realidad de manera constructa les viene del estado constructo mismo de la realidad. Ricardo Espinoza Lolas, “Realidad y logos (¿es Zubiri un pensador posmoderno?)” en *Philosophica*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, N° 27, 2004, pp. 109-157, pp. 114-116.

más “palabras” en las que “lo real ya aprehendido no está aprehendido sólo como real, sino que está ya aprehendido como algo que por su parte está ya calificado desde una simple aprehensión”.⁸⁴ Por último, están los juicios predicativos, vinculados a la mentalidad indoeuropea, entre cuyas esenciales propiedades se tiene que la afirmación se hace mediante un verbo. En los juicios examinados con anterioridad no hay verbo, son averbales. Zubiri considera que no se trata tanto de una afirmación predicativa, sino de una *copulativa*, ya que el verbo “ser”, como hicimos notar, funciona como cópula: “En el fondo se trata más que de una afirmación predicativa de una afirmación copulativa: el verbo ser, en efecto, desempeña ahí la función de cópula”.⁸⁵

Los juicios son los modos por los cuales se va colmando la oquedad desplegada entre el momento de realidad individual de lo real por entender y el momento de realidad campal. Por tratarse de modos de afirmación los juicios son también modos de realización, es decir, modos por los cuales los contenidos desrealizados en las simples aprehensiones van ganando firmeza. El juicio, en tanto afirmación, es la religación del momento de realidad individual y el momento de realidad campal de lo real por entender. Todo juicio es lingüístico y, en este sentido, el lenguaje en el paisaje de la realidad es, al menos aproximativamente, la realización de los contenidos desrealizados entre otras cosas y en función de ellas en el campo de realidad. El juicio no es representación ni es referencia, sino realización de una simple aprehensión en lo real por entender. El lenguaje, considerado como expresión, en tanto imprime ciertos esquemas de intelección ligados a determinadas mentalidades, es constructor del contenido en el despliegue del logos, en el sentido de que lo construye afirmando toda su riqueza, afirmando la realización de un “algo” en otro “algo” como momento suyo o aseverando conectivamente la realidad de un “algo” en la realidad de otro “algo”; esto es, posición, proposición, declaración. X

84. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 155.

85. *Ibidem*, p. 159.

Fuentes documentales

- Barroso Fernández, Óscar, “Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri” en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, N° 120, 2007, pp. 173–205.
- Cervera Milán, José Raúl, “Función significante, función simbolizante y dinamismo simbólico. Estudio desde algunas aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri” en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, N° 149, 2017, pp. 51–90.
- Espinoza Lolas, Ricardo, “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, N° 4, 2002, pp. 67–99.
- “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, Málaga, N° 12, 2007, pp. 93–112.
- “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, N° 3, 2000, pp. 29–57.
- “Realidad y logos (¿es Zubiri un pensador posmoderno?)” en *Philosophica*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, N° 27, 2004, pp. 109–157.
- Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.
- Galán Vélez, Francisco Vicente, “Percepción sensible y lenguaje en Heidegger, Zubiri y Lonergan” en *En-claves del pensamiento*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, año 11, N° 21, 2017, pp. 127–156.
- (Coord.), *Entre realismos*, Ediciones Ibero, México, 2023.
- González Fernández, Antonio, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1995.

- Gracia, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017.
- Marquín Argote, Germán, “Inteligencia sentiente, en perspectiva lingüística” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, vol. 40, 2013, pp. 559–577.
- “Razón concreta y mentalidades” en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, vol. 26, N° 93, 2005, pp. 102–110.
- Martínez Vásquez, Luis Arturo, “El lenguaje como sentido y significación en la filosofía de Gottlob Frege y Xavier Zubiri” en *Praxis. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Costa Rica, San José, N° 82, 2020, pp. 1–16.
- Nicolás, Juan Antonio y Barroso Fernández, Óscar, “Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico” en *ÉNDOXA*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, N° 20, 2005, pp. 773–794.
- Nicolás, Juan Antonio y Linares Peralta, Raúl, “La noología realista de Xavier Zubiri” en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, vol. 3, N° 37, 2021. Documento electrónico sin paginación.
- Pintor-Ramos, Antonio, “El lenguaje en Zubiri” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, N° 14, 1987, pp. 93–133.
- *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009.
- Reyes Linares, Pedro Antonio, “El lenguaje en el misterio” en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México N° 134, 2013, pp. 177–202.

- Villa Sánchez, José Alfonso, “Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri” en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, N° 12, 2019, pp. 67–89.
- “Logos como distanciación intelectual en Xavier Zubiri” en *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, N° 96, 2020, pp. 183–202.
- “Logos y campo de realidad en Zubiri” en *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, Valladolid, N° 69, 2020, pp. 527–547.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.
- *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.
- *Sobre la esencia*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.
- *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.

La caída. Camus y el arrojo por el otro*

Salvador Vega Valladares**



Recepción: 10 de octubre de 2022

Aprobación: 16 de febrero de 2023

Resumen. Vega Valladares, Salvador. *La caída. Camus y el arrojo por el otro*. En el presente estudio intento relacionar la novela *La caída*, de Albert Camus, con las principales nociones filosóficas de su autor, sobre todo el “absurdo”, la “rebeldía” y su planteamiento ético. Asimismo, busco dilucidar cómo esta obra expone una de las principales críticas de Camus: el descubrimiento de la rebeldía metafísica y su posterior renuncia. Tal rebeldía es encuentro profundo consigo mismo y con el otro, lo cual la torna co-originaria de la solidaridad, y, sin ésta, toda lucidez rebelde se pierde. Así pues, busco mostrar de qué manera esta *novela filosófica* va ligando algunos conceptos camusianos con la trama y vida del personaje principal, con el propósito de abrir vías de reflexión sobre la esencia de lo ético.

Palabras clave: Camus, novela, absurdo, rebeldía, ética.

Abstract. Vega Valladares, Salvador. *The Fall. Camus and Boldness for the Other*. In this study I attempt to relate Albert Camus's novel *The Fall* with the author's main philosophical notions, especially “the absurd,” “rebellion” and his ethical stance. I also attempt to shed light on how this work lays bare one the leading critiques of Camus: his discovery of metaphysical rebellion and his subsequent disavowal. This rebellion is a profound encounter with himself and with the other, which makes it a co-generator of solidarity; without this, all rebellious

* Este artículo se basa en la tesis del mismo autor, presentada en 2013 para obtener el grado de maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. El trabajo lleva el título “Hacia una hermenéutica de la finitud: Unamuno y Camus”, disponible en: http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/bitstream/handle/DGB_UMICH/89/IIF-M-2013-0858.pdf?isAllowed=y&sequence=1

** Doctor en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesor en la Universidad Marista Valladolid (Morelia). vegavs@hotmail.com

clarity is lost. In this way I attempt to show how this *philosophical novel* ties different concepts proposed by the author to the plot and the main character's life, with the aim of opening up lines of reflection on the essence of the ethical. *Key words:* Camus, novel, absurd, rebellion, ethics.

Introducción

La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebeldía, y éste, a su vez, sólo halla justificación en esta complicidad. Tendremos, pues, derecho a decir que toda rebeldía que se autoriza a negar o a destruir esta solidaridad pierde al mismo tiempo el nombre de rebeldía y coincide en realidad con un consentimiento criminal.

— ALBERT CAMUS¹

La chute,² de Albert Camus, fue una obra publicada en mayo de 1956 por la editorial Gallimard. En ese tiempo el franco-argelino ya llevaba a sus espaldas las consecuencias de la famosa controversia con Jean-Paul Sartre. Su esposa, Francine Faure, se encontraba delicada y era atendida, entrando y saliendo de hospitales. El propio Camus, en medio de sus frecuentes recaídas por la tuberculosis, pasó por intermitentes crisis de las cuales logró salir en sus viajes a Italia.³ Los atentados contra Argelia en octubre de 1954 marcaron el inicio de la lucha por la independencia a cargo del Frente de Liberación Nacional (FLN) y preocuparon gravemente a Camus, en particular porque su madre se

1. Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2008, p. 31.

2. Camus había pensado para esta novela los títulos *El espejo*, *El grito* o *Un puritano de nuestro tiempo*. Sin embargo, se decide por *La caída* (sugerencia de Roger Martin Du Gard). Virgil Tanase, *Camus*, Plataforma, Barcelona, 2018.

3. En 1953 le escribe a su amigo René Char: "La vida en casa era dura, pero casi siempre fui feliz. Pero ¿por qué le cuento todo esto? Supongo que porque su poema me ha removido, sencillamente, y porque me cuesta trabajo soportar la vida que llevo ahora". Albert Camus y René Char, *Correspondencia 1946-1959*, Alfabeto, Barcelona, 2019, p. 137. En diciembre de 1954 le escribe: "Aquí he recuperado un poco el aliento y la paz interior y quería decírselo, después de haber compartido con usted (quizá demasiado) mis preocupaciones. La luz romana cura y alimenta". *Ibidem*, p. 130.

encontraba allá. Todo esto fue anterior a que recibiera en Estocolmo el Premio Nobel de Literatura, a finales de 1956.

Los estudios sobre la relación entre filosofía y literatura en Camus no son nuevos; por el contrario, se han integrado a toda su obra.⁴ Y lo importante es resaltar la relevancia de su trabajo para nuestros tiempos, objetivo que perseguimos en el presente trabajo. *La caída* no alcanza el reconocimiento de otras grandes novelas —como *El extranjero* o *La peste*—⁵ del filósofo existencialista; empero, no están ausentes en ella temas centrales de nuestro autor, como el suicidio, el absurdo y la rebeldía.⁶ *La caída* hace hincapié en este último: el reconocimiento de la rebeldía y su negación. Este tema fue tratado en *El hombre rebelde*, otra obra publicada en 1951. Si pudiésemos sintetizar lo abordado ahí concluiríamos que se trata de un atisbo del reconocimiento de la rebeldía que termina cediendo ante el suicidio o el crimen. En efecto, la rebeldía (metafísica o histórica) reconoce una oposición a la muerte y a sus servidumbres, para luego aceptar el crimen. En este orden podemos sostener que expresa una denuncia. Nos centraremos en este punto por su potencial para orientarnos a discernir la esencia del acto ético y abriarnos nuevas conexiones entre Camus y otros filósofos contemporáneos, por ejemplo, Jean-Luc Nancy.⁷

4. Por ejemplo, ver Russell Grigg, “Albert Camus. Novelist and Philosopher for our time” en *Sophia*, Springer Science+Business Media, Melbourne, vol. 50, N° 4, diciembre de 2011, pp. 509–511; Maciej Kaluza, Peter Francev y Matthew Sharpe, “Introduction. Camus as Philosopher amongst Philosophers” en Maciej Kaluza, Peter Francev y Matthew Sharpe, *Brill’s Companion to Camus. Camus among the Philosophers*, Brill, Leiden, 2020, pp. 1–28.

5. *El extranjero* fue un texto publicado en 1942; *El mito de Sísifo*, en octubre de ese mismo año; *La peste*, en 1947, y *El hombre rebelde*, en septiembre de 1951. *La caída* comenzó a circular en mayo de 1956.

6. Estos conceptos se fueron desarrollando a través de sus obras, pero “el absurdo” es claramente tratado en *El mito de Sísifo* y en *El extranjero*; “la rebeldía” se aborda de forma más específica en *La peste* y en *El hombre rebelde*. En este último se apunta que el absurdo es contradictorio y lleva la semilla del nihilismo; hace tabula rasa, pero se vuelve a él como punto de partida para la rebeldía: “Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta. La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia del absurdo, es la rebeldía”. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 17.

7. Esta conexión la abordamos brevemente en la conclusión del presente trabajo.

En *La caída*, como en el resto de las obras de Camus, literatura y filosofía se abrazan de manera inseparable. Pero no una como soporte de la otra, u otra como material didáctico de una,⁸ sino que más bien se entrelazan, se referencian o se re-envían una con la otra. Así pues, su pensamiento es estético y su literatura deconstruye.⁹ Expone ineludiblemente en sus obras, novelas o ensayos la urgencia de un pensamiento coherente con la época y en contra de sus desmesuras. Arte y pensamiento se alzan ante el silencio del mundo en una creación sin mañana.

“Me rebelo, luego existimos”.¹⁰ Tal es la rebeldía que atisba Jean-Baptiste Clamence en *La caída*.¹¹ Su personaje representa de alguna manera el apego absoluto e irrestricto a la vida, aun por encima de una cierta vergüenza por no poder sacrificarla para aquello que le parece justo; es decir, la vida del otro, del necesitado. Aquél vive una culpa por eso que no puede sacrificar y acepta esa condición sin más, sin la lucha esencial que define al creador opuesto a su propia contradicción constitutiva. La rebeldía, que termina negando todo, clama por la totalidad de la inocencia y concluye emparejándose con la culpabilidad universal y definitiva; cambia a Dios por la espada. Clamence parte del ímpetu por verdadera vida para luego, frustrado, aceptar la injusticia generalizada

8. Autores como Rubén Darío Maldonado y Peter Roberts aseveran que, en Camus, la literatura es una forma de vehículo del pensamiento filosófico, a manera de recurso literario o didáctico. Rubén Darío Maldonado, “La cólera de Meursault. Sobre el problema del reconocimiento en *El extranjero* de Camus” en *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín, N° 33, enero/junio de 2006, pp. 181-199. Ver también Peter Roberts, Andrew Gibbons y Richard Heraud, “Bridging Literary and Philosophical Genres: Judgement, reflection and education in Camus’ *The Fall*” en Peter Roberts, Andrew Gibbons y Richard Heraud, *Education, Ethics and Existence. Camus and the Human Condition*, Routledge, Nueva Zelanda, 2015.

9. Sus ensayos filosóficos están llenos de pinceladas literarias. Basta leer la siguiente cita de Camus en *El hombre rebelde*: “Nietzsche podrá rechazar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que esa trascendencia impulsaba a la calumnia de este mundo y esta vida. Pero tal vez haya una trascendencia viva, cuya belleza hace su promesa, que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal y limitado”. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 301. Y sus personajes literarios viven las cuestiones filosóficas de su tiempo: “Tan cerca de la muerte mamá debía de sentirse allí liberada y pronta para revivir todo. Nadie, nadie tenía derecho a llorar por ella”. Palabras de Meursault en Albert Camus, *El extranjero*, Alianza, Madrid, 1986, p. 142.

10. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 31.

11. Albert Camus, *La caída*, Losada, Buenos Aires, 2005.

y olvidar que “El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que la muerte aporta [...]. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir por la regla y la unidad”.¹² Así, deja de lado el *existimos*, disuelve la rebeldía y vuelve a la soledad.

La creación artística

Este estudio busca ligar esta novela con algunos puntos fundamentales de la filosofía de Camus. Sobre todo, en sus nociones de “absurdo”, “rebeldía” y su posición ética. Para ello desarrollaremos brevemente la postura filosófica del autor frente al arte y la literatura, postura que se usará como soporte de la co-originariedad de sus planteamientos filosóficos en su obra literaria.

El arte, nos enseña Camus, es el producto de la conciencia de una *creación sin mañana*, ya que la existencia humana, descubierta sin sentido trascendente, puede sentirse completa en la obra creadora. Para el hombre absurdo, trabajar en el arte debe estar mediado por un saber de la insignificancia de la misma condición humana, de una conciencia de que toda labor —y, por ello, toda creación artística— lleva consigo el gusano de la banalidad: “Trabajar y crear para nada, modelar el barro, saber que la propia creación carece de futuro, ver esa obra destruida en un día siendo consciente de que, en el fondo, eso no tiene más importancia que construir para los siglos, es la sabiduría difícil que autoriza el pensamiento absurdo”.¹³

La obra artística tiene una gran importancia no sólo en sí misma, pues representa una prueba proporcionada o manifestada al hombre para “enfrentar sus fantasmas y acercarse un poco más a su verdad

12. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 122.

13. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1999, p. 147.

desnuda”,¹⁴ la cual consiste en que todo obrar humano —incluso la propia vida— carece, ante la muerte, de una verdadera trascendencia y sentido. La obra artística no debe ser una mera exposición de ideas o tesis, pues “las ideas son lo contrario del pensamiento”.¹⁵ Las ideas se defienden, fundan doctrinas e intentan, a cualquier costo, ser demostradas; en ellas no hay crisis, sino satisfacción, salvación. En cambio, lo que debe haber en la creación es pensamiento, el cual es de naturaleza peregrina, mudable, fluye y se mueve; no se convence ni busca convencer, se contradice y se destruye, se reanima y se recrea a sí mismo. El pensamiento no se salva, pues eso significaría ponerlo en la inmovilidad, lo cual es imposible, en tanto se sabe en tragedia, lucha contra lo invencible, pero también se sabe irrenunciable.

Existen dos modos de realizar la obra creadora. 1) Aquélla en la que se manifiesta el espíritu de un hombre que luchó con la esperanza apaciguadora de la rebeldía. Esta obra al menos guarda y expresa tal lucha. 2) La que se encuentra bañada de esperanza conciliadora, desviada por la falsa ilusión, producto del cansancio de la lucha por salvarse, y rendida a la redención. Ésta *no dice* nada. La obra absurda debe ser manifestación de la libertad del hombre que ama la tierra en su lazo mortal, ha de ser rebelión metafísica por la condición finita y debe ser amor a la diversidad de todas las voces de la tierra. Empero, la obra absurda, como el pensamiento, ante el inexorable olvido metafísico, es una cosa totalmente inútil. Por eso el artista sabe que crea para nada, y de ahí su libertad. Es decir, produce desde el acabamiento mismo y para el olvido, pero amando mortalmente y sin resignación a perderlo todo, consciente de lo absurdo de toda vida y obrar humano, lúcido pero rebelde.

La obra artística es producto del pensamiento claro que intenta salvar las contradicciones del hombre y el silencio del mundo. Sabe que no

14. *Ibidem*, p. 149.

15. *Idem*.

hay victoria en ese intento, pero no dimite de ello, pues también sabe que la vida es ese mismo intento creativo: “Pensar es ante todo querer crear un mundo. Es partir del desacuerdo fundamental que separa al hombre de su experiencia para encontrar un terreno del entendimiento conforme a su nostalgia, un universo encorsetado con razones o aclarado con analogías que permite resolver el insoportable divorcio. El filósofo, aunque sea Kant, es creador”.¹⁶

Es en el esfuerzo creador donde se concretiza el deseo de unidad y lo que el mundo tiene de incompleto: “La rebeldía, desde este punto de vista, es fabricante de universos. Esto define también el arte”.¹⁷ A través del arte hay un rechazo y una exaltación de lo real para llegar a la belleza. Sin evadirse del mundo se aleja de lo que éste es tal cual: “De hecho, los hombres tienen apego al mundo y, en su inmensa mayoría, no desean abandonarlo. Lejos de querer olvidarlo siempre, sufren, al contrario, por no poseerlo bastante, extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria”.¹⁸ El deseo de perdurar, que es una manifestación del deseo de unidad, se enfrenta con el mundo cerrado: “No basta con vivir, hace falta un destino, y sin esperar la muerte. Es, pues, justo decir que el hombre tiene la idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente, mejor quiere decir unificado. Esta fiebre que levanta el corazón por encima de un mundo disperso, del que, sin embargo, no puede desprenderse, es la fiebre de la unidad”.¹⁹

Es por todo lo anterior que el arte, y en particular la novela, se gesta como un mundo corregido según el ímpetu radical del hombre. Los protagonistas de las novelas viven lo que en la realidad está cerrado, se crean a sí mismos en su empeño profundo: “La novela fabrica destinos

16. *Ibidem*, p. 130.

17. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 297.

18. *Ibidem*, p. 303.

19. *Ibidem*, p. 305.

a la medida. Así compite con la creación y vence, provisionalmente, a la muerte”.²⁰ Tal es una forma de embalar la inteligencia con la nostalgia de la rebeldía. Marcel Proust es un modelo de este tipo de novela.²¹ En ella la vida interior se conjuga con la externa y con el modo de enfrentar la muerte al recrear sus recuerdos como un presente perenne más vívido en el que se intenta crear un mundo concluido, en el que la eternidad se muestra sólo de manera humana: “Su victoria difícil, en vísperas de su muerte, consiste en haber podido extraer de la huida incesante de las formas, por las vías solas del recuerdo y la inteligencia, los símbolos estremecedores de la unidad humana”.²² El arte creador se exhibe, entonces, como una pugna más sensible por tomar la belleza de la vida contra los cambios que llevan todo al olvido y a la muerte: “Como creador, he dado vida a la misma muerte. Es cuanto yo debía hacer antes de morir”.²³

La caída

A partir de la siguiente reseña de *La caída* podremos adentrarnos en nuestro objetivo: relacionar esta novela con los temas que le preocupan a Camus en torno al absurdo y a la rebeldía, junto con sus implicaciones éticas.

Jean-Baptiste Clamence, protagonista de *La caída*, hace de profeta en un bar, el *Mexico-City*, ubicado junto al puerto de Ámsterdam. Ahí narra a un desconocido interlocutor —de quien nada sabemos salvo lo que el mismo Clamence nos permite ver en su propio monólogo— su

20. *Ibidem*, p. 308.

21. Camus contrapone el estilo de Proust con la novela norteamericana de su tiempo, a la que describe como una unidad en la que el hombre es reducido a sus meras manifestaciones exteriores: “Su técnica consiste en describir a los hombres por fuera, en lo más indiferente de sus gestos, en reproducir sin comentarios los discursos hasta en sus repeticiones, en hacer, por fin, como si los hombres se definiesen enteramente por sus automatismos cotidianos”. *Ibidem*, p. 308.

22. *Ibidem*, p. 311.

23. Albert Camus, “Carnets 3” en Albert Camus, *Obras 5*, Alianza, Madrid, 1996, p. 297.

pasada vida y profesión que lo condujeron a convertirse en lo que él llama un “juez penitente”.

Clamence nos lleva a una crítica de su propia vida, memorias y olvidos. Abogado de profesión, se confiesa “de vocación por las cimas”, es decir, por una necesidad perenne de buscar, mantenerse y recrear situaciones en las que se sabe superior a todos los demás. Sus defendidos, pobres y culpables, lo juzgan como el más noble y desinteresado hombre y abogado; los jueces, a quienes considera de moral inferior, son también juzgados por él. Así reinaba, esto es, vivía impunemente en un acuerdo tal con la vida, que termina por devenir superhombre. Se siente sin culpa a través de una conciencia elevada por encima de los otros. Nada importa y todo olvida... menos a sí mismo. Por otra parte, se reconoce “doble”, esto es, proyecta una imagen que no es él mismo. Es el alegre “dios Jano” del que no hay que fiarse y que no puede amar a alguien que no sea él mismo, si bien quiere ser todo en todos. Vive por encima de todo y de todos, en un acuerdo total con el mundo que no lo juzga y en el que escapa de toda pena y castigo. Todo esto lo narra con cinismo e ironía propios de alguien que se ha aceptado tal cual es, sin eludir nada de lo que desea: dominar, ser reconocido.

Así era su vida... hasta que una carcajada, unas risas provenientes de los espejos a su espalda o de las aguas del río Sena en las noches oscuras lo llevan a recordar, lo empujan al interior de su memoria para extraer, de sus profundidades reprimidas, vivencias que había abandonado, principalmente, una caída: en una noche fría de París una joven mujer se arroja desde un puente a las heladas y tenebrosas aguas del Sena. Su grito se ahoga con ella en las fuertes corrientes del río. Él se detiene, pero no puede ni siquiera volverse, mucho menos arrojarle tras ella. Sabe que es demasiado tarde. Las risotadas que escucha le hacen recordar ese evento que resquebraja, poco a poco, la bella y reinante imagen que tenía de sí mismo. Esa lucidez le abre los ojos, le muestra su propia caída.

El universo se rio de él, le mostró el fracaso de vivir en las cimas. Su vida y sus pensamientos fueron asaltados por esa lucidez; sin embargo, se rehúsa a ser juzgado. Su “caída” lo lleva por varias etapas: pensar la muerte, la imposibilidad de la inocencia de todos, confesar su culpabilidad sustrayéndose al juicio, desarmarse a sí mismo, el libertinaje como un sucedáneo de la inmortalidad... Pero nada, salvo el cansancio extremo, le acalla levemente las risas. Su vida como abogado termina, se cambia de nombre y se retira de París. Las aguas, que están por todas partes, le recuerdan su impotencia y su crimen.

Clamence sigue narrando su pasado a aquel misterioso interlocutor por las calles de una nocturna Ámsterdam y en un viaje a Zuyderzee... hasta un último encuentro en la habitación del propio Clamence, donde le explica las condiciones de su profesión como juez penitente que ejerció en el *Mexico-City*. Ahí se acepta cínicamente en sus certezas: es rey, papa y juez. Nadie es inocente y la servidumbre es la naturaleza humana. Pero ni así se permite ser juzgado. Por ello confiesa la gravedad de sus faltas, para obligar al otro a desnudarse de sus máscaras y confesar las suyas. Exhibe sus culpas para que los demás reconozcan las propias: todos somos culpables e indignos. Pero él se levanta al final como juez de todo el mundo, aun incapaz de lanzarse al río por alguien.

La rebeldía como oposición al sinsentido

En *La caída* Camus lleva a su personaje, Jean-Baptiste Clamence, a vivir coherentemente una posición filosófica: la rebeldía y su anulación. En este sentido, es una denuncia. Se trata de una creación literaria que expone algunos de los pensamientos filosóficos de su autor, si bien podría ser un error afirmar una primacía en estos términos, como si la filosofía fuese el fundamento de su obra literaria o ésta de aquélla. Más bien es el re- envío de la una a la otra, el paso de la literatura a la filosofía y viceversa en el proceso creativo del propio Camus. Así, entonces, esta obra es completa en sí misma, no un vehículo o soporte para el

pensamiento del filósofo y literato franco-argelino. No obstante, esto no anula sino que permite subrayar algunos de sus aspectos filosóficos fundamentales. “El hombre rebelde” es uno de ellos. Es una crítica a la renuncia que ha presentado histórica y existencialmente lucidez y posición frente a la condición humana: la rebeldía. La explicaremos brevemente.

Camus se levanta en la creación de sentido donde no lo hay. El pensamiento y la filosofía insisten en la unificación del hombre: su condición y el mundo. Pensar es unificar, y la filosofía reúne el mundo en torno al sentimiento del hombre. Este último no tiene otra finalidad que la vida misma, y la muerte es el final radical de toda posible teleología: “Mi campo [...] es el tiempo”.²⁴ Su libertad es plena cuando acepta lúcidamente que, con la muerte, muere del todo: la tierra y la criatura son su patria. Por ello le es indispensable una reivindicación contra su destino, a pesar de que toda acción es inútil, pues siempre la muerte acaba con la totalidad de las cosas. Pero es justo contra esta condición —este límite constitutivo del hombre que le muestra su situación frente al mundo—²⁵ que debe uno levantarse: “En el universo del rebelde, la muerte ensalza a la injusticia. Es el abuso supremo”.²⁶

Nuestro autor toma el concepto de rebeldía desde su acepción primigenia, como el hombre que *se vuelve*, es decir, que se planta de cara ante aquello que ya no está dispuesto a justificar ni sobrellevar. Decide ponerse frente a frente para afirmar lo que quiere y lo que ya no está dispuesto a tolerar. Y si bien lo soportaba antes de tomar conciencia (quizá por el cuidado de un interés momentáneo), ahora reconoce algo que encuentra como una necesidad de defender. Ante lo absurdo

24. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 89.

25. Sartre opina que los filósofos de su tiempo afirman, más que una *naturaleza humana*, una *condición humana*, la cual se entiende *grosso modo* como el conjunto de los límites *a priori* que conforman su condición fundamental en el universo. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

26. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 116.

la única postura coherente que no desemboca en el nihilismo en cualquiera de sus formas es la rebelión:

Ésta es el enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad. Es exigencia de una imposible transparencia. Pone el mundo en tela de juicio en cada uno de sus segundos [...]. Es la presencia constante del hombre ante sí mismo. No es aspiración, carece de esperanza. Esta rebelión no es sino la seguridad de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarla.²⁷

La rebeldía es lo contrario a la pasividad y al hombre reconciliado con lo supuesto. Es una vuelta a sí mismo, a la toma de conciencia de la propia condición finita, lo definitivo de la muerte y una libertad obstinada en unificar dentro de esos límites. Comienza por una desesperación lúcida que nunca resuelve la contradicción: “En la medida en que cree resolver la paradoja, la replantea entera.”²⁸ Así, se enfoca en la vida por sí misma, en el esfuerzo de reivindicar al hombre frente a su condición y su destino sin perder la inteligencia: “Ensalzo al hombre ante lo que lo aplasta y mi libertad, mi rebeldía y mi pasión se unen en esa tensión, esa clarividencia y esa repetición desmesurada”.²⁹ Esta rebeldía metafísica se representa en el personaje mítico, Sísifo, condenado a una existencia absurda y perenne en la que su peor castigo es la conciencia que de ella tiene. Sin embargo, Camus reconoce los límites y la realidad en la que Sísifo puede encontrar su sustento: “Su destino le pertenece”.³⁰ Y su roca (lo que ahora tiene), su desesperanza (en la que encuentra lucidez) y una esperanza inmanente se tornan en su lucha irrenunciable;³¹ una lucha en la que su condición no tiene un

27. *Ibidem*, pp. 72-73.

28. *Ibidem*, p. 85.

29. *Ibidem*, p. 114.

30. *Ibidem*, p. 159.

31. “El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no cesará nunca”. *Idem*. Y en su novela póstuma, *El Primer Hombre*, escribe lo siguiente: “El viajero no era más que ese corazón angustiado, ávido de vivir, en rebeldía contra el orden mortal del mundo”. Albert Camus, *El Primer Hombre*, Tusquets, México, 2009, p. 32.

sentido superior, sino que sólo está llena de una fuerza que acepta y no se resigna a dimitir. Ahí es donde advierte su nuevo sentido, en la rebeldía:

En ese instante sutil en el que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, regresando hacia su roca, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado con su muerte. Así, persuadido de su origen plenamente humano de cuanto es humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha.³²

La rebeldía es una lucha que se sabe perdida, pero se basta a sí misma para llenar el corazón del hombre que ha renunciado a cualquier consuelo más allá de toda construcción puramente humana o sustentada en algún orden superior. Es el levantamiento que no transige con un deshonesto acuerdo entre el polvo de la tierra y la inmaterialidad de lo eterno. “No hay acuerdo: todo o nada”. Tal es el primer grito del rebelde. Y aun cuando se trate de una rebelión sin victoria y sin futuro, lúcida de la precariedad de la naturaleza humana, un destino imposible de superar al límite que constriñe radicalmente la existencia del hombre, se le desafía: “Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dejar de dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta”.³³ De esta manera, la rebeldía es la primera experiencia tras el reconocimiento absurdo.

¿Y ante qué se alza la rebeldía? Justamente ante el reconocimiento de la sinrazón, de estar arrojados en el sinsentido y la injusticia. “Pero su impulso ciego [el de la rebeldía] reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece”.³⁴ Es un levantamiento del hombre contra lo que, desde lo más profundo, le

32. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, pp. 159–160.

33. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 17.

34. *Idem*.

parece indigno. Una insurrección contra la condición mortal, el dolor y el mal. La protesta rebelde es ante lo que se considera intolerable. Es al mismo tiempo un *no* decidido contra la imposición superior y un *sí* al reconocimiento de un derecho propio y común. Es una negación de lo injustificable, pero también es afirmación de lo que debe preservarse. Por último, esa resistencia deviene esencia del hombre insubordinado, pues encuentra en esa facultad lo mejor de sí, aquello que proporciona una dignidad que debe defender. Así, la rebelión se transforma en metafísica y en un principio de vida y muerte: “La conciencia nace a la luz de la rebeldía”.³⁵ Y lo develado se convierte por ello en algo más grande que la propia vida: “Lo que al principio era una resistencia irreductible del hombre se convierte en el hombre entero, que se identifica con ella y en ella se resume. Esta parte de sí mismo que quería hacer respetar, la sitúa entonces por encima del resto y la proclama preferible a todo, incluso a la vida. Se convierte para él en bien supremo”.³⁶

Esta insubordinación humana y metafísica³⁷ es la anulación de la teología, en tanto se instaura fuera de *lo sagrado*. Esto se debe a que lo esencial de lo sacro es la ausencia de interrogantes, pues ya todo está conformado y resuelto³⁸ en sus valores y respuestas por la interpretación que el mito hace de su mundo: “Rehacer y recrear la reflexión griega como una rebelión contra lo sagrado. Pero no la rebelión contra lo sagrado propia del romántico —que es ella misma una forma de lo sagrado— sino la rebelión como un modo de poner en su sitio a lo sagrado”.³⁹ El rebelde, por lo tanto, se coloca antes o después de lo sagrado. Es la posición en la que permanece la interrogante.

35. *Ibidem*, p. 23.

36. *Idem*.

37. “Es metafísica porque contesta los fines del hombre y de la creación”. *Ibidem*, p. 35.

38. “De hecho, el súbdito inca o el paria no se plantean nunca el problema de la rebeldía, porque ya ha sido resuelto para ellos en una tradición, y antes de que hayan podido planteárselo, siendo lo sagrado la respuesta”. *Ibidem*, 29.

39. Albert Camus, “Diarios de viaje” en Albert Camus, *Obras 4*, Alianza, Madrid, 1996, p. 41.

La rebeldía eliminó el suicidio; la vida se mostró como aquello que se ha de procurar. Así, la oposición a la muerte develó un valor en la lucha misma y se abrió al otro: “Desde el momento en que este bien se reconoce como tal, es el de todos los hombres”.⁴⁰ La esencia del nihilismo se muestra en dos facetas: el suicidio y el crimen. La rebeldía acepta reconocer la propia vida y la ajena. No se puede conocer el fundamento de la realidad misma, pero con lo que se sabe sí se puede aprender cómo es que el hombre debe conducirse: “El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. El problema está en saber si esta negativa no puede llevarlo si no a la destrucción de los demás y de sí mismo, si toda rebeldía debe concluir en una justificación del crimen universal, o si, por el contrario, sin pretensión de una imposible inocencia, debe descubrir el principio de una culpabilidad razonable”.⁴¹

El hombre insubordinado encuentra aquello que defiende más grande que la propia vida, pues eso le da su dignidad. Es un valor que le revela su propia esencia, pero también la del otro, en tanto no es posible un reconocimiento auténtico de la esencia individual sin que eso lo lleve a reconocer la misma constitución en los otros. Esto le da sospechas de una *naturaleza humana*: la dignidad que siente el hombre en rebeldía, que defiende y que encuentra como algo universalmente permanente en todos los hombres:

El análisis de la rebeldía conduce al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana [...]. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente qué preservar? El esclavo se subleva por todas las exigencias a un tiempo cuando juzga que, bajo este orden, se le niega algo que no le pertenece únicamente a él, sino que es un ámbito común en el que todos los hombres, incluso el que lo insulta y lo oprime, tienen dispuesta una comunidad.⁴²

40. *Ibidem*, p. 13.

41. *Ibidem*, p. 19.

42. *Ibidem*, p. 24.

Por la cita anterior es claro que incluso el verdugo pertenece a la misma comunidad de las víctimas aunque aquél no lo sepa. Esto se debe a que el movimiento rebelde deja a un lado la mera preocupación individual. Ciertamente, pide respeto para sí, pero lo hace porque se reconoce a sí mismo en comunidad. La rebeldía no sólo se gesta en la opresión contra uno mismo, sino que también despierta ante el espectáculo de la ignominia sobre el otro y en la identificación con él. Es, ante todo, una oposición ante un destino común: “Por eso me he decidido a rechazar todo lo que, de cerca o de lejos, por buenas o por malas razones, haga morir o justifique que se haga morir”.⁴³ Luego entonces, el individuo deja de ser un valor en sí mismo para adquirir su real dimensión en la comunidad, pues lo que defiende carece de valor si prescinde de rebelarse por aquellos que comparten su misma condición: “En la rebeldía, el hombre se supera en otro, y desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica”.⁴⁴

El ímpetu rebelde no nace del resentimiento ni de la envidia,⁴⁵ sino de la lucha por la integridad y contra la humillación propia y de otros. Toda moral auténtica se basa en la mirada compasiva que no deja de lado la contradicción fundamental del hombre y que actúa conforme a ella. Para ejemplificar esto tomemos un pasaje de otra obra de Camus, *La peste*, en el que el doctor Rieux le pregunta a Tarrou acerca de su ayuda incondicional a los enfermos:

—Vamos, Tarrou, ¿qué es lo que le impulsa a usted a ocuparse de esto?

—No sé. Mi moral, probablemente.

—¿Cuál?

—La comprensión.⁴⁶

43. Albert Camus, *La peste*, Círculo Editorial Azteca, México, 1956, p. 177.

44. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 25.

45. Camus se adhiere a Max Scheler en su idea del resentimiento como una autointoxicación surgida de una impotencia. Y no puede ser envidia, porque ésta es lo que no se tiene, y el rebelde parte de la defensa de lo que es.

46. Albert Camus, *La peste*, p. 93.

De Iván Karamazov toma su ejemplo.⁴⁷ Se trata de alguien volcado en el amor generoso hacia el hombre, un amor que antes estaba dirigido hacia un dios en el que ahora ya no cree. Aquél se reconoce entonces en su más profundo, concreto y universal matiz, *la vida*, que se le muestra prístinamente y a cada momento como eso a lo que nunca debe renunciar y ha de defender: “Se exige que sea considerado lo que, en el hombre, no puede reducirse a la idea, esa parte calurosa que no puede servir para nada más que para ser”.⁴⁸ Y con esto se da una respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de encontrar guías de conducta al margen de los valores absolutos de lo divino. La rebeldía llega así a la solidaridad, como lucha común planteada estrictamente con una posición ante la muerte en todas sus formas, especialmente la del crimen y la pena capital: “El juicio capital quiebra la única solidaridad humana indiscutible, la solidaridad contra la muerte [...]”.⁴⁹ El sufrimiento —que inició como sólo una revelación de lo individual, de la propia extrañeza e infertilidad del hombre— abre hacia lo otro y hacia la conciencia de que esa misma condición es compartida con otros: “El mal que sufría un solo hombre se hace peste colectiva”.⁵⁰ Así, la primera gran evidencia de la rebeldía que se transforma en solidaridad humana deja ver un *cogito* distinto del cartesiano solipsista: “Me rebelo, luego existimos”.⁵¹

Se alcanza a percibir en el fondo de todo hombre algo que permanece e identifica⁵² con los otros. Es lo que se advierte como más grande que la

47. Camus se refiere a uno de los personajes de la novela *Los hermanos Karamazov* del autor ruso Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, Ediciones Nájera, Madrid, 1984.

48. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 27.

49. Albert Camus y Arthur Koestler, “Reflexiones sobre la guillotina” en Albert Camus y Arthur Koestler, *La pena de muerte*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2003, p. 155.

50. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 30.

51. Camus consigna también otro tipo de solidaridad, pero no general, sino particular: la amistad. “La amistad de las personas, no hay otra definición, es la solidaridad particular, hasta la muerte, contra lo que no pertenece al reinado de la amistad”. *Ibidem*, p. 277.

52. La preocupación camusiana en este sentido no consiste en afirmar una naturaleza humana al estilo naturalista o esencialista, sino en un punto de común reconocimiento entre los hombres, en el que éstos se identifican mutuamente: “Si no hay naturaleza humana, la plasticidad del hombre es en efecto infinita”. *Ibidem*, p. 276.

vida misma: “Se puede someter a un hombre vivo y reducirlo al estado histórico de cosa. Pero si muere rehusando, reafirma una naturaleza humana que rechaza el orden de las cosas”.⁵³ De ahí que al valor absoluto de la vida propia sobre los demás y al miedo nihilista a la muerte —el cual, más que ser un ateísmo, es una impotencia de creer y, por ello, de vivir— se opone la defensa de esta dignidad común.

Cualquier renuncia o infidelidad a esta primera evidencia es la posibilidad del suicidio o el crimen. No basta la rebeldía si no va acompañada de la lucha permanente por mantener la mirada concreta al sentimiento de comunidad descubierto por ella. Camus dedica gran parte de su libro *El hombre rebelde* a analizar la infidelidad lógica e irracional de quienes iniciaron el movimiento de rebeldía, pero terminaron dándole la espalda y aceptando el crimen. De estos irracionalistas sintetiza lo siguiente:

El que lo niega todo y se autoriza matar, Sade, el dandi asesino, el Único implacable, Karamazov, los defensores del bandido desenfrenado, el surrealista que dispara a la multitud, reivindican, en suma, la libertad total, el despliegue sin límite del orgullo humano. El nihilismo confunde en la misma rabia a creador y a criaturas. Suprimiendo todo principio de esperanza, rechaza todo límite y, en su ceguera, acaba juzgando que es indiferente matar lo que ya está destinado a la muerte”.⁵⁴

La rebeldía irracional se levanta contra cualquier orden superior y lo niega en nombre de una libertad que pretende ser absoluta y que, acto seguido, hace al rebelde erigirse Dios y, con ello, adquirir el derecho sobre la vida y la muerte: “El que se atreve a matarse, ése es Dios [...]”.⁵⁵

53. *Idem*.

54. *Ibidem*, p. 329.

55. Albert Camus, *Los posesos*, Alianza, Madrid, 2004, p. 53.

La caída como anulación de la rebeldía

Jean-Baptiste Clamence representa la imposibilidad del irracionalismo al ser coherente con el impulso de levantarse u oponerse a la condición injusta del hombre. Él escucha el ruido del golpe contra el agua al caer el cuerpo de la joven mujer en las gélidas aguas del río Sena. La condición mortal, la de aquella y la propia, la de todo ser viviente, lo golpea de la misma forma que el río lo hizo con la mujer. La posibilidad inmanente e inmediata de la muerte pone en suspenso toda la vida y exige un sentido. Clamence se detiene, no puede seguir adelante; el ruido lo saca por un instante del ensimismamiento, de su indiferencia total hacia todo lo demás que no es él y lo obliga a pararse y decidirse. Sabe que el mundo es absurdo, pero también *siente* el sentido que corre por sus venas, por la vida de todos. Este reconocimiento lo obliga a hacer un alto, pero asumir las consecuencias del absurdo es lo que lo paraliza. Luego respira y entonces hay sentido. El salto de la mujer es el absurdo: el mundo carece de valor y unidad fundamental, y tal ausencia es más grande que su vida. Entonces, ¿el absurdo hace que la vida pierda todo su valor? ¿El suicidio es la única vía sensata de la insensatez existencial? No. Para Camus “El absurdo en sí mismo es contradicción. Lo es en su contenido, ya que excluye los juicios de valor que quieren mantener la vida, cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar”.⁵⁶

Esta escena fundamental de la novela representa esa condición humana con la que Camus se posiciona. El absurdo del mundo nos libera de todos sus sentidos, valores y teleologías con los que hemos encontrado fundamentos para calumniar la vida. El mundo carece de sentido, lo cual es un optimismo desde este punto de vista. Pero se tiene la vida; se respira y ese examen imposibilita el suicidio y el crimen: “Desde el momento que este bien se reconoce como tal, es el de todos los

56. Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 15.

hombres”.⁵⁷ El salto absurdo al río es esta disyuntiva existencial que describe Clamence: “Hay dos posibilidades: o usted lo sigue para salvarlo y, en la estación fría, corre usted el peor de los peligros, o bien lo abandona, y los impulsos reprimidos de zambullirse nos dejan, a veces, extrañas agujetas”.⁵⁸ Es decir, o aceptamos el absurdo (y, por consiguiente, el suicidio y el crimen) o nos abstenemos de resignarnos a nuestro destino en esa rebelión que nos saca de nosotros mismos en un valor común que nos hermana y compromete.

Tal lucidez detiene el paso de Clamence y lo impele a saltar. Arrojar al río es la exigencia de este valor más grande que él: ésta ya nunca lo abandonará. La lucidez estará en las carcajadas que se burlan de la ficción que ha sido y será su vida si no se mantiene sensato frente al absurdo, y le mostrará una culpabilidad general, pero sin negar una razonable inocencia. Tal valor en común ya no lo deja, y de ahí que “las risas tenían algo de benévolo, tierno”.⁵⁹ Pero más que otra cosa, lo ligará al otro: si el destino es la fatídica muerte, al menos no lo asumirá solo, sino en pugna común, en solidaridad. ¿Qué otra cosa nos puede hermanar además de una lucha común contra el destino aplastante? Lanzarse a las caprichosas corrientes del río por el atisbo de este valor común es la metáfora del acto ético: del otro nada sabemos; sin embargo, nos des-hacemos, nos des-sujetamos de nosotros mismos en la indeterminación de lo que esta solidaridad nos exige o de lo que creemos saber del otro, de lo que no sabemos de nosotros mismos. La radicalidad del acto ético es, en su extremo, peligro de muerte, pero también es la posibilidad de des-sujetarnos de ese *sujeto* en el que siempre hemos sido, en el que arraigamos nuestras desesperaciones por durar y dominar. Empero, nuestro personaje no sólo se detiene... se paraliza. Y cuando intenta reaccionar se dice a sí mismo que ya es demasiado tarde y no consigue salir de sí. Su deseo de reinar y juzgar ahoga los impulsos de

57. *Ibidem*, p. 13.

58. Albert Camus, *La caída*, p. 19.

59. *Ibidem*, p. 95.

zambullirse. En este sentido, el abandono del otro dista mucho de ser una apatía o una dejadez-pasividad. Es, más bien, una violencia contra ese valor reconocido que nos supera individualmente. Clamence no puede más que reconocer su propia verdad: “deseo de ser amado y de recibir lo que, según pensaba, se me debía”.⁶⁰ El *sentido* se manifiesta como deseo tornado en desesperación que no encuentra límite alguno. Camus le hace decir a Marta, en *El malentendido*, lo siguiente: “Lo que haya de humano en mí no es lo mejor de mí misma. Lo que hay de humano en mí es lo que yo deseo, y para obtener lo que deseo, creo que lo aplastaría todo a mi paso”.⁶¹ Es el abrazo al sinsentido, al callejón sin salida del absurdo. Es impotente para creer —lo cual es la esencia del nihilismo— y, por consiguiente, aceptar el crimen. Así agrega más injusticia al ya de por sí desgarrador destino del hombre.

Conclusión

Camus ofrece en *La caída* una clara muestra de la llamada “novela filosófica”. En ella se exponen literariamente algunas ideas fundamentales de su autor, sobre todo respecto del dilema existencial frente al radical “no hay sentido” de la época. Esta obra nos abre la posibilidad de traer a Camus a las discusiones contemporáneas de la filosofía; por ejemplo, podemos explorar los vínculos entre el “me rebelo, luego existimos” del franco-argelino y el “nosotros somos el sentido” del existencialismo ontológico de Jean-Luc Nancy.⁶² Camus expone una solidaridad metafísica que exige no dejar a nadie fuera por un valor descubierto. Por su parte, Nancy ofrece una respuesta ontológica al problema del sentido, el cual ya siempre está dado en la existencia misma y se manifiesta como un valor inconmensurable que nada deja fuera. La posición del autor de *La caída* parece ser una respuesta sensata al existencialismo ontológico de Nancy: es el desafío de no abdicar de una solidaridad

60. *Ibidem*, p. 67.

61. Albert Camus, *El malentendido*, Alianza, Madrid, 1982, p. 54.

62. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 68.

común. Este “nosotros” de Nancy no excluye, sino que es el sentido de ser-los-unos-con-los-otros: “Al decir nosotros para todo lo existente, es decir, para todo existente, para todos los entes uno con otro, cada vez en lo singular de su plural esencia”.⁶³ Hay en ambas posturas, al menos por ahora, un fuerte ímpetu de evitar renunciar al sentido de la comunidad sin ignorar una evidencia de la época: las desmesuras que se fundan desde las ansias de identidad y comunidad. Es posible, entonces, traer a Camus a las discusiones contemporáneas en temas de ética y comunidad.

La esencia de la rebeldía camusiana es una solidaridad que es lucha común y colectiva contra la muerte. Una lucha que lleva la tragedia *per se* por estar irremediablemente destinada al fracaso, pero sin resignarse a que deba ser así y que, por ser común, la muerte no se otorga ni se permite ante el riesgo de seguir aumentando el sufrimiento al que en principio se opone. Es lucha (tanto del individuo como de la comunidad) que pone frente a su propia oscuridad —que es inclinación a desistir— contra la nada, el olvido, la injusticia y la muerte. Es pugna que defiende el valor descubierto para dejar atrás la soledad y el brío quijotesco en pos de seguir siendo, de perseverar y de preservar en comunidad. Y es actitud beligerante y vívida, pero capaz de experimentar en sí misma la muerte cuando el destino y la voluntad arrancan la vida del otro: la vida y la muerte entremezcladas se experimentan radicalmente en el nacimiento y la muerte del otro. Toda grandeza del espíritu humano gira en torno a esta lucha abierta contra cualquier forma de muerte y separación.

En sentido contrario a las últimas palabras de Jean-Baptiste Clamence —quien cínicamente acepta que no podría arrojarse por el otro, incluso si tuviera una segunda oportunidad— la solidaridad —que en Camus es metafísica— afirma que *nunca es demasiado tarde*. Nunca lo es para

63. *Ibidem*, p. 14.

arrojarnos por el otro a las gélidas aguas de lo indeterminable; siempre y cada vez el sufrimiento del otro, el destino común de la muerte y el amor al mundo y a la vida le bastan al ser humano para crear y crearse un espíritu. X

Fuentes documentales

- Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2008.
- *El extranjero*, Alianza, Madrid, 1986.
- *El malentendido*, Alianza, Madrid, 1982.
- *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1999.
- *El Primer Hombre*, Tusquets, México, 2009.
- *La caída*, Losada, Buenos Aires, 2005.
- *La peste*, Círculo Editorial Azteca, México, 1956.
- *Los posesos*, Alianza, Madrid, 2004.
- *Obras 4*, Alianza, Madrid, 1996.
- *Obras 5*, Alianza, Madrid, 1996.
- Camus, Albert y Char, René, *Correspondencia 1946–1959*, Alfabeto, Barcelona, 2019.
- Camus, Albert y Koestler, Arthur, *La pena de muerte*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2003.
- Dostoyesvski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, Ediciones Nájera, Madrid, 1984.
- Grigg, Russell, “Albert Camus. Novelist and Philosopher for our time” en *Sophia*, Springer Science+Business Media, Melbourne, vol. 50, N° 4, diciembre de 2011, pp. 509–511.
- Kałuza, Maciej, Francev, Peter y Sharpe, Matthew, “Introduction. Camus as Philosopher amongst Philosophers” en Kałuza, Maciej, Francev, Peter y Sharpe, Matthew, *Brill’s Companion to Camus. Camus among the Philosophers*, Brill, Leiden, 2020, pp. 1–28.

- Maldonado, Rubén Darío, “La cólera de Meursault. Sobre el problema del reconocimiento en *El extranjero* de Camus” en *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín, N° 33, enero/junio de 2006, pp. 181–199.
- Nancy, Jean-Luc, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.
- Roberts, Peter, Gibbons, Andrew y Heraud, Richard, “Bridging Literary and Philosophical Genres: Judgement, reflection and education in Camus’ *The Fall*” en Roberts, Peter, Gibbons, Andrew y Heraud, Richard, *Education, Ethics and Existence. Camus and the Human Condition*, Routledge, Nueva Zelanda, 2015.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.
- Tanase, Virgil, *Camus*, Plataforma, Barcelona, 2018.

La madera cristiana de Pinocho*

Luis García Orso, S.J.**



Recepción: 16 de marzo de 2023

Guillermo del Toro, el creador

Guillermo del Toro nació en Guadalajara, Jalisco, el 9 de octubre de 1964, hijo de Guadalupe Gómez, actriz, y Federico del Toro Torres, un negociante de compraventa de automóviles usados. Creció en un hogar católico e hizo sus estudios de secundaria y preparatoria en un colegio jesuita de Guadalajara, el Instituto de Ciencias. Ahí comenzó a filmar desde adolescente. Estudió también en el Centro de Investigación y Estudios Cinematográficos de la Universidad de Guadalajara. Pasó 10 años en diseño de maquillaje y formó su propia compañía, Necropia. En ella fue el productor ejecutivo, a los 20 años, de un famoso filme tapatío de Jaime Humberto Hermosillo: *Doña Herlinda y su hijo* (1985). Con Hermosillo fue también cofundador en 1986 del Festival Internacional de Cine en Guadalajara y creó la compañía de producción Tequila Gang.

* Guillermo del Toro, *Pinocho de Guillermo del Toro* (película), Alexander Bulkley, Corey Campodonico, Guillermo del Toro, et al. (productores), Netflix Animation/The Jim Henson Company/Pathé/ShadowMachine/Double Dare You Productions/Necropia Entertainment/El Taller del Chucho, Estados Unidos/México, 2022 (color, 117 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

Su estilo está marcado por su gusto por la biología y la escuela de arte simbolista, su fascinación por el mundo fantástico, como el de los cuentos de hadas y los temas oscuros. Sus trabajos incluyen frecuentemente monstruos o seres fantásticos.

Entre 1988 y 1989 dirigió algunos capítulos de la serie mexicana de televisión *La hora marcada*. Su primer largometraje fue *Cronos*, en 1993. En 1997 empezó a dirigir películas en Estados Unidos. Su película de 2006, *El laberinto del fauno*, ganó más de cien premios. En 2018 su filme *La forma del agua* ganó el Óscar, el Globo de Oro, el León de Oro (en Venecia) y más de cien premios. En noviembre de 2022 la UNAM le otorgó el doctorado *honoris causa* por sus aportes a la cultura.

Tardó 14 años en preparar su versión de *Pinocho*, la serie de aventuras que Carlo Collodi publicó de 1881 a 1883. Para su proyecto Del Toro reunió a los mejores diseñadores creativos en animación de cuadro por cuadro (*stop-motion*) de Londres, Portland y Guadalajara. Los tapatíos formaron el Taller del Chucho. En su proyección *Pinocho* ha obtenido más de 70 premios, incluidos el Óscar, el BAFTA y el Globo de Oro.

En varias de sus películas hay una denuncia contra el poder totalitario y una defensa a la dignidad de las personas. Así lo vemos en *El espinazo del diablo* (de 2001), *El laberinto del fauno* (2006), *La forma del agua* (2017) y ahora en *Pinocho* (2022).

Aunque agnóstico, Del Toro es un “católico no practicante” que, como cineasta, propone en sus películas realidades de amor, sacrificio, perdón y redención. Creo que permanece en él el espíritu que recibió y vivió en el colegio jesuita y que Memo fue fraguando para ser lo que ahora es. Veamos aquí algunos de estos elementos humanistas y cristianos que aparecen en su película de *Pinocho*.

El padre, el hijo, el camino

Geppetto, un carpintero, es el padre y el creador (como Dios, como san José). Sufre la muerte de su hijo Carlo a causa de una bomba que cae sobre la iglesia. La guerra mata, cambia la existencia de las personas, la de Geppetto. En su soledad y desesperación decide fabricar un muñeco-marioneta del pino bajo el cual está enterrado su niño. Es un muñeco malformado, a base de golpes a la madera, desde el dolor y la ira del padre. Pero un hada infundirá espíritu de vida a este muñeco de madera (como en el libro de Ezequiel)¹ y será Pinocho: un niño que empieza a vivir, una creatura mal tallada, imperfecta... Pinocho tendrá que aprender a vivir, a ser hijo, a ser él mismo, con todos sus errores e imperfecciones... Como también nosotros lo tenemos que aprender, como creaturas, como hijos, como seres humanos. Pero Geppetto también ha de aprender a ser padre, a creer en su creación y a dejarla en libertad. A través de Sebastián J. Grillo, Del Toro dice que escribe sobre “padres imperfectos e hijos imperfectos”, porque así somos.

El camino de Geppetto arranca desde el duelo, la tristeza, el dolor por la pérdida; la relación entre Dios Padre y su Hijo Jesús inicia en el bautismo en el Jordán desde el amor y la confianza: “Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco”.² Ese camino lo van a recorrer Geppetto y Pinocho.

Geppetto también es el creador del Cristo en la iglesia. Frente a él y delante de la comunidad Pinocho externa su reclamo triste: “¿Por qué a él todos lo quieren y a mí no, si el Cristo es de madera como yo”? En ese momento Pinocho no conoce la vida de Jesús, vida que lo llevó a la cruz y a ser reconocido por muchos pueblos..., pero tampoco sabe

1. *La Biblia Latinoamérica*, Sociedad Bíblica Católica Internacional/San Pablo/Editorial Verbo Divino, Madrid, 1972, Ezequiel 37, 5.

2. Marcos 1, 11.

que a él le pasará lo mismo: por predicar el amor, la libertad y la paz Pinocho también será perseguido y crucificado.³

El niño Pinocho está aprendiendo a vivir... Es un chico espontáneo y libre, y pronto es atraído por la vida de espectáculo en un circo: canta, baila, divierte a los niños... Y hasta piensa en llevar dinero a su padre. Hasta el día en que se da cuenta de dónde se ha metido.

La vida humana no es fácil: siempre habrá dificultades y tentaciones en el camino. El mensaje cristiano nos habla de tres tentaciones principales para Jesús y para todo ser humano:⁴ el apego material y codicioso, la fama y vanidad, y el poder explotador. La vida de Pinocho afrontará estas tentaciones, representadas sobre todo en Volpe, el cirquero, quien adula a Pinocho y se aprovecha de él: “Hay una marioneta que es el rey de todas las marionetas: tú Pinocho. ¡Eres una maravilla! Un milagro. ¡Todos te amarán!”. Pero luego añade en voz baja: “Obviamente, no entiendes cuál es nuestra relación, pequeño niño inflamable. Yo soy el titiritero. Y tú, la marioneta. Yo soy el amo. ¡Y tú eres el esclavo! ¡Y vas a hacer lo que te ordene hasta que tu cuerpo de madera se pudra y te use para alimentar mi estufa! Tal vez no necesites hilos, pero yo te controlo. ¡Tú me obedeces a mí!”.

La libertad y la bondad *versus* la violencia del poder

En el mundo hay hombres que abusan, manejan y explotan a los demás, hacen la guerra y la violencia, matan... Del Toro sitúa su película y su denuncia en un tiempo histórico de esta maldad: durante el fascismo italiano, con *il Duce*, Benito Mussolini, a la cabeza durante los años treinta, quien continuará en el poder hasta la Segunda Guerra Mundial (1939–1945). Con el lema “Creer, obedecer, combatir” el régimen dictatorial pide la sumisión de todos, ser “marionetas” sin hilos (“burros”, en

3. Mateo 10, 17.

4. Mateo 4, 1–11.

la narración original de Collodi). Pinocho se rebela y lo confronta con su actuar en libertad y en desobediencia a la imposición y el control del poderoso. Los primeros en seguirlo serán nada menos que Spazzatura, el mono-criado de Volpe, y el hijo del Podestá o jefe militar. Igual que un Cristo, Pinocho es perseguido, crucificado por Volpe, salvado por el mono... y va a dar al mar.

En el mar Pinocho encuentra que la ballena se ha tragado a Geppetto, su padre, y tratará de salvarlo... Y lo hará a costa de su propia vida. El amor es su gran motor de vida y de muerte: “Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos”,⁵ como la da Pinocho.

La ballena de esta historia refleja el episodio bíblico de Jonás, el joven profeta que quiere huir de la misión que Yahvé le da, se embarca para alejarse y, en medio de una fuerte tempestad, es echado por los marineros al mar y tragado por un gran pez. El mismo Nuevo Testamento hace de este episodio una figura de la muerte y la resurrección de Jesús: “De la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así también el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches”.⁶

De manera semejante, aquí en la película, Pinocho será un nuevo Jonás que muere y resucita. Pinocho sacrifica su vida y, en un último deseo al hada, también él se hará mortal, por amor a su papá.

La vida y la muerte

Vida y muerte están presentes en la historia de Pinocho. El cono de pino lo simbolizará al principio y al final de la película. “La vida es un regalo maravilloso”, pero no es fácil, y hay que aprender a vivirla, en cada momento, en toda circunstancia, aun cometiendo errores,

5. Juan 15, 13.

6. Mateo 12, 40.

siendo cada uno lo que es. El niño-marioneta nos va mostrando con sus actitudes cómo poner bondad y libertad en medio de la maldad y la imposición que nos rodea, cómo buscar la vida en escenarios de guerra y muerte. Del Toro apuesta por el amor de cada pequeño acto, aunque para el sistema establecido esa acción parezca desobediencia o rebeldía. Pinocho pasa “haciendo el bien”, como se dice de Jesús,⁷ y da lo mejor de sí hasta el final, incluso hasta morir por su papá. La vida es corta y hay que saberla vivir siendo cada quien uno mismo y siendo bueno.

Cuenta Sebastián J. Grillo al final: “Pinocho salió a recorrer el mundo, y el mundo, creo yo, lo acogió de vuelta. Hace mucho que no he sabido de él. ¿Morirá tarde o temprano? Creo que sí. Y tal vez eso lo hace un niño de verdad. Lo que debe pasar, pasa. Y un día ya no estamos”.

“Lo que tiene que pasar, pasará, y un día ya no estaremos”, se afirma no como un destino impuesto, sino como un reconocimiento de nuestra finitud humana, para que sepamos vivir con sentido. “Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?; ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?”.⁸ El Hada de la Muerte lo expresará así: “Lo único que hace que una vida humana tenga valor y significado es que es breve y finita... Cada momento que pases con tus seres queridos, con tus amigos, podría ser el último. Nunca sabes cuánto tiempo tendrás con alguien hasta que se va”. El mismo Del Toro recuerda un poema del chiapaneco Jaime Sabines: “Alguien me habló todos los días de mi vida al oído, despacio, lentamente. Me dijo: ¡vive, vive, vive! Era la muerte”.⁹

Si algunos días tienes tus altibajos, levántate y “abre tu corazón a un mañana más bello” (*Better tomorrows*), expresa la canción de Sebastián

7. Hechos 10, 38.

8. Marcos 8, 36-37.

9. Jaime Sabines, *Horas/La señal*, Planeta, México, 2020, p. 7.

J. Grillo en los créditos finales, en la voz de Ewan McGregor. Por tanto, hay que aprender a amar y decir a cada persona, como se lo expresa Geppetto a Pinocho al final: “Te quiero exactamente tal como eres”.

Aquí el diálogo en la película, en la playa: “Pinocho, mi niño, trataba de convertirte en alguien que no eres. Pero no, no seas Carlo ni nadie más, sé exactamente quien tú eres. Te quiero exactamente tal como eres”. Y la creatura le dice: “Entonces, seré Pinocho. Y tú serás mi papá. ¿Está bien?”... “Más que bien”, responde Geppetto.

Resuenan aquí las palabras bíblicas de Dios sobre el rey David: “Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo, y no apartaré de él mi amor”.¹⁰ Y eso también es lo que el Dios de Jesucristo nos dice a todas y todos, sus hijos e hijas: Mi amor incondicional por ti no es porque tú seas bueno o perfecto, cumplido u obediente, sino porque eres tú y porque Yo sólo soy Amor. Solamente te pido que sigas siendo fiel a ti mismo y que sigas el amor en tu vida. “Lo que les pido es que se amen unos a otros”.¹¹

Sobre el trabajo de esta película, Vanessa Romo, coordinadora de producción del equipo de Guadalajara, dice: “Fue pura magia. Como con todas las cosas que valen la pena en esta vida, hubo momentos luminosos y momentos sombríos, pero con la seguridad de que cada uno de nosotros estaba tallando un poquito de madera de la película más bonita de animación jamás hecha”. Efectivamente, *Pinocho de Guillermo del Toro* es “un cine tallado a mano”,¹² hecho con el corazón y con mucho cariño. X

10. 1 Crónicas 17, 13; Hebreos 1, 5.

11. Juan 15, 17.

12. Vanessa Romo, “‘Pinocho’ catapulta la animación tapatía” en *Magis*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, No. 492, marzo/abril de 2023, p. 8.

***Los años,** de Annie Ernaux, y las posibilidades límite de la novela**

José Miguel Tomasena**

De los efectos felices que tiene el paripé mediático alrededor del Premio Nobel de Literatura está el poder descubrir, de vez en cuando, una obra literaria que lleva a los límites nuestra comprensión de lo que la literatura puede ser. Eso me ha pasado con Annie Ernaux, la escritora francesa galardonada en 2022 “por el coraje y la agudeza clínica con la que descubre las raíces, los distanciamientos y las restricciones colectivas de la memoria personal”.¹

Comencé con *El lugar*,² sobre su relación con su padre y su conflictivo proceso de desclasamiento familiar, y luego seguí con *El acontecimiento*,³ quirúrgico relato sobre el aborto clandestino al que se sometió Ernaux cuando era muy joven. Me parecieron novelas buenas, escritas con “agudeza clínica y coraje”, como dijo el Comité del Nobel. Pero no encontraba esa dimensión social que la academia sueca atribuía a las exploraciones de su memoria personal. Hasta que leí *Los años*. Y entendí.

* Annie Ernaux, *Los años*, Cabaret Voltaire, Madrid, 2019. Traducción de Lydia Vázquez Jiménez.

** Escritor, periodista y profesor universitario. Es autor de las siguientes novelas: *El rastro de los cuerpos*, Grijalbo, México, 2019; *¿Quién se acuerda del polvo de la casa de Hemingway?*, Paraíso Perdido, México, 2018 y *La caída de Cobra*, Tusquets, México, 2016. www.jmtomasena.com

1. Palabras del Comité del Nobel. Carlos Martínez, “Otorgan Premio Nobel de Literatura a la escritora francesa Annie Ernaux” en *Vanguardia MX*, 6/X/2022, <https://vanguardia.com.mx/noticias/otorgan-premio-nobel-de-literatura-a-la-escritora-francesa-annie-ernaux-NG4495870> Consultado 8/V/2023.

2. Annie Ernaux, *El lugar*, Tusquets, Barcelona, 2020.

3. Annie Ernaux, *El acontecimiento*, Tusquets, Barcelona, 2019.

Se trata de una novela formalmente prodigiosa que me ha dejado la sensación de que nadie había hecho tan bien lo que ella consiguió —como suelen hacer las obras maestras— y que lleva el arte de la novela más allá de lo que yo creía que era posible.

Los años está escrita siguiendo dos estrategias narrativas que se intercalan: una voz narrativa, contada en pasado desde un *nosotros* que relata qué hacían, pensaban, sentían, decían las personas a lo largo de los años, y una segunda voz anclada en fotografías, documentos o videos de una mujer que a lo largo de las páginas podemos identificar con la propia Ernaux, pero narrada desde una tercera persona del singular que externaliza y objetiviza sus propios recuerdos. Así, la autora construye una voz narrativa que le permite contar una historia que es, simultáneamente, su biografía íntima —amores, abortos, divorcios, militancias, partos, muertes— y la historia de la sociedad francesa de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI.

Esta doble dimensión de los hechos narrados me ha hecho pensar en el concepto de *habitus*, acuñado por el sociólogo Pierre Bourdieu para designar las formas de percepción, sensibilidad y pensamiento que las personas interiorizamos, que son producto de las relaciones sociales en las que crecemos y que tienden a reproducirse a partir de ellas (de hecho, Bourdieu aparece en la novela y Ernaux ha manifestado en varias ocasiones su deuda con la obra del sociólogo francés).

Lo que Ernaux consiguió en esta novela es una forma de representación literaria de esta dialéctica en la que se funden lo individual y lo colectivo, la memoria y el retrato sociológico, lo íntimo y lo político, la autoficción y el retrato sociocultural.

En su libro *Resistirse a la novela. Novelas para resistir: ideología y ficción*,⁴ Lennard J. Davis postula que la novela, en tanto género de la modernidad, debe su éxito a su capacidad para construir la ilusión de que los protagonistas de la historia son los individuos —y no las sociedades— y de que el cambio es producto de la capacidad de los sujetos para transformarse a sí mismos —y no nuestra capacidad para ensanchar las sociedades que nos constituyen—. ¿Quién no adora a esos individuos que parecen encarnar todo un mundo, como Gatsby, don Quijote, Raskólnikov, Pedro Páramo, Joseph K. o Ana Karenina? De ahí que la traducción del título del ensayo de Davis recoja la ambigüedad de doble sentido del original *Resisting Novels*:⁵ la novela puede ser una representación que nos enseña a ver el mundo de maneras nuevas y que simultáneamente reproduce las ideologías liberales dominantes.

El libro de Ernaux consigue romper con el fetiche individualista de la novela que denunciaba Davis, porque en *Los años* el protagonista es un sujeto colectivo: es la sociedad la que está en movimiento, es el tiempo, que pasa implacable sobre todos y cada uno de nosotros.

A lo largo de *Los años* aparecen los temas que atraviesan toda la obra de Ernaux: las diferencias de clase, la opresión de las mujeres y la convicción feminista de que lo íntimo es político. Ernaux ha contado en otros libros, como *El acontecimiento*, *La vergüenza*⁶ o *El lugar*, su conflictivo proceso de desclasamiento: de ser hija de una pareja de comerciantes pobres a convertirse en una burguesa bohemia de izquierdas; la única mujer de la familia con estudios superiores que pudo dedicarse a los libros y a la docencia, en lugar de a los trabajos manuales.

4. Lennard J. Davis, *Resistirse a la novela. Novelas para resistir: ideología y ficción*, Debate, Barcelona, 2002.

5. El título completo de la obra es *Resisting Novels: Ideology and Fiction*.

6. Annie Ernaux, *La vergüenza*, Tusquets, Barcelona, 2020.

Además de la lucha de las mujeres por el aborto, el divorcio y la emancipación económica y política, en las páginas se dibuja un fresco de muchas transformaciones de la sociedad francesa: el paso de una sociedad dominada por los valores de la Iglesia católica a una sociedad secular, los procesos de descolonización —en particular la guerra de Independencia de Argelia—, la migración de los habitantes de estas colonias y, por lo tanto, la creciente diversidad cultural, los procesos de desclasamiento que produjo la urbanización, y una sociedad que pasó de la fe en la revolución —con la revuelta estudiantil de Mayo del 68 como momento cumbre— al individualismo neoconservador del presente, asediado por el fantasma de la ultraderecha racista en el horizonte.

Hay abundantes referencias a personajes, acontecimientos e iconos de la sociedad francesa que se me han escapado. Supongo que una persona más familiarizada con esta sociedad encontrará muchas más referencias que enriquecerán la lectura. Más que un impedimento para la lectura, fueron para mí un acicate para la creatividad. ¿Cómo podríamos hacer un relato análogo de la sociedad mexicana de los últimos setenta años? ¿Quién es capaz de escribir una amalgama similar que aglutine nuestras costumbres, deseos y expresiones con nuestra historia social y política? X

Injusticia cognitiva: comprendiendo el concepto*

Diego Mauricio Torres de Luna**



Recepción: 10 de octubre de 2022
Aprobación: 1 de marzo de 2023

Resumen: Torres de Luna, Diego Mauricio. *Injusticia cognitiva: comprendiendo el concepto*. De manera análoga a una línea continua con un par de polos opuestos, en el extremo negativo podríamos colocar la injusticia cognitiva y, en el positivo, la interculturalidad. En este trabajo intento aportar a la comprensión de la primera a partir de contribuciones desde la filosofía y la sociología, focalizadas en un análisis epistemológico y decolonial que encuentra apoyo en teorías político-económicas críticas. El objetivo es hacer visibles las manifestaciones de la injusticia cognitiva, principalmente en la educación superior de América Latina y México —aunque el análisis puede ser extrapolable a espacios socioculturales más amplios—, para abrir la posibilidad de plantear estrategias y prácticas —una de las cuales es la interculturalidad— que contribuyan a su erradicación.

Palabras clave: injusticia cognitiva, interculturalidad, educación superior, filosofía de la educación, conocimiento.

Abstract: Torres de Luna, Diego Mauricio. *Cognitive Injustice: Understanding the Concept*. As with a continuous line with a pair of opposite poles, on the negative end we could place cognitive injustice and on the positive, intercultural-

* Este trabajo corresponde a un estudio más amplio en el marco de una investigación de posgrado que cuenta con el apoyo del Conahcyt y que lleva por nombre *Implicaciones de la injusticia cognitiva sobre la interculturalidad de la educación superior en México*.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Profesor de asignatura en esta misma universidad. dimatodlu@gmail.com

turalidad. In this article I attempt to make a contribution to the understanding of the cognitive injustice by using contributions from philosophy and sociology, focused on an epistemological and decolonial analysis with an underpinning of critical political-economic theories. The aim is to lay bare the manifestations of cognitive injustice, primarily in higher education in Latin America and Mexico —although the analysis can be extrapolated to wider sociocultural spaces— in order to open up the possibility of formulating strategies and practices—one of which is interculturality—that could contribute to its eradication.

Keywords: cognitive injustice, interculturality, higher education, philosophy of education, knowledge.

Introducción

En este artículo empezaremos por revisar los rasgos que definen la injusticia cognitiva como fenómeno social y epistémico para examinar sus repercusiones sobre la diversidad y la posibilidad de apreciar horizontalmente lo plural. Como preámbulo necesario, precisamos que entenderemos por *epistemología* el proceso analítico enfocado en aquellos aspectos que contribuyen a identificar qué es conocimiento en general, cómo se construye y cómo se valida.¹ Otro elemento preliminar importante concierne al concepto de justicia cognitiva, que procede del ámbito de la agricultura y la agronomía, pero que puede extenderse a diversas áreas, disciplinas y actividades, puesto que alcanza todos aquellos espacios en los que la humanidad ha establecido relaciones desiguales.

El itinerario que nos proponemos recorrer comprende el colonialismo euro-occidental que genera exclusión social, pobreza y discriminación; la gestación de la historia moderna y contemporánea de América Latina y la problematización de la justicia cognitiva en la educación superior latinoamericana y particularmente en México. Por último, se abordan las principales opciones que se perfilan como solución al problema de la injusticia cognitiva (decolonialidad e interculturalidad).

1. Además, el término se usa para remitir tanto a creencias justificadas como a las condiciones que dan validez a las diferentes formas de construcción del conocimiento.

Injusticia cognitiva desde los aportes de la filosofía y la sociología

Juan Carlos Tedesco asegura que, para la construcción de sociedades más justas, es requisito adherirnos a la práctica de la justicia. No obstante, es paradójico que, en gran medida, condenemos la injusticia en general y, a la vez, seamos parte de los mecanismos que la provocan.² Éste es el caso de la injusticia cognitiva,³ la cual se concibe a partir de las condiciones desiguales —sean de discriminación o de exclusión epistémica— que se generan por causa de un modelo cognitivo hegemónico global que establece límites, además de que invisibiliza y priva de reconocimiento y validez a los saberes alternativos. Esto ha llevado, incluso, a la desaparición de propuestas epistemológicas alternativas, tales como las de los pueblos originarios de América Latina; pero no se trata sólo del acto de desaparecer lo alternativo, sino de autofavorecerse con esa extinción. Tal contexto no podría entenderse sin caracterizar la epistemología dominante (eurocéntrica⁴ y angloparlante) con la etiqueta de depredadora, en tanto que es una postura que descalifica o niega los saberes que se encuentran resistiendo su colonización; es decir, que consume y lleva a la inexistencia otras epistemologías.⁵ Para observar la imposición de una única visión del mundo se cuenta con

2. Juan Carlos Tedesco, “Educación y justicia social en América Latina. Historia y perspectivas futuras” en Salvador Camacho Sandoval (Coord.), *La lechuza extraviada. Desencuentros: reformas educativas y magisterio*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2018, pp. 37-47.
3. Existen textos que utilizan indistintamente las expresiones justicia/injusticia cognitiva y justicia/injusticia epistémica para evidenciar que se pone en duda la calidad de ciertos agentes como sujetos de conocimiento. Es el caso de Miguel Mandujano Estrada, “Justicia epistémica y epistemologías del Sur” en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, Universitat de Barcelona, Barcelona, N° 10, 2017, pp. 148-164. En el presente trabajo se ha optado por la utilización de injusticia/justicia cognitiva debido a que tiene mayor presencia en la literatura académica.
4. Cabe precisar que la crítica debe dirigirse a la parte occidental de Europa que detenta el colonialismo, puesto que en la región central y oriental de este continente también se encuentran luchando contra esa imposición histórica. De ello se da cuenta en Ewa Domańska, “La justicia epistémica y la descolonización del poscolonialismo (caso de Europa Central y del Este)” en Jan Stanisław Ciechanowski y Cristina González Caizán (Eds.), *España – India – Rusia. Centros, fronteras y periferias de las civilizaciones*, Universidad Adam Mickiewicz de Poznań, Varsovia, 2018, pp. 449-459.
5. María Christiansen, “Epistemología depredadora y paz violenta. Consideraciones filosóficas sobre la construcción de una justicia cognitiva” en *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, Hipatia Press, Barcelona, N° 3, noviembre de 2017, pp. 281-306.

el ejemplo de la cartografía. El mapa del globo terráqueo, que maximiza el tamaño de los países del norte y minimiza los del sur, revela la estrategia de la distorsión y manipulación de la información para generar re-conocimiento como instrumento epistémico al servicio de las naciones poderosas y concentradas en la parte superior del ecuador, lo que puede denunciarse como una manifestación colonial de la modernidad occidental.⁶

Desde esta perspectiva se presenta la necesidad de detenerse en el colonialismo epistémico y, antes, precisar que el colonialismo, en los términos actuales, se entiende como el ejercicio del poder al *modo euro-occidental*. Este último concierne al estado de cosas en que no participa toda la humanidad, por lo que no todas las culturas poseen los mismos derechos.⁷ El colonialismo epistémico se explica por la prevalencia de la concepción supuestamente objetivista con que se afirma que el *verdadero* conocimiento no admite luchas de poder;⁸ sin embargo, conviene considerar que los saberes y los conocimientos son formas de relación interpersonal y que el ejercicio del poder dependerá del modo en que se den esos vínculos. En el caso del colonialismo hay un ejercicio vertical, impuesto por “los de arriba”, quienes se mueven en marcos de autoridad y determinan qué es conocimiento, qué es lo culturalmente relevante, qué es lo aceptado moralmente, qué se ha de apreciar más y mejor en el ámbito estético y artístico, y qué se ha de transmitir en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Mientras tanto, “los de abajo” han de obedecer si quieren participar de algún modo de la “alta cultura”. Así, la colonialidad epistemológica, junto con la del poder, funcionan como instrumento de expansión y reforzamiento de

6. Antoni Jesús Aguiló Bonet, “La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes” en *Nómaditas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, N° 2, 2009, <https://www.redalyc.org/pdf/181/18111430001.pdf> Consultado 26/X/2021. Documento electrónico sin paginación.

7. Raúl Fornet-Betancourt, “Interculturalidad, migración y educación en el mundo contemporáneo” en *Educação Temática Digital*, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil, N° 3, julio/septiembre de 2021, pp. 581-591.

8. María Christiansen, “Epistemología depredadora y paz violenta...”, p. 293.

la opresión que ocasionan el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo histórico.⁹

Tal como lo expresó en su momento el psiquiatra, filósofo y revolucionario Frantz Fanon cuando denunciaba el colonialismo, principalmente en África, “el mundo colonizado es un mundo cortado en dos”.¹⁰ De este modo, adquiere sentido la línea abisal o abismal que señala Boaventura de Sousa Santos, con la que divide lo privilegiado, hegemónico y dominante de lo que no lo es, y cuando las exclusiones se juzgan desde el primer lado, se las considera como fatalidades o resultado del orden natural de las cosas, produciendo la irrelevancia, la no existencia y la invisibilidad del lado aparentemente opuesto.¹¹ Así funciona la desvalorización de saberes que implica la injusticia cognitiva.

Por otro lado, entendemos por *exclusión social* la falta de participación en que se encuentra una gran parte de la población en aspectos relevantes de la sociedad, de la política, de la economía y de la cultura de un país. Aquella se manifiesta en diferentes formas de *discriminación*, en tanto una actitud aprendida que puede reproducirse en el espacio escolar en general. Contra esta tendencia los sistemas educativos tienen la responsabilidad de adoptar medidas para favorecer relaciones incluyentes y respetuosas con la finalidad de formar ciudadanía, lo que se traduce en que hombres y mujeres sean sensibles, solidarios, responsables, libres y capaces de participar para mejorar la vida social y fortalecer nuestras comprensiones acerca de la democracia. Aunado a lo anterior se ha de considerar que la educación formal es parte de las políticas públicas en que predomina el mercado, un hecho que puede verse en la relación directa entre producción y transferencia

9. Boaventura de Sousa Santos, “Introducción a las Epistemologías del Sur” en María Paula Meneses y Karina Andrea Bidaseca (Coords.), *Epistemologías del sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra/Universidad Nacional de San Martín/Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2018, pp. 25–61.

10. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 32.

11. Boaventura de Sousa Santos, “Introducción a las Epistemologías del Sur”, p. 46.

de aprendizajes y conocimientos. Si la formación es concebida como inversión individual y si el conocimiento se entiende como generador de ganancias en un marco de capitalismo académico, la educación y la ciencia corren el riesgo de encontrarse privatizadas y ausentes de la vida económica y social del país, lo que repercute a su vez en una sociedad del desconocimiento, en tanto que el crecimiento de la información que se produce no es equivalente a su procesamiento.¹²

Extrapolación de la justicia cognitiva al terreno de la educación superior

A partir de este momento es fundamental considerar dos premisas: 1) la comprensión euro-occidental del mundo es un subconjunto del conjunto que reúne la comprensión del mundo y 2) la diversidad es axial cuando se habla de la experiencia cognitiva del mundo; si bien, por la prioridad otorgada a la ciencia moderna, se ha provocado un epistemicidio masivo.¹³

Como se señaló en líneas anteriores, la conceptualización en torno a la justicia cognitiva se originó en la agronomía como área científica y en beneficio de la agricultura como práctica ancestral. La manera en que se practica y se ha practicado esta última es una representación de las diferentes formas de pensar y de vivir que, en su momento, revolucionó las sociedades de cazadores y recolectores¹⁴ y que, en épocas más recientes, se ha intentado homogeneizar con el propósito de aumentar la producción, olvidando principios regionales, entre los que primaban la convivencia con la naturaleza y la no explotación de los recursos.

12. Axel Didriksson, "El futuro anterior. La universidad como sistema de producción de conocimientos, aprendizajes e innovación social" en Adrián Acosta Silva *et al.* (Comps.), *Los desafíos de la universidad pública en América Latina y el Caribe*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2015, pp. 381-412.

13. Boaventura de Sousa Santos, "Introducción a las Epistemologías del Sur", p. 37.

14. María Angélica Salas y Timmi Tillmann, "El poder transformador de los saberes en paisajes de terrazas" en *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, N° 1, 2021, pp. 267-301.

Éstas pueden ser las razones por las cuales surge el concepto en esta área. En 1997 el investigador indio Shiv Visvanathan¹⁵ colocó sobre la mesa de los conceptos de la humanidad el de *justicia cognitiva* con la intención de abogar por el derecho a coexistir de las diferentes formas de conocimiento, lo cual implica hacer frente al paradigma dominante para promover el reconocimiento de propuestas alternativas a partir de un diálogo entre conocimientos (incluso entre aquéllos que podrían considerarse contradictorios). Esta propuesta ha recibido el nombre de *diálogo de saberes* y es considerada un elemento clave para la construcción de la equidad, la democracia y la sustentabilidad. En otras palabras, el diálogo de saberes sería el medio para alcanzar la justicia cognitiva¹⁶ y, ¿por qué no?, la interculturalidad.

Debido a su importancia, el sello que ha de distinguir este intercambio dialógico para contribuir favorablemente en el terreno que surgió consiste en crear espacios en los que permeen la horizontalidad y la simetría como características democráticas para el reconocimiento y la inclusión de los aportes epistemológicos y de quienes producen alimentos de calidad a partir de su orientación de vida, y que, además, tienen en cuenta el medioambiente y la salud. En esa dirección fueron planteados los congresos mundiales de terrazas, un ejemplo de la puesta en práctica del diálogo de saberes, en tanto fueron concebidos como oportunidades para el intercambio epistémico en favor del mutuo aprendizaje entre campesinos, pobladores, investigadores, técnicos y activistas de Asia, América Latina, África y Europa.¹⁷ En el área de la educación superior la Universidad Popular de los Movimientos Sociales tiene una intención similar. Ésta es, según su *Carta*

15. Shiv Visvanathan, *A Carnival for Science. Essays on Science, Technology and Development*, Oxford University Press, Delhi, 1997.

16. Iokiñe Rodríguez, Bjorn Sletto, Alejandra Leal *et al.*, “A propósito del fuego: diálogo de saberes e injusticia cognitiva en territorios indígenas culturalmente frágiles” en *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago de Chile, N° 15, 2016, pp. 97-118.

17. María Angélica Salas y Timmi Tillmann, “El poder transformador de los saberes...”, p. 284.

de Principios,¹⁸ una iniciativa de autoeducación que se lleva a cabo en un espacio temporal planteado en términos de política intercultural con las finalidades de la emancipación social y el interconocimiento, en tanto se busca generar conocimiento recíproco entre movimientos y organizaciones, además de promover acciones de colaboración entre colectivos.¹⁹

Es improbable que la justicia, en términos generales, se consolide como un progreso natural en el orden social sólo por el transcurrir de la historia. La educación tiene que promoverla, pues se trata de un valor ético, político y reflexivo que se adopta y se practica de manera voluntaria, y que supone en sus entrañas un esfuerzo ético y cognitivo de suma exigencia, apropiado por cada hombre y mujer desde el reconocimiento sociohistórico de las condiciones que nos han traído hasta nuestro presente.²⁰ De ahí que, si queremos vivir y convivir en un mundo más justo, se necesita eliminar los efectos negativos tanto de la colonización en el ámbito político-económico como en el terreno cognitivo y afectivo, para transformar las concepciones antropológicas euro-occidentales.

La injusticia cognitiva a partir de aspectos sociohistóricos en la educación superior de América Latina

Es importante centrarnos en el contexto cultural y educativo de América Latina, lo que permitirá reconocer cómo se ha gestado la historia moderna y contemporánea de esta región y detectar similitudes en México como país focal en que se concentra este trabajo. En primer lugar, el territorio americano es consecuencia de variadas migraciones, lo cual indica que es y ha sido un lugar de diversidad de tonos de piel,

18. Universidad Popular de los Movimientos Sociales, *Carta de Principios de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales*, 4/XII/2012, http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_Principios_UPMS_Espanol.pdf Consultado 17/IV/2023.

19. Miguel Mandujano Estrada, "Justicia epistémica y epistemologías del Sur", p. 159.

20. Juan Carlos Tedesco, "Educación y justicia social en América Latina...", p. 42.

pueblos, comunidades, formas de vida y maneras de entender el mundo.²¹ Esto es importante porque accedemos a lo que llamamos *mundo* a partir de distinciones (categorías o esquemas) que poseemos y que corresponden a condiciones contextuales en transformación (culturales e históricas), lo que nos posibilita percibir u observar tal o cual cosa, pero también no hacerlo es condicionado por ello.²² En esa interacción tradicionalmente expuesta entre objeto y sujeto, ambas partes se determinan en cierto grado. En efecto, lo objetual no depende del sujeto, pero en tanto existe relación entre ambos, *la realidad* brinda a este último datos e información, los cuales, en todo caso, serán estructurados en proposiciones según las capacidades sensibles, intelectuales e históricas de quien los recibe. Por lo tanto, las líneas siguientes presentan brevemente algunos hechos que, en su conjunto, buscan dar luz sobre las condiciones actuales en que se encuentra la educación superior en Latinoamérica y, con ello, cada lector podrá hacerse de una explicación sobre las bondades y perversidades manifiestas en esta región con respecto a los factores que influyen en la injusticia cognitiva.

La región subcontinental que nos ocupa es la zona más desigual en el ámbito socioeconómico mundial²³ y no se distingue por ejercer poder sobre el resto del orden geopolítico, sino que se la considera una región en vías de desarrollo (y este último concepto —desarrollo— es la categoría que reúne el conjunto de características de los países poderosos que detentan el colonialismo). Estos hechos nos llevan hacia reflexiones sobre las relaciones internacionales, terreno en el que las naciones poderosas, con apoyo económico de actores no estatales, se unen con el propósito de controlar los recursos naturales y la vida en

21. Víctor M. González Esparza, *Trompo a la uña. Breve historia de Aguascalientes*, Eximia, Aguascalientes, 2017.

22. María Christiansen, “Epistemología depredadora y paz violenta ...”, p. 284.

23. Lorenza Villa Lever, “La configuración de la educación superior clasifica a las y los universitarios y afecta sus oportunidades educativas” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, México, N° 81, 2019, pp. 615–631.

general, a costa de Estados menos poderosos que ven menguadas sus soberanías.²⁴

En el ámbito económico —relevante por las condiciones que dicta en esferas *macro* y *micro*— se ha pasado mundialmente de la mercantilización de la fuerza de trabajo (o capital físico) al comercio del conocimiento como elemento generador de riqueza. Así se entiende que las universidades —y la educación superior en general— desempeñen un papel axial en las estrategias gubernamentales de desarrollo generalmente vinculado al crecimiento económico. De este hecho derivan múltiples críticas, pues se ha buscado anclar la educación superior en términos que funcionen para el mercado y para la globalización occidental, es decir, con la finalidad del crecimiento económico. De este modo, organismos internacionales como el Banco Mundial²⁵ llevan años proponiendo préstamos para quienes no puedan costear su estancia académica en el nivel superior. Tales préstamos se pueden entender como fondos recuperables que, en un primer momento, apoyan algunos gastos de quienes los reciben, pero constituyen una deuda y pueden provocar problemas financieros, por lo que no son, en el fondo, beneficios. El Banco Mundial también propone apoyo sólo para aquéllos que lo merezcan —¿de quiénes se trataría?—, favorece a las instituciones privadas (y los financiamientos de particulares) más que a las públicas, así como el aumento de las cuotas enmarcado en la autonomía financiera de las instituciones de educación superior. Este esquema busca replicarse sin consideraciones particulares claras respecto de las condiciones de cada país y, por supuesto, de manera paradójica, resulta que cada aplicación es diferente según aspectos contextuales.

24. Boaventura de Sousa Santos, "Introducción a las Epistemologías del Sur", p. 26.

25. Banco Mundial, *La enseñanza superior. Las lecciones derivadas de la experiencia*, Washington, 1995, <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports>

Así pues, en los últimos 30 años la educación superior en América Latina ha virado hacia la globalización y mercantilización, y, en general, se han forjado asimetrías que propiciaron fragmentación social, con lo cual se acentuó la clasificación de las y los jóvenes por género y estrato social, afectando sus oportunidades educativas.²⁶ Al respecto, Tedesco coincide en que en la década de los noventa se puede anclar el viraje economicista de manera más notoria, puesto que, desde entonces, se ha favorecido la privatización impuesta por el mercado como dinámica económica que trajo como resultado la carencia de sentido generalizada, incluso en la toma de decisiones políticas.²⁷ Los ajustes aplicados en los presupuestos destinados a las universidades públicas, en conjunto con el incremento de universidades privadas, se relacionan directamente con el auge del neoliberalismo y sus políticas de recorte y reconfiguración aplicadas particularmente en la región subcontinental que nos ocupa.²⁸ En suma, los

[...] fenómenos actuales como la mercantilización de la naturaleza y la apropiación que hace la globalización neoliberal de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad están produciendo efectos sobre la autonomía universitaria, pues las actividades, prioridades y agendas de investigación de las universidades públicas se ven condicionadas por la lógica de mercado, que expropia de su saber milenario y sus sistemas de pensamiento a grupos humanos. No obstante, la universidad pública también puede hacer esfuerzos por desafiar las lógicas de poder dominantes en pro de una universidad más inclusiva y decente.²⁹

En consecuencia, con el viraje economicista, las universidades latinoamericanas buscan formar profesionistas en el marco de la compe-

26. Lorenza Villa Lever, "La configuración de la educación superior clasifica...", p. 616.

27. Juan Carlos Tedesco, "Educación y justicia social en América Latina...", p. 39.

28. Jorge Gibert, "La redefinición de las identidades de los cientistas sociales latinoamericanos: ¿hacia un nuevo colonialismo intelectual?" en *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Central de Chile, Santiago de Chile, N° 1, 2017 pp. 35-55.

29. Antoni Jesús Aguiló Bonet, "La universidad y la globalización alternativa...". Ver el apartado "La Universidad y la globalización contrahegemónica", párrafo 10.

tencia, el individualismo, la eficiencia y la maximización de ganancias, respondiendo a la sociedad capitalista o neoliberal de nuestros días. Así, se puede afirmar que aquéllas no están generando condiciones favorables para la permanencia de quienes provienen de contextos históricamente vulnerados, por lo que, para ellos y ellas, concluir la aventura universitaria podría ser un desafío mayor y un reto constante a sus capacidades tanto afectivas como cognitivas, lo que les coloca en desventaja respecto a otros y otras en condiciones socioeconómicas e histórico-culturales más favorables. Esto condiciona su trayectoria educativa y posteriores resultados académicos y laborales, sólo por señalar algunas consecuencias. Si a ello se suman aspectos étnicos, epistémicos, de género, de religión o rasgos biológicos, tenemos que los sujetos fuera de la norma sociocultural mayormente aceptada y vigente son estigmatizados y considerados inferiores, lo cual ha servido para justificar y establecer como válidas la discriminación, la exclusión y la dominación.³⁰

En cuanto a la discriminación, debe considerarse que guarda una estrecha relación con la pobreza, en tanto que ésta es una de las dimensiones de la desigualdad. Es relevante tenerlo en cuenta porque, como se apuntó líneas atrás, América Latina no es precisamente una región que se distinga por su poder económico; de modo que, en parte, la discriminación está ligada a esta zona geopolítica (aunque no sólo a ella). Esto resulta más evidente en ciertas comunidades como grupos originarios, migrantes y afrodescendientes; lo que convierte la discriminación en otro problema de Latinoamérica, en cuyo combate algunos organismos internacionales han externado sugerencias por medio de propuestas que atienden la diversidad cultural.

La globalización del capital y de las prerrogativas a una cultura (formando una amalgama entre el saber, el mercado y el trabajo) se instala

30. *Ibidem*, párrafo 5.

a la par de la occidentalización (que no permite recuperar formas alternativas de conocimiento) y, lo que viene junto con ello, la casi imposible valoración de maneras alternas de vida y convivencia.³¹ Así, de manera paradójica, las presiones que la globalización capitalista ejerce a partir de las metas que impone a la educación superior latinoamericana sin distinción de nación hacen de la interculturalidad un proyecto irrealizable. Y más aún, de ningún modo la globalización podría verse por ahora como cooperación internacional. Sin embargo, es factible construir proyectos alternativos a partir de reconocer y dar por hecho el colonialismo que persiste, lo cual podría hacer más fácil entender el planteamiento educativo y filosófico intercultural, y su relación con la elaboración de productos a partir del interconocimiento.

Otro elemento problemático es la desvinculación entre universidad y comunidad como consecuencia de privilegiar la esfera económica y el lucro. Si bien se reconoce la necesidad de un mínimo de estabilidad financiera para la consecución de los propósitos que toda institución de educación superior se propone, esto no debería ser motivo para relegar la vinculación con su sociedad. La labor universitaria ha de apoyar y estimular el crecimiento de la economía, y también debe estar vinculada al interés general y al bien común de la sociedad. No obstante, por el contrario, conforme las autoridades universitarias se enfilaron a acatar las metas impuestas y a las negociaciones por el presupuesto, el área burocrática ganó espacio y fuerza, mientras que la institución pasó a depender de los resultados de sus actividades de gestión y administrativas,³² por lo que los proyectos educativos, paradójicamente, pasaron a estar en segundo plano.

31. Sigifredo Esquivel Marín, "Sobre el conocimiento y la creación desde América Latina" en Rigoberto Martínez (Coord.), *Paisajes epistemológicos de la investigación educativa*, Red Mexicana de Investigadores de la Investigación Educativa/Red de Investigadores Educativos Chihuahua, Chihuahua, 2011, pp. 149-172.

32. Humberto Muñoz García, "La autonomía universitaria. Una perspectiva política" en *Perfiles educativos*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, número especial, 2010, pp. 95-107.

Se han planteado alternativas a los problemas expuestos hasta ahora en torno a la discriminación socioepistémica y a las desigualdades derivadas de intereses economicistas. Por ejemplo, para el caso de Colombia, que tiene condiciones sociales e históricas semejantes a las de México, Castillo Guzmán y Caicedo Ortiz postulan que es en los grupos de investigación y desde los programas de posgrado donde se ha de prestar atención a los grandes problemas contemporáneos relacionados con los grupos originarios, atendiendo sus formas de representación, memorias ancestrales, diversidad lingüística, derechos y saberes tradicionales,³³ lo que a la vez constituye uno de los senderos a favor de la vinculación.

Otra opción, de mayor alcance, es recurrir a la decolonialidad, concebida como un instrumento político y conceptual cuya base es la comprensión de la colonización, para luego apoyar en la visualización de la problemática, además de proponer vías para transformar los efectos nocivos del colonialismo. A propósito de esas vías propuestas, es importante reconocer que puede haber varias, ya que “si la desigualdad tiene muchas caras, muchas aristas y muchas dimensiones, la búsqueda de la igualdad también es multifacética y tiene que desplegarse por diversas rutas”.³⁴ No obstante, conviene hacerlo a partir del conocimiento y reconocimiento de las condiciones sociohistóricas concretas de los países americanos, puesto que la lucha contra los efectos negativos de la colonización no puede ser uniforme. Por ejemplo, en el caso de India, a causa de la ancestral segmentación de castas, algunos actos de discriminación, exclusión e injusticia ya existían antes de la invasión británica.³⁵

33. Elizabeth Castillo Guzmán y José Antonio Caicedo Ortiz, “Interculturalidad y justicia cognitiva en la universidad de Colombia” en *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, abril de 2016, pp. 147–165.

34. Luis Reygadas, “Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional” en *Política y cultura. Dimensiones de la desigualdad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004, pp. 7–25, p. 25.

35. V. Santhakumar, Gunther Dietz, Elizabeth Castillo Guzmán et al., “¿Indigenizar la educación superior? Tendencias en tres continentes” en *Perfiles educativos*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, N° 176, 2022, pp. 186–200.

Posibilidades para hablar de universidades con identidad latinoamericana

¿Las características contextuales de los diversos países de Latinoamérica estarán presentes en sus sistemas educativos, particularmente en sus instituciones de educación superior, de tal modo que se pueda hablar de universidades latinoamericanas? Iniciemos con aspectos generales.

Hemos visto que en los últimos 30 años el Estado, de forma parcial, dejó de hacerse cargo de la educación. Así se abrió la posibilidad para la creación del mercado de servicios universitarios, en el cual la institución es vista como banco de conocimientos que pueden comercializarse, en el que la vinculación universitaria se concibe como elemento generador de recursos extrapresupuestarios, la investigación se piensa como generadora de ganancias y estatus, las y los estudiantes pasan a ser consumidores, y las y los docentes son tomados como operarios de la enseñanza. La universidad así planteada (como empresa) discrimina conocimientos que no se pueden mercantilizar tan fácilmente y, a la vez, mediante el velo de la neutralidad y la objetividad, los etiqueta como no científicos, lo que contribuye a la injusticia cognitiva. Cabe recordar que la universidad no es una abstracción, sino una construcción contextual y una respuesta a la necesidad de institucionalizar la educación que, a diferencia de la época industrial inicial (en la que se buscaba instruir para habilitar en el manejo de operaciones maquinales), actualmente cuestiona la homogeneidad y se propone aprender de lo diferente, por lo que los objetivos deberían ser consecuentes con ello, lo que implicaría la incorporación de aspectos regionales en las esferas que conforman la educación (por ejemplo, en el currículo, en política educativa, mirar hacia una reforma de la didáctica, replantear el lenguaje en el aula, resignificar las relaciones interpersonales en los diferentes roles escolares y vigilar los supuestos epistémicos que se privilegian). Sin embargo, en general, el pensamiento euro-occidental es reproducido porque los científicos de América Latina son forma-

dos en ese molde.³⁶ Luego, la historia de las instituciones universitarias en América Latina corresponde a la historia de imposición colonial a partir de los ejes epistemológicos que la articulan³⁷, de manera que la universidad sigue percibiéndose como centro de legitimación de las acciones de los Estados geopolíticamente poderosos que enarbolan una ciencia supuestamente neutral y objetiva, que vendría a ser la cara oculta del colonialismo contemporáneo que erosiona lo alternativo.

Con ello, podría creerse que las universidades en América Latina sólo pueden tener dos caras radicalmente opuestas: por un lado, la de luchar contra el colonialismo; por otro, la de reproducir los esquemas epistémicos que surgen en los países poderosos. Esto nos conduciría a la lamentable conclusión de que ninguna de esas posturas nos lleva al reconocimiento y la incorporación de las características propias de la multiculturalidad en los países de esa región. Empero, de ambas caras, la primera parece ser más esencial para conseguir una configuración de las instituciones de educación superior más cercana al contexto de Latinoamérica. Queda, por lo tanto, la tarea de traer a la existencia lo que ha permanecido como inexistente y se ha mantenido ausente. Éste es el objetivo que se plantea para consolidar el viraje epistemológico, lo cual implica rechazar los rasgos de invalidación de lo alternativo propios de la epistemología depredadora en el marco de una cosmovisión euro-occidentalista.

Debemos reconocer que se ha democratizado el acceso a la educación y puede hablarse de una mayor participación de grupos históricamente excluidos, pero esto convive simultáneamente con la carestía y la pobreza. Por ello es posible afirmar que la fórmula que promete correspondencia entre más educación y mayor crecimiento económico no ha dado los resultados esperados, lo que quizá se deba a la superficialidad de los tratamientos y los diagnósticos. En esa lógica es posible pen-

36. Jorge Gibert, "La redefinición de las identidades de los cientistas sociales...", p. 39.

37. Elizabeth Castillo Guzmán y José Antonio Caicedo Ortiz, "Interculturalidad y justicia cognitiva...", p. 156.

sar en tratamientos de la problemática más profundos, sin perder en cobertura y atendiendo la injusticia cognitiva que acarrea relaciones desiguales dentro de la academia. Además, es necesario considerar el vínculo estrecho entre la desigualdad de recursos materiales, de oportunidades y de resultados que, en el terreno macro, se consolida con el colonialismo como problemática geopolítica y, en el terreno micro, se asienta a partir de la discriminación y exclusión social de grupos bien identificados. En ese sentido, la injusticia cognitiva se puede ubicar en la desigualdad de oportunidades debido a las dificultades de compartir, convivir y participar desde propuestas epistémicas alternativas³⁸. Por lo tanto, la finalidad no puede ser la duplicación de lo que se hace en Europa y Estados Unidos, sino la elaboración de un enfoque propio que surja de nuestros contextos, necesidades, experiencias e intereses locales.³⁹

Por último, a modo de acotación, también podemos observar en el momento actual de nuestras universidades la desvalorización e, incluso, la exclusión de conocimientos con fuertes raíces en la Grecia antigua (occidentales, por lo tanto), como es el caso de la filosofía y otras humanidades. Esto es consecuencia del privilegio a los saberes de aprovechamiento económico-capitalista. No obstante, en el seno mismo de la práctica filosófica también se cae con frecuencia en intentos de unificarla y uniformarla, vetando determinadas propuestas filosóficas y otras realidades. Tal es la razón por la cual se afirma que la filosofía no es un mártir inocente en el campo de la injusticia cognitiva.⁴⁰ Por ello, quienes tenemos interés en las áreas humanistas podemos cuestionar

38. Ejemplos de éstas son las que resisten en las comunidades originarias, tales como las comprensiones en torno a la naturaleza, la salud, la alimentación, la educación, la economía, la comunalidad, entre otras.

39. Ewa Doma'ska, "La justicia epistémica y la descolonización...", p. 459.

40. María Christiansen, "Justicia cognitiva. La responsabilidad epistémica de la universidad ante los dilemas sociales contemporáneos" en Ana Cristina Ramírez Barreto (Coord.), *Universidad y bioética*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad de Guadalajara/Universidad de Guanajuato/Miguel Ángel Porrúa, México, 2017, pp. 59-72.

la desvalorización de la que son objeto, para sensibilizarnos ante la injusticia cognitiva global.

Conclusión

Este trabajo ha puesto de manifiesto, de forma teórica, qué es y cómo opera la injusticia cognitiva a partir de las implicaciones coloniales y capitalistas. Sobre esta base se plantea la necesidad de investigaciones que puedan dar cuenta de sus manifestaciones empíricas a partir de acercamientos a las y los sujetos que posean conocimientos y saberes hasta el día de hoy alternos, para conocer sus experiencias, historias de vida, propuestas epistémicas, existenciales y socioculturales; lo que permitiría comprender las raíces que configuran este tipo de injusticia. Es de suma relevancia la participación de grupos vulnerados tales como pueblos originarios, obreros, campesinos, mujeres, entre otros. Y es importante agregar que no sólo se necesita erradicar la injusticia cognitiva, sino además conviene tener un punto de llegada. Éste puede ser, con la previa revisión cuidadosa de sus actuales aplicaciones y del alcance que puede tener, la interculturalidad.

Finalmente, en lo que se refiere al papel de las universidades e instituciones de educación superior en general, podemos y estamos obligados a repensarlas de acuerdo con las necesidades de nuestros días y nuestras regiones, es decir, a contribuir con replanteamientos profundos de su estructura, funcionamiento y prácticas para motivar una transformación social y epistemológica que contribuya a la pertinencia y contextualización de esas instituciones. Ésta es una propuesta hacia una epistemología plural, no un rechazo fundamentalista del conocimiento euro-occidental. Se trata de recuperar conocimientos alternativos, lo cual exige renovar nuestras nociones antropológicas para promover cambios cognitivos y, acaso más importante aún, de la sensibilidad. X

Fuentes documentales

- Aguiló Bonet, Antoni Jesús, “La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes” en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Nº 2, 2009, <https://www.redalyc.org/pdf/181/18111430001.pdf> Consultado 26/X/2021. Documento electrónico sin paginación.
- Anaya, José Vicente, *Pueblos originarios. Apaches, dakotas, mayas, mazahuas, rarámuris...*, Ediciones Proceso, México, 2020.
- Banco Mundial, *La enseñanza superior. Las lecciones derivadas de la experiencia*, Washington, 1995, <http://documents1.worldbank.org/curated/en/274211468321262162/pdf/133500PAPER0Sp1rioroBox2150A1995001.pdf> Consultado 23/XI/2020.
- Camacho Sandoval, Salvador, *La luz y el caracol. Estudio, lucha y placer en la universidad*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2016.
- Castillo Guzmán, Elizabeth y Caicedo Ortiz, José Antonio, “Interculturalidad y justicia cognitiva en la universidad de Colombia” en *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, abril de 2016, pp. 147-165.
- Christiansen, María, “Epistemología depredadora y paz violenta. Consideraciones filosóficas sobre la construcción de una justicia cognitiva” en *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, Hipatia Press, Barcelona, Nº 3, noviembre de 2017, pp. 281-306.
- “Justicia cognitiva. La responsabilidad epistémica de la universidad ante los dilemas sociales contemporáneos” en Ramírez Barreto, Ana Cristina (Coord.), *Universidad y bioética*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad de Guadalajara/Universidad de Guanajuato/Miguel Ángel Porrúa, México, 2017, pp. 59-72.

- Didriksson, Axel, “El futuro anterior. La universidad como sistema de producción de conocimientos, aprendizajes e innovación social” en Acosta Silva, Adrián *et al.* (Comps.), *Los desafíos de la universidad pública en América Latina y el Caribe*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2015, pp. 381-412.
- Doma’ska, Ewa, “La justicia epistémica y la descolonización del poscolonialismo (caso de Europa Central y del Este)” en Ciechanowski, Jan Stanislaw y González Caizán, Cristina (Eds.), *España – India – Rusia. Centros, fronteras y periferias de las civilizaciones*, Universidad Adam Mickiewicz de Pozna’, Varsovia, 2018, pp. 449-459.
- Esquivel Marín, Sigifredo, “Sobre el conocimiento y la creación desde América Latina” en Martínez, Rigoberto (Coord.), *Paisajes epistemológicos de la investigación educativa*, Red Mexicana de Investigadores de la Investigación Educativa/Red de Investigadores Educativos Chihuahua, Chihuahua, 2011, pp. 149-172.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Interculturalidad, migración y educación en el mundo contemporáneo” en *ETD–Educação Temática Digital*, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil, N° 3, julio/septiembre de 2021, pp. 581-591.
- Gibert, Jorge, “La redefinición de las identidades de los científicos sociales latinoamericanos: ¿hacia un nuevo colonialismo intelectual?” en *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Central de Chile, Santiago de Chile, N° 1, 2017 pp. 35-55.
- González Esparza, Víctor M., *Trompo a la uña. Breve historia de Aguascalientes*, Eximia, Aguascalientes, 2017.
- Mandujano Estrada, Miguel, “Justicia epistémica y epistemologías del Sur” en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, Universitat de Barcelona, Barcelona, N° 10, 2017, pp. 148-164.

- Muñoz García, Humberto, “La autonomía universitaria. Una perspectiva política” en *Perfiles educativos*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, número especial, 2010, pp. 95-107.
- Reygadas, Luis, “Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional” en *Política y cultura. Dimensiones de la desigualdad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004, pp. 7-25.
- Rodríguez, Iokiñe, Sletto, Bjorn, Leal, Alejandra *et al.*, “A propósito del fuego: diálogo de saberes e injusticia cognitiva en territorios indígenas culturalmente frágiles” en *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago de Chile, N° 15, 2016, pp. 97-118.
- Salas, María Angélica y Tillmann, Timmi, “El poder transformador de los saberes en paisajes de terrazas” en *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, N° 1, 2021, pp. 267-301.
- Santhakumar, V., Dietz, Gunther, Castillo Guzmán, Elizabeth *et al.*, “¿Indigenizar la educación superior? Tendencias en tres continentes” en *Perfiles educativos*, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, N° 176, 2022, pp. 186-200.
- Sousa Santos, Boaventura de, “Introducción a las Epistemologías del Sur” en Meneses, María Paula y Bidaseca, Karina Andrea (Coords.), *Epistemologías del sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra/Universidad Nacional de San Martín/Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2018, pp. 25-61.
- Tedesco, Juan Carlos, “Educación y justicia social en América Latina. Historia y perspectivas futuras” en Camacho Sandoval, Salvador (Coord.), *La lechuza extraviada. Desencuentros: reformas educativas y magisterio*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2018, pp. 37-47.

- Universidad Popular de los Movimientos Sociales, *Carta de Principios de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales*, 4/XII/2012, http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_Principios_UPMS_Espanol.pdf Consultado 17/IV/2023.
- Villa Lever, Lorenza, “La configuración de la educación superior clasifica a las y los universitarios y afecta sus oportunidades educativas” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, México, N° 81, 2019, pp. 615-631.
- Visvanathan, Shiv, *A Carnival for Science. Essays on Science, Technology and Development*, Oxford University Press, Delhi, 1997.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

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.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Xavier Zubiri. A cuarenta años**

Del hombre a Dios

Álvaro San Román Gómez

Xavier Zubiri y Reinhardt Grossmann, un proyecto en común

Fernando E. Ortiz Santana

Realidad, intelección y verdad en Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez

Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera

Juan Patricio Cornejo Ojeda

Una aproximación al lenguaje en el paisaje de la realidad

Ábner Sándigo

◆ **Acercamientos filosóficos**

La caída. Camus y el arrojo por el otro

Salvador Vega Valladares

◆ **Cine y literatura**

La madera cristiana de Pinocho

Luis García Orso, s.j.

Los años, de Annie Ernaux, y las posibilidades límite de la novela

José Miguel Tomasena

◆ **Justicia y sociedad**

Injusticia cognitiva: comprendiendo el concepto

Diego Mauricio Torres de Luna

ISSN 2448-9085



9 772448 908002 0 0119