



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

**LA FORMALIDAD DE REALIDAD COMO  
FUNDAMENTO DE LA SINGULARIDAD HUMANA**

Un estudio de la filosofía de Zubiri a partir de la idea de formalidad

Autor: José Javier Villalba Alameda

Tutor: Tomás Domingo Moratalla

### Resumen

La mayor contribución de Xavier Zubiri (1898-1983) a la historia de la filosofía probablemente sea el haber distinguido entre las cosas (las cualidades físicas que aprehendemos por los sentidos) y el modo como estas se presentan en el acto de aprehensión (su "formalidad"). Hay dos tipos esenciales de formalidad: la que adquieren las cosas en la aprehensión animal (formalidad de estimulidad), y la que adquieren en la aprehensión humana (formalidad de realidad). A estos dos tipos esenciales de formalidad le corresponden dos modos radicales de "habitud", es decir, dos maneras esencialmente distintas de enfrentarse a las cosas por parte del aprehensor: sentirlas como estímulos (puro sentir) o sentirlas como realidades (inteligencia sentiente). Cada habitud está determinada por una capacidad para configurar las cosas percibidas como unidades sustantivas que también es esencialmente distinta a la del resto de animales, ya que la capacidad formalizadora del animal humano ("hiperformalización") le permite percibir las cosas como siendo otras, independientes o anteriores al propio acto de aprehensión. Las cosas así percibidas poseen una "función trascendental" que nos lanza hacia la intelección de otras cosas y nos abre al todo de la realidad, al Mundo.

**Palabras clave:** estímulo, formalidad, habitud, hiperformalización, inteligencia sentiente, Mundo, realidad, Zubiri.

### Abstract

The greatest contribution of Xavier Zubiri (1898-1983) to the history of philosophy is probably the distinction between things (the physical qualities we apprehend by the senses) and the way they are presented in the act of apprehension (his "formality"). There are two essential types of formality: that acquired by things in animal apprehension (formality of stimulation), and that acquired in human apprehension (formality of reality). These two essential types of formality correspond to two radical modes of "habitude", that is, two essentially different ways of dealing with things on the part of the apprehender: feeling them as stimuli (pure feeling) or feeling them as realities (sentient intelligence). Each habitude is determined by a capacity to configure the perceived things as substantive units that is also essentially different from the rest of animals, since the formalizing capacity of the human animal ("hyperformalization") allows you to perceive them as being other, independent or previous to the act of apprehension itself. The things thus perceived possess a "transcendental function" that throws us towards the intellection of other things and opens us to the whole of reality, to the World.

**Keywords:** stimulus, formality, habitude, hyperformalization, sentient intelligence, World, reality, Zubiri.

## ÍNDICE

SIGLAS UTILIZADAS	4
INTRODUCCIÓN	5
PARTE I. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA IDEA DE FORMALIDAD	8
1. La realidad como formalidad: primeras intuiciones	9
2. La formalidad en la etapa metafísica	13
2.1. La formalidad en <i>Sobre la esencia</i>	15
2.2. Formalidad de realidad y verdad real	22
2.3. La formalidad como “respecto” de la habitud	23
3. La formalidad analizada por la noología	24
3.1. La inteligencia sentiente como acto único de aprehensión	25
3.2. Estructura formal del sentir	26
3.3. Formalidad de estimulidad y formalidad de realidad	28
3.4. La formalidad en la estructura intelectual	31
4. La realidad sentida no es subjetiva	38
5. Formalidad y trascendentalidad	40
PARTE II. HABITUD DE INTELIGIR E HIPERFORMALIZACIÓN. LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO	47
1. Del animal sentiente al animal inteligente	47
1.1. Las estructuras de los seres vivos	48
1.2. El sentir como propiedad sistemática y característica de la vida animal	52
1.3. De la formalización a la hiperformalización	55
1.4. Etología desde una perspectiva zubiriana.	60
1.5. Paleontología en perspectiva zubiriana	68
2. Del animal de realidades a la realidad personal	74
3. Persona y mundo	78
4. Naturaleza humana o cultura.	82
CONCLUSIÓN	96
BIBLIOGRAFÍA	107

## **SIGLAS UTILIZADAS**

**AM:** *Acerca del mundo*

**EDR:** *Estructura dinámica de la realidad*

**EM:** *Estructura de la Metafísica*

**ETM:** *Espacio, Tiempo, Materia*

**HD:** *El hombre y Dios*

**HRI:** *El hombre: lo real y lo irreal*

**HV:** *El hombre y la verdad*

**IRE:** *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)*

**NHD:** *Naturaleza, Historia, Dios*

**OH:** "El origen del hombre"

**PFMO:** *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*

**RR:** "Respectividad de lo Real"

**SE:** *Sobre la esencia.*

**SH:** *Sobre el hombre*

**SR:** *Sobre la realidad*

**SSV:** *Sobre el sentimiento y la volición*

Las ediciones utilizadas se especifican en la bibliografía.

## INTRODUCCIÓN

La finalidad de esta introducción es definir el propósito de este trabajo. Entiendo aquí “propósito” en las tres acepciones que ofrece el DRAE del término: 1) ánimo o intención de hacer algo; 2) objetivo que se pretende conseguir; y 3) asunto y materia de que se trata.

Expresar el ánimo que me mueve a realizar este trabajo justifica una breve digresión personal. Cuando en 2015 tuve que escoger el tema del Trabajo Fin de Grado, el primer criterio de elección fue que el autor hubiera escrito su obra en español, dados mis más que escasos conocimientos de otra lengua que no sea la materna y la convicción de que es preferible estudiar la obra escrita de un filósofo sin la mediación de traductores. Empecé a interesarme por Xavier Zubiri (1898-1983) después de la lectura de *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Allí se refiere su autor - Javier San Martín, Profesor Catedrático de Antropología Filosófica de la UNED- a la concepción zubiriana del ser humano como unidad de cuerpo y psique, entendida esta unidad no como el resultado de la adición de dos sustancias, el cuerpo y el alma, sino como unidad estructural psico-orgánica. El tradicional problema alma-cuerpo (o mente-cuerpo) me interesaba entonces sobremanera, y en especial la propuesta de los emergentismos sistémicos (Mario Bunge, Ferrater Mora, John Searle, Laín Entralgo, etc.), tendencia en la que se puede encuadrar a Zubiri. En ese mismo texto, además, el profesor San Martín (que acabó dirigiéndome el TFG) recomendaba vivamente *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, biografía del filósofo español donde se exponen las bases de su pensamiento. Me sorprendieron sus originales ideas de realidad e inteligencia, y cómo estas permiten superar la clásica contraposición sujeto/objeto y ofrecen una perspectiva nueva desde la que abordar el problema del mundo externo y la experiencia que tenemos de él. Tras la lectura de su biografía ya me había decidido a dedicar mi TFG a la antropología filosófica de Zubiri. Lo titulé “Origen y estructura del ser humano en Zubiri”. Su elaboración me permitió familiarizarme con su peculiar lenguaje técnico, comenzar a comprender su pensamiento, y, sobre todo, me alentó a seguir leyéndolo y estudiándolo.

El asunto o materia de este Trabajo Fin de Máster lo planteo desde dos perspectivas complementarias.

Por una parte, intento mostrar la importancia decisiva de la idea de realidad, entendida como “formalidad”, en la filosofía zubiriana. El aporte de Zubiri, ignorado por la filosofía anterior, es que, además de sus contenidos cualitativos, las cosas poseen una “formalidad”, es decir, un modo en que las cosas sentidas están presentes cuando las percibimos. Los contenidos que inteligimos varían, pero no la formalidad, que es siempre la misma para el perceptor. Ese modo invariable, radical y primario como se inscriben todas las determinaciones de lo real es el fundamento de toda experiencia y todo saber.

La formalidad, además, señala el carácter esencial de la especie humana, lo que le permite sostener a Zubiri la tesis acerca de la existencia de una diferencia esencial entre el animal humano y el resto de animales, que radica en que las cosas quedan o están presentes en aquel en “formalidad de realidad”, y en estos en “formalidad de estimulidad”, o lo que es lo mismo, que las cosas, sean cuales sean sus contenidos, quedan en el humano o se presentan a su percepción como cosa-realidad, y en el animal no humano como cosa-estímulo. A la cuestión acerca de si la diferencia entre al animal humano y el resto de animales es esencial o de grado, Zubiri ofrece una respuesta esencialista original y rigurosa que al mismo tiempo es coherente con una continuidad evolutiva que se expresa en la definición de hombre<sup>1</sup> como “animal de realidades” y en la concepción sentiente de la inteligencia humana.

La metafísica zubiriana conceptúa la realidad como la formalidad por la cual los contenidos quedan como siendo otros -como siendo “de suyo”-, y teoriza acerca de la articulación entre los contenidos y la formalidad de las cosas reales. La “noología” zubiriana analiza el acto intelectual por el cual las cosas se “actualizan” (están presentes) en la mente humana como realidades. “Realidad”, entonces, es el carácter formal según el cual lo aprehendido es algo “de suyo”, es decir, el modo de estar presentes las cosas en la aprehensión humana como siendo otras que el aprehensor, o para ser más precisos, como siendo otras que el propio acto en el que son aprehendidas. Inteligir, por su parte, no es conocer lo que las cosas son, sino algo mucho más modesto, pero más radical y

---

<sup>1</sup> Cuando Zubiri habla del “hombre” se refiere a la realidad humana, más allá de sus diferencias de género. Si no utiliza términos menos polémicos como “ser humano” o “persona” es porque estos tienen en su filosofía un sentido preciso distinto al de “hombre”. “Hombre”, pues, despojado de toda referencia al sexo o al género del individuo, es sinónimo de realidad humana, y así ha de entenderse en la obra de Zubiri y en este trabajo.

decisivo: el estar físico, la actualización o presentación en la impresión humana de las cosas reales en tanto que reales.

Zubiri descubre la formalidad de realidad como principio de diferenciación esencial entre el hombre y el resto de animales y como principio cierto, inamovible e inmediato de todo conocimiento. Precisamente, en tanto que punto de partida de la filosofía madura zubiriana, y en tanto que fundamento de la especificidad humana, la formalidad de realidad permite pensar la articulación entre metafísica, noología y antropología filosófica. En la discusión sobre el lugar que ocupa la antropología filosófica en el conjunto de la filosofía de Zubiri, la antropología siempre queda supeditada a la metafísica y a la noología, y esto es así para el propio Zubiri. Sin embargo, la única realidad que se puede y debe estudiar tanto desde una perspectiva noológica como desde una perspectiva metafísica es la realidad humana, así que sería una antropología filosófica la que abarcara la metafísica y la noología; y sería la idea de formalidad, como idea fundamental de estas, también la idea fundamental de una filosofía del hombre, y en consecuencia, la idea más adecuada para pensar la articulación entre metafísica (que con ayuda de la ciencia estudia la estructura dinámica de la realidad de la que emergen nuevas formas y modos de realidad), noología (que analiza el momento de formalidad como base de toda la estructura intelectual), y antropología filosófica (que se constituye sobre las bases de la metafísica y la noología). Mostrar todo esto es el objetivo que pretendo conseguir con este trabajo.

## PARTE I. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA IDEA DE FORMALIDAD

En la órbita de la fenomenología, Zubiri aspiró a hacer una filosofía sin presupuestos, a encontrar el fundamento de toda experiencia, todo saber y toda ciencia. No podemos entrar aquí a discutir si es posible hallar tal saber sin presupuestos (ya que todo conocimiento e incluso toda experiencia parecen estar mediados de una manera u otra por el lenguaje), sino constatar que Zubiri postuló una verdad radical, considerando que la tesis según la cual toda verdad tiene un carácter lingüístico es un presupuesto más. Zubiri, para quien la filosofía occidental no había salido del horizonte del logos<sup>2</sup>, defiende la existencia de una verdad que no es constitutivamente lingüística y, por lo tanto, carente de todo presupuesto, porque se impone con inmediatez a cualquier persona (con una inmediatez física, no conceptiva) independientemente de su cultura, tradición o lengua<sup>3</sup>.

Esa verdad sin presupuestos que fundamenta toda experiencia, todo saber y toda ciencia la encuentra Zubiri en algo que la filosofía occidental había pasado por alto. Este hallazgo “posiblemente constituye su mayor contribución a la historia del pensamiento”<sup>4</sup>, es su “gran aportación a la historia de la metafísica”<sup>5</sup>. Lo que descubre Zubiri es que las cosas<sup>6</sup> reales tienen dos dimensiones: tienen contenido (propiedades, cualidades, notas) y tienen una “formalidad”, que es la manera en que los contenidos quedan en la aprehensión del animal sentiente. Si el animal sentiente es humano las cosas quedan en su aprehensión como cosas reales, y entonces el mero sentir animal se convierte en sentir intelectual o inteligir sentiente, que es un sentir las cosas como reales. “Realidad” designa la manera en que las cosas se presentan al aprehensor, es decir, realidad es formalidad de realidad.

---

<sup>2</sup> Pensaba que tampoco había salido del horizonte del ente, coincidiendo en ello con Heidegger. Pero este, según Zubiri, no había salido tampoco del horizonte del sentido (del logos), al igual que Husserl.

<sup>3</sup> Cf. González, A. *Estructuras de la praxis: Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997, p. 29-30.

<sup>4</sup> *Estructuras de la praxis, op. cit.*, p. 38.

<sup>5</sup> Gracia, D., *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, p. 599.

<sup>6</sup> Zubiri llama “cosa”, en un sentido muy amplio, a los propios contenidos de las aprehensiones. “Para simplificar la discusión llamaré «cosa» a aquello que es lo inteligido y lo sentido (...) empleo el término cosa en su sentido más trivial como mero sinónimo de «algo»” (IRE 19).



## 1. La realidad como formalidad: primeras intuiciones

En “Autobiografía intelectual. Dos etapas” (1981) señala Zubiri el año 1944 como la fecha decisiva en su biografía intelectual. Empieza entonces a recorrer su propio camino filosófico, camino que desbroza en la década de los treinta y en el primer tercio de la de los cuarenta.

El lapso 1932-1944 es en sentido riguroso y estricto una etapa de mi vida intelectual (...) La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar (...) Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia, pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. A esta investigación sobre las cosas se llamó indistintamente ontología o metafísica (...) Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica (...) en que desde treinta y cinco años me hallo empeñado (...) En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad.<sup>7</sup>

La fenomenología, bajo el lema de Husserl “a las cosas mismas”, había sido la remota inspiración de la etapa 1932-1944. Zubiri encontró en la fenomenología un “campo propio al filosofar como tal” que era, ante todo, un método encaminado a lograr una filosofía libre de supuestos. Pero rechazó, por insuficientes, las conclusiones a las que había llegado Husserl. Para la fenomenología las cosas son el correlato del sujeto, meras objetividades; para Zubiri las cosas están dotadas de una estructura entitativa propia, y es el estudio de las cosas reales en tanto que reales el que debe ser objeto de una filosofía primera o metafísica.

La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes [...]. Esta sustantivación es inadmisibile. No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia ni del inconsciente ni de la subconciencia. Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptuar ni a definir) ha llevado a cabo la

---

<sup>7</sup> Zubiri, X., “Autobiografía intelectual. Dos etapas”. Prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* (1981). En [zubiri.org](http://zubiri.org), página web de la Fundación Norteamericana Xavier Zubiri.

sustantivación del ser. Para él, las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad<sup>8</sup>.

Es en esta etapa de inspiración fenomenológica, la que va de 1932 a 1944, cuando Zubiri entrevé el descubrimiento esencial que determinará el discurrir de su pensamiento. En un texto de 1935, titulado “Filosofía y Metafísica”, nuestro autor afirma que saber no es raciocinar ni especular, sino atenerse a la realidad de las cosas, sentir la realidad en impresión<sup>9</sup>. Encontramos aquí la primera alusión a lo que después llamará formalidad de realidad. Lo que se siente es la cosa misma, pero no su sentido en la conciencia, al modo husserliano, sino su “realidad”. La cosa misma es la cosa dada en el sentir como realidad, o como dirá más tarde, la realidad es el “de suyo”<sup>10</sup> que se impone al aprehensor. Zubiri pone el acento en el momento primario y radical en el que la realidad se da de momento inmediato, en el que se hace patente la realidad en el acto de sentir la cosa real. La intelección humana no es pura, sino que es siempre y necesariamente “sentiente”. No hay un conocimiento sensitivo y otro intelectual, sino uno intelectual-sentiente. Esta es una tesis que enfrenta a Zubiri con la práctica totalidad de la historia de la filosofía<sup>11</sup>.

En “Ciencia y realidad”<sup>12</sup>, un texto de 1941, escribe Zubiri: “Lo esencial es algo aún previo y más radical [al pensamiento]: la manera misma como las cosas quedan presentes ante el hombre” (NHD, 85). Y en “Nuestra situación intelectual”, de 1942:

---

<sup>8</sup> “Autobiografía intelectual. Dos etapas”, *op. cit.*

<sup>9</sup> Cf. Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2008., pp. 90-91.

<sup>10</sup> “De suyo” es la cosa presente “en” la aprehensión humana como siendo otra con anterioridad e independencia de la propia aprehensión (no independiente del aprehensor, porque la experiencia de nosotros mismos también es percepción de alteridad).

<sup>11</sup> Cf. *El poder de lo real, op. cit.*, p. 131.

<sup>12</sup> Es significativo el título, porque todo indica que la razón por la que Zubiri marcha de Friburgo, donde impartía clases Heidegger, es que su hermenéutica no sirve ya a sus propósitos filosóficos, porque comienza a vislumbrar la diferencia esencial entre ser y realidad. Recala en Munich, primero, y después en Berlín, donde tenía lugar la gran revolución física del momento. Allí conoce y trata a sus protagonistas: Heissenberg, Schrödinger, Planck o Einstein. Además, estudia biología y embriología, la psicología de la escuela de la Gestalt, neurología con Kurt Goldstein, y etología con Wolfgang Kohler. A partir de entonces, Zubiri tendrá siempre presentes los hallazgos científicos, lo que le convertirá en uno de los filósofos

El pensamiento, pues, es cierto que tiene que conquistar cosas, pero es que está ya previamente moviéndose en ellas. Y aquí está el grave equívoco a que antes aludía. La verdad como un acuerdo de las cosas, supone siempre un previo estar en ellas. Hay una verdad (...) radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas (...) hay una verdad primaria, que es precisamente la que plantea la necesidad de discernir unas cosas de otras, y de discernir este discernimiento en el logos (NHD, 21-22).

De modo que hay una verdad pre-lógica, anterior a todo concepto, un dato primario dado en aprehensión: la cosa presente físicamente en el sentir.

En el periodo que va de 1944 a 1962 se fragua la etapa “rigurosamente metafísica” y empieza a tomar cuerpo la filosofía madura de Zubiri, la que elabora unas ideas distintas de intelección y de realidad.

[Se] consuman las dos grandes metamorfosis ya preludiadas en la etapa anterior: una primera es la metamorfosis epistemológica, el abandono de la idea de conciencia por al de intelección sentiente, y otra la metafísica, el paso definitivo desde el ser a la realidad<sup>13</sup>.

En los cursos privados<sup>14</sup>, que imparte desde 1945, Zubiri va dando a conocer una original y rigurosa filosofía elaborada a partir de un descubrimiento fundamental: la realidad referida al sentido que las cosas adquieren en la vida -al modo orteguiano o heideggeriano- no es lo primario y radical, sino la realidad que es pura actualidad, mera presencia física de las cosas en la inteligencia en tanto que realidad. Es decir, en la aprehensión las cosas no solo presentan unos contenidos, sino que estos contenidos se presentan al aprehensor de una forma propia (formalidad) según el modo de habérselas el aprehensor con las cosas (habitud).

---

contemporáneos con más sólidos conocimientos científicos, fundamentales en su filosofía madura. Cf. *Xavier Zubiri La soledad sonora., op. cit., pp., 217-242.*

<sup>13</sup> *Voluntad de verdad, op. cit., p. 102.*

<sup>14</sup> Los conceptos fundamentales de su etapa maduran los presenta y desarrolla Zubiri en dichos cursos, los cuales suponen la mayor parte de su producción filosófica. Casi todos han sido publicados póstumamente con el mismo o distinto título (se trata de cursos orales transcritos y después editados).

El primer curso privado<sup>15</sup>, que Zubiri imparte de octubre de 1945 a junio de 1946, se titula “Ciencia y realidad. Introducción al problema de la realidad”. En la segunda parte del mismo, Zubiri se propone referirse a la “realidad en cuanto tal” desde un punto de vista estrictamente filosófico que desborda la consideración parcial con que la ciencia aborda la realidad. La filosofía es la elaboración intelectual de la “impresión inmediata de la realidad”, una impresión gracias a la cual el hombre está en la realidad y la realidad está en el hombre. El ser del que habla Heidegger es ulterior a algo que está más allá de él y a lo que Zubiri llama “realidad”. La ulterioridad del ser respecto de la realidad es paralela a la ulterioridad de la intelección respecto de la impresión, por lo que somos inteligencias sentientes<sup>16</sup>. Aquí apunta ya la idea de realidad como formalidad y la unidad radical de sentir e inteliir.

En este primer curso, la tesis de Zubiri es que de la realidad se ocupan tanto la ciencia como la filosofía, pero mientras la primera lo hace desde la perspectiva de los “elementos”, la filosofía, en cambio, lo hace desde la perspectiva de los “principios”. El problema de la realidad como “de suyo” sólo adquiere toda su radicalidad desde la perspectiva filosófica, aunque la ciencia sea una ayuda imprescindible.

No es lo mismo decir la realidad como principio que la realidad como elemento. El ser elemento *componen* las cosas, los principios las *constituyen*, y mientras las ciencias consisten en descubrir la articulación de los elementos en la integración de la realidad, la filosofía nos dará los principios que constituyen las cosas reales<sup>17</sup>.

Esta distinción entre los elementos que componen la realidad y los principios que la constituyen podría ser entendida, en mi opinión, como precursora de la distinción entre formalidad y contenido: los elementos que componen las cosas reales son los contenidos, las notas-propiedades de las cosas reales, de las cuales se ocupa la ciencia; y los principios que componen la realidad es la formalidad en la que quedan los contenidos, la aprehensión de estos como reales, que es lo que constituye a las cosas en cosas reales, y que es de lo que se ocupa la filosofía.

---

<sup>15</sup> Estos cursos, anteriores a la publicación de *Sobre la esencia*, no fueron publicados.

<sup>16</sup> Cf. Corominas, J., y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 527-528.

<sup>17</sup> Citado en *El poder de lo real*, *op. cit.*, p. 129.

En el curso que imparte en 1952-53, titulado “Filosofía primera”, Zubiri se centra en la aprehensión de realidad como hecho descriptivo primario, previo al juicio. La inteligencia (Zubiri insiste en que no hay un acto sensible y otro intelectual, ni por tanto dos tipos de conocimiento) tiene distintos contenidos pero siempre dentro de una misma formalidad<sup>18</sup>, que es de realidad.

Sentir es pura y simplemente, sentir estímulos. Ahora bien, el hombre, cuando siente una cosa, aunque no sea más que una mera sensación, la siente precisamente como siendo «realmente» sensible. Ahí está la diferencia específica. Ahora, esa manera de sentir como realidad, el habérselas con las cosas como una realidad, es precisamente lo que de una manera temática llamamos inteligencia<sup>19</sup>.

La idea ya anticipada en “Filosofía y metafísica” y en “Nuestra situación intelectual”, esto es, que sensibilidad e intelección no son dos funciones separadas, da origen a la teoría de la inteligencia sentiente. Zubiri define la inteligencia sentiente como “habitud”, la habitud radical del ser humano, la manera específica en que el hombre se enfrenta a las cosas, es decir, sintiendo sus contenidos en formalidad de realidad. De ahí que la inteligencia sentiente sea el órgano de actualización de las cosas en su formalidad de realidad<sup>20</sup>. No obstante, no será hasta que no complete el “giro metafísico” y abandone la filosofía fenomenológica del sentido cuando la idea de formalidad cobre su pleno significado.

## 2. La formalidad en la etapa metafísica

La década de los sesenta la inicia Zubiri instalado en un baluarte que ya no abandonará: no identifica lo real con lo existente *extra mentem* sino con lo que es aprehendido en formalidad de realidad. Realidad es primordialmente formalidad, el modo como quedan las cosas en la aprehensión. Y estas cosas quedan en la aprehensión en virtud de lo que son anteriormente a su propia aprehensión. La realidad "de suyo" es realidad en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma.

---

<sup>18</sup> El término “formalidad”, lo introduce Zubiri por primera vez en el curso “Cuerpo y alma”, impartido por él entre octubre de 1950 y junio de 1951, referido a su concepto especular “habitud”.

<sup>19</sup> Citado en *El poder de lo real, op. cit.*, p. 137.

<sup>20</sup> *El poder de lo real, op. cit.*, p. 140.

En 1960, dos años antes de publicar *Sobre la esencia*, trabajando ya en la redacción de esta obra, Zubiri imparte el curso “Acerca del mundo”<sup>21</sup>, que contiene los grandes temas de su filosofía madura, y que, por tanto, serán tratados en publicaciones y cursos posteriores, hasta culminar su obra con la publicación de la monumental trilogía sobre la inteligencia sentiente, justo antes de su muerte en 1983. En el curso citado sostiene Zubiri que el hombre se enfrenta con las cosas de manera totalmente distinta al resto de seres vivos. Las cosas son las mismas; el fotón que estimula la retina del hombre es el mismo que estimula la retina del animal; pero en el caso del hombre ese estímulo es sentido como realidad estimulante.

Aquí aparece, naturalmente, una segunda dimensión formal: no un contenido, pero sí una dimensión formal, distinta de la del animal: la realidad (...). Estímulos y realidad son las dos formalidades radicales que presentan las cosas según sea animal u hombre el que las aprehende (AM, 168).

“Según sea animal u hombre el que las aprehende”, dice Zubiri, lo que quiere decir que son las cosas las que tienen, además de contenido, una formalidad, que será distinta según la perciba un animal o un humano, según sea la habitud del animal sentiente. Es importante subrayar que la formalidad es de las cosas “en” la aprehensión animal o “en” la aprehensión humana. Zubiri se opone a la posición idealista en la que lo real está presente por el acto intelectual, en la que lo real está presente porque ha sido producido, “puesto” por ese acto, y en consecuencia, por el sujeto que lo ejecuta. Esta es la posición idealista, a la que se enfrenta Zubiri cuando insiste en que él no hace antropología. Para Zubiri, lo primario es el físico estar presente de la cosa real. Se da una situación de encuentro: el hombre se encuentra con lo real porque lo real está presente desde sí mismo y por sí mismo en la aprehensión de realidad. Esta es la situación radical en la que se encuentra el animal humano.

Formalidad y contenido son, además, las dos dimensiones de las cosas reales que hacen que el hombre sea un animal, pero uno peculiar: el animal de realidades.

Siente, efectivamente, la realidad como cualquier animal, por vía de estímulo, pero lo siente en forma de realidad. Ahora bien, el enfrentarse a las cosas en tanto que realidad es lo que por lo menos yo he estimado que constituye formalmente el acto propio del inteligir, de la intelección. La inteligencia no es la capacidad de elaborar conceptos;

---

<sup>21</sup> Este curso fue publicado en 2010 con el mismo título.

es pura y simplemente la capacidad de enfrentarse a las cosas y de habérselas con ellas como realidades (AM, 168-169).

Ahora bien, advierte Zubiri, que el ser humano sea “animal de realidades” no significa que sea un animal que tiene, además de la capacidad de sentir, la capacidad de enfrentarse a las cosas como realidades, sino que su modo de enfrentamiento es justamente animal, en tanto que se enfrenta a ellas sintiéndolas como realidades. Estas dos funciones, el sentir estímulos (mero sentir) y el sentir realidades (inteligir) constituyen en el animal de realidades una unidad intrínseca y son esencialmente irreductibles (Cf. AM, 169).

### 2.1. La formalidad en *Sobre la esencia*

La obra señera de la etapa metafísica de Zubiri es *Sobre la Esencia*. En ella se consuma el “giro metafísico” con el que supera el horizonte filosófico del sentido. La crítica que Zubiri hace en *Sobre la esencia* a Husserl y, sobre todo, a Heidegger, resume perfectamente la dirección que toma la filosofía madura de Zubiri:

La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado (SE, 28).

(...) sólo puede hablarse de ser en la medida en que hay aprehensión y presentación de cosas como reales. Por tanto, lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es «comprensión del ser», sino «aprehensión de realidad». [El hombre] siente que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de realidad) es intelectual, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente; ambas expresiones dicen lo mismo. Por consiguiente, lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente. El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea Da-sein, sino porque el Da-sein está sentientemente abierto en las cosas reales, las cuales, como reales, «ya» son de por sí (...). El hombre no es «comprensor del ser», no es morada y pastor del ser, sino que es «animal de realidades» (SE, 452).

Zubiri se aleja de la ontología heideggeriana sustituyendo la “comprensión” por “impresión” y el “ser” por “realidad”. La experiencia originaria no es comprensión del ser, sino impresión de realidad. La distinción zubiriana entre cosa-realidad y cosa-sentido es solidaria de la distinción entre formalidad y contenido. Todas ellas son dimensiones

inseparables de las cosas: no hay realidad sin sentido ni sentido sin realidad, de la misma manera que no hay formalidad sin contenido ni contenido sin formalidad. Lo que se percibe como realidad es la cosa-realidad, mientras la cosa-sentido es el contenido que la inteligencia construye a partir de la cosa-realidad. La cosa-realidad, pues, se identifica con la formalidad de realidad. Es conveniente, pues, ahondar en la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido.

Zubiri llama a la realidad “ámbito de lo esenciable” (SE, 101), que es el ámbito de las cosas reales de las que podemos decir que tienen esencia, esto es, las notas que hacen que una cosa real sea lo que es y sin las cuales deja de ser lo que es:

(...) es esencia la unidad interna de aquellas notas que presumiblemente componen la mismidad de la cosa e impiden confundirla con otras (...) el conjunto unitario de estas notas que necesariamente posee la cosa real (SE, 98).

Zubiri también define la realidad como “todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE, 104). Fundiendo los dos enunciados podemos concluir que todas las cosas reales están constituidas por ciertas notas -algunas de las cuales son esenciales- y que en virtud de ellas actúan sobre las demás cosas y sobre sí mismas.

“Todo lo real está constituido por ciertas notas” (HD, 18)<sup>22</sup>. “Nota” es lo que designa unitariamente dos momentos de la cosa: el hecho de que la nota pertenece a la cosa y el de que nos notifica lo que es la cosa según esa nota<sup>23</sup>. “Así el color es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esta nota es la cosa” (HD, 18). Notas son, pues, no sólo las propiedades de las cosas, sino todos los “momentos”<sup>24</sup> que posee: las partes constitutivas, composición, cualidades, facultades..., todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella en propiedad, como algo “de suyo”, como las

---

<sup>22</sup> *El hombre y Dios* es una obra publicada en 1984, después de la muerte de Zubiri. En la primera parte, la dedicada a la realidad humana -cuya redacción final fue hecha en la primavera de 1983, en los últimos meses de su vida (Cf. HD. v)-, Zubiri no hace más que recordar algunos conceptos sobre la realidad explicados detenidamente en *Sobre la esencia*.

<sup>23</sup> Estos dos sentidos de “nota” expresan la co-actualidad de la realidad a la inteligencia y viceversa.

<sup>24</sup> “Momento”. Término muy usado por Zubiri. Puede entenderse como “componente” en sentido amplio, como algo diferenciado pero integrado en una unidad superior. Cf. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 239.



células de un organismo, la respiración de un animal o la psique humana. Por las notas aprehendemos “de suyo” la cosa real.

Las cosas que nos presenta la inteligencia son de dos tipos (sería mejor decir que es la misma cosa actualizada a dos niveles): las que sólo actualizan las propiedades que actúan sobre los demás, por ser, por ejemplo, hierro o madera (cosa-realidad); y las que, como un cuchillo o una mesa, no actúan sobre los demás por las notas que le pertenecen en propio, sino que actúan respecto de lo actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas, en relación al “sentido” que tienen para la vida (cosa-sentido) (Cfr. SSV, 229).

La mesa no es *de suyo* mesa; es mesa tan solo en cuanto forma parte de la vida humana (...) es lo que he llamado «cosa-sentido» a diferencia de «cosa –realidad» (...). La mesa actúa sobre las demás no en cuanto mesa, sino como pesada, coloreada, etc. Mesa es solamente cosa-sentido (...) no es sin embargo independiente de cosa-realidad (...) es siempre y sólo una cosa realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido (HD, 19).

Aunque los efectos de la mesa real (cosa-realidad) son reales, la mesa, en tanto que “mesa” (cosa-sentido), no es real, porque “ser mesa” no es un carácter que le compete “de suyo”. Lo que le compete de suyo a la mesa es ser un objeto que tiene una forma, un peso, una solidez, etc., es decir, poseer unas notas con las que se actualiza, con las que “es”, con las que está presente físicamente en la intelección. Por otra parte, la capacidad de una cosa-real para ser cosa-sentido es una posibilidad<sup>25</sup> de la vida; posibilidad que no

---

<sup>25</sup> Distingue Zubiri entre potencialidad y posibilidad. Esta última es propia de la actividad humana, el “para qué” de la cosa real. La posibilidad pertenece al orden operativo, dice Zubiri, mientras la potencialidad pertenece al orden constitutivo. Potencialidad es la capacidad de las notas, por su dinamismo intrínseco, de dar de sí otras realidades. Las posibilidades siempre dependen de las potencialidades (Cf. ETM, 584). Aunque la materia tiene la potencialidad de dar de sí otras realidades, no puede dar de sí cualquier cosa. La materia da de sí desde unas estructuras muy concretas: una roca no tiene potencialidad inmediata de vida, ni un ave tiene potencialidad inmediata de humanización. El hombre conserva en “subtensión dinámica” el puro sentir prehumano, es decir, conserva el sentir y lo integra como momento estructural del psiquismo humano. Me permito llamar a la potencialidad de estructuración de la materia “potencialidad contenida”, atendiendo a dos de las acepciones que del verbo “contener” da el DRAE: es una potencialidad que está contenida, en el sentido de estar encerrada, guardada en la estructura desde la que emergen las nuevas estructuras, y es asimismo una potencialidad que está reprimida, sujeta en su impulso dinámico, operando paso a paso (que no gradualmente, los pasos pueden ser saltos). Esa potencialidad contenida (reprimida) es

tendrían, ciertamente, si no tuvieran sus notas reales. “Posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo son distintas sino que la segunda es anterior a la primera con una (...) anterioridad<sup>26</sup> por el modo primario y primero como la cosa es percibida” (SE, 105)<sup>27</sup>, del mismo modo que la caverna es anterior al sentido que cobra como “morada” (la cosa-realidad caverna es anterior y condición de posibilidad de la cosa-sentido, de la caverna-morada). Aunque a la nuda realidad de la estructura geológica le sea completamente ajeno el ser caverna, sin embargo, la cosa-realidad y la cosa-sentido no son independientes, porque la cosa-sentido lo es precisamente gracias a las propiedades que tiene en su nuda realidad. No aprehendemos cosas-sentido sin más, sino cosas-realidad a las que damos uno u otro sentido. La impresión de realidad es un momento primario, constitutivo y fundante de la aprehensión de la cosa-sentido.

La distinción entre “cosa-sentido” y “cosa-realidad” nos ayudará a comprender mejor lo que entiende Zubiri por esencia de una cosa. Para empezar, sólo la cosa-realidad puede tener y tiene esencia. De la cosa-sentido hay concepto, pero no esencia. La esencia, pues, es física y no conceptual. La esencia, explica Zubiri, puede ser esencia “de” algo o esencia “para” algo. Una misma cosa puede tener distintos “para” pero un sólo “de”. Por ejemplo: un trozo de plata puede funcionar como espejo o como pisapapeles; para lo primero le serán esenciales unas notas (superficie lisa y pulida) que serán inesenciales para lo segundo (para lo cual le será esencial tener determinado peso y tamaño). Según

---

la que imposibilita que de una roca emerja la vida, ni de un ave un humano, y la que, por otra parte, obliga que la inteligencia sentiente contenga (encierre dentro de sí) el sentir como momento propio.

<sup>26</sup> Esta “anterioridad”, no es anterioridad cronológica, sino estructural. Lo posterior está fundado por lo anterior: la cosa sentido está fundada en la cosa real. “Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido. El agua no tiene capacidad para ser mesa” (SE, 19).

<sup>27</sup> La distinción zubiriana entre cosa-realidad y cosa-sentido, y el carácter fundante de la primera sobre la segunda, es análogo a la relación que existe entre realidad y ser. Zubiri se aleja de Heidegger al definir al “ser” como la actualidad de lo real en el mundo. Si consideramos las notas que constituyen una cosa, que la hacen ser la realidad que es, la realidad argétea de la plata, por ejemplo, estas notas, dice Zubiri, no son el ser de la cosa; el ser de la cosa es el decir la cosa, “con estas mis notas, con todas estas mis propiedades reales yo soy realmente así en el mundo”. El ser es el “así en el mundo” (HD, 54). Y esta presencia no es lo primario, lo primario es ser real, el poseer unas notas que le pertenecen “de suyo” y con las cuales se presenta, es..

“para” lo que utilicemos la cosa, según el sentido que le demos, le será esencial tener unas notas u otras, lo que quiere decir que estas notas no son esenciales sino son relativas (por ello la cosa-sentido se funda en la cosa-realidad, o lo que es lo mismo, el ser se funda en la realidad). Un sistema de notas solo es esencial en sentido estricto cuando es necesario para que la cosa sea real (para que sea, por ejemplo, realidad argétea), no para actuar de determinada forma (como espejo o pisapapeles). En ese caso, el “de” coincide con el “para”, y decimos que la esencia de la plata “es la estructura argétea misma”. Por eso la esencia de una cosa es lo que la cosa es en verdad, su verdadera realidad, realidad física y no concepto (Cf. SE, 107-111). Pues bien, para Zubiri sólo la “cosa-realidad” tiene esencia (en sentido estricto), y esto es así porque la realidad propia de la cosa no depende del “para”, sino de aquello que la hace real. Lo que la hace real en nuestra aprehensión es su presentación como tal realidad, su formalidad de realidad; lo que la hace realidad “para” la actividad humana son sus contenidos creados (en tanto que implican presupuestos) e interpretados por los seres humanos, lo cual pueden hacer sólo y únicamente precisamente porque esos contenidos se presentan en formalidad de realidad.

Junto a la distinción cosa-realidad y cosa-sentido (la cual es esencial para comprender la articulación entre formalidad y contenido), Zubiri conceptúa en *Sobre la esencia* la realidad como formalidad con mayor precisión que en textos y cursos orales anteriores.

Esto supuesto, si queremos explicar qué es realidad, habremos de centrar la reflexión no en los conceptos, sino en esta dualidad de formalidades, porque la cosa misma, como acabamos de indicar, tiene ella misma distintos caracteres según estas formalidades.

1º. Realidad no es extra-animidad (...). *Extra animam* es lo opuesto a *intra animam*. Y esta oposición se establece atendiendo a la función concipiente de la inteligencia (...). Lo sentido en el puro sentir no es realidad, sino estímulo; esto es, la cosa misma carece, en el puro sentir, de la formalidad de realidad (...) la cosa-estímulo no tiene formalmente carácter de realidad. Por tanto, si por extra-animidad se entiende todo lo extra-objetivo, es claro que extra-animidad no es, sin más, sinónimo de realidad. Todo lo real es *extra animam*, es extra-objetivo; pero no todo lo extra-objetivo o *extra animam* tiene carácter de realidad (...). Realidad, pues, no es sinónimo de extra-animidad. Por consiguiente, el dualismo decisivo en este punto no es el dualismo «objetivo-extraobjetivo», sino el dualismo «estímulo-realidad»

2º. (...) la índole propia del modo de aprehensión es una mostración misma de la índole de las cosas. Las cosas, en efecto (no me cansaré de repetirlo) tienen distintos caracteres según estas dos formalidades (...). El animal se mueve, ciertamente, entre «cosas» que le están presentes, tanto más «cosas» cuanto más elevado sea su lugar en la escala zoológica. Pero estas cosas le están presentes siempre y sólo en forma afectante; son siempre y sólo unidades complejas de estimulación (SE, 393).

Zubiri, en otros fragmentos de este libro, igualmente iluminadores, define realidad como formalidad, define la intelección como un acto en que se siente la realidad e identifica formalidad con impresión de realidad. Además -y esto es decisivo para comprender la razón por la cual Zubiri dice hacer metafísica y no antropología- sostiene que la formalidad de realidad no es subjetiva y que, no solo es de las cosas, sino que es lo primario de las cosas sentidas y es anterior al acto en el que son sentidas:

Aquí «realidad» no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., (...) significa tan solo el carácter formal de lo aprehendido (SE, 114)..., el inteligir en cuanto tal es aprehender algo como realidad (...), enfrentarse a las cosas como realidades (SE, 115)... lo sentido, en cuanto que tiene carácter formal de estímulo (...). Pero el hombre tiene otro modo de aprehender las cosas: aprehenderlas como realidad. Es la aprehensión intelectual. La formalidad propia de lo inteligido *qua* inteligido es realidad. Estímulo y realidad (...) son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal (SE, 391)... Realidad, pues, no es sinónimo de extra-animidad. Por consiguiente, el dualismo decisivo en este punto no es el dualismo “objetivo-extraobjetivo”, sino el dualismo “estímulo-realidad” (SE, 393)... La formalidad propia de lo inteligido es «realidad». Ahora bien, esta formalidad no es algo primariamente «concebido» sino «sentido»; el hombre no sólo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa (SE, 414)... Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural que no vamos a dilucidar aquí: inteligencia sentiente (SE, 114)..., en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de la cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo como me son presentes es, para ambos momentos, impresión (SE, 415)... A esta formalidad, en cuanto sentida en impresión es a lo que desde hace muchísimos años, he venido llamando en mis cursos “impresión de realidad”; una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la realidad «formalidad» como algo de la cosa sentida (SE, 415)..., la impresión de realidad es constitutivamente trascendental (...) la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente

determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a las cosas limitadas, sino a cualquier cosa (SE, 416)...la formalidad «realidad» [no consiste] en el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. Todo lo contrario (...) «realidad» es, ante todo, lo primario de las cosas en y por sí mismas. Porque en la intelección sentiente, en la impresión de realidad, tenemos presente lo real, no sólo como algo independiente del acto (esto acontece también al estímulo), sino que lo real nos está presente, pero como algo que es *prius* a su representación misma (...), la primariedad de la intelección de lo real en su realidad, se funda en la primariedad de la realidad como algo “de suyo” (SE, 417).

La formalidad es, pues, el carácter de la realidad, el carácter primario en las cosas y primero en la intelección. Es primario en las cosas porque las cosas son cosas por su carácter de realidad (cosas-reales -y en consecuencia, también cosas-sentido- y no cosas-estímulo); y es primero en la intelección porque el hombre accede primeramente a las cosas sintiéndolas. En el puro sentir las cosas son meramente cosas-estímulo. Esta pura sensibilidad es la que posee el animal, pero la posee también el hombre, por lo que el puro sentir no es sólo lo que distingue al animal sino lo que le une a él: “El hombre es no solo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él” (SE, 413).

Es muy importante insistir en que la formalidad pertenece a la cosa sentida, a despecho de que sean las estructuras psicofísicas del sentiente y, sobre todo, su habitud (término respectivo o polo opuesto de la formalidad) las que hacen distinta la formalidad de la cosa (a distinta habitud distinta formalidad). La clave está en que al sentir la cosa como radicalmente otra esta se presenta con una fuerza de imposición inevitable para el sentiente. La realidad impone sus fueros y determina todo el proceso sentiente.

(...) en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo como me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad «realidad». A esta formalidad, en cuanto sentida en impresión, es a lo que desde hace muchísimos años he venido llamando en mis cursos «impresión de realidad»; una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad «realidad» como algo de la cosa sentida (SE, 415).

Este es el fundamento del realismo zubiriano: la realidad se impone al sentiente. Esta es la razón que obliga a Zubiri a insistir en que él no hace antropología, sino

metafísica. Y lo que se impone es la realidad verdadera, la verdad pre-lógica. Es cierto, dice Zubiri, que sin inteligencia no habría verdad; afirmar lo contrario sería un realismo ingenuo, pero esto dicho sin más, es idealismo ingenuo, porque hay algo que hace que haya verdad en la inteligencia, hay un “fundamento de la verdad en la intelección (...) «lo verdadero» (...) que «da» verdad; si se me permite la expresión, lo que «verdadea» en la intelección” (SE, 112). Y lo que “verdadea” es la cosa meramente actualizada en formalidad de realidad, con sus contenidos propios, claro, pues no hay realidad sin cosas reales. Pero la cosa no adquiere “verdad” en la intelección por sus contenidos, sino por imponerse estos en formalidad de realidad.

## 2.2. Formalidad de realidad y verdad real

Las cosas tienen unos contenidos determinados, pero estos, sin más, sin presentarse en formalidad de realidad, no son realidad. La formalidad de realidad no se agota en un contenido determinado, porque cualquier cosa que tenga un contenido determinado tiene siempre para el hombre carácter de realidad, y es este carácter el que primero se impone en la aprehensión de una cosa. La verdad de su contenido, dice Zubiri, será problemática, pero no lo es su carácter de realidad: este es absolutamente inexorable. Así pues, las cosas reales, en tanto que reales, independientemente de sus contenidos, siempre son verdaderas (Cf. HV, 28-30)<sup>28</sup>. La verdad no se da más que “en” la inteligencia, pero “en” ella la verdad es “de” la cosa. Esta verdad es radical y primaria:

Sobre ella se funda el complejo montaje de los actos intelectivos, desde los más triviales hasta los más complejos, en los cuales ciertamente (...) va el hombre envuelto en la posibilidad de errar (...). Pero en la verdad primaria (...) no cabe error ninguno posible: es una verdad radical y constitutiva, que por su propia condición intrínseca desencadena estos otros procesos (HV, 35)

Estos otros procesos son procesos intelectivos ulteriores o reactualizaciones de lo real. Son lo que Zubiri llamará en la trilogía “logos y razón” (la verdad radical y primaria se da en lo que llamará “aprehensión primordial de realidad”). El ser humano yerra cuando emite juicios, razona, concibe, teoriza, etc., porque lo problemático no es que hay

---

<sup>28</sup> *El hombre y la verdad*, publicado en 1.999, es el texto de un curso del mismo título que Zubiri impartió en 1966. Juan Antonio Nicolás, que edita y presenta el texto, afirma que en él aparecen ya muchos de los conceptos que alcanzarán su perfil definitivo en la trilogía sobre la inteligencia sentiente (Cf. HV, v).

realidad, sino cómo sea esa realidad. Saber cómo es la realidad es algo a lo que nos lanza el estar ya instalados en ella. El logos y la razón operan ya en la realidad en la que nos pone la aprehensión primordial de realidad.

(...) en el primer acto de intelección –si de primero se puede hablar cronológicamente- el hombre no queda solamente atendido a aquello que ve. El hombre queda retenido justamente por el carácter de realidad. Esto sí que es inamisible. De una vez para siempre, el hombre queda retenido en la realidad. No simplemente queda atendido a la cosa que es real en su determinado carácter, sino a «la» realidad, y de ella no se evadirá jamás. Podrá el hombre no comprenderla más tarde; podrá errar (...) pero se encuentra inexorablemente atendido a ella (HV, 38).

Una vez dentro de la realidad el hombre se ve lanzado necesariamente a una búsqueda ya no de la realidad, sino de las cosas reales que debe nombrar y clasificar (logos) y comprender (razón). Dicho esto, hay que advertir que la aprehensión primordial de realidad nunca se presenta aislada, sino que es fruto del análisis noológico, de la *epojé* radical zubiriana que pone aparte los contenidos de la cosa y se queda en su carácter de realidad. Pero no hay aprehensión primordial de realidad sin logos, como no hay formalidad sin contenido, ni realidad sin cosa real.

### 2.3. La formalidad como “respecto” de la habitud

Entre octubre de 1950 y junio de 1951, imparte Zubiri el curso “Cuerpo y alma”, en el que introduce por primera vez el concepto de “formalidad”, pero referido a su concepto respectivo de “habitud”.<sup>29</sup> Años después desarrolla este planteamiento en “Estructura dinámica de la realidad”, el curso impartido por Zubiri en 1968 y publicado como libro con el mismo título en 1989.

En *Estructura dinámica de la realidad*, el momento de formalidad de las cosas, el modo en que las cosas mismas se presentan al viviente, se corresponde con un modo de habérselas con las cosas del viviente. La formalidad, el modo en que se presentan las cosas, es término de una habitud, que es el modo que tiene el ser vivo de enfrentarse a las cosas (Cf. EDR, 173). Lo que al animal siente como estímulo, es decir, la habitud de estímulo del animal, tiene una formalidad de estimulidad. Lo que el animal humano siente

---

<sup>29</sup> Cf. Xavier Zubiri: *La soledad sonora*, op. cit., p. 560. Expondré con más detenimiento y precisión el concepto de “habitud” en la segunda parte de este trabajo.

como realidad, en su modo de habérselas con las cosas como cosas-reales, tiene formalidad de realidad.

La respectividad habitud-formalidad expresa la congeneridad inteligencia-realidad. Hay primacía de la realidad, esto es, de la formalidad, pues sin lo real que se presenta como tal realidad no hay acto de intelección; pero sin el acto de inteligir no habría realidad (como no habría estímulo sin el acto del puro sentir), porque las cosas sólo son realidad en el sentir humano (como sólo son estímulo en el sentir animal).

Llegamos aquí al punto en que se articulan metafísica y antropología. La formalidad es un momento de realidad de las cosas; es de ellas, de las cosas, y no de quien las aprehende. Por eso dice Zubiri en que él no hace antropología, sino metafísica. Pero la habitud, el modo de enfrentarse a las cosas como siendo reales, o lo que es lo mismo, el sentir las cosas como reales, esto es, inteligirlas, sí es una propiedad, una nota del ser humano, así que cuando hablamos de esa habitud radical humana, o de su capacidad formalizadora, que son las que determinan la especificidad humana, entramos de lleno el campo propio de la antropología filosófica, aunque sin salir de la metafísica. Podríamos decir, entonces, que metafísica y antropología son congéneres además de respectivas. La filosofía del hombre no sería antropología filosófica, sería una metafísica de la realidad humana.

### **3. La formalidad analizada por la noología**

El ideal de un saber sin presupuestos llevó a Husserl a tomar la conciencia como punto de partida de ese saber. Las “cosas” a las que hay que ir, siguiendo el lema de la fenomenología son, entonces, las cosas en tanto que ofrecen un sentido a la conciencia. Pero si se toma como punto de partida la conciencia se admite que no hay presupuestos anteriores a la conciencia. Si no se toma otro punto de partida, la filosofía no sale del subjetivismo moderno. No es posible, entonces, una filosofía libre de presupuestos que parta de la conciencia.

Heidegger fue uno de los discípulos de Husserl que vio mejor esta imposibilidad, y el que “lanza a Zubiri por una brecha que éste perseguirá por caminos que terminarán



dejando al propio Heidegger<sup>30</sup>. Lo que ambos critican a Husserl es que la conciencia no puede ser el punto de partida; hay que alcanzar un ámbito de contacto previo con la realidad si se quiere una filosofía libre de presupuestos. ¿Cuál es este ámbito? Zubiri todavía no lo tenía claro, pero en consonancia con Heidegger, pensaba ya que el nivel del pensamiento conceptual no es radical ni inmediato. Heidegger encuentra un plano previo al de la conciencia: el de la comprensión del Ser. Zubiri lo encontrará en la impresión de realidad, más radical que la comprensión del ser.

Por tanto, para Zubiri, lo que se ha venido llamando “conocimiento” no es algo que reposa sobre sí mismo: “lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección” (IRE, 11), es decir, que el conocimiento es un modo más -y no el primario, como veremos- en el que lo real se actualiza en la aprehensión. En consecuencia, toda epistemología presupone una investigación estructural de la inteligencia. Esa investigación es bautizada por Zubiri con el nombre de “noología”. Noología es una investigación de la estructura formal del inteligir, del acto *noérgico*<sup>31</sup> realizado por el animal de realidades. E inteligir, dice Zubiri en el prólogo de *Inteligencia y realidad*, donde escribe por primera y única vez el término “noología”, no es primariamente conocer, es mera actualidad de lo real, es mero estar presente la cosa en la inteligencia sentiente desde sí misma, desde su propia realidad Cf. IRE, 11-13).

En ese mismo prólogo presenta Zubiri otra tesis fundamental: la que afirma la unidad intrínseca de sentir e inteligir.

### 3.1. La inteligencia sentiente como acto único de aprehensión<sup>32</sup>

Zubiri niega que inteligir y sentir sean facultades esencialmente distintas o maneras distintas de darse cuenta de las cosas, es decir, dos modos de conciencia, como

---

<sup>30</sup>Pintor-Ramos, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983, p.92.

<sup>31</sup> Término construido por Zubiri a partir de *nous* (inteligencia) y *ergón* (acto), para subrayar el carácter físico de la intelección, el carácter físico de la co-actualidad de la realidad (noema) en la inteligencia (noesis) y de esta en aquella.

<sup>32</sup> Sintetizo y comento IRE, pp. 19-26.

pensó la filosofía moderna desde Descartes a Husserl. Piensa Zubiri que sentir e inteligir son dos actos de una misma facultad, y que al rechazar esto se sustantiva el “darse cuenta” y se hace de la intelección un acto de conciencia, lo cual implica dos ideas erróneas: que la conciencia es algo que ejecuta actos, y que lo que constituye el acto de intelección es el “darse cuenta”. La primera idea conduce a convertir los actos conscientes en una “superfacultad”, que sería la conciencia. En cuanto a lo segundo, darse cuenta es siempre darse cuenta “de” algo que está presente en la conciencia. Y este estar presente -sostiene Zubiri alejándose del idealismo- no está determinado por el darse cuenta, ya que si me doy cuenta de la cosa es porque la cosa ya está presente, es decir, la cosa está ahí aunque no me dé cuenta de ella. Pero se trata -advirtiendo Zubiri, alejándose del realismo ingenuo- de un estar presente en el acto de intelección, pero sin ser el estar presente un momento idéntico ni estar fundado en el acto de darse cuenta.

Zubiri le reprocha a la filosofía moderna el haber fijado su atención sólo en el darse cuenta, pasando por alto el estar presente de la cosa como condición necesaria para que me dé cuenta de ella. El acto de intelección tiene, pues, dos momentos: el estar presente la cosa y el darme cuenta de ella. La unidad inseparable de estos dos momentos consiste en el “estar”: en la intelección me “está” presente algo de lo que yo me “estoy” dando cuenta. El “estar”, dice Zubiri, no tiene sólo un carácter intencional, sino que tiene un carácter físico: la cosa está presente físicamente por sus “notas”, y la intelección, que es un acto del animal humano, está (es) físicamente sintiendo esas notas. La intencionalidad atiende sólo al momento del darse cuenta-de, donde el “de” es justamente la intencionalidad. La unidad de estos dos momentos son el físico estar “con” y “en” la cosa, y la cosa estar “quedando” en la intelección: es a lo que Zubiri llama “aprehensión”. El acto primario de intelección no es un acto intencional, sino mera aprehensión de realidad. Yo no engendro la realidad, es la realidad, al quedar en la inteligencia, la que me engendra a mí al situarme *ab initio* en la realidad.

### 3.2. Estructura formal del sentir<sup>33</sup>

El sentir -la aprehensión sensible- es “impresión”, la cual tiene tres momentos constitutivos. Es, en primer lugar y ante todo, la afección del sentiente por lo sentido.

---

<sup>33</sup> Sintetizo y comento IRE, pp. 31-39.

Además, la afección tiene el carácter esencial y constitutivo de hacernos presente aquello que impresiona: es el momento de alteridad, es decir, la presentación de algo otro a la afección. Por tanto, la alteridad es un momento del acto de impresión. El tercer momento de la impresión es la “fuerza de imposición” con la que la cosa se impone al sentiente “de suyo”. Fuerza de imposición quiere decir que lo sentido –un color, un olor, un sabor- se impone al aprehensor quiéralo o no, porque no es algo que el aprehensor ponga por sí mismo.

Vayamos al análisis del momento de alteridad, que es lo que nos interesa respecto de la formalidad. Lo esencial del momento de alteridad no es que lo otro tenga un contenido propio, sino que esté presente como otro, pues según este aspecto de otro, la cosa, como ya sabemos, además de un contenido tiene un modo de quedar en la impresión, es decir, una formalidad, la cual puede ser formalidad de estimulidad o formalidad de realidad. Zubiri llama a este momento formalidad porque, además de un contenido, la cosa tiene una “forma” propia de autonomía, es decir, es más o menos autónoma en la aprehensión respecto del sentiente. Tanto el contenido como la formalidad dependen en buena medida de la índole del animal y del modo de habérselas éste con las cosas, esto es, de su habitud (que, como se dijo más arriba, es término de la formalidad). La cosa aprehendida siempre será “otra” que al animal aprehensor, pero será más o menos otra y su contenido se presentará en la aprehensión también de modo distinto dependiendo no sólo del sistema de receptores y del sistema nervioso del animal considerados en sí mismos, sino, sobre todo, del modo de enfrentarse al medio que éstos le determinan, es decir, de una habitud cuyo término es una formalidad. En la medida que la formalidad está determinada por la habitud, a la forma de autonomía de lo sentido respecto del sentiente y viceversa, en cuanto determinada por la habitud, la llama Zubiri “formalización”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Como “sustantividad”, “formalidad” o “habitud”, esta noción surge en el curso “Cuerpo y alma”. Zubiri está convencido ya en 1950 que la función esencial del cerebro es ser “órgano de formalización”. Lo veremos en la segunda parte.

El error garrafal de la filosofía, según Zubiri, es haberse olvidado de la formalidad, cuando es ésta precisamente la que determina cuánto más autónomo queda el contenido del sentiente y el sentiente del contenido.

### 3.3. Formalidad de estimulación y formalidad de realidad

Zubiri afirma que sólo hay realidad estricta y formalmente en la intelección humana. ¿Quiere esto decir que las cosas sólo son reales si son percibidas por el ser humano? No, porque Zubiri no identifica lo real con lo existente, sino con lo que es percibido como realidad. Y percibir las cosas como realidades es un acto exclusivo de la inteligencia humana. Por eso Zubiri define al hombre como “animal de realidades”. Pero ¿qué significa percibir las cosas como realidades?, ¿qué significa ser animal de realidades?, y ¿qué significa percibir las cosas del medio entorno como estímulos? Veámoslo a través de un ejemplo.

El sol existe, está ahí, iluminando y calentando nuestro planeta desde hace miles de millones de años, mucho antes de que apareciera la vida y mucho antes de que apareciera la especie humana. Existe, sí, pero estricta y formalmente no es realidad si no es sentido como tal realidad, es decir, si no es aprehendido por un ser dotado de inteligencia sentiente. El sol existe, y como cosa que existe puede ser aprehendida de distintos modos. Un perro, por ejemplo, no aprehende el sol como realidad. ¿Cómo lo aprehende entonces? Siente, entre otras cosas, el calor del sol que le calienta a él. Siente que existe un objeto exterior independiente de él de donde proviene el calor, pero sólo en cuanto que le impone un modo de conducta (por ejemplo, ponerse a la sombra). Para el perro sólo hay sol en tanto que este le provoca ciertos estímulos.

En el caso de los animales no humanos los contenidos se presentan en formalidad de estimulación, es decir, la cosa aprehendida como “otra” se hace presente distinta al acto de aprehensión mismo, “pero en tanto en cuanto alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo signo. La formalidad de estimulación consiste precisamente en *formalidad de signitividad*” (IRE, 49). Estimulación es un término técnico que Zubiri utiliza para designar el momento de formalidad de lo aprehendido por el animal no humano. Estimulación no es estímulo; el estímulo es aprehendido por el ser humano en formalidad de realidad, esto es, como estímulo real o como realidad estimulante. Estimulación es sentir el estímulo en formalidad de

estimulidad: “cuando esta afección estímúlica es «meramente» estímúlica, esto es, cuando no consiste sino en ser suscitante, entonces esta afección constituye lo que llamaré afección del mero estímulo en cuanto tal. Es lo que llamo aprehender el estímulo estímúlicamente” (IRE, 49).

La estimulidad del estímulo consiste en ser “signo”. La patentización de lo sentido y la reacción del sentiente a lo patentizado constituyen juntos lo que Zubiri llama “signo”. Por ello afirma que en el sentir lo sentido no tiene más carácter formal que el de referirse al organismo. El organismo que siente y lo sentido forman una unidad primaria e indisoluble: el estímulo. En el estímulo-signo ocurre la actualidad de algo en y para un estado. Y esto, afirma Zubiri, se mantiene inalterable a lo largo de toda la serie animal. Las cualidades de las cosas aprehendidas como meros estímulos son independientes del animal, pero lo son tan sólo como signo de respuesta; aprehenderlas como tales es lo que llama Zubiri “puro sentir”. “Puro sentir consiste en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente” (IRE, 52). Es decir, lo aprehendido como otro por el animal queda como algo que se agota en estar signando una respuesta. La cosa queda en el animal como cosa-signo. La vida del animal está regulada por el carácter del signo, pues el medio circundante, además de ser una fuente de metabolismo y un estímulo, es un signo objetivo. En nuestro ejemplo: el perro sólo siente el sol como cosa-signo, tan sólo como determinante de una respuesta, no como realidad objetiva independiente del sujeto que la percibe. El humano sí lo siente como realidad objetiva e independiente del sujeto perceptor.

El hombre, animal de realidades, “aprehende entonces lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo. Es decir, las mismas notas aprehendidas estímúlicamente por el animal, presentan en el hombre una formalidad distinta de la estimulidad” (IRE, 54). En nuestro ejemplo: el hombre siente el sol como una cosa real que posee unas propiedades que le pertenecen al sol “de suyo”, que no son sólo un estímulo para un sujeto perceptor. En el animal no humano el calor del sol no es signo de respuesta: el perro siente el calor y busca una sombra donde protegerse de él, y en esa respuesta se agota la objetividad de la cosa aprehendida. En el humano el sol no queda tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, es decir, como calentante, deslumbrante, etc., sino que queda por sí mismo en cuanto “es” caliente, “es” deslumbrante, etc. Es decir, en cuanto posee lo que Zubiri llama “notas”, porque además de ser propias de la cosa, de ser suyas, nos notifican lo que la cosa es (su dimensión talitativa) y nos notifican que esa cosa es

real (su dimensión trascendental). Las notas del sol nos notifican cómo es el sol (un disco amarillo, abrasador, cálido, luminoso, deslumbrante, etc.) y nos notifican que el sol es real.

Si tomamos una de esas notas -el calor, por ejemplo- el animal la aprehende “como calentando, y sólo como calentando. Es lo que expresamos diciendo: el calor calienta” (IRE, 54). El calor así aprehendido, advierte Zubiri, es distinto del aprehensor, pero en su distinción misma ese calor que calienta pertenece formalmente al aprehensor, es distinto en y para el proceso sentiente, es decir, como afectando y suscitando una respuesta del animal. El calor queda entonces como alteridad, sí, pero con una alteridad que pertenece al proceso sentiente mismo. En cambio, en formalidad de realidad, el animal humano aprehende el calor del sol como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen “en propio” (IRE, 55). El hombre siente el calor o cualquier otra nota como realidad objetiva e independiente del sujeto perceptor. El hombre hace real a la cosa, la “reifica”.

Sentir las cosas como realidades es justamente inteligirlas, pero inteligirlas sentientemente. El sentir del perro es puro sentir, porque siente las cosas como estímulos propios de sí mismo. El sentir del hombre es intelección sentiente porque siente las cosas como realidades que lo son por sí mismas: siente el calor del sol pero también entiende al sol que calienta. Por eso sólo en la percepción humana el sol es real, sólo cuando es percibido en “formalidad de realidad”.

Esta nueva idea de realidad o “reidad”<sup>35</sup> no es la realidad “en sí” tal como la entendió el realismo ingenuo, es decir, como cosa real independientemente de mi percepción. Realidad es primordialmente formalidad, que es...

(...) algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa la que por ser real está presente como real (...) es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar “en propio”, de ser “de suyo”. Esta estructura es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de

---

<sup>35</sup> Zubiri acuña el neologismo “reidad” para nombrar a la realidad como lo aprehendido en formalidad de realidad, sin embargo seguirá utilizando mayormente el término “realidad”. Zubiri dice hacerlo para evitar equívocos, obligado por el carácter completamente distinto que el término realidad tiene en el lenguaje vulgar y, sobre todo, en el filosófico (IRE, 57).

un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma. (IRE, 58-59).

Recordemos la crítica que Zubiri hace a la fenomenología husserliana por sostener que lo que constituye el acto de intelección es el “darse cuenta” y olvidar el “estar presente” la cosa inteligida. El darse cuenta es siempre darse cuenta “de” algo que está presente en la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta, ya que si me doy cuenta de la cosa es porque la cosa ya está presente, es decir, la cosa está ahí aunque no me dé cuenta de ella.

En resumen, en formalidad de realidad el contenido queda como algo “en propio” y no como “signante”. Esta diferencia es esencial. Las cosas son para el hombre en sí mismas, independientes del proceso sentiente, aunque se den al hombre en el proceso sentiente. En el animal la cosa-signo está aprehendida como objeto antes de la respuesta que tenga que dar: el signo es objetivo pero tan sólo respecto del animal mismo. En el hombre las cosas se presentan como siendo anteriores a su estar presente, a la aprehensión misma.

Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental pero decisiva: el calor calienta porque es “ya” caliente (...). Entonces (...) lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad. Formalización es autonomización. Y en el hombre asistimos a lo que llamo hiperformalización: la nota autonomizada es tan autónoma, que es más que signo, es realidad autónoma. (IRE, 62).

#### 3.4. La formalidad en la estructura intelectual

La formalidad nos presenta sólo el carácter de realidad de las cosas. Los contenidos los construimos ulteriormente una vez instalados en la realidad a partir de esta presentación de lo real. Zubiri radicaliza la reducción fenomenológica poniendo entre paréntesis los contenidos y dejando como principio irreductible, fundamento de toda experiencia, de todos los saberes y todas las ciencias, la formalidad de realidad, que es lo único que se puede postular como carente de supuestos.

La distinción entre formalidad y contenido, como sabemos, la había realizado Zubiri mucho antes, pero entonces era una explicación fruto de una teoría; ahora analiza

la estructura del acto intelectual, sin ir más allá de una descripción del mismo<sup>36</sup>. Zubiri no analiza la inteligencia sentiente en tanto que facultad humana, sino, como dice explícitamente, “los actos de inteligir y sentir en tanto que actos (*kath' enérgeian*), y no en tanto que facultades (*katá dýnamin*)” (IRE, 20). Este acto único de aprehensión humana (inteligir y sentir constituyen un solo acto, en tanto que inteligir no es más que sentir la realidad), cuya índole formal es la mera actualización de lo real, tiene un primer momento radical (el primer acto de intelección donde se da la verdad real de las cosas que Zubiri ya señaló en el curso “El hombre y la verdad”), el de “aprehensión primordial de realidad”. Zubiri separa analíticamente lo que nunca se da por separado en la aprehensión humana, pues formalidad y contenido son dos momentos inseparables de lo actualizado en la aprehensión.

Zubiri se ocupa de los distintos modos de intelección en la trilogía *Inteligencia sentiente*. Cada volumen se dedica a uno de estos modos: el primero está dedicado al análisis de la “aprehensión primordial de realidad” (*Inteligencia y realidad*)<sup>37</sup>, el segundo está dedicado al análisis del “logos” (*Inteligencia y logos*), y el tercero se ocupa de la “razón” (*Inteligencia y razón*). Por su brevedad y claridad expositiva acerca del despliegue de estos tres modos de intelección, merece la pena citar por extenso a Thomas B. Fowler.

Aprehensión primordial de realidad (o instalación básica, directa en la realidad, que nos da la realidad pura y simple). Esto es lo que uno hace primero y es la base en que se basa toda comprensión ulterior. Quizás puede ser entendida más fácilmente si uno piensa en un bebé, que *sólo* tiene esta aprehensión: el bebé percibe el mundo real alrededor de él, pero como un batiburrillo de sonidos, colores, etc., que son *reales*, pero aún no diferenciados en sillas, paredes, palabras habladas, etc.

Logos (explicación de qué es algo frente a otras cosas o, como Zubiri lo expresa, qué es *en realidad* lo real de la aprehensión primordial). Éste es el segundo paso: diferenciar las cosas, darles nombres y entender cada una en relación con otra. Cuando el bebé crece, lo que hace es aprender y distinguir cosas a su alrededor, y aprender cuáles son sus nombres, aprendiendo eventualmente a hablar y comunicarse verbalmente con los otros.

---

<sup>36</sup> Esto plantea el problema de cómo describir con palabras un acto pre-lógico.

<sup>37</sup> Titulado *Inteligencia sentiente* en su primera edición y más tarde subtítulo *Inteligencia y realidad*.



Razón (o *ratio*, explicación metódica de qué son las cosas y por qué son así, como se hace en ciencia, por ejemplo). Éste es el nivel más alto de comprensión; abarca todas nuestras maneras de comprender nuestro alrededor. Uno piensa, naturalmente, en la ciencia: por supuesto, pero mucho tiempo antes de que existiera la ciencia, las personas buscaron explicaciones de las cosas. Y las hallaron en los mitos, las leyendas, las obras de teatro, la poesía, el arte, y la música -los cuáles son verdaderamente ejemplos de razón en el sentido más general: todos ellos buscan decirnos algo acerca de la realidad. Más tarde, por supuesto, vino la filosofía y la ciencia; pero ninguna manera de acceder a la realidad es, en este sentido, exhaustiva; todas tienen un papel<sup>38</sup>.

Los contenidos de lo aprehendido quedan en la intelección en formalidad de realidad, es decir, inteligimos una formalidad inespecífica y trascendental y unos contenidos específicos y talitativos. Pues bien, la aprehensión primordial sólo nos da la actualización trascendental, nos da la realidad pura y simple, que es siempre la misma en los tres modos de intelección. La formalidad de realidad permanece siempre idéntica en la unidad estructural intelectual, y lo que van cambiando son los contenidos, lo que quiere decir que lo que distingue los diferentes modos de intelección es el modo distinto de actualización de los contenidos.

En la aprehensión primordial hay una “mera” actualización.

Esta aprehensión primordial de realidad es, justamente, la forma primaria y formal con que la inteligencia accede a lo real (...). Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. Por lo que tiene de impresión es sentiente. Por lo que tiene de realidad es intelectual, puesto que la inteligencia entiende formalmente lo que es la realidad<sup>39</sup>.

En el logos lo real se actualiza no solamente en y por sí misma, sino también entre otras cosas (las cosas se ordenan, se diferencian, se relacionan con otras, y se les pone nombre, de ahí “logos”).

(...) Esa impresión primordial de realidad se expande, porque la realidad es respectiva. Entiendo evidentemente las cosas no solamente una por una, sino que entiendo una entre muchas. Y cada una de esas muchas cosas las entiendo en función de las demás.

---

<sup>38</sup> Fowler, Thomas B. “Introducción informal a la filosofía de Xavier Zubiri”. En [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org).

<sup>39</sup> Zubiri, X., “Palabras de presentación: Inteligencia y logos e Inteligencia y razón”, en *Escritos Menores (1953-1983)*. Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 334-335.

Ese modo de intelección, de estar ya en la realidad pero entre varias cosas, de las cuales una es inteligida desde otras, es justamente lo que llamamos logos<sup>40</sup>.

En la razón lo real se actualizan en el mundo (la razón es un movimiento intelectual hacia el fundamento de la realidad. Por ejemplo, de la aprehensión de los colores vamos hacia su fundamento, que de modo provisional la ciencia ha establecido que son las ondas electromagnéticas).

(...) Cuando tengo una impresión de realidad no solamente tengo una aprehensión de esa cosa entre otras que están en el campo, sino que tengo algo mucho más sutil y mucho más simple: inteliço pura y simplemente que es real, que es realidad. Esto pasa con todas las cosas que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad. Todas ellas son reales, pero ninguna es *la* realidad. Y *la* realidad es lo que llamamos no cosmos sino mundo. La realidad en cuanto tal es respectiva. Y la función de inteliço una cosa en el mundo es saber hasta qué punto y en qué medida lo real, que tenemos en nuestras impresiones de realidad, es real en el mundo, qué figura de realidad tiene. Esto es justamente lo que llamamos razón: el medir la realidad de las cosas en el mundo<sup>41</sup>.

Logos y razón, pues, son modalizaciones de la intelección; no son “otra” actualización de la realidad, sino un despliegue –lógico y estructural, no cronológico- del primer momento, de la primera actualización de lo real en la aprehensión primordial, y, por lo tanto, son también sentientes.

Estas tres funciones no son tres funciones aisladas, sino que cada una está suponiendo la otra. No se podrían tener actos de razón si no se tuvieran juicios; no se podrían tener juicios y actos de razón si no se tuvieran aprehensiones primordiales de realidad. De ahí que estas tres funciones tienen una unidad radical. Si yo incorporo a la aprehensión primordial de realidad juicios diciendo, por ejemplo, que esta mesa es grande o pequeña [actividad del logos]; y si además incorporo una razón diciendo que los colores de esta mesa no son el mundo realmente colores, sino una cosa que un físico llamaría fotones [actividad de la razón], si incorporo, repito, estas razones a la propia aprehensión de la realidad de esta mesa, entonces, diré no solamente que he inteligido esta mesa, sino que la he entendido. Entender es justamente incorporar a la aprehensión de una cosa la razón, la medida de su realidad en el mundo: es lo que llamamos la función de la comprensión<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 335.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 335.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p.135.

La aprehensión primordial de lo real nos pone la realidad delante, nos abre a la realidad como tal, y por ello es fundamento de todo conocimiento posterior. Es la aprehensión de la formalidad de las cosas y no de su contenido lo que nos sitúa y abre a la realidad en su carácter inespecífico e indeterminado, es decir, en su carácter transcendental. Logos y razón “no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella” (IRE 14). La aprehensión primordial sirve de base a la construcción del logos, y éste sirve de base a la construcción de la razón. A estos momentos ulteriores de la intelección Zubiri los llama “libre creación”. Así, el acto de intelección es una síntesis de presencia y creación.

Cuenta Diego Gracia<sup>43</sup> que lo que Zubiri comenzó escribiendo de su trilogía de la inteligencia es lo que se encuentra al comienzo del segundo volumen, *Inteligencia y logos*, y no el análisis de la aprehensión primordial. Y ello –dice Gracia- por una razón fundamental, y es que no hay puras aprehensiones primordiales de realidad. Sólo podemos separar formalidad y contenido en el análisis del acto intelectual, porque contenido y formalidad nunca se dan por separado. Zubiri realiza una reducción fenomenológica radical, poniendo entre paréntesis los contenidos. Pero el acto de intelección, en cuyo análisis opera dicha reducción, es un acto único del que la aprehensión primordial, si bien el momento primario y radical, es sólo un momento más.

Desde el punto de vista de la filosofía primera, el análisis el acto de intelección conduce a la separación metodológica entre formalidad y contenido, lo cual es de extrema importancia porque en la formalidad encuentra Zubiri el fundamento de toda experiencia, de todos los saberes y todas las ciencias. Desde el punto de vista de una filosofía del hombre, el análisis de la estructura de la intelección conduce a una afirmación de la unidad intrínseca entre sentir e inteligir. Esto obliga a Zubiri a negar la existencia de un alma racional, de una sustancia pensante distinta esencialmente de la sensibilidad y de la materia. No hay intelección pura, sino que ésta es necesariamente sentiente.

Además de contenido hay formalidad. Y este es el punto en que Zubiri se hace fuerte (...) La gran aportación a la historia de la metafísica ha sido esta, que la inteligencia actualiza contenidos variables, pero dentro de una formalidad que es única. Esa formalidad es lo que Zubiri denomina «realidad» (...). Es desde esa formalidad, es decir,

---

<sup>43</sup> Cf. *El poder de lo real*, op. cit., p. 293.

desde la realidad, como el ser humano elabora, crea y construye contenidos, que por ello mismo partirán siempre de la realidad y volverán a ella. Toda la marcha de la intelección humana consiste en esto, en la creación laboriosa de contenidos a partir de ese dato formal primario que nos viene dado en lo que Zubiri llama «aprehensión primordial de realidad». No es que haya aprehensiones primordiales de realidades puras y aisladas. El ser humano lo que tiene son aprehensiones, Pero analizando estas, cabe distinguir dos momentos, el de forma y el de contenido (...). No hay uno sin otro, ni forma sin contenido. Pero analíticamente son muy distintos<sup>44</sup>

Sigamos con Diego Gracia, que es quien mejor ha estudiado esta *epojé* y más ha insistido en la necesidad de no confundir esta reducción con una reducción ontológica. Según este autor, Zubiri deconstruye la idea de realidad al hacer de la realidad un modo de quedar en la aprehensión, y nada más. Este es el punto de partida decisivo para no confundir las conclusiones a las que llega la noología zubiriana. El momento de formalidad de las cosas se nos da en pura “presencia”, mientras que los contenidos son “construidos”. En la aprehensión primordial hay contenido, pero ese contenido es un “este” que aún no es “esto”, Para Zubiri el “esto” no se presenta, sino que es el resultado de la libre creación<sup>45</sup>. Es decir, en la aprehensión primordial el contenido es “esta” realidad, pero no es un “esto” concreto hasta que el logos determina que esta realidad presente sea esto o aquello, y enjuiciar que esta realidad sea esto o aquello no es un acto inmediato. Incluso la percepción más simple, la de un color, por ejemplo, implica presupuestos, implica prejuicios. La percepción “la modelan o la construyen las circunstancias, la educación, la experiencia de la vida, etc.”<sup>46</sup>. La percepción es el resultado de un complejo proceso en el que intervienen factores fisiológicos, individuales sociales y culturales. No hay ningún contenido sin supuestos. Lo único inmediato es lo dado en aprehensión primordial, pero no lo que digamos de ella, pues la descripción de lo inefable también es construcción<sup>47</sup>.

Lo único que podemos postular como carente de supuestos es la aprehensión primordial de realidad [pero no su descripción], que no es conocimiento sino fundamento de todo conocimiento (...). La única verdad absoluta es la verdad de la aprehensión

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 599-600.

<sup>45</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 363.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 304.

<sup>47</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 309.

primordial [y dentro de esta sólo la formalidad], la verdad real. Todo lo demás carece ya de este tipo de verdad, tiene una verdad más débil, incluida la percepción<sup>48</sup>.

### 3.5. Formalidad es alteridad

La formalidad de realidad sería, pues, el fundamento de toda experiencia, de todos los saberes y todas las ciencias. Nada menos. Pero lo que nos interesa respecto a de la singularidad específica del ser humano es que formalidad es alteridad. En la *epojé* radical que practica Zubiri, además de hallar el *non plus ultra* del saber, encuentra nuestro autor que hasta en la más pura subjetividad hay algo de realidad, a la que llama realidad porque no es sentido, algo que se nos impone y que no pone el sujeto. Zubiri piensa que aunque en el acto inelectivo siempre aprehendemos unidades dotadas de sentido (cosas-sentido), si analizamos sus contenidos nos damos cuenta de que hay algo más: hay alteridad en cada impresión de cada nota. No es sólo que en el momento de alteridad del sentir distingamos unas cualidades de la cosa y un modo de quedar éstas en la aprehensión, es que lo que caracteriza a ese modo de quedar, es que en él la cosa queda en el acto de aprehensión como otra que el acto de aprehensión, como siendo “de suyo” o “en propio”. De tal modo que alteridad, formalidad de realidad, reidad, “de suyo” o “en propio” no son más que expresiones distintas para nombrar el modo de quedar los contenidos en la intelección humana.

El “realismo radical” (Ferraz Fayos) o “realismo trascendental” (A. González) zubiriano tiene como fundamento el quedar las cosas por sí mismas, radicalmente independientes, sin estar sujetas al sentido que le dé un sujeto (y por eso no son objetos). Las cosas son otras “en” nuestra impresión, claro, pero son radicalmente distintas de nuestro acto de impresión (lo que sean fuera, allende la impresión, ya lo dirá la razón). Zubiri asesta un golpe de muerte al idealismo del que ni siquiera Heidegger escapa<sup>49</sup>. La alteridad que constituye el sujeto trascendental husserliano o el *Dasein* heideggeriano no es tal alteridad o no es alteridad radical porque es una alteridad que está en función de la vida del hombre; es cosa-sentido, y esta cosa la constituye el sujeto dándole sentido,

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 309

<sup>49</sup> Al menos el Heidegger de *Ser y tiempo*, que es con quien discute Zubiri.

afirmando que es esto y no es aquello, y convirtiéndola en alteridad, pero no en alteridad radical, ya que sólo lo es la cosa-realidad que se nos impone.

Heidegger afirma que él no hace antropología, pero según Zubiri, al mantenerse preso de la filosofía del sentido y de la filosofía del ser (ontología) sigue preso de la antropología, identificada ésta, eso sí, de manera reduccionista, con el idealismo.

#### **4. La realidad sentida no es subjetiva**

Desde el realismo radical zubiriano no se puede decir que las cualidades sentidas sean subjetivas. Lo que hace que los contenidos, las cualidades sentidas de las cosas, no sean subjetivas<sup>50</sup> es precisamente que las sentimos como cosas reales y no como cosas estímulo, es decir, que se nos presentan en formalidad de realidad. Pero ¿en qué consiste esta realidad? Ni el realismo ingenuo ni el idealismo ingenuo ofrecen una respuesta al que Zubiri cree “uno de los puntos cruciales de la filosofía en que creo que se ha producido realmente un escándalo de la Filosofía” (HRI, 172).

La ciencia moderna<sup>51</sup> nos dice que las cualidades sensibles son impresiones subjetivas nuestras y que si desaparecieran los animales dotados de sentido visual desaparecerían al mismo tiempo los colores. Paralelamente, la filosofía moderna dice que lo real sería causa de nuestras impresiones subjetivas. Zubiri no está de acuerdo ni con el “subjetivismo de la ciencia” ni con el “realismo crítico” filosófico, básicamente porque lo que él entiende por realidad es muy distinto, y de ello depende el sentido que le demos a su afirmación de que las cualidades sensibles son reales. Esa idea de realidad es la de realidad como formalidad. Realidad no significa lo que es real “allende”, lo percibido *extra mentem*, sino lo que es real “en” lo percibido mismo.

Supuesto esto, dice Zubiri, las cualidades sensibles aprehendidas en la intelección sentiente son reales porque lo presente en ellas lo es siendo ellas “de suyo” tal o cual cualidad. Las cualidades son la manera real como las cosas reales están presentes en la

---

<sup>50</sup> Zubiri, sin embargo, no dice que al no ser subjetivas son objetivas, porque objetividad “la hay también en el estímulo del animal, pero no hay en él realidad. El animal, cuanto más perfecto, es más objetivista; pero jamás es el más modesto realista” (ETM, 336).

<sup>51</sup> En lo que sigue, sintetizo y comento IRE, pp. 171-188. Acerca de esta cuestión ver también HRI (pp. 172-176) y ETM (pp. 336-340).

percepción; pertenecen a ella tan sólo en la percepción. Esto no es un realismo ingenuo, el cual estaría en afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción. Pero existe, además, el subjetivismo ingenuo de declarar que las cosas son subjetivas.

Para Zubiri no hay ninguna posibilidad de establecer una presunta correspondencia entre las cualidades sensibles y la cosa reales si se afirma que aquellas son subjetivas. Si todo el orden sensorial es subjetivo, se pregunta Zubiri, ¿de dónde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad? Si todo lo percibido es estrictamente subjetivo, entonces caemos en el escepticismo más absoluto. No hay que contraponer lo real-objetivo a lo irreal-subjetivo, sino lo real “en” la percepción y lo real “allende” la percepción. Y que la ciencia haya conceptualizado la realidad más que desde el punto de vista del “allende” (las ondas electromagnéticas son el fundamento “allende” de los colores sentidos “en” la percepción), siendo una gran conquista, reduce la realidad al “allende”. En estas dos zonas de realidad lo que varía es el contenido: el color sentido “en” la percepción es “allende” de ella onda electromagnética (lo es hoy, hace un par de siglos era otra cosa). Y no se trata de que el color “en” la percepción no sea real, sino de que su realidad es insuficiente, por eso nos impele “hacia” su fundamento allende la percepción, el cual es siempre provisional y problemático. Este ir hacia, como hemos visto al tratar los momentos ulteriores de intelección -en este caso, la razón sentiente-, es algo inexorablemente necesario, un momento intrínseco de la percepción misma de las cualidades sensibles. Sus hallazgos son cosa de la ciencia, no de la filosofía, pero Zubiri encuentra escandaloso que la ciencia y la filosofía no se hayan hecho cuestión de las cualidades sensibles más que para decir que son subjetivas.

En resumen: la sensación de color es un estado mío en el cual se hace presente algo coloreado, y eso no es subjetivo, a no ser que se entienda por tal que esos colores están en mi aprehensión. Pero si se quiere decir que esos colores son puestos por mí, entonces no hay subjetividad, porque esos colores, esas cualidades sensibles, se me imponen quiera yo o no quiera: si abro los ojos delante de una pared roja su color rojo se me impone y no podré verla verde.

Lo que sucede es que ese color es realidad, pero tan sólo «en la percepción», esto es, en la actuación de las cosas sobre el órgano visual. Es real la cosa, es real el órgano, es real la actuación, y por tanto, la presentación de aquella en éste. Por tanto, si desaparece el órgano, desaparecen los colores. Pero, si este órgano y la percepción existen, esto no

significa que los colores no pertenezcan a las cosas, sino que no pertenecen a esta más que en la percepción, porque son una actuación «presentacional» de las cosas en el órgano visual (ETM, 338).

La realidad se impone “de suyo” al animal de realidades, que es definido como tal por esta razón y no porque “ponga” la realidad. La definición del hombre como animal de realidades quintaesencia la antropología filosófica de Zubiri, pero es una definición metafísica.

### **5. Formalidad y trascendentalidad**

Para comprender mejor lo visto hasta ahora, precisar aún más el concepto de formalidad y avanzar en la dirección correcta, conviene, a modo de cierre de esta primera parte y de enlace introductorio con la siguiente, exponer qué entiende Zubiri por metafísica y la distinción que establece entre talidad y trascendentalidad. Esta cuestión enlaza la metafísica con la noología, porque las consideraciones alcanzadas sobre la “conceptuación teórica de la realidad misma (...) son justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad” (IRE, 127). El momento trascendental, como el talitativo, es formal y radicalmente físico; la conceptuación de la doble dimensión de lo real exige la idea de inteligencia sentiente. Además, la distinción trascendental-talitativo demarca los campos de operación de la filosofía y de la ciencia, lo cual es fundamental para una filosofía del ser humano que debe integrar distintos saberes (que, de hecho, de un modo u otro los integra todos). Por último, metafísica y noología son abarcadas necesariamente por la antropología filosófica.

La distinción entre la dimensión trascendental y talitativa de lo real es fundamental en la filosofía de Zubiri, como también lo es la distinción entre formalidad y contenido. Ambos pares de ideas son solidarios, pero -advierte Zubiri- hay que tener cuidado y no identificar el par formalidad-contenido con el par trascendental-talitativo. No obstante esta advertencia, “formalidad” mienta el carácter de realidad que las cosas adquieren en la aprehensión humana y “trascendental” mienta la dimensión o momento de las cosas que hace que estas sean reales en la aprehensión humana.

La filosofía zubiriana da presencia a la corporeidad en una metafísica occidental que, desde Platón a Husserl -en opinión de nuestro autor- había devaluado lo corpóreo, lo sensible, lo material. La metafísica antigua y moderna, partiendo de una errónea



“logificación” de la inteligencia, abría un abismo entre lo físico y lo transfísico, entre el mundo aparente y el mundo de las ideas, entre las ideas y las cosas. Para Zubiri, es un error entender lo “meta-físico” como “ultra-físico” o “trans-físico”, como algo allende lo físico, porque lo metafísico...

(...) no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un «trans» de lo físico, sino que es lo «físico mismo como trans». Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir.

(...) Sólo una crítica radical de la dualidad del inteligir y el sentir, esto es, solo una *inteligencia sentiente*, puede conducir una concepción unitaria de lo real (...). En ella, el momento de realidad y trascendentalidad son estricta y formalmente físicos (IRE, 129).

Ahora vemos con claridad la razón por la cual Zubiri afirma que la trascendentalidad es la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad. Lo trascendental de las cosas mismas pende de la cuestión acerca de cuál es la manera primaria y radical de presentarse las cosas al hombre. Es la cuestión de la aprehensión humana de las cosas. Y lo primero que hay que decir es que aprehendemos las cosas primaria y radicalmente por lo sentidos, que lo esencial de la aprehensión humana es que es sensible, y que en esa aprehensión sensible, además del contenido propio y específico de las cosas, hay un momento de formalidad por el que el hombre siente impresivamente la realidad. Pero no es esta una impresión que se suma a la impresión de contenido, sino que hay dos momentos de una sola impresión: la impresión humana, que es impresión de realidad. Y esto es así porque formalidad y contenido son dos momentos unitarios -pero analíticamente diferenciables- de la cosa aprehendida.

La formalidad de realidad tiene un carácter muy distinto del de su contenido. Este es siempre algo específicamente determinado, mientras la formalidad de realidad es inespecífica, no se agota en el contenido y aloja en sí todos los contenidos. Todas las cosas, por muy distintas que sean, por mucho que difieran en sus contenidos, tiene la misma formalidad de realidad. Todas las cosas reales tienen un momento que excede al contenido, a sus propiedades o notas, y es que son reales. Realidad no es una nota más de las cosas, sino un carácter que trasciende a todas las cosas independientemente de las notas que éstas tengan, carácter por el cual en el sentir humano las cosas están presentes como radicalmente otras. Pero este carácter no es algo que tenga existencia más allá de las notas, sino una dimensión de la cosa real: “es aquel carácter o momento que dentro de la cosa está allende toda talidad, y por tanto allende todo su contenido” (EM, 166).

Además de su carácter inespecífico frente a la especificidad de los meros contenidos, la formalidad tiene, respecto del contenido, carácter “principal preponderante”, pues constituye el contenido en cosa real. Supuesto esto, estamos retenidos en la realidad, pero no con independencia de la cosa real, pues no hay realidad sin cosas reales ni cosas reales sin realidad (esto es obvio, ya que formalidad es el modo de quedar los contenidos en la aprehensión de quien los siente como realidades, y los contenidos sólo en formalidad de realidad son realidad). Estamos “en” la realidad “con” las cosas<sup>52</sup>.

Lo decisivo de la intelección, pues, es que al percibir una cosa percibimos algo más que su contenido. Este más es su inespecífico carácter de realidad. Este es el objeto de la filosofía, que para Zubiri es lo mismo que la metafísica, ya que esta “no es una «parte» de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma” (PFMO, 17). Y su objetivo es “mostrar que el momento de realidad [de formalidad] es estrictamente trascendental” (EM, 161). La realidad, pues, es el objeto de la metafísica. Esta afirmación plantea un problema, y es que la ciencia también se ocupa de la realidad. La solución zubiriana es que la filosofía, la metafísica, se ocupa de la realidad en cuanto tal, es decir, considerando su momento trascendental, y la ciencia se ocupa de la realidad en su dimensión talitativa.

“*Metá*” no significa ir más allá, sino justamente al revés, es quedarse en el más que está en toda percepción y en toda cosa. Ese “más” es lo trascendental porque trasciende las cosas sin salir de ellas. Toda intelección parte de la realidad física, de la actualización de lo físico en la inteligencia, “de donde resulta que lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de «empírico» o «positivo», sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica” (SE, 276). Zubiri, en una época en la que se niega la posibilidad misma de la metafísica, transforma su objeto y su significado mismo, convirtiendo la metafísica en física trascendental.

(...) todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de

---

<sup>52</sup> Cf. “Acta del Seminario X. Zubiri (30-III-1978)”. En página web de la Fundación Zubiri: [http://www.zubiri.net/?page\\_id=790](http://www.zubiri.net/?page_id=790).

realidad; es un momento que técnicamente llamaríamos trascendental, pero designando con este vocablo no un concepto, sino un momento físico (HD, 23).

La metafísica zubiriana, en primer lugar, distingue dos dimensiones de las cosas, la trascendental y la talitativa, y a partir de ahí, estudia la dimensión trascendental de las cosas y como está determinada por la dimensión talitativa. En cada cosa real hay dos momentos: aquel que determina a la cosa real por el contenido de las notas que hacen que sea tal o cual cosa determinada, que sea “tal” como es (plata, perro u hombre) y aquel por el cual la cosa es real (realidad argénteo, realidad perruna o realidad humana). Son, respectivamente, el momento talitativo y el momento trascendental de la realidad, que se dan de forma simultánea y están articulados de tal manera que, aunque hay prioridad de lo trascendental, ya que “realidad” es un carácter que trasciende al contenido talitativo de lo real, ocurre que al orden trascendental sólo podemos acceder desde el orden talitativo: no hay aprehensión de la realidad sin aprehensión de la cosa real concreta. O dicho de otra manera: la percepción de las notas específicas de las cosas nos da acceso al carácter inespecífico de realidad.

La impresión de realidad es trascendente porque trasciende los contenidos talitativos de la cosa.

Trans no significa aquí «estar allende» la aprehensión misma (...) se trata de un carácter de la formalidad de la alteridad [es decir, de cómo queda en la aprehensión lo otro que no es el aprehensor] y no de un carácter, trascendente o no, del contenido mismo. Es un carácter que es interno a lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma (IRE, 115).

Trascendental no es realidad en sí, no es contenido allende la aprehensión, sino formalidad, algo intra-aprehensivo. La trascendentalidad está en la aprehensión misma, en el momento mismo de la congenereidad entre realidad e inteligencia, de la co-actualidad de lo real en la intelección y de la intelección en lo real. Trascendental es apertura física de la realidad que es común a todas las cosas, es justamente ir al contenido de la cosa pero rebasándolo, excediéndolo desde la formalidad de la cosa. “Dicho en otros términos, lo aprehendido en la impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, «más» que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc.” (IRE, 115-116).

Resumiendo: la excedencia de la cosa real respecto a su contenido es su carácter trascendental, y las notas que la convierten en “tal” cosa, es su talidad. Pero, advierte Zubiri, no hay identidad trascendencia-formalidad/talidad-contenido, pues las notas de

las que toda realidad está constituida, designan unitariamente dos momentos de la cosa: el hecho de que la nota pertenece a la cosa, y el de que nos notifica lo que es la cosa según esa nota.

Ahora bien, “cosa”, dice Zubiri, es la unidad de contenido o notas, pero lo que hace real al contenido frente a un contenido meramente estímulo es la nota<sup>53</sup>, así que no se puede identificar nota con contenido, pues nota es contenido real. De igual manera no se debe identificar contenido con talidad, pues los contenidos sólo son reales en formalidad de realidad. Los momentos inseparables de cada cosa real, el contenido específico y la formalidad inespecífica poseen una unidad intrínseca: “el contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo «de suyo», no es mero contenido, sino que es talidad (...). Talidad no es simple contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real” (RR)<sup>54</sup>. Es decir, la talidad también envuelve los dos momentos de contenido y formalidad, no es simple contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real. Realidad es formalidad de realidad del contenido de una cosa, y el contenido lo es de una realidad, esto es, es la talidad, lo que hace tal cosa a la cosa. Talidad, pues, no se identifica con contenido, sino que es el contenido aprehendido como realidad. El orden trascendental, por su parte, es el orden de la formalidad en intelección, que determina un modo de realidad. “Talificación y trascendentalización son los dos aspectos inseparables de lo real. Constituyen la unidad estructural de la impresión de realidad” (IRE, 125).

Dos sustantividades distintas -un hombre y un perro, por ejemplo- no se distinguen sólo por sus notas (momento talitativo), sino también por su carácter de realidad (momento trascendental). Son dos dimensiones de la sustantividad.

Primero porque en toda sustantividad real hay una remisión, por así decirlo, desde su momento talitativo a su momento de realidad. Segundo porque el momento de realidad, sean cualesquiera sus diferencias, remite «físicamente» a toda otra realidad, y por tanto, a cada una de ellas, en alguna medida, pero de manera metafísicamente inexorable, remite desde su propia realidad a la realidad en cuanto tal. Estos dos momentos, el de la talidad y el de la realidad, no son independientes: son las notas las que determina el carácter del

---

<sup>53</sup>Cf. “Acta del Seminario X. Zubiri (30-III-1978)”, *op. cit.*

<sup>54</sup> Zubiri, X., “Respectividad de lo Real”, en *REALITAS III-IV: 1976-1979*. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1979, pp. 13-43. No cito página porque utilizo versión sin paginar publicada en [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org), página web de la Fundación Norteamericana Xavier Zubiri.

momento de realidad. Las notas, pues, tienen una doble función: la función de constituir la sustantividad «tal» como es, en función talitativa, y la función de constituir la manera de ser «de suyo» el carácter de realidad. Esta segunda función es la que llamo función trascendental (SH, 66).

De la talidad deben considerarse dos aspectos esenciales para una filosofía del hombre. La trascendentalidad es sólo una “función trascendental”<sup>55</sup> de la talidad, es decir, aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad. Talidad y trascendentalidad son los dos aspectos que constituyen unitariamente la unidad de la cosa intelectivamente sentida. El movimiento es reversible: la dimensión trascendental hace que veamos a la cosa como “tal” cosa, es decir, tiene función talificadora, y a su vez, el contenido mismo determina una formalidad, porque sin contenido no hay el quedar este en formalidad de realidad (o de estimulidad, en el resto de animales), así que cuando queda en formalidad de realidad el contenido no es que sea trascendental, sino que tiene una función trascendental. En rigor, dice Zubiri, no se trata de dos funciones, una talificadora y otra trascendental, sino de una misma función vista desde los dos lados. La formalidad de realidad es determinante y determinada al mismo tiempo (Cf. RR). Dicho esto, es absolutamente imprescindible entender que aprehender lo real supone aprehender unitariamente lo específico y lo inespecífico de la cosa, las dos dimensiones inseparables de la cosa percibida: “No hay sino una sola impresión, la impresión de ese rojo real, cuyas dos dimensiones son lo específico (ese color rojo) y lo inespecífico (real)” (SH, 522).

Las notas, pues, hacen que la cosa sea “tal” realidad y no otra, pero además hacen que las cosas se implanten en el contexto de las demás cosas de un modo determinado, que es lo que determina un “modo” de realidad, un modo de ser real. Las notas del perro hacen al perro “tal” perro, pero además, le constituyen un modo propio de ser real, le determinan una vida sentiente (y al hombre una vida inteligente y al vegetal una vida que consiste en vegetar).

---

<sup>55</sup> El orden trascendental está determinado por la talidad en función trascendental. No hay más realidad que la realidad de las cosas reales. El orden trascendental se constituye en función de las talidades percibidas, de tal manera que, en rigor, el orden trascendental es exactamente lo mismo que el orden talitativo en función trascendental. Según esto, lo trascendental ni es *a priori* ni es un orden cerrado, como se piensa desde la metafísica clásica y su idea de inteligencia concipiente (Cf. IRE, 130-131).

En la articulación entre el orden talitativo y el orden trascendental, tal como la plantea Zubiri, se encuentra “la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad” (IRE 127). En esa frontera se sitúa el ser humano, la única sustantividad que por su estructura psico-física aprehende las cosas en tanto que cosas reales. El hombre, talitativamente, posee una nota, la inteligencia, que en función trascendental hace de él una forma de realidad a la que Zubiri llama persona. Por la intelección sentiente el ser humano entiende la realidad, entiende que lo entendido es real y se enfrenta a la realidad de una manera determinada: haciéndose cargo de ella.

## **PARTE II. HABITUD DE INTELIGIR E HIPERFORMALIZACIÓN. LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO**

A la formalidad de las cosas le corresponde una habitud que viene determinada por una capacidad formalizadora que depende de las estructuras psico-biológicas del animal. La formalidad es un momento de realidad de las cosas; es de ellas, de las cosas, y no de quien las aprehende. Por eso insiste Zubiri en que él no hace antropología, sino metafísica. Pero la habitud y la capacidad formalizadora son propias del ser humano, así que cuando nos ocupamos de ellas entramos de lleno el campo propio de la antropología filosófica, pero sin salir de la metafísica. La formalidad es un carácter de la cosa real, sí, pero este carácter, siendo de la cosa, sólo lo adquiere la cosa en la inteligencia humana. Hablamos entonces de una metafísica de la realidad “en” el hombre. La realidad humana se caracteriza por tener una habitud radical (inteligencia sentiente) y una capacidad formalizadora (hiperformalización) cualitativamente distintas a las del resto de animales.

### **1. Del animal sentiente al animal inteligente**

La antigua Psicología racional puso el acento en el abismo que separa al hombre del resto de animales: el alma espiritual y racional. La Antropología científica, surgida en el s. XIX al compás del evolucionismo y del desarrollo de disciplinas científicas como la biología, la medicina o la arqueología, lo ponía en las semejanzas, de tal modo que las diferencias entre la especie humana y el resto de especies animales eran sólo de grado. La Antropología filosófica, una disciplina nacida en el periodo de entreguerras, se situó entre estas dos tradiciones, dirigiendo su atención a la cuestión acerca de si la especie humana es absolutamente singular o no es más que un primate algo particular, o lo que es lo mismo, si la mente humana es cualitativamente distinta de la del resto de animales. ¿Hay una psique elemental compartida por animales humanos y no humanos? ¿Existe una psique animal común con la que pueda ser contrastada la psique humana? ¿Se diferencian la psique animal de la humana cualitativamente o sólo hay una diferencia de grado, sólo un modo más complejo de psique animal? La respuesta a estas preguntas depende de lo que se entienda por inteligencia.

Zubiri responde afirmando que todos los animales, incluido el animal humano, poseen una psique sentiente, pero que entre la psique humana y la del resto de animales, sea la de una ameba o la de un chimpancé, sea cual sea la complejidad de sus sistemas

nerviosos, hay una diferencia esencial: el animal no humano meramente siente; el humano siente intelectivamente, o lo que es lo mismo, entiende sentientemente. La concepción zubiriana de inteligencia, como ya sabemos, difiere radicalmente de la clásica; para Zubiri la inteligencia es simplemente la capacidad de sentir lo real como real. La inteligencia no es primariamente la capacidad de idear o razonar; el ser humano no es primariamente animal racional, sino animal de realidades. Desde esta nueva perspectiva, el contraste entre la inteligencia humana y la conducta animal que estudian psicólogos o etólogos no explica satisfactoriamente la diferencia esencial entre psique humana y psique animal. Esta diferencia reside en que el animal no puede percibir y sentir la realidad como el ser humano. No se trata ya de que los animales perciben similarmente el mundo pero luego no son capaces de dar el paso al logos y a la razón, sino de un modo radicalmente distinto de sentir la realidad. El animal no siente la realidad tal como la siente el hombre: este siente lo real como real, el resto de animales lo siente como meros estímulos.

Del puro sentir no tenemos experiencia, porque todos nuestros estímulos son estímulos reales o “realidad estimulante”, son estímulos que percibimos como realidades (no podemos escapar de la realidad, como el animal no puede escapar de su mundo de estímulos). No obstante, en su descripción de la inteligencia sentiente, Zubiri, para comprender mejor la aprehensión humana de realidad, contrapone la aprehensión de realidad a la aprehensión de estimulidad, al puro sentir animal, y elabora una teoría sobre la psique animal que le permite responder a la pregunta acerca de si existe una psique animal genérica respecto de la cual pueda ser descrita la psique humana.

### 1.1. Las estructuras de los seres vivos

Lo propio de los seres vivos, según Zubiri, es ejercer su actividad para persistir en su propia sustantividad, en el mantenimiento de sus estructuras (Cf. EDR, 165). Los organismos, en esta actividad, toman cierta distancia activa con el medio, una independencia siempre relativa respecto a lo que acontece en torno a ellos. El viviente tiene un carácter muy preciso que lo distingue de otras estructuras: “tiene una cierta independencia del medio, y cierto control sobre él (...) cuanto más vivo sea un ser viviente tiene más independencia del medio y más control específico sobre este medio” (EDR, 166). Independiente del medio, porque para seguir vivo necesita protegerse de lo



de afuera, pero también tomar de afuera; y cierto control específico sobre este medio, precisamente para poder protegerse y tomar de él.

Toda estructura es respectiva de las demás estructuras que hay en el universo, por lo cual su independencia nunca es absoluta. Esta respectividad<sup>56</sup>, tratándose de las estructuras vivas, se da en un equilibrio dinámico en el cual la estructura se mantiene continuamente alterada y, por ello, continuamente obligada a restablecerse. La actividad vital del ser vivo dentro de su medio se desarrolla en orden a la persistencia de su estructura sustantiva. Para ello debe responder adecuadamente en su interacción con el medio. El viviente responde a estímulos que suscitan una respuesta. La suscitación consiste en una ruptura del equilibrio del ser viviente, y la respuesta a una suscitación es la restauración del equilibrio perdido por la misma suscitación. La suscitación lleva al viviente a determinar una respuesta, más o menos independiente del estímulo. De todo lo anterior obtenemos una descripción más precisa del ser vivo: un ser “independiente del medio y con control específico sobre él, para organizar unas respuestas adecuadas en orden a la persistencia de la sustantividad, en virtud de una situación que ha interrumpido aquel equilibrio en que se encontraba” (EDR, 172). Al ser vivo su interacción con el medio que le estimula le saca de su equilibrio y le suscita una respuesta que debe ser adecuada para restablecer dicho equilibrio. En esto consiste su vida. La estructura más superficial de los seres vivos, lo primero que observamos cuando estudiamos los actos del viviente, es la estructura suscitación-respuesta.

Bajo el sistema suscitación-respuesta, y como presupuesto primario para que esas acciones de suscitación y respuesta puedan desencadenarse, hay algo más radical que es la manera de habérselas con ellas, la manera que tiene primariamente un viviente de

---

<sup>56</sup> Para subrayar el aspecto no meramente relacional de las notas dentro del sistema y de las sustantividades entre sí, acuña Zubiri el término “respectividad”: “Se trata de que las cosas en su realidad misma son intrínsecamente respectivas, porque cada nota en su propio carácter de realidad es respectiva en y por sí misma a todas las demás, de modo que no es lo que es en su concreta realidad sino en respectividad con ella” (SH, 45). Las notas no están en relación unas con otras dentro de un sistema, sino que las notas son constitutiva y estructuralmente respectivas. La respectividad, pues, afecta a la constitución de cada cosa; cosa que no empieza siendo ella misma lo que es para luego ponerse en relación con otras cosas, sino que ocurre “justamente al revés: lo que cada cosa es, es constitutivamente función de las demás (...) esta respectividad *in re* no es nada distinto de la cosa misma [es decir, una relación entre cosas] Es justamente su interna, su intrínseca constitución” (EDR, 56).

enfrentarse con el medio, de ser una cosa respectiva a las demás, o lo que es lo mismo, la “habitud” (Cf. EDR, 172). En este modo primario de enfrentarse al medio se inscriben todos los mecanismos de suscitación-respuesta del ser vivo. “Mientras la respuesta a una suscitación en una situación es siempre un problema vital; la habitud no es ni puede ser un problema: se tiene o no se tiene” (HRP)<sup>57</sup>.

Al modo de habérselas con las cosas corresponde por parte de las cosas mismas un modo de presentarse ellas al viviente. Si se presentan como término de una habitud de nutrición las cosas son alimento. Si se presentan como término de sentir las tienen una formalidad, que es como “quedan” las cosas respecto al animal sentiente (Cf. EDR, 173).

En todo viviente hay una habitud radical. Tomando al conjunto de los seres vivos -vegetales, animales y animales humanos- encontramos tres maneras radicales de vérselas con las cosas: nutrirse, sentir e inteligir. En dichas hábitos las cosas quedan actualizadas según tres formalidades<sup>58</sup>: alimento, estímulo y realidad. Hábitos distintos que no se excluyen, integrándose las inferiores en las superiores<sup>59</sup> (HRP). Nutrirse es la habitud básica, elemental, radical de todo de ser vivo. Todo ser vivo se nutre, pero no todo ser vivo siente o inteligir. El sentir se monta, tiene como condición de posibilidad el nutrirse. Un vegetal se nutre, pero no siente; un animal siente y se nutre, y además se nutre para

---

<sup>57</sup> Zubiri, X. “El hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente*, 1 (1963), pp. 5-29. No cito número de página porque utilizo la versión electrónica sin paginar de dicho texto en [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org).

<sup>58</sup> *El hombre, realidad personal*, es un texto de 1963. Años después, en 1968, en el curso “Estructura dinámica de la realidad”, Zubiri dirá que sólo en la habitud de sentir (y en la de inteligir, que es un sentir intelectual) hay formalidad (EDR, 173). Alimento, entonces, no es formalidad, ni “quedar” las cosas en el vegetal. Por eso se dice en el párrafo anterior que son los sentidos los que nos dan, además del contenido, la formalidad de las cosas. La formalidad es un modo de quedar la cosa en la impresión, para lo cual se necesita un sistema nervioso, por rudimentario que sea.

<sup>59</sup> Es necesario hacer referencia al concepto zubiriano de “subtensión dinámica”, situado plenamente en la línea del paradigma emergentista. Una habitud se monta en otra. Hay “una verdadera unidad dinámica en que cada realidad de tipo superior, en el orden de la realidad, se va montando sobre el substratum de una realidad de orden inferior. Y este montaje es una subtensión dinámica” (EDR, 326). Con el concepto “subtensión dinámica” Zubiri evitar caer en el reduccionismo, afirmando que cada nuevo nivel estructural emergido en el proceso dinámico de la realidad no sólo se apoya en el nivel inferior, sino que además lo integra. En lo que atañe al origen filogenético y ontogenético de la inteligencia sentiente este concepto cobra una importancia difícil de exagerar.

sentir, o mejor, si no se nutre no siente. Un ser humano se nutre, siente e entiende sentientemente para ser viable.

La estructura hábitud-respecto subyace a todo el sistema de suscitaciones y respuesta, es un estrato más hondo de la actividad biológica del ser vivo. Pero no es el más hondo, advierte Zubiri. La estructura hábitud-respuesta es una descripción en términos de acción. Pero las cosas actúan como actúan porque son como son, es decir, por poseer unas estructuras biológicas determinadas, una concreta organización anatómico-fisiológica. Estas estructuras “son las que determinan la hábitud dentro de la cual se inscriben las suscitaciones y las respuestas” (EDR, 174). La vida, el sentir y el entender son propiedades sistemáticas de la materia que no son reducibles a un ensamblaje de elementos de materia inerte, materia viviente y materia sentiente. Las propiedades sistemáticas los son del sistema entero: del organismo del viviente, del animal sentiente y del animal inteligente. Toda realidad física tiene propiedades sistemáticas que no se reducen a la suma de las propiedades de los componentes. Conformando estructuras nuevas la materia se nutre, siente e entiende. Las distintas hábitudes emergen de las estructuras físicas mismas del viviente. Así, la sustantividad, en orden a la estructura suscitación-respuesta, y en orden a la estructura hábitud-respecto, es consecuencia de la sustantividad como estructura material. La estructura material esencial es la estructura constitutiva; las estructuras suscitación-respuesta y hábitud-respecto son estructura operativas que reposan sobre estructuras materiales y emergen de ellas.

En una época en la que se pone en cuestión o se niega la posibilidad de la metafísica, Zubiri transforma el sentido y el objeto de la metafísica. La metafísica zubiriana es física trascendental donde el trans es el carácter de realidad de la cosas que está física e impresionantemente presente en la inteligencia, donde lo talitativo es tan físico como lo trascendental, y la formalidad tan física como el contenido, y donde todo lo real, incluida la realidad humana, descansa en estructuras físico-materiales. En una u otra forma toda realidad intramundana<sup>60</sup> tiene un momento material. Toda realidad, sea o no

---

<sup>60</sup> La filosofía ha conceptualizado tradicionalmente la materia desde la oposición materia-espíritu, señalando dos zonas de realidad: la material y la espiritual. Zubiri piensa que ésta oposición no es la adecuada para conceptualizar la materia, y la razón de ello es que toda realidad intramundana es constitutivamente material. Zubiri distingue entre la realidad intramundana y la realidad extramundana, que es Dios, y advierte que su metafísica o filosofía primera es intramundana, quedando en pie una metafísica extramundana que caería

puramente material, tiene su origen en la materia. La materia constituye la estructura misma de lo real en cuanto real y lo constituye de forma dinámica, luego la materia es el fundamento del dinamismo de la realidad. Y el hombre, como resultado del despliegue o evolución de la materia en su dinamismo, es también cosa material aunque no sea puramente material<sup>61</sup>.

El hombre es cosa material, pues, pero no es cosa puramente material (...) no todo lo real es exclusivamente material. No es *materialismo*, pero sí lo que pudiéramos llamar *materismo*. El materismo es la afirmación de que toda la realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia (ETM 413).

## 1.2. El sentir como propiedad sistemática y característica de la vida animal

La habitud del puro sentir caracteriza al ser vivo sentiente, al animal. El animal no es sino el ser vivo que siente. Sentir es una propiedad emergente de la materia sentiente, una vivencia del organismo animal. Hemos visto que las propiedades primarias de las estructuras vivientes son la independencia respecto del medio y un control específico sobre él, y que estas propiedades tienen como objeto superior el persistir en su propia sustantividad. Pues bien, para ejecutar estas propiedades de todo ser viviente los

---

en el vacío si no se apoyara en una filosofía intramundana (Cf. SE, 210). La metafísica zubiriana es la ciencia del orden trascendental, y no, al modo de la metafísica general clásica, la que se ocupa de la realidad en tanto que procedente de Dios y de una causa primera, pues esta es una consideración completamente extramundana (Cf. EDR, 244).

<sup>61</sup> ¿Qué significa que la realidad humana es algo más que pura materia? Ya que Zubiri niega tajantemente cualquier realidad espiritual intramundana, y siendo la realidad humana una realidad intramundana, esta afirmación resulta un tanto equívoca. Se podría interpretar que lo que Zubiri pretende al sostener la más que materialidad del ser humano es evitar una explicación reduccionista-monista del ser humano, ya sea fisicalista o espiritualista. Afirmar la más que materialidad humana es lo mismo que afirmar la estricta unidad psico-orgánica de la sustantividad humana. Con el ser humano aparece en el mundo una realidad a la que no es pertinente abordar con los útiles de una filosofía natural (física, química o biológica), pues trasciende la realidad natural, sin dejar de ser por ello una realidad natural que evoluciona y emerge del dinamismo de la materia. Su estudio no se puede reducir al estudio de lo natural porque es una realidad que no se puede reducir a lo natural. No debe practicarse con la realidad humana ni una reducción ontológica ni una reducción epistemológica. No debe tampoco ignorarse el fundamento de esta realidad en el mundo natural.

animales se organizan interiormente centralizando y coordinando su actividad. Para Zubiri, el psiquismo de todo animal es fruto de la centralización del sentir.

El sentir, por tener un origen evolutivo, admite grados evolutivos. Desde el animal más elemental hasta el más complicado de los homínidos, hay una complicación evolutiva del psiquismo animal en la que el desarrollo de la función del sentir va hacia una mayor “liberación biológica del estímulo”.

Sentir no es simplemente *recibir* un estímulo, sino que es *liberar* el estímulo en cuanto tal estímulo. Esta liberación es una función propia y característica del sistema nervioso, el cual transmite el estímulo -sea en forma química o eléctrica, aquí no nos importa- con una enorme velocidad a través del organismo. La función esencial del sistema nervioso, desde la más rudimentaria neurona hasta el más complejo mecanismo central, está en ser órgano de liberación. (ETM, 578).

Todo ser vivo se ve afectado por la suscitación por parte del medio que lo circunda. En este sentido, dice Zubiri (Cf. EDR, 180), se puede decir que hay “una cierta función de sentir en todos los seres vivos”. Toda célula, sea vegetal o animal es estimulable. Todo viviente, incluso el vegetal, tiene susceptibilidad Pero ésta no constituye una liberación del estímulo, porque el vegetal no posee un sistema orgánico celular en el cual se “autonomice” su función susceptible. En cambio, en el más modesto de los animales aparece esa autonomización, aunque sea de manera difusa. En los animales más elementales hay un sentir difuso que Zubiri llama “sentiscencia”, el cual representa ya la autonomización más rudimentaria del estímulo. Finalmente, nos encontramos con una sistematización que conduce a...

(...) la liberación biológica del estímulo en cuanto tal en forma de sensibilidad propiamente dicha, pasando por la forma de la susceptibilidad a la sentiscencia, y de ésta a la sensibilidad. Y con ello aparece precisamente el psiquismo. Es justamente el momento en que pudiéramos decir que se produce en una o en otra forma la *animalización* de la vida (...). Y todo cuanto acontezca a lo largo de la historia de los animales, desde el primer animal que tenga sentiscencia hasta el más complicado de los orangutanes y el primero de los homínidos, ciertamente no es sino una complicación evolutiva de esto que es el psiquismo elemental de todo animal, a saber: las complicaciones y el desarrollo de su función de sentir como liberación biológica del estímulo. (EDR, 180).

Aquí tenemos la respuesta a las preguntas, ¿hay una psique elemental que comparten todos los animales?, ¿existe una conducta animal genérica, respecto de la cual

pueda ser descrita la conducta humana? La hay: la liberación del estímulo, el sentir, no es meramente transmisión de un estímulo, un mero dejarlo pasar -como un hilo de cobre que deja pasar una corriente eléctrica- sino la acción de liberarlo, esto es, la percepción del estímulo como tal estímulo. Para comprenderlo mejor, pensemos que la neurona es una célula viva; su conductividad, una vez que la neurona existe, es una propiedad físico-química. Pero el hecho de tenerla, y de estar manteniéndola durante la conducción, es de todo el organismo.

Es el animal quién crea, quién mantiene el conductor y quién ejecuta el acto de conducir (...) propendemos a ver en el sistema nervioso solamente una red conductora. Pero visto desde dentro, como estructura biológica, el sistema nervioso es una red viva, cuya vitalidad está presente en forma interna y en la disposición estructural que se mantiene. Por esto, el sentir tiene, por un lado, un carácter pasivo y receptor: la recepción y transmisión del estímulo en cuanto tal. Pero tiene al propio tiempo un carácter activo y vital: hacer que el estímulo esté vivido por las propias estructuras vivas. La unidad biológica de estos dos aspectos es el sentir. Sentir es recibir vitalmente el estímulo (ETM, 579).

Las estructuras materiales del viviente llevan a una liberación biológica del estímulo y a algo más: aparece un estadio en que esas funciones se centralizan. Un vegetal es constitutivamente un sistema no centralizado. El animal, a medida que va cobrando sustantividad, autonomía, es un sistema más centralizado. Se va constituyendo un sistema nervioso que termina en un telencéfalo, y este en una corteza. La centralización desemboca en la corticalización. La función de la corteza cerebral (del neocortex) es la de “formalización” de las acciones tal como se presentan en el medio en virtud de las estructuras del animal. Gracias a ellas el animal se independiza cada vez más del medio, y las cosas se independizan, se diferencian entre ellas en la aprehensión del animal (Cf. EDR, 182).

Sentir es la manera como el animal se enfrenta al medio ambiente. Pero sentir es a la vez y unitariamente estímulo y vivencia. El sistema nervioso es condición necesaria, pero no suficiente. Zubiri se posiciona en contra de cualquier reduccionismo de tipo “neuronal” y despeja cualquier duda acerca del papel del cuerpo del animal como unidad biológica sentiente. Sentir no es sólo una función del sistema nervioso, sino que es el proceso que constituye la vida entera del animal. Los estímulos externos e internos que recibe un organismo producen en él diversas reacciones físico-químicas y variados

procesos fisiológicos, pero lo peculiar del sentir es que en las reacciones producidas por esos estímulos en los sentidos se presentan, se hace presente lo otro en forma de estímulo o en forma de realidad. Por ejemplo, no son lo mismo las reacciones físico-químicas que una fruta produce en un animal que el que esa fruta se haga presente por esas mismas reacciones con determinado sabor, olor, color, etc. En sentido estricto, sentir es esto último: no una reacción fisiológica, sino un acto por el cual la alteridad se hace presente en forma de estímulo o de realidad.

### 1.3. De la formalización a la hiperformalización

Formalización es autonomización, el hecho de que un contenido quede de modo más o menos independiente del aprehensor. La formalización expresa con cuánta autonomía queda el contenido en la aprehensión. Pero como esto depende de las estructuras físicas del animal, de la organización anatomo-fisiológica del sistema nervioso, formalización también “puede significar la estructura cerebral por al cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad” (IRE, 43). En este apartado expondremos de manera general qué entiende Zubiri por formalización en el sentido de autonomización y veremos en paralelo la formalización como acción del animal determinada por las estructuras psico-biológicas y su evolución en la escala zoológica<sup>62</sup>.

Paralelamente a la evolución del sistema nervioso se va creando el sistema de formalización gracias al cual podemos hablar de cosas independientes y no de configuraciones totales. Zubiri cree que la función esencial de la corteza cerebral y del cerebro en general es...

(...) crear este enorme sistema de formalización, en virtud del cual un estímulo elemental que se recibe del medio externo, en virtud de las formalizaciones, presenta situaciones cada vez más ricas, cuanto más rica sea su formalización interna. Y esto es precisamente lo que hace el psiquismo (EDR, 183).

---

<sup>62</sup> Hay co-determinación de estructuras físico-materiales cada vez más complejas y una cada vez mayor sustantivación. El dinamismo de la materia no opera teleológicamente, sino que podría decirse que las nuevas realidades se generan por efecto “bola de nieve”. Una vez que emerge, la vida progresa sin más propósito que seguir siendo lo mismo. Somos nosotros los que vemos finalidad donde no hay más que azar y necesidad.

Zubiri, a título de hipótesis científica, piensa que el cerebro no es órgano de integración (Sherrington) ni órgano de significación (Brickner), sino órgano de formalización que culmina en la corticalización (Cf. IRE, 46 y EDR, 182). Por la co-determinación entre estructuras nerviosas y capacidad formalizadora, Zubiri llama formalización tanto a la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido con una formalidad, como al hecho de que un contenido quede en una formalidad propia. Lo primero es una acción psico-biológica, lo segundo un mero “quedar”, es decir, la unidad de contenido y formalidad (Cf. IRE, 43). Lo primero es competencia de las ciencias, por eso habla de hipótesis científica; lo segundo de la filosofía. Lo esencial, para Zubiri, no es la evolución filogenética del sistema nervioso (asunto de la ciencia), sino averiguar qué representa este esquema morfológico del sistema nervioso dentro de la vida del animal. Esto permitirá interpretar el sentido biológico de esta singular diferenciación.

Lo primero que hay que decir es que, a medida que estas estructuras se enriquecen, se hacen más ricas las situaciones del animal en su vida (...) la riqueza de situaciones expresa una mayor riqueza del carácter del signo (...) el enriquecimiento del carácter del signo no es sino el hecho de que la relación entre el indicio inicial y la reacción indicada se ha hecho cada vez menos simple y menos directa (...) cuanto menos simple y menos directa es la relación entre signo y reacción, lo patentizado tiene menos carácter de puro estímulo, es decir, tiene menos referencia directa a un estado del organismo, envuelve ya más lejanamente al propio organismo animal. Se crea de esta suerte una especie de fase intermediaria entre el signo y la reacción: una fase de *expectación*. Esta fase es la constitución de una fase más rica, y en ella se inscribe la posible iniciativa del animal; si se quiere, su grado de animación. El enriquecimiento en la escala zoológica significa, pues, en última instancia, una mayor iniciativa, mayor animación en la vida del animal, inscrita en esta fase y hecha posible a medida que se distienden y complican la distancia y la relación entre el signo y la reacción (ETM, 591).

Una mayor distancia entre signo y reacción implican una pérdida progresiva del carácter del mero estímulo, que va cobrando mayor autonomía. Cada vez la reacción ante el estímulo es menos automática.

Lo que antes era mero indicio se convierte en una especie de estado o movimiento estacionario vinculado al estímulo. El sentirse pasa a segundo plano; queda en el primero su función de mero sentir el mundo exterior. El indicio se convierte en percepción sensible. A su vez, la reacción no es una respuesta automática; ya no es mera prolongación dinámica del conato estimulante. Es una reacción compleja a una situación también



compleja, es una reacción que se ejecuta ajustándose a la situación. La reacción se convierte en conducta; el mero reflejo cede el paso al movimiento selectivo. La conducta es la respuesta a una incitación. Y entre esta percepción y esta reacción ajustada se inserta la posible vida “interior” del propio animal (ETM, 592).

Zubiri interpreta el desarrollo morfológico de las estructuras nerviosas desde el punto de vista de su significación biológica, y observa que este desarrollo transcurre fundamentalmente en dos dimensiones distintas: hay una diferenciación “especificadora” y una diferenciación “formalizadora”. En cuanto a la primera:

A lo largo de la serie animal se va configurando la índole específica de los sentires, desde la vaga y difusa sensibilidad de los animales elementales hasta la compleja sensibilidad de los metazoos superiores. Van apareciendo, entre otros, distintos órganos receptores y efectores; y con ello distintos tipos de cualidades sensibles y de posibles movimientos (...). Gracias a los receptores el animal siente la luz, el sonido, la temperatura, etc. (...). Lo importantes es interpretar la correlación entre las estructuras sensitivas y la realidad sentida. (ETM, 591-592).

Zubiri analiza el papel de los receptores del sistema nervioso. Los receptores diferencian el sentir, pero no lo crean. La diferenciación especificadora radica en los receptores, no en los impulsos nerviosos, que son homogéneos (hay diferenciación en los puntos centrales a que el impulso llega). Ahora bien, los receptores son neuronas cuya diferenciación significa una estructura más especial para no dejarse excitar sino por estímulos de determinada estructura físico-química: algo así como un filtro del universo físico. Entre el infrarrojo y la luz visible no hay diferencia física esencial alguna sino tan sólo de estructura: la diferente longitud de onda.

Sin embargo, la luz visible se percibe en una sensación luminosa y el infrarrojo puede percibirse en una sensación térmica. Los estímulos, aunque no lo estén físicamente, quedan, sin embargo, biológicamente especificados. De aquí el nombre de diferenciación especificadora. Es una diferenciación de las “clases” de estímulos. En la estructura de los receptores, y no en los procesos periféricos y centrales, es donde se encierra el secreto de la especificación cualitativa de lo sentido (...). En rigor, el estímulo en cuanto tal no es el agente físico que lo provoca, sino la modificación producida en el receptor: la alteración de su estado anterior (ETM, 593-594).

Lo importante para Zubiri es que las distintas cualidades sensibles son los distintos modos como el animal, en su genérica respuesta a la que llamamos sentir, responde a cada tipo de estimulación del receptor. Se observa en la escala zoológica una cada vez mayor

diferenciación en la articulación entre lo sentido y el ámbito de las posibles reacciones que corre paralela a una complicación del sistema nervioso. Esta articulación depende de lo sentido y del sentiente. La diferencia esta vez reside en la nueva forma como lo sentido funciona en la vida del animal. A esta diferencia la llama Zubiri diferenciación formalizadora, de la que cree nuestro filósofo que es una categoría esencial en la interpretación de los fenómenos neuropsicológicos. El animal es un viviente que en sus actos responde a una situación que está constituida, además de por los diversos estímulos sentidos, por la forma cómo esos estímulos se presentan unitariamente en el animal, tanto en orden al signo aprehendido como a la reacción del aprehensor. La percepción envuelve “no sólo cualidades estimulantes, sino también la estructura formal de una situación” (ETM, 595). Además de la diferenciación especificadora, pues, se añade cómo lo sentido funciona en la vida del animal. La diferenciación formalizadora permite que un grupo de estímulos sea percibido con relativa autonomía dentro de otros estímulos de la misma situación.

Dos son, por lo tanto, las dos grandes líneas biológicas de la diferenciación nerviosa: la específica y la formalizadora. Pues bien, la riqueza de la vida animal, por lo que afecta de sus estructuras nerviosas, depende ante todo de la formalización.

Es ella la que especifica los varios tipos de situación en cuanto tal; la que expresa más propiamente la distancia y la distinción entre el signo y la reacción. El animal muy formalizado ve la misma presa en distintas situaciones y puede tener un idéntico comportamiento con ella. La formalización independiza relativamente las partes de una de una percepción global, y da mayor elasticidad a la reacción. Esta diferencia es, desde el punto de vista de las estructuras, algo que culmina con la *corticalización*; desde el punto de vista de las funciones es una formalización que confiere *labilidad*; desde el punto de vista de las acciones, la posibilidad de una nueva *esquemización* reactiva (ETM, 596).

Estas dos diferenciaciones no son independientes en la vida animal, ni funcional ni estructuralmente. Su articulación se expresa en distintos grados de telencefalización. El sistema nervioso representa, por un lado, la función de sentir como función que distingue genéricamente al animal del vegetal. Por otro lado, por su aspecto formalizador, el sistema nervioso representa en el individuo y en la escala zoológica un aparato de “liberación”.

Esta liberación tiene un aspecto negativo: la simple estabilización de las funciones vegetativas del organismo. Tiene también un aspecto positivo: la articulación del área en que el animal puede desentenderse de su cuerpo para hacer su vida. La articulación de estos dos aspectos impone la estructura y los límites dentro de los cuales la vida sensitiva puede desarrollarse sin amenaza de la vida vegetativa. A su vez, el funcionamiento normal o patológico de ésta advierte de grado de libertad que en su vida le está permitido al animal. En la escala zoológica, la serie animal se presenta asimismo como un afinamiento progresivo de las estructuras en orden a una liberación cada vez más creciente de la propia vida animal; a lo largo de la escala zoológica, al vida se va haciendo cada vez más animada, más animal. Un caballo no es tan sólo más complejo que una mariposa; es más animal que ella. (ETM, 598).

Sin embargo, Zubiri, tanto en el texto que ahora citamos, como en todas las ocasiones -y son muchas- donde se pronuncia al respecto, deja claro que la capacidad de sentir la realidad del ser humano supone un salto cualitativo.

Por muy grande que imaginemos la desvinculación entre el signo y la reacción, por muy vario que sea el tipo de percepciones y el cuadro formal de posibles situaciones, en el animal la percepción está siempre y sólo orientada a la reacción. El animal más complejo, por mucho que independice sus percepciones de las situaciones en que se hallan inscritas, jamás desvincula por completo la percepción y su propio organismo: aquella es siempre “estímulo”, en la acepción definida páginas atrás. En su virtud, la vida del animal puede ser y es muy varia. Pero no es más que eso: variedad. El animal se halla constitutivamente limitado a vivir entre “clases” de estímulos. Es un concepto central, y el punto preciso en que se separa el hombre del animal. A la diferencia del hombre, el animal está “enclasado” para su vida (...). Enorme progreso frente al vegetal, la vida animal no es sino el remoto preludeo de la vida humana. El hombre no sólo se alimenta y siente. Hace algo más. Es un tercer tipo de vida: es la vida inteligente (ETM, 598).

Salto cualitativo, sí, pero la intelección es intelección sentiente, es decir, Zubiri caracteriza la inteligencia sentiente como acto único de aprehensión: no hay cesura entre sentir e inteligir. La potencia de inteligir sólo es facultad en unidad intrínseca y estructural con la potencia de sentir. Sentir e inteligir son potencias de una facultad única. Ésta determina la habitud de inteligir, el habérselas con el medio sintiéndolo como realidad, como mundo. Y esto gracias a su estructura unitaria psico-orgánica. Al resto de animales, su estructura psico-orgánica les determina la habitud de estimulidad por la cual están abiertos a un medio con el que interactúan con mayor o menor “inteligencia”, podríamos decir no en el sentido preciso que le da Zubiri, sino en el sentido de capacidad de resolver

los problemas que el medio le pone. Lo veremos mejor en el siguiente apartado exponiendo algunos experimentos etológicos interpretados desde una perspectiva zubiriana.

#### 1.4. Etología desde una perspectiva zubiriana.

Para ilustrar cómo una mayor capacidad formalizadora enriquece la vida del animal, ampliando la posibilidad de acción en el medio, pone Zubiri como ejemplo el experimento hecho por David Katz con cangrejos<sup>63</sup>. El cangrejo es capaz de cazar una presa sobre una roca, pero si se le presenta la presa colgada de un hilo no la percibe. ¿Por qué? Porque el cangrejo sólo percibe la configuración roca-presa. Del mismo modo, las libélulas cazan mosquitos al vuelo, pero no mosquitos apoyados en la pared, o el calamar ataca a los cangrejos que nadan frente a él, pero no presta atención a los que se arrastran por el suelo. En cambio, un animal con más capacidad formalizadora, con un sistema nervioso más complejo que el del cangrejo, ve la presa como recortada, independiente de lo demás que configura el campo de cosas percibido. Esto es justo, como hemos visto, la función de la formalización. El animal percibe notas elementales, que es a lo que Zubiri llama “sensación”. Las notas, cuanto más capacidad formalizadora del animal, son percibidas por él de forma más autónoma, cada nota se presenta más independiente respecto del animal sentiente y respecto del resto de notas que éste percibe. La formalización constituye la unidad del contenido sentido. Esta unidad sentida ya no es simple sensación, sino “percepción”. El animal no percibe sonidos, olores, etc., sino una presa, un contenido unitario que será distinto dependiendo de la índole del animal, como muestra el ejemplo del cangrejo: la presa, la roca y el hilo no tienen en el cangrejo independencia formal. Pero un perro, por ejemplo, que posee un sistema nervioso más complejo y centralizado que el del cangrejo, percibe tres constelaciones de notas, tres contenidos unitarios distintos: presa, roca e hilo. El perro apresa un trozo de carne, cualquiera que sea la posición de este en su campo sensorial. Cangrejo y perro tienen estructuras físicas distintas y, por lo tanto, distinto modo de formalización.

Cuanto más formalizada esté la impresión de estimulidad, tanto más rica es la unidad interna del estímulo. El mismo contenido de “color” es para el cangrejo signo de una presa. Pero este mismo color aprehendido en constelaciones más ricas constituye una

---

<sup>63</sup> Zubiri utiliza el mismo ejemplo en los tres textos de referencia que uso aquí: IRE, EDR y ETM.

gran variedad de signos objetivos. El chimpancé aprehende cosas mucho más variadas y ricas que las que aprehende una estrella de mar. De ahí que el elenco de respuestas adecuadas a una suscitación muy formalizada, puede ser mucho más variado que lo es en el animal menos formalizado. Por esto entonces el animal tiene que “seleccionar” sus respuestas. Sin embargo, la unidad de suscitación, tonicidad y respuesta, se halla en principio asegurada por las estructuras del animal en cuestión, dentro naturalmente de unos límites de viabilidad. Pero esto tiene rigurosos límites filogenéticos. Estos límites son justo las fronteras entre el animal humano y lo demás animales (IRE, 69).

Cuanto más formalizado es un animal más capacidad tiene de percibir autónomamente, y llega un momento en que el estímulo se presenta como algo tan independiente del animal que acaba por quedar totalmente despegado de él: la formalización pasa a hiper-formalización. Entonces, el contenido del estímulo ya no es formalmente signo de respuesta, pues al estar despegado del animal, el estímulo ya no es formalmente signo.

Es el carácter fundamental del “hiper” da la hiperformalización: la independencia hasta llegar al completo estar despegado, al completo distanciamiento. El hombre es el animal de distanciamiento<sup>64</sup>. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento esencial de la hiperformalización. Distanciamiento no es alojamiento; esto sería imposible. No es alejamiento “de” las cosas, sino distanciamiento “en” ellas. (IRE, 70)

---

<sup>64</sup> Respecto a este distanciamiento del estímulo que señala Zubiri, es muy interesante un texto de Ortega y Gasset, que se titula “Ensimismamiento y alteración”, incluido en *El hombre y la gente*, en el que el maestro de Zubiri explica cuál es “la diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal”, situándola en la capacidad del humano de ensimismarse, de retirarse del mundo, mientras el animal vive entregado al mundo, en continua alerta a los estímulos, sin poder apartarse de ellos, sin poder ignorarlos, “en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor (...) son los objetos y los acontecimientos del contorno los quienes gobiernan la vida del animal (...) no vive dentro de sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él” El hombre también se siente prisionero del mundo, dice Ortega, sin duda, pero con una diferencia esencial, “que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa de las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él (...) volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas”. (Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. Espasa-Calpe. Madrid. 1972, pp. 21-22).

El estímulo, al ser totalmente independiente y estar totalmente distanciado del aprehensor se presenta en una formalidad distinta, en formalidad de realidad. Es esta una diferencia no gradual sino esencial, porque por ella el animal humano “ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas” y si quiere ser viable necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos, sino como realidades. “Lo que quiero decir es que una especie cuyo sentir tuviera la hiperformalización del sentir humano y no tuviera aprehensión de realidad no sería viable” (IRE, 72). El proceso evolutivo morfogenético que conduce a la hiperformalización no constituye en sí la aprehensión de realidad, “pero es lo que intrínsecamente y formalmente abre el ámbito de esta aprehensión. La aprehensión así hiperformalizada es justo la impresión de realidad” (IRE, 73-74).

En la década de los treinta del siglo XX, Zubiri estudió etología en Berlín con Wolfgang Köhler, teórico de la escuela psicológica de la Gestalt, muy conocido en España por sus experimentos con chimpancés en Tenerife. Precisamente uno de los experimentos de Kohler es interpretado en clave zubiriana<sup>65</sup>.

Se colocó fruta fuera del alcance de un chimpancé enjaulado, y se situó cerca de la jaula, a una distancia tal que pudiera alcanzarlo, un palo con el que poder acceder a la fruta. Fruta y palo estaban unificados en el campo visual del chimpancé. De la repetición del experimento con muchos chimpancés se concluyó que todos ellos alcanzaron la fruta con relativa rapidez. Cuando se colocaron palos y otros objetos alcanzables pero fuera del campo visual de la fruta, los chimpancés tardaron mucho más tiempo en alcanzar la fruta. Kurt Koffka, psicólogo alemán de la escuela de la Gestalt como Katz y Köhler, concluyó de los resultados de este experimento que el palo, o cualquier otro objeto, deja de ser para él una cosa aislada y convertirse en un elemento de la situación; el palo, que al principio poseen un carácter neutro, recibe el carácter de “palo para coger fruta”, de instrumento. Por eso, el alejamiento en el espacio respecto de la fruta dificulta su identificación y utilización como “palo para coger fruta”. Además, el chimpancé aprenderá a utilizar cualquier cosa alargada que pueda agarrar con la mano como si fuera un palo a la hora de coger la fruta. Hay pues, cierta creatividad del chimpancé para resolver un problema. En este sentido se dice que poseen un comportamiento inteligente.

---

<sup>65</sup> Cf. Vargas Abarzúa, E. “El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri”. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 9, 2007, pp. 5-17.

Pero inteligir, para Zubiri, como sabemos, consiste en percibir lo real como real. En este sentido, los chimpancés del experimento no son inteligentes<sup>66</sup>.

(...) los chimpancés, en una determinada “configuración” perceptiva (incluida su hambre), ven el palo u otro objeto como “cosa para coger fruta” (como dice Koffka) pero sólo cuando están percibiendo la fruta, es decir, es el hambre y la percepción de la fruta la que hacen ver el palo como “cosa para coger fruta”. Por ello el chimpancé no varía los útiles a mano como palos o trozos de alambre en sus caracteres “en propio”, sino, en este caso, en tanto que “cosa para coger la fruta”. Lo mismo podría decirse de la fruta. Ella no parece ser vista como de suyo sino como “alimento”. Es el hambre del chimpancé dentro de una determinada “configuración” perceptiva, lo que le abrirá a ver las cosas como frutas y palos, no como algo “en propio” sino como “alimento” y “cosa para coger la fruta” respectivamente (...) Así, el animal podrá ser muy capaz de resolver muchos problemas pero, por ejemplo, siempre verá la fruta no como “en propio” sino como “alimento” (...). Por ello, Zubiri propondrá otro concepto de inteligencia, ya no como capacidad de resolver problemas sino como actualización de lo real. Sólo el hombre tendría entonces inteligencia<sup>67</sup>.

Otro experimento, éste más reciente, realizado por Victoria Horner y Andrew Whiten<sup>68</sup>, también puede ser interpretado en clave zubiriana. Se enseñó a varios niños cómo conseguir unas golosinas dispensadas por un mecanismo insertado en una caja cuadrada mediante tres acciones diferentes y consecutivas que permiten abrir la trampilla que da acceso a las golosinas. Debido a que la caja es opaca, no se puede apreciar la relación entre causa-efecto, y por tanto, no es posible conocer la función exacta de los distintos movimientos. Seguidamente, se repite la experiencia con una caja idéntica a la anterior, pero transparente, en la que se puede observar que la primera y la segunda acción son completamente innecesarias. Para sorpresa de los investigadores, ante la caja

---

<sup>66</sup> Desde este punto de vista, también se debe negar la inteligencia artificial. La clave de la inteligencia sentiente que singulariza al hombre es la imbricación en el ser humano entre pensar y sentir. Inteligir es sentir corporalizado. La inteligencia sentiente, como facultad unitaria entre inteligir y sentir, está vedada a una máquina, por mucha capacidad de computación que tenga.

<sup>67</sup> “El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri”, *op. cit.*

<sup>68</sup> Victoria Horner & Andrew Whiten, *Causal knowledge and imitation/emulation switching in chimpanzees (Pan troglodytes) and children (Homo sapiens)*, *Animal Cognition*, Volume 8, Number 3 / julio de 2005. La descripción del experimento en [www.somosprimates.com](http://www.somosprimates.com), *blog* del primatólogo Pablo Herreros Ubalde.

transparente, los niños repetían las acciones inútiles, sin importarles el resultado, realizando cada movimiento y reproduciendo cada detalle con sumo cuidado. Los niños tienden a imitar las acciones al margen de la eficiencia de sus comportamientos. Cuando estas pruebas se repitieron con chimpancés, los resultados fueron completamente diferentes: reprodujeron tanto las acciones relevantes como las irrelevantes, imitando por tanto la estructura general de la tarea. Cuando la caja se presentaba transparente, ignoraban las acciones irrelevantes favoreciendo una técnica de emulación más eficiente.

¿Cómo interpretar este experimento desde una perspectiva zubiriana? El niño tiene una mayor capacidad de distanciamiento del estímulo, las golosinas no presiona tanto en su conducta como en la del chimpancé. Por otro lado, el experimento demuestra que en la especie humana hay una mayor capacidad de adiestramiento de los adultos, de influir en el comportamiento del niño, el cual necesita más años de aprendizaje para situarse en el mundo, en la realidad, porque la realidad le distancia del estímulo y de un comportamiento más directo, enclasado. La importancia de la aculturación en la ontogenia humana es mucho mayor que en cualquier otro animal. El espacio que se abre entre el estímulo y la respuesta posibilita que se introduzca la cuña de la cultura.

Otras observaciones acerca de la conducta animal permiten interpretar que los animales no humanos no perciben lo real como real. El zoólogo Nikolas Tinbergen explica como la hembra de un ave canora ignora a sus polluelos para alimentar a un polluelo de cuclillo puesto en su nido. Los dos tipos de polluelos son muy distintos, pero la garganta intensamente coloreada que el cuclillo muestra al abrir su enorme boca estimula la actividad maternal del ave canora más que la de sus polluelos. Los experimentos de Scheidt demuestran como las pavas no reaccionan ante la presencia real de sus hijos sino ante un simple estímulo acústico, tratando a todo objeto presente en su nido como algo ajeno, a menos que emita el sonido propio de sus polluelos. Schiedt comprobó que si se deja sorda a una pava, esta mata irremediabilmente a sus hijos; además, una pava acepta y cuida a cualquier objeto que emita el sonido de sus polluelos. Otro ejemplo: la gallina doméstica permanece indiferente ante sus hijos si no los oye; sólo si escucha sus llamadas los atenderá, pero no si sólo los ve. De estos experimentos concluye Alberto del Campo<sup>69</sup> que el estímulo opera sobre el animal por su simple

---

<sup>69</sup> Cf. Campo, A del., "El hombre y el animal", en *Estudios sobre Zubiri*, Montevideo, 2015, pp, 115-169.



contenido específico, independientemente de la realidad transmitida por el estímulo, independientemente de la realidad que lo contiene y transmite. Mientras el hombre percibe las cosas reales como la unidad de un sistema de notas-de, sin que ninguna de ellas se le presente por sí misma como sustantiva, como una “entidad absoluta”.

En la formalidad de estimulidad propia de los animales no humanos, como sabemos, las cosas quedan como otras, sí, pero como signos objetivos para una respuesta. El animal aprehende las cosas como distintas, pero sólo en tanto que desencadenantes de una respuesta. En cambio, la realidad se presenta tan otra en la mente humana que nos permite distanciarnos de la respuesta. La continuidad entre el hombre y el resto del reino animal se encuentra en que su intelección es sentiente; la discontinuidad radica en ese distanciamiento del estímulo que le posibilita distintas y muy variadas respuestas.

Pedro Laín Entralgo, discípulo de Zubiri, examinó lo más relevante de los estudios sobre el comportamiento animal para responder a varias preguntas: ¿Puede o no puede hablarse de *una* conducta animal básica, diversamente configurada en las particulares conductas de cada especie? ¿Es la conducta humana íntegramente reducible a la conducta animal, es decir, es sólo una forma más complicada de ella? ¿Hay entre la inteligencia del hombre y la del animal sólo una diferencia de grado? Laín hace suyas las conclusiones a las que llega Zubiri: en toda la serie animal no hay más que una complicación evolutiva del psiquismo elemental de todo animal; la mente humana es una novedad radical de la evolución zoológica.

La pauta común en la vida del animal es la pauta “ensayo y error”, que es clave de todas las posibles respuestas del animal, desde la ameba al chimpancé. Todo los movimientos<sup>70</sup> de los animales tienen la misma estructura temporal. En ésta, dos líneas

---

<sup>70</sup> Un sistema nervioso no es algo necesario para todos los organismos vivos. Los organismos que no se desplazan como un todo, que no se desplazan intencionalmente, han evolucionado con éxito sin un sistema nervioso. El “sistema nervioso sólo es necesario en animales multicelulares (que no sean colonias de células) que instrumenten y expresen algún movimiento activo dirigido –propiedad biológica conocida como «motricidad» (...). El concepto básico que se deriva de lo anterior es que en animales primitivos el cerebro es un requisito evolutivo para el movimiento guiado. Y la razón de ello es obvia, ya que, sin un plan interno, sujeto a una modulación sensorial, el movimiento activo resulta peligroso (...). La evolución del sistema nervioso suministró un plan compuesto de predicciones, la mayoría de las cuales (...) se orientan hacia una meta y se verifican momento a momento mediante la entrada sensorial”. Llinás, R. *El cerebro y el mito del*

son posibles: “estimulación-respuesta adecuada-consiguiente éxito del intento” y “estimulación-respuesta errónea-retracción-repetición correctiva de la respuesta”<sup>71</sup>. Para Laín, también son reducibles a esta pauta las formas supremas de la conducta animal, incluso las muestras de un grado más alto de inteligencia animal (entendiendo “inteligencia” de un modo muy general) observadas en primates superiores, como el aprendizaje espontáneo de hábitos nuevos y enseñanza de ellos a los compañeros de grupo (el famoso caso de la hembra de macaco japonés de la isla de Koshima que aprendió por azar que las patatas son más sabrosas lavándolas antes de comerlas en el agua salada del mar y enseñó tal habilidad a los demás miembros del grupo, hasta convertirla en pauta “cultural”), y la fabricación de instrumentos nuevos, según las observaciones de chimpancés de Kohler o Goodall.

El experimento de Kohler con chimpancés descubrió que un palo puede ser cosas distintas según la situación vital del animal perceptor, lo cual supondría la cima del creciente proceso de formalización. Pero tal capacidad, se pregunta Laín ¿supone la aparición de una novedad *esencial* en la evolución de la conducta animal? ¿Es el chimpancé un “más-que-animal”, respecto de la animalidad de la ameba? La conclusión de Laín, como la de Zubiri, es rotunda: no, la conducta del chimpancé coincide *esencialmente* con la conducta de la ameba. No pasa de ser una configuración mucho más compleja del “ensayo y error” en que radical y constantemente consiste la relación entre el organismo animal y su medio. La evolución de los organismos animales ha hecho que esa pauta se realice en un nivel enormemente superior, pero sin que a ella se añada nada *esencialmente* nuevo. La percepción del entorno se realiza y diversifica ahora mediante los órganos de los sentidos, y el alto desarrollo del sistema nervioso central permite que la primitiva memoria se enriquezca, se formalice (sin memoria no habría ensayo y error). En definitiva: la inteligencia de los animales superiores no es otra cosa que un modo especialmente complejo de realizarse la pauta genéricamente animal de la conducta ante el medio, o en palabras de Zubiri, en toda la serie animal no hay más que una complicación evolutiva del psiquismo elemental de todo animal. Entre la ameba que ensaya una estrategia

---

yo, Belacqua, Barcelona, 2003). El sistema nervioso, pues, se desarrolla en los animales para que puedan moverse previendo lo que encontrarán afuera.

<sup>71</sup> Laín Entralgo, P., *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1989, p. 108.

nueva para capturar sus presas y el chimpancé que convierte un palo en un instrumento para recolectar plátanos hay un gran salto, pero no hay un abismo.

En radical contraste con la conducta animal, la actividad humana es “suprainstintiva, suprasituacional e indefinida”<sup>72</sup>. Así lo demuestra que el ámbito de la vida humana sea el mundo, la realidad, y no un medio de estímulos. A diferencia del animal, para el cual su medio no es un conjunto de cosas que *son*, sino una serie diversamente formalizada de estímulos que le solicitan o le atacan, el hombre hace y vive su conducta en el reino de lo real.

El hiato entre la vida animal y la vida humana es, desde luego, esencial y no de grado, pero a la vez, y en esto consiste su misterio, enormemente sutil. La diferencia entre el antropoide y el hombre es minúscula; pero también, contra lo que algunos piensan, radicalmente inexplicable en términos de biología meramente animal. Un examen de su actividad nos permite percibir esbozos de las varias notas que caracterizan la conducta humana, modos de la actividad que leve pero innovadoramente apuntaban ya hacia el hombre<sup>73</sup>.

La concepción y la ejecución de un proyecto exigen la capacidad para concebir una idea de lo real no existente desde la percepción de lo real existente, y, por lo tanto, la capacidad para sentir las cosas no como simples estímulos, sino como realidades.

(...) lo más propio y esencial del comportamiento del hombre (...), la proyección proyectiva del hombre. Si el primate no humano llega a ser, en el máximo nivel de su inteligencia, *animal praeprojectivum*, el hombre es, entre tantas otras cosas, *animal projectivum*<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 217. Al respecto del prefijo “supra”, señalar que Laín recuerda en la nota 19 de la página referida que Zubiri pensó la esencia del hombre como “suprastante”. La esencia del hombre no está por-bajo-de de sus propiedades, sino justamente al revés, por-encima-de ellas, puesto que se apropia de ellas por aceptación. La esencia no es *hypo-keímenon*, sustantivo, como dijo Aristóteles, sino *hyper-keímenon*, suprastante.

<sup>73</sup> *Cf. Ibíd.*, pp. 229-239.

<sup>74</sup> Laín Entralgo, P., *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 126.

### 1.5. Paleontología en perspectiva zubiriana

Es muy difícil, y así lo reconoce Zubiri, determinar cuando surge el animal hiperformalizado, pero, como hipótesis, propone que en los homínidos ya se encuentra esa alteridad radical con las cosas (OH)<sup>75</sup>. Zubiri asume plenamente la concepción evolucionista del origen de la especie humana: el hombre evoluciona a partir de unos homínidos pre-humanos ya extinguidos, es decir, el *phylum* humano procede evolutivamente de otros *phyla* animales. Es lo que Zubiri llama “hominización”. Hay además una evolución posterior entre tipos humanos, o sea, dentro del propio *phylum* humano, que lleva al hombre actual. Es lo que Zubiri llama “evolución intraespecífica”. Tan humano es, pues, un *antecesor* como un *neandertal* como un *sapiens*, y lo son porque lo que determina la humanidad de una animal no es ser animal racional, sino ser animal de realidades.

Según Zubiri, los datos científicos<sup>76</sup> avalan la idea de que “en el orden somático, morfológico, del animal al hombre hay una estricta evolución (...) innegablemente existe una evolución morfológica que coloca al hombre en la línea de los primates antropomorfos”. No obstante, afirma Zubiri unas pocas líneas más abajo:

(...) esta evolución somática innegable deja en pie otro hecho que necesita ser tenido en cuenta e integrarse en la evolución, si hemos de dar razón completa del fenómeno humano: la esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre a todas sus dimensiones sensitivas animales (OH).

Hay por tanto evolución con salto cualitativo, porque entre el mero estímulo y la realidad hay una diferencia no gradual sino esencial, pero a la vez hay continuidad entre la vida animal y humana, pues la inteligencia no es más que el sentir las cosas como realidades y no como estímulos, y al ser un sentir, es un hecho biológico. La inteligencia sentiente subtiende dinámicamente (integra y conserva) el puro sentir animal.

Toda la sucesión de tipos humanos fósiles y de los productos tecnológicos y culturales asociados a ellos, señala Zubiri, son asunto de la ciencia y están por ello

---

<sup>75</sup> “*El origen del hombre*”, publicado en 1964 en *Revista de Occidente* nº 17. No cito el número de página porque utilizo la versión electrónica sin paginar de dicho texto en [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org).

<sup>76</sup> “(...) la paleontología humana y la prehistoria han descubierto una serie de hechos impresionantes cuyo volumen y calidad han de considerarse como trascendentales” (OH).

continuamente expuestos a revisión. Sin embargo, el concepto de hombre como animal de realidades es filosófico. Zubiri extiende este concepto a todos los tipos fósiles del género *homo*, a los que considera humanos sin reserva alguna:

Digamos ante todo que, científica y filosóficamente estos tipos son todos rigurosamente humanos, son verdaderos hombres. [Hay un mismo] esquema constitutivo transmitido por generación, es decir, hay un verdadero *phylum* genético. En su virtud, este esquema es, científica y filosóficamente, un esquema rigurosamente específico. Recíprocamente, la inclusión de un antropomorfo en el *phylum* humano, constituye su rigurosa unidad específica con el hombre (OH).

Por ejemplo, dice Zubiri, aunque un pitecántropo (*homo erectus*) y un neandertal tuvieron diferentes estructuras psico-somáticas y en virtud de ello tuvieran distintos modos de vida, todos tuvieron la misma habitud y el mismo modo de realidad (ser persona); ambos fueron, por tanto, humanos, porque sienten las cosas como realidades. Es decir, una vez constituido el *phylum* humano a partir de la evolución somática de los animales desde *phyla* animales, se observa una evolución de los diversos tipos humanos, que lo son justamente por compartir la facultad de sentir realidades. Es la razón por la cual Zubiri no llama a cada uno de estos homínidos “especies”, sino “tipos” humanos: son distintas morfologías somáticas dentro de un *phylum* único. Hay, como dice Zubiri, diferencias “en” la especie, y no diferencias “de” especie. Todos ellos fueron humanos porque poseían inteligencia sentiente. La distinción que opera en Zubiri a la hora de singularizar lo humano, como ya sabemos, no es la de racional/irracional, sino la de formalidad de realidad/formalidad de estimulidad; y para él no cabe duda que los tipos del género *homo* son tan humanos unos como otros. La marcha en la evolución de los homínidos una vez constituido el *phylum* específicamente humano no es de la animalidad a la inteligencia, sino de lo inteligencia a la razón. “Es la línea axial de la racionalización progresiva desde el mero animal inteligente al *homo sapiens*” (OH).

La facultad de inteligir que comparten los humanos se encuentra estrechamente unida a sus características somáticas o morfológicas. La morfología que se observa en los restos fósiles estudiados por arqueólogos y paleontólogos confirma el hecho de la correlación entre estructuras somáticas y psique y la unidad específica de los diferentes tipos humanos.

Esta dimensión intelectual se halla en unidad esencial, en unidad coherencial primaria, con determinados momentos estructurales somáticos. Cierta tipo de dentición,

de aparato locomotor, de manos libre para la aprehensión y la fabricación de utillaje; cierto tipo de configuración y volumen craneal; cierto tipo de configuración y organización funcional del cerebro; un aparato de fonación articulado, capaz de ser articulado, en ciertos estadios, en forma de lenguaje (...) La unidad específica del hombre está, pues, asegurada. Es la unidad esencial de la inteligencia y de un tipo determinado de estructuras somáticas básicas (OH).

Entonces, siendo tipos de la misma especie, cada uno de estos tipos es cualitativamente distinto de los demás por sus distintas cualidades somáticas.

La morfología humana, como la de cualquier ser vivo, no está constituida por la mera presencia de caracteres, cada uno independiente de los demás, sino que la morfología es la expresión de una unidad correlativa de estos caracteres y previa a ellos. En su virtud, estas diferencias de caracteres no son accidentales. Son diferencias sistemáticas y filéticas (OH).

Zubiri aplica en este texto lo dicho en *Sobre la esencia* acerca de la realidad humana. La realidad es entendida como sustantividad, no como sustancia. Sustantividad que no es un mero añadido de notas, sino unidad sistemática de notas-de, donde el “de” indica prioridad del sistema sobre las notas que lo conforman. En virtud de este sistematismo, si las estructuras somáticas se modifican, forzosamente también lo hacen las estructuras psíquicas. La unidad de lo psíquico y lo somático es una unidad esencial y estructural.

La evolución intraespecífica o intrahumana de la que venimos hablando, sostiene Zubiri, es evolución psico-somática estrictamente genética, estricta evolución psico-somática. Pero, matiza Zubiri, puesta en marcha la evolución sería posible...

(...) que la organización funcional, por ejemplo, del cerebro, estuviera determinada en algún sentido por el uso de la inteligencia dentro de cada tipo. Así se ha dicho, más de una vez, que el útil precede al cerebro y lo conforma, no el cerebro al útil. En tal caso, si estas organizaciones se transmitieran, el propio psiquismo habría sido uno de los factores de evolución. Pero para que esto sucediera, la organización funcional adquirida por el uso de la inteligencia, habría de repercutir en las estructuras del plasma germinal, ha de ser transmisible (OH)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Zubiri no da prevalencia a la genética, solamente afirma que es necesario que los cambios se hereden genéticamente. Admite así la posibilidad de agencia de los organismos, los cuales no serían meros sujetos pacientes determinados por la genética y el medio ambiente. Hay constricciones genética, sí, pero hay

Sea cual sea el mecanismo por el cual hay evolución intraespecífica (asunto de la ciencia), todos los tipos humanos anteriores al *homo sapiens* no son pre-hombres sino verdaderos hombres (aunque sí fueron pre-rationales). Sólo de los homínidos pre-inteligentes, y precisamente por serlo, se puede decir que son los auténtico pre-hombres. Lo que singulariza a humanos -repite Zubiri con insistencia- es la inteligencia, y no la razón. Zubiri caracteriza primariamente al hombre como animal inteligente, y no como animal racional, es decir, como animal que posee la facultad de aprehender la realidad como tal realidad, y no como animal capaz de razonar.

Dicho esto, ¿qué criterio permite determinar qué homínido es inteligente? Se trata de criterios elaborados a partir de los datos ofrecidos por la paleontología y la arqueología.

En primer lugar, la capacidad de fabricar instrumentos. Según Zubiri, un homínido podría ser considerado humano si desarrolló una industria “creadora”, es decir, que no refleje mera repetición, sino invención; que no sirva meramente para resolver un problema, sino proyectar soluciones de futuro (Cf. OH). Es cierto que se ha observado que algunos chimpancés utilizan ramitas preparadas por ellos para recoger insectos del interior de los árboles. Pero los estímulos, el insecto y el hambre, están ahí; no es lo mismo que proyectar y elaborar un instrumento cuando no se tiene hambre ni está la presa para satisfacerla. Es la capacidad proyectiva, entonces, la que define la humanidad. Según Zubiri, es difícil decidir si había proyección en las especies de homínidos anteriores al *homo erectus*<sup>78</sup>, pero parece que la industria lítica que fabricó esta especie de homínido

---

capacidad de construcción de sí mismo y del entorno. La mayor capacidad de construcción de uno mismo la tendría el ser humano, que configura su yo a lo largo de su vida. Vivir es precisamente eso, configurar un yo con las cosas, obligado -como mucho- a “administrar” una herencia genética, pero no determinado por ella.

<sup>78</sup>En mi opinión, la mimesis no excluye innovación ni proyección, pero sólo si no es mera repetición, como afirma Zubiri. Es probable que el *homo erectus*, y también sus antecesores australopitecinos, aprendieran a utilizar la piedra para extraer el tuétano de los huesos observando a las hienas hacerlo con su fuerte mandíbula. Esto implica comprender los efectos de la acción concreta de un animal e imitar el mismo procedimiento posteriormente, pero aplicándolo con los medios con los que se cuenta, lo cual, a su vez, implica percepción de alteridad radical, proyección y anticipar que lo que es ahora así (la mandíbula de la hiena rompiendo el hueso) puede ser de otra manera en el futuro. Los australopitecinos no se limitaron a intentar romper el hueso con su mandíbula imitando a la hiena; imitaron un patrón de comportamiento y lo modificaron convenientemente. En ese acto sí hay innovación. En consecuencia, los australopitecinos serían tipos humanos.

sí presenta indicios claros de proyección instrumentos de piedra no sólo para extraer la médula de los huesos, como hacían sus antecesores, sino para muchas cosas más, como cortar madera, plantas, etc. Además, la industria achelense indica que sus creadores limaban las lascas durante su talla para disminuir las posibilidades de ruptura en estados posteriores del proceso. Esto sugiere que el *homo erectus* podía considerar las consecuencias de sus acciones, y adelantarse a ellas <sup>79</sup>.

Además de los líticos, Antonio González<sup>80</sup> señala y reflexiona acerca de otros criterios, no señalados por Zubiri en *El origen del hombre*, que permitirían determinar en qué momento surge el animal de realidades. Uno es el dominio del fuego por el *homo erectus*. El fuego produce en todos los mamíferos una reacción instintiva de temor. El acercamiento al fuego, su manipulación, transporte o la técnica para su encendido y mantenimiento, son indicios de un animal que pudo sobreponerse a sus estímulos, porque éstos se le presentaban como realidades. El fuego, aprehendido como realidad, ya no provocaría una respuesta automática de huida, permitiendo así un acercamiento al mismo y un intento de controlarlo y utilizarlo en beneficio propio. Además, el dominio del fuego generó transformaciones que también sirven de criterio de “realismo”, como la reunión de los miembros del grupo en torno suyo (para protegerse de los depredadores y para la espera durante la cocción de alimentos), lo que implica más vida social.

Asimismo, la dimensión social se considera como una de las diferencias más significativas entre el ser humano y el animal. Según algunos investigadores, los primates superiores actuarían parientes del hombre actúan siempre en modo “yo”, incluso cuando están realizando tareas en grupo, como la caza. En cambio, los seres humanos realizarían tareas en modo “nosotros”. La primitiva aparición de la “función deíctica”, algo que no se encuentra entre los otros primates superiores, muestra que el ser humano, desde antes incluso de poseer lenguaje, puede compartir sus actos. Cuando señalamos un objeto con el dedo, lo estamos viendo en común con otra persona. El acto de ver acontece entonces como un acto compartido.

---

<sup>79</sup> Cf. González A. “La evolución humana en Zubiri”, en Antonio Scocozza y Giuseppe D’Angelo (eds.). *MAGISTER ET DISCIPULI: filosofía, historia, política y cultura. Tomo 1*, pp. 425-448, Penguin Random House, Bogotá, 2016, p. 433.

<sup>80</sup> *Ibíd*, pp. 436-441.



Ahora bien, el compartir actos puede ser algo íntimamente ligado a la aprehensión de las cosas como realidades. Precisamente porque las cosas se actualizan como radicalmente distintas de nuestros actos podemos ponernos en el lugar de los otros, desarrollar criterios de equidad, fijar reglas comunes sobre los actos compartidos, y dar lugar a las instituciones exclusivamente humanas, incluyendo la institución del lenguaje.

En la medida en que la capacidad de compartir actos se relaciona directamente con la aprehensión de las cosas como reales, el desarrollo de la vida social humana sería un posible indicador de la presencia de la inteligencia. Un indicio, ya se ha visto, es el uso del fuego. Otro, la determinación de la edad y el desarrollo de los individuos jóvenes, que sugiere un tiempo de aprendizaje más largo. Al aumentar el tiempo de aprendizaje, aumenta la interacción social del individuo joven con el grupo, lo que permite introducir la cuña de la cultura.

Otra indicación importante es el mismo tamaño del cráneo. Un cráneo más grande implica la necesidad de nacer antes, para poder abandonar el vientre materno sin excesivas dificultades, lo que también implica mayor tiempo de aprendizaje. En general, se ha observado que, entre los primates actuales, el tamaño relativo del neocórtex en relación al resto del encéfalo (directamente relacionado con una mayor formalización, según Zubiri) está en relación directa con el tamaño de los grupos sociales que se forman en su respectiva especie. Relacionados también con las capacidades sociales propias de nuestra especie, hay dos comportamientos que se han podido observar en el registro fósil: el tratamiento de los difuntos y la atención a los enfermos o accidentados.

Para terminar este apartado, cito un fragmento del texto comentado, en el que Antonio González sugiere que el ponerse en lugar del otro es el fundamento estructural de la percepción de realidad, y no al contrario, como se deduce de la obra de Zubiri.

Es posible incluso que haya sido precisamente la capacidad de ponernos en el lugar de los otros lo que haya posibilitado la aprehensión de las cosas como realidades. Cuando me pongo en la perspectiva de los demás, las cosas ya no son cosas para mí, sino que son cosas independientes de mí, y disponibles para cualquiera. No se trata, por supuesto, de caer en una pregunta ociosa sobre la anterioridad cronológica de momentos estructuralmente vinculados. Pero es necesario pensar que la definición de la inteligencia como aprehensión de realidad puede ser unilateral. La alteridad “real” de las cosas respecto a nuestros actos incluye la distinción radical entre actos y cosas, y por tanto la captación de nuestros actos como tales actos. Precisamente esta “liberación de los actos”

es lo que permite que ellos sean compartidos. Por eso, la inteligencia es, desde sus orígenes, no solo apertura a la realidad, sino liberación de los actos, y compartición social de los mismos. He ahí la gran novedad evolutiva de nuestra especie<sup>81</sup>.

## **2. Del animal de realidades a la realidad personal**

Con la hiperformalización se produce un salto cualitativo que hace emerger algo radical y esencialmente nuevo: la formalidad de realidad. Esta, repetimos, es un carácter de la cosa, pero que sólo adquiere la cosa en la aprehensión humana.

La correlación que se establece entre hiperformalización y formalidad de realidad es la misma que se establece entre las estructuras sensitivas y la realidad sentida. Los límites entre lo humano y lo no humano son, en primer lugar, límites rigurosamente filogenéticos. El animal de realidades es una sustantividad nueva en virtud de su inteligencia, la cual nace en el seno de la materia y en función de la materia, aunque no sea puramente material.

Zubiri acuñó el término “materismo” para indicar que el ser humano, siendo materia, es algo más que pura materia. En este preciso sentido dicho término engloba lo que caracteriza al ser humano: es sustantividad psico-orgánica, sustantividad abierta, animal de realidades, y realidad personal. Y es que son justamente las notas psíquicas de la sustantividad humana las que rompen con la homogeneidad material de la realidad intramundana al obligar al hombre a hacerse cargo de la realidad, a configurar su yo optando entre varias posibilidades. Hay una diferencia esencial entre la sustantividad animal puramente sentiente y la sustantividad humana inteligente.

Lo cual no quiere decir que en manera alguna haya cesura y discontinuidad. El mero hecho de que el hombre comienza sintiendo la realidad como realidad estimulante indica bien claramente la continuidad total, integral, en que está la esencia humana con las esencias animales (EDR, 219).

O dicho de otra manera: “Lo humano en cuanto tal es formal y constitutivamente animal (...) el hombre es animal que se enfrenta a la realidad animalmente: es animal de realidades” (HD, 46).

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 440-441.

Sólo porque es animal de realidades es el hombre realidad personal, y sólo es animal de realidades porque la inteligencia sentiente ha emergido evolutivamente de unas estructuras materiales precedentes.

Llegados aquí, es fundamental tener en cuenta la distinción zubiriana entre “forma” y “modo” de realidad. Obviando las constantes oscilaciones de significado con las que Zubiri utiliza estas expresiones<sup>82</sup>, la “forma de realidad” está constituida por las notas de la sustantividad. El “modo de realidad”, por su parte, se define por el modo en que las notas de una sustantividad son suyas. El ser humano tiene un modo de realidad específico y singular, se pertenece a sí mismo como realidad: es persona (Cf. IRE, 210-212).

Ya hemos visto que las cosas se implantan en el contexto de las demás cosas de una forma determinada: teniendo un entorno (materia inorgánica), un medio (materia viva y sentiente) o un mundo (materia inteligente). También hemos visto que los seres vivos adquieren diferentes modos de habérselas con el medio (habitudes); y que hay tres modos radicales de habérselas con las cosas: nutrirse de ellas, sentirlas e inteligirlas; y que, correlativamente, quedan las cosas según tres formalidades: alimento, estímulo, realidad. Pues bien, en función trascendental, la estructura propia de cada cosa, su estructura talitativa, le determinan a la cosa un “modo” de realidad. Y hay, claro, tres modos de realidad: “tener en propio”, “autoposeerse” y “ser persona”. Una roca tiene un entorno, tiene una conexión con el entorno y un mero tener en propio sus notas. Una sustantividad viva tiene un medio, una habitud (se enfrenta al medio vegetándolo o sintiéndolo) y se auto-posee (es un *autós*). La sustantividad humana tiene un mundo, una habitud (se enfrenta al medio inteligiéndolo), y es persona, es decir, es en una realidad que “de suyo” es suya.

Toda realidad es de suyo, es decir, posee unas notas que le pertenecen en propio. Sin embargo el ser humano, posee además una peculiaridad: es suyo. La realidad humana es una realidad singular porque es la única realidad -que sepamos- que teniendo suficiencia constitucional -como todas las sustantividades- es consciente de su propia suficiencia constitucional, esto es, se percibe a sí misma como real. El ser humano es un

---

<sup>82</sup> Zubiri unas veces llama “forma de realidad” a lo que otras veces llama “modo de realidad”. Por ejemplo, el capítulo IV de Sobre el hombre, se titula “La persona como forma de realidad. Personidad”. Sin embargo, otras muchas veces, ser realidad personal es un “modo de realidad”.

“de suyo” que aprehende “de suyos”. A esto Zubiri lo llama ser “formal y reduplicativamente de suyo”. No todo “de suyo” tiene conciencia del “de suyo” (recordemos que sólo hay “de suyo” en la aprehensión de realidad). Por esta razón, dice Zubiri, somos formalmente y no solo materialmente de suyo. Ser formal y reduplicativamente de suyo es ser “suidad formal”, que es la realidad que se apropia de su propia realidad y que, por ello, es persona (Cf. SH, 110-111).

Al carecer de inteligencia, dice Zubiri, el animal carece del carácter reflexivo del “se” que sí posee el hombre. El hombre “se” siente hambriento, el animal tiene hambre. Que el animal “se” sintiera hambriento implicaría lo imposible, esto es, que se percibiera a él mismo y al hambre. Pero el animal sólo siente el hambre que lo estimula y le obliga a responder. Por la inteligencia el hombre tiene que habérselas no solamente con las cosas, sino también consigo mismo en tanto que realidad. Al ejecutar sus actos, justamente por tener inscrita en su inteligencia sentiente el carácter de realidad de las cosas y de sí mismo, el hombre ejecuta sus actos personalmente: come, duerme, etc.; pero al hacerlo, él es quien come, él es quien duerme, etc. Al sentir inteligentemente siente la realidad dos veces (reduplicativamente): se siente a él mismo y siente el comer, el dormir, etc. Ese “él”, en primera persona, es el “Yo”. El Yo es la figura que va adquiriendo el hombre al realizar sus actos; y vivir es, ni más ni menos, que ir modelando una figura u otra, es decir, ir configurando un Yo. Por eso, sostiene Zubiri, el Yo es la actualización en el mundo de la sustantividad humana:

(...) es la figura de mi ser en la realidad de la cual formo parte real: soy Yo comiendo, Yo hablando, etc. Pero no es sólo esto. No sólo soy Yo quien habla sino que ‘soy Yo quien soy’ (...) Frente a toda realidad en cuanto realidad soy Yo quien soy (HD, 137).

La sustantividad humana sólo puede serlo en el seno de la realidad, en el ámbito de las cosas en tanto que realidades; un ámbito exclusivamente humano, en el que las cosas y el ser humano mismo son percibidos como realidades.

Abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial “de suyo”, que consiste en ser “suya” (...) Solamente la realidad humana (por lo menos solo las esencias abiertas) son realidades que son suyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona (EDR, 207).

El hombre no sólo es en sí mismo “de suyo” aquello que es, sino que además está abierto a su propio carácter de realidad:

Abierto no significa que el sistema no sea realidad ‘en sí misma’, sino que el sistema es en sí mismo algo abierto a su propio carácter de realidad. Por tanto, abierto no es estar abierto a otra realidad (...) Sino que abierto es estar abierto a su propia realidad en cuanto realidad (SH, 68)

El hombre, además de las notas que posee como sustantividad que es, posee notas por la apropiación de posibilidades que su radical apertura a la realidad le confiere. Estando en la realidad es como el hombre se hace persona, que es el modo de ser real y de estar en la realidad que tiene el hombre.

El ser humano es la única sustantividad abierta; el resto de seres vivos son sistemas cerrados, porque aunque se hacen a sí mismos, no están abiertos a su propio carácter de realidad. El ser humano “se comporta respecto de él. En su virtud, no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad. Y en esto es en lo que consiste «realizarse»” (SH, 68).

No todas las cosas poseen un mismo grado de sustantividad, sino que se acercan más o menos a la única estricta sustantividad plena, que es el cosmos. Este aparece como un conjunto de realidades cuasi-sustantivas que progresan en orden a una mayor sustantividad. El dinamismo de la materia va determinando nuevas estructuras materiales que van determinando a su vez modos de vida que, aun careciendo de plena sustantividad, son cada vez más sustantivos. No pretende Zubiri afirmar que hay realidades más reales que otras, en el sentido de que sean más perfectas, pero sí en el sentido de que son más ricas, más suyas, con más independencia del medio. Así, un chimpancé es más real (más sustantivo) que una ameba, y un ser humano lo es más que un chimpancé. En tanto que ascendemos en la escala biológica los organismos van adquiriendo cada vez una mayor independencia de lo otro que no son ellos mismos y va quedando lo otro en su percepción de manera más autónoma, más “de suyo”, más real. En consecuencia disfrutan de una mayor flexibilidad y capacidad de acción en su habérselas con las cosas. A esta marcha progresiva en orden a la sustantividad la llama Zubiri “unidad dinámica de la materia” (ETM, 431). En el hombre el “de suyo” se hace plenario, es decir, la realidad se hace

plena en la realidad humana por sus notas psíquicas. Esta es la razón por la cual el ser humano no es un mero fragmento del cosmos, mera materia<sup>83</sup>.

### 3. Persona y mundo

El hombre, según Zubiri, no sólo está colocado entre las cosas, sino que está instalado en la realidad; no tiene un medio, como el resto de seres vivos, sino un mundo. ¿Qué supone tener un mundo? Los actos humanos no son reacciones ante el estímulo del medio, sino repertorios de respuestas que se convertirán en proyectos mediante los cuales el hombre hace su vida. El animal no se conduce, le conducen ante todo sus instintos, se adapta al medio. Por su carácter biológicamente inconcluso y flexible, el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad, de sí mismo y del mundo sin un elenco de respuestas dadas de antemano a las posibilidades que el mundo le ofrece. Con todas las constricciones que se quiera, el hombre elige, proyecta<sup>84</sup>. Es la inteligencia sentiente la que convierte al hombre en animal de realidades y en realidad personal cuya vida consiste en configurar su yo, en realizarse como persona apoyado en el poder de lo real. El mundo es el ámbito trascendental donde el ser humano se enfrenta a la unidad de las cosas reales, al cosmos<sup>85</sup>, en el que se encuentra él mismo como nota-de ese cosmos.

---

<sup>83</sup> Repite Zubiri con insistencia que el dinamismo de la materia crea estructuras que progresan en orden a una mayor sustantividad, que el dinamismo del cosmos progresa hacia el orden de lo formalmente real, y que el mayor grado de realidad o sustantividad de la realidad intramundana es la realidad humana. Esto, que parece un finalismo antropocéntrico, no es tal. Zubiri no sostiene que la evolución tenga como meta el ser humano. Lo que ocurre, lo que es un hecho y no una teoría o una especulación (hablar de finalismo en el cosmos es en todo caso, según Zubiri, una explicación teórica y no un hecho) es que las cosas reales y los modos de realidad van apareciendo sucesivamente, cada uno en su momento, posibilitando cada modo de realidad nuevos modos de realidad al conservar e integrar lo anterior. Y por esto mismo, por ser emergentes, por conservar e integrar las nuevas estructuras las propiedades sistemáticas de las estructuras procedentes, no pueden estar más que ordenados, por el propio proceder en “subtensión dinámica”, hacia una mayor sustantividad. Zubiri, repetimos, no entra en los mecanismos de la evolución; le basta algo más fundamental y radical: afirmar que la realidad cada vez da más de sí en su despliegue dinámico.

<sup>84</sup> Heidegger, Ortega, el existencialismo... Buena parte de la filosofía del siglo XX contempla al ser humano como ser proyectivo.

<sup>85</sup> Como sustantividad el cosmos es, como toda sustantividad, un sistema de notas-de en respectividad. Cada cosa, desde un átomo hasta una galaxia, es un fragmento del cosmos, una nota-de la única sustantividad

Análogamente al momento talitativo y al momento trascendental de cada cosa real, la realidad, como unidad, también tiene dos dimensiones: el mundo, que es la respectividad de todo lo real por razón de su carácter de realidad (orden trascendental), y el cosmos, que es la respectividad de todo lo real por razón de su contenido, por ser tal o cual realidad (orden talitativo). Las cosas son lo que son por ser respectivas. Zubiri insiste en que respectividad no es relación, porque la relación supone la cerradura de los relatos. Pero las sustantividades se constituyen de suyo respectivamente con las otras sustantividades. Zubiri entiende la causalidad como funcionalidad:  $y=f(x)$ , o “y” es función de “x”, donde los valores de “y” dependen de los valores de “x”, o dicho ontológicamente: lo que sea “y” depende de “x”, porque “x” e “y” son respectivas, hay entre ambas realidades una relación constitutiva. Y como todo el cosmos es respectividad, todas las cosas y sucesos parciales son momentos del todo.

Mundo es el sistema de todas las cosas reales en tanto que reales: es la respectividad como modo de realidad<sup>86</sup>. Mundo es el carácter de realidad, independientemente del contenido del cosmos. Por eso sólo puede haber un mundo. Cosmos, en cambio, podría haber muchos, pero todos coincidirían en ser reales (como todas las cosas, a pesar de ser distintas, coinciden en ser reales). La “función trascendental” del cosmos es determinar un mundo (Cf. SE, 427). Ahora bien, el mundo sólo puede ser factualmente en el cosmos. Es decir, ser real es sólo y siempre ser real en algo; se es cosa real en el cosmos.

---

plena, real y efectiva. Las cosas reales son sistemas, son sustantividades, pero sólo el cosmos en su integridad posee plena clausura cíclica; sólo el cosmos es plenamente sustantivo. El cosmos es la única sustantividad estricta, cuyas notas sistemáticas son las cosas, parcelas cósmicas de la sustantividad única que es el Cosmos. Las cosas son solo cuasi-sustantividades. (Cf. ETM, 422). Como cada cosa depende de las demás, se entiende que la única sustantividad en sentido estricto, la única estructura independiente es el cosmos, porque como cada parte del cosmos (desde una célula a una galaxia) no está totalmente cerrada, sino que se define por estar en respectividad con las demás, en función de las otras cosas, no es posible establecer límites concretos. La respectividad de todas las cosas impide conocer nada “en sí”, impide que haya algo “en sí”, porque cada cosa remite a las demás.

<sup>86</sup> Hay que tener cuidado con las ambigüedades terminológicas de Zubiri, que también llama “mundo” al conjunto de cosas allende la aprehensión. Este significado es derivado del de “mundo” como respectividad de las cosas en tanto que reales.

Zubiri afirma que el hombre es realidad *ab-soluta*, es decir, suelta-de, diferenciada de toda realidad, realidad propia frente a toda otra realidad. Pero al mismo tiempo el hombre está ligado a las cosas; es por ello *absoluto relativo*. El hombre necesita de las demás cosas para configurarse como persona porque no puede hacerlo desde la nada, sólo es relativamente absoluto: “(...) la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo su Yo, su ser, que es un ser relativamente absoluto” (HD, 137). Pero lo “demás” frente a lo que estamos no son sólo las otras cosas, sino que es también, y sobre todo, el momento mismo de realidad (Cf. HD, 52-53). El hecho de que el hombre no puede ser más que viviendo “con” las cosas, siendo evidente, no es lo esencial, sino que “con” estas cosas donde estamos es “en” la realidad. “La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad. No es lo mismo estar «con» y estar «en». Aquello con lo que estamos es lo que nos hace estar en la realidad (...) No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales” (HD, 80-81).

En cada interacción “con” las cosas el hombre tiene su posición “en” la realidad y se constituye como persona. La persona, pues, está fundada en la realidad. Sin ese estar “en” la realidad, es decir, estando meramente “con” las cosas, no sería posible constituirse como un yo, porque cada uno de los actos humanos que van forjando nuestra personalidad, desde el más primario al más elevado, está atravesado por la nada. Cada interacción “con” la cosa concreta deja de ser. Sin embargo, siempre estamos “en” la realidad, en el carácter inespecífico de la realidad, en su momento trascendental.

Podríamos preguntarnos por qué si no hay realidad sin cosas reales, como con insistencia sostiene Zubiri, no estamos fundados en las cosas reales, sino en la realidad en cuanto tal. Zubiri responde que la formalidad y no el contenido de las cosas es la “suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real” (HD, 82). Además la realidad tiene carácter *posibilitante*, pues constituye la posibilidad de todas las posibilidades. Y, por último, tiene carácter *impelente*, porque, además de posibilitar una forma de actuar, obliga a actuar.

El hombre no sólo vive en la realidad y desde la realidad, sino que el hombre vive también por la realidad (...) La unidad intrínseca y formal entre estos caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde), y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentalidad de lo real (HD, 83-84).

Como ya se ha visto, cuando percibimos las cosas reales, además de su contenido percibimos que son “otras” en nuestra aprehensión. Entonces, el contenido de las cosas



queda dominado por el quedar en nuestra aprehensión como alteridades, que es precisamente lo que hace que se nos presenten las cosas como realidades que son de tal o cual manera. Vamos de la cosa real a la realidad en cuanto tal y de ésta volvemos a la cosa real como posibilidad. Las cosas reales pueden ser esto o aquello. El sol, por ejemplo, puede ser la estrella que estudia el astrofísico o la divinidad a la que se sacrifica una vida. Pero antes de ser “esto” debemos percibir al sol como un “este” (ver pag. 36). Por esto, Zubiri caracteriza a este poder como *posibilitante*. Además, es *último* porque en última instancia nos hace personas y sólo con la muerte de la persona deja de apoderarnos. Y es *impelente* porque se apodera de nosotros y nos apodera, esto es, nos fuerza y a la vez nos da el poder para vivir optando, proyectando, no meramente reaccionando a unos estímulos.

El hombre, por lo tanto, vive desde la realidad de lo real, no solamente desde las cosas. Es, pues, lo trascendental, la inespecífica formalidad de las cosas, y no los contenidos concretos de tal o cual realidad, lo que tiene carácter fundante. En este sentido, “fundamento” no es causa primera, sino a la estructura interna en la que conviven “enigmáticamente” el poder de lo real con las cosas reales que lo posibilitan. Fundamento es, en definitiva, la estructura intrínseca en que se encuentran las dos dimensiones de la realidad.

En la evolución del cosmos ha surgido una realidad inteligente que percibe las cosas como realidades, que por ello está “en” la realidad, y que por estarlo y verse obligado por el poder de lo real a configurar su yo, es persona. Pues bien:

(...) las personas, sean o no hombres, constituyen para el universo algo así como los puntos de inflexión en que el universo vuelve en cierto modo sobre sí mismo y le es patente de alguna manera, y en algún trozo suyo, eso que llamamos su carácter total y su carácter último. Su carácter total, esto es, ser mundo; su carácter último por la manera como en su experiencia existe el hombre en el mundo. (AM, 206).

En cada acto en el que interactúa con las cosas concretas, el hombre alcanza el todo de la realidad, el mundo (la unidad trascendental). No es que todas las cosas del cosmos le sean accesibles, que esto es imposible, pero sí percibe el carácter inespecífico de realidad que posee el cosmos. La realidad sólo se puede presentar en su totalidad como mundo, porque los contenidos del cosmos son inabarcables por la mente humana, pero su formalidad de realidad es una y la misma en todos los contenidos. Por tanto, concebimos una totalidad y buscamos cuál es la realidad fundamento de esa totalidad. Por su propia

estructura intelectual, por el último momento de ésta que es la razón, el ser humano se pregunta por el fundamento de la realidad. Y esto no por curiosidad intelectual o simple afán especulativo, sino porque la dirección que la intelección toma “hacia” el fundamento allende la aprehensión de las cosas es un momento inseparable de la inteligencia sentiente. Este preguntarse por el fundamento del mundo es constitutivo de su naturaleza, lo que le sitúa por encima de él.

El hombre se encuentra vertido al mundo de una manera, ciertamente, peculiar (...) es un trozo minúsculo, infinitamente pequeño, perdido en un rincón del universo entero (...). Sin embargo hay algo por lo que el hombre es cualitativamente superior. Cualquier rayo o relámpago o resplandor de humanidad es infinitamente superior, cualitativamente, al resto entero del universo. Y es por ese factor en virtud del cual el hombre, sin dejar de ser una realidad reciente y perdida en un rincón del universo, sabe que es una realidad reciente y perdida. Y justo en la medida que lo sabe está por encima del universo entero (AM, 205).

#### **4. Naturaleza humana o cultura.**

A modo de cierre de esta segunda parte, abordaré un tema fundamental de la antropología filosófica que, además, sirve para definir el tipo de articulación que se establece entre ciencia, antropología y filosofía. El título de este apartado, entendido al modo del lema spinoziano (*deus sive natura*) anticipa la conclusión: la naturaleza humana está mediatizada por la cultura y la cultura está mediatizada por la naturaleza.

Hemos expuesto los conceptos de habitud y formalización desde una perspectiva evolutiva, o, para decirlo con más precisión, desde el dar-de-sí de la realidad por la estructura dinámica de la materia. Esta es una perspectiva metafísica que no puede ignorar los datos que ofrecen las ciencias naturales, porque es la dimensión talitativa de la realidad la que, en función trascendental, determina la dimensión trascendental de la realidad. Lo que interesa a Zubiri es esta función trascendental de la talidad. Pero, ¿cómo estudiar la estructura dinámica de la realidad sin tener en cuenta el contenido positivo de las cosas reales que emergen en ese dinamismo?

Una filosofía que ignora el aporte de las ciencias naturales niega la existencia de una naturaleza humana y afirma que todo es cultura. Y esto, desde una perspectiva zubiriana, es sencillamente inadmisibile. Con lo visto hasta ahora, podemos ofrecer una

respuesta a un tema fundamental de la antropología filosófica, el de la relación de la naturaleza con la cultura. Recurriendo a un clásico: el ser humano no es una tabla rasa. Enunciado metafóricamente: la naturaleza nos encadena con fuerza a sí misma y determina el largo de una cadena que nos permite movernos con cierta libertad. Esta tesis es solidaria de un pensamiento, como el de Zubiri, que, respecto de las diferencias entre el animal humano y los animales no humanos, compatibiliza esencialismo y continuismo. El rótulo “animal de realidades” expresa justamente la síntesis entre esencialismo y continuismo.

La cuestión clave es si la naturaleza humana ha sido abolida por la cultura, lo que supondría la total plasticidad del ser humano. Esta cuestión atañe a problemas básicos de la reflexión filosófica que, además, están de rabiosa actualidad<sup>87</sup>. Javier San Martín se pregunta si esta es una cuestión de la antropología biológica, de la antropología filosófica o de una ontología del ser humano. La respuesta, desde una perspectiva zubiriana es clara: en tanto que es cuestión de una metafísica de la realidad humana, es cuestión de todas ellas. Reducirla, además, a una sola de ellas, supone reducir la realidad humana a una o varias de sus dimensiones; y la realidad humana es realidad física, realidad química, realidad biológica y, como realidad personal, es además realidad individual, social e histórica<sup>88</sup>. Responder que es cuestión de las ciencias naturales supone reducir la realidad humana a realidad natural; responder que es cuestión que deben abordar las ciencias sociales supone reducir la realidad humana a una construcción social.

Desde una perspectiva que considere los resultados de la ciencia, tal como defiende Zubiri, no podemos saber qué singulariza a la realidad humana -o por qué no hay tal singularidad- si no tenemos en cuenta qué hay de “natural” en el ser humano. La naturaleza humana está mediatizada por la cultura. Para Zubiri y para casi todos los que

---

<sup>87</sup> Cf. San Martín, J. *Antropología biológica y filosofía del ser humano. Antropología filosófica III*. Unidades Didácticas, UNED, Madrid 2010-2011, p. 72.

<sup>88</sup> Ignacio Ellacuría afirma que Zubiri, desde sus primeros cursos, pensó la realidad humana desde una perspectiva integral: como realidad física, realidad química, realidad biológica y realidad individual, social e histórica. Para Zubiri el hombre es, estructural y dinámicamente, todo eso. En consecuencia, para responder a la pregunta “qué es el hombre” es indispensable el aporte de las ciencias, y no sólo en lo que atañe al conocimiento positivo del ser humano, sino también al filosófico. Cf. Ellacuría, I. “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. 2. 1975, pp. 157-184.

han reflexionado sobre el ser humano, desde la antigüedad hasta hoy<sup>89</sup>, esto es cierto, pero también lo es, al menos para Zubiri, que la cultura está mediatizada por la naturaleza. La naturaleza humana no existe más que culturizada, la biología humana está desde siempre redefinida por la cultura<sup>90</sup>. Sin embargo, la naturaleza no se puede soslayar. Toda actividad humana es orgánica y psíquica, biológica y cultural. La concepción zubiriana del ser humano como estricta unidad psico-orgánica<sup>91</sup> implica que todas las acciones del hombre son a la vez orgánicas y psíquicas.

Zubiri tiene muy en cuenta las estructuras anatomo-fisiológicas preinscritas en el código genético, sin negar por ello la capacidad de agencia del ser humano. Y es que esa capacidad de agencia emerge precisamente de su estructura anatomo-fisiológica. Las posibilidades para la vida humana se fundamentan en la potencia de la materia. No hay acción humana que sea puramente aprendida ni puramente innata. Ni somos una tabla rasa sobre la que inscribir cualquier cosa ni estamos completamente determinados por la naturaleza.

---

<sup>89</sup> El mito de Prometeo, el mito de la expulsión de Adán y Eva del paraíso o el *Discurso sobre la dignidad humana* de Pico della Mirandola ofrecen una imagen de un ser humano débil, única criatura a la que Dios no ha dotado de una naturaleza predeterminada, de tal modo que se ve obligada a hacerse a sí misma. Parra Unamuno, Ortega, Scheller o Gehlen el ser humano es, desde el punto de vista estrictamente animal o zoológico, un animal enfermo, inadaptado, determinado por una carencia, por su no especialización; déficit contrarrestado por una inteligencia que lo aleja del determinismo de la naturaleza y que le sirve para adaptarse a ella adaptándola a sí mismo. Este adaptar la naturaleza a sus fines es la cultura.

<sup>90</sup> Cf. *Antropología biológica y filosofía del ser humano*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>91</sup> En la década de los sesenta, aunque ya había planteado su concepción estructurista de la realidad, Zubiri aun concedía al alma cierta independencia, quizá porque no se había liberado del todo de la concepción cristiana tradicional que atribuye al alma naturaleza inmortal. Fue a partir de *El hombre y su cuerpo* (1973), cuando se atrevió a llevar a sus últimas consecuencias su idea de que toda realidad es sistémica y, en consecuencia, a la afirmación de la unidad radical entre lo psíquico y lo orgánico. El ser humano, según la última antropología zubiriana (en los diez años que van de 1973 hasta su muerte en 1983, Zubiri revisó casi todo su pensamiento en este campo), es una estructura/sistema compuesto de notas psíquicas y orgánicas, y es la estructura entera la que vive y muere, no una parte de ella. El corolario de esta concepción del ser humano como estricta unidad psico-orgánica es la afirmación de que todas las acciones del hombre son a la vez orgánicas y psíquicas, que es lo que aquí nos interesa.

Acerca del innatismo y de la génesis evolutiva de la inteligencia sentiente, el pensamiento de Zubiri se sitúa en la línea a la de la “teoría evolutiva del conocimiento”<sup>92</sup>. Esta intenta analizar el conocimiento humano buscando sus raíces en nuestra filogenia, investigando las bases biológicas del pensamiento. Los cultivadores de esta teoría parten de dos tesis comunes.

En primer lugar, las capacidades cognitivas humanas son producto de la evolución, como fenómenos cuyas condiciones están definidas por la evolución biológica. Pero no se postula un reduccionismo biológico, sino que se afirma que lo espiritual (conciencia) es, en la evolución, una propiedad sistemática nueva que sólo se puede explicar sobre la base del sistema nervioso central. La teoría evolutiva estudia al hombre *sub specie evolutionis*<sup>93</sup>.

En segundo lugar, la teoría evolutiva del conocimiento trata de explicar la facultad del conocimiento *apriorístico* (Kant) como un *a posteriori* evolutivo. No somos una tabla rasa, venimos al mundo con ciertas estructuras cognoscitivas innatas filogenéticamente, de modo que todos nacemos con estructuras terminadas que hacen posible la experiencia y el conocimiento. El primero en llevar a cabo la biologización del *apriori* kantiano fue K. Lorenz (1941)<sup>94</sup> explicando los *a priori* de nuestro conocimiento como *a posteriori* de

---

<sup>92</sup> Cf. Hernández Rubio, R., *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*. Tesis doctoral Universidad del País Vasco, 1995, pp., 167-185. En <http://www.zubiri.org/works/spanishworksabout/hernaez/tesis.htm>

<sup>93</sup> Cf. Wuketits, F. M. “Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío”. En Lorenz, K. y Wuketits, F. M. (eds.). *La evolución del pensamiento*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, p. 13.

<sup>94</sup> Friedrich Hayek publicó en 1956 un estudio (lo comenzó en los años veinte, pero lo aparcó para dedicarse a la economía) que evidencia una afinidad entre su psicología teórica y la teoría evolutiva del conocimiento. Según Hayek, percibir es clasificar el mundo en conjuntos de relaciones entre estímulos que se han formado previamente en la historia del organismo (ontogenia) o de la especie (filogenia). El “orden sensorial” nace en la evolución de la especie y del individuo. Las estructuras senso-cognoscitivas constituyen lo que Hayek llama “memoria filética”. Desde el pensamiento más complejo a la sensación más elemental son fruto de un orden sensorial formado en el sistema nervioso por actos de clasificación del entorno, ya sea en el curso de la historia de la especie o en la del individuo. Cf. Hayek, F. A., *El orden sensorial*. Unión Editorial, Madrid, 2016. Como hemos visto, para Zubiri toda percepción es construida, porque es fruto de la actividad del logos. Pues bien, como en Hayek, las percepciones, para Zubiri, son actos de clasificación del entorno (del campo perceptivo), es decir, actividad del logos.

la evolución. Lorenz negaba el principio de la tabla rasa, a la vez que sostenía que las estructuras innatas eran fruto de la evolución, resultado de la selección natural <sup>95</sup>.

Para Zubiri, la evolución “es la producción de un *phylum* hecho desde otro por la modificación de este otro” (SH 454). Hay una génesis de estructuras que producen una unidad filética. Ésta se encuentra constituida entonces por sustantividades generadas por otras y que son lo que son por pertenecer a un *phylum* determinado. Los progenitores no transmiten simplemente una naturaleza, “sino que formalmente son la acción constitutiva y constituyente de la nueva esencia en cuestión, de la esencia filial” (EDR, 144). Precisamente por compartir la esencia genética es por lo que decimos que dos individuos son de la misma especie<sup>96</sup>. Pero lo que ponen los progenitores no son todas las notas suyas en detalle, sino un esquema de replicación estructural, un momento constitutivo del ser vivo, al que Zubiri llama “esquema constituyente”, y puede ocurrir que no todo el esquema sea transmitido o que sea transmitido con cambios. La transmisión incompleta o modificada del esquema constituyente son las “mutaciones” que, según Zubiri, generalmente destruyen la estructura, pero que a veces la estructura las integra en su intento de perdurar. El esquema, pues, es distinto al de los progenitores pero no totalmente ajeno a él. A ese perdurar de algo aunque no en su integridad es a lo que Zubiri llama evolución.

La evolución no es la mutación. Sino que es justamente al revés: es la capacidad de integrar la mutación (...) es justamente un proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas, desde otras anteriores, en función intrínseca y determinante de las transformaciones de éstas [dando de sí] bajo la forma de integración de la mutación (EDR, 145).

Pero los progenitores entregan algo más que un esquema constituyente, porque a la dimensión individual de la realidad humana se añaden una dimensión social y una

---

<sup>95</sup> “Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>96</sup> Especie no es el correlato de una definición, ni un momento de unidad de los individuos de una especie. Si fuera así, sostiene Zubiri, “lo que llamamos especie sería tan sólo una clase natural. Y especie es mucho más que clase. Es que este concepto de especie es meramente conceptual. Pero en «realidad» es un momento intrínseco y formalmente perteneciente a cada animal humano [o de cualquier otra especie], un momento según el cual éste se multiplica. La especie no unifica sino que pluraliza. La especie existe tan sólo «especiando». Con lo cual no hay mera multiplicidad específica, sino una multiplicación constituyente. Es justo lo que llamamos génesis” (HD, 60).

dimensión histórica<sup>97</sup>. Las otras personas no son sólo los demás con quienes hago la vida, con quienes configuro mi yo (además de hacerla con las demás cosas y conmigo mismo), sino que son también algo que de algún modo soy yo mismo (Cf. EDR 250-251). Este hecho se funda en compartir los hombres la esencia *quidditativa*<sup>98</sup>. El hombre concreto pertenece a un *phylum*, el de la especie humana, por el hecho de constituir un esquema de replicación genética que es parte constitutiva sin la cual la sustantividad no existiría y por la cual, aunque sólo sea esquemáticamente, los hombres están vertidos a los demás. La convivencia, además, también tiene un fundamento personal, porque el modo de ser real de la sustantividad humana, que es ser persona, está envuelto necesariamente en dos modos de ser esenciales en el ser humano: el social y el histórico. Además de ser genética, la unidad humana es una unidad histórica que se va haciendo. Los hijos nacen de unos padres, pero nacen en una tradición cultural y en un contexto socio-cultural donde van construyendo su propia personalidad. La realidad humana se constituye de manera radical en el seno materno, pero después del nacimiento hay un factor esencial que va a actuar en la configuración de la persona: las demás personas.

Con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad. Entonces es evidente que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se transmita genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente transmisible. De ahí que para instalarse en su vida humana, el hombre no puede comenzar de cero. Por tanto no le basta con la transmisión genética de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores (o quienes sean) han de darle un modo de estar humanamente en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: en la forma

---

<sup>97</sup> En realidad, no se trata de una adición de dimensiones, sino que son dimensiones-de un sistema, momentos de una unidad estructural

<sup>98</sup> Zubiri distingue entre una esencia constitutiva de cada individuo (esencia constitutiva) y una esencia de la especie (esencia quidditativa). Pues bien, Zubiri llama quiddidad “a lo que coloca a un individuo dentro de su especie (...) por ejemplo, la nota constitutiva del albinismo pertenece a la esencia constitutiva de tal hombre albino; pero no a su esencia quidditativa [que] no es una parte de la esencia constitutiva, sino tan sólo un momento físico de ella, aquel momento por el que la esencia constitutiva de este determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás” (SE, 221).

de estar en la realidad que se le ha dado Es lo que radical y formalmente constituye la historia<sup>99</sup>.

Las dimensiones personal, social e histórica del ser humano son dimensiones esenciales cuyas que lo constituyen como tal, pero la dimensión basal es la de ser animal de realidades, porque el ser humano es fundamentalmente una sustantividad que posee la facultad de aprehender la realidad, es fundamentalmente animal de realidades. “Fundamentalmente” porque serlo es justamente lo que fundamenta que el hombre sea realidad personal, realidad social y realidad histórica.

En contra de una tendencia muy extendida que sitúa las acciones humanas como producto del cerebro o los genes, hay que situar estos en el organismo y a éste en la cultura. El cerebro no es el agente de las acciones humanas. No debemos atribuir al cerebro lo que hacen las personas, las cuales poseen intrínsecamente dimensiones personal, social e histórica. La realidad humana es una sustantividad psico-orgánica que es una totalidad funcional.

La idea de inteligencia sentiente como acto y la concepción del ser humano como estricta unidad psico-órgánica posicionan a Zubiri en contra de cualquier reduccionismo de tipo neuronal o genético y despejan cualquier duda acerca del papel del cuerpo del animal como unidad biológica sentiente. Sentir no es sólo una función del sistema nervioso, sino que es el proceso que constituye la vida entera del animal. Todas y cada una de las acciones<sup>100</sup> del hombre son a la vez orgánicas y psíquicas. Unas serán

---

<sup>99</sup> ZUBIRI, X. *La dimensión histórica del ser humano*, en *REALITAS I*, 1972-1973. Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1973. (No señalo página porque utilizo la versión electrónica sin paginar de dicho texto en [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org)). Este texto reproduce con pequeñas modificaciones una lección del curso “Tres dimensiones del ser humano, individual, social e histórica”, de 1974. En él Zubiri plantea que las dimensiones personal, social e histórica del ser humano constituyen intrínsecamente la estructura más radical del ser humano.

<sup>100</sup> En *Sobre el hombre*, Zubiri distingue entre “acto”, que es la actividad que cada nota de la sustantividad aporta a la acción (por ejemplo, la contracción muscular) y “acción”, que es la actividad del sistema en su unidad intrínseca (la contracción muscular, como acto, forma parte, entre otros actos, de la acción del sistema, como por ejemplo, trabajar) (Cf. SH, 88). En *Inteligencia y realidad*, Zubiri distingue entre función y acción. “Es función, por ejemplo, la contracción muscular. El sujeto, digámoslo así, de la función es una estructura anátomo-fisiológica; por ejemplo una fibra muscular estriada. Pero la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero. Por ejemplo, huir, atacar, etc., son acciones” (IRE, 29). Ambas distinciones son fundamentales, pues cierran la puerta al determinismo y al reduccionismo fisicalista. La



preponderantemente orgánicas, como hacer la digestión, y otras preponderantemente psíquicas, como reflexionar. En todo caso, prevalezca lo orgánico o lo psíquico, cualquier actividad humana, sea la que sea, es actividad de la sustantividad. Toda actividad humana es, dice Zubiri, unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos sus actos. Y no es así porque la actividad humana sea a la vez psíquica y orgánica, es que no hay dos tipos de actividades paralelos que puedan confluír. Hay una sola y misma actividad, la del sistema entero en todas y cada una de sus notas. Al ser la realidad humana un sistema de notas constitutivas, ninguna de ellas actúa sola por su cuenta sino que actúan como siendo “notas-de”, es decir, como un momento de la “actividad-de” todas las demás (Cf. SE, 481-482).

Así como todas las notas, por ser ‘notas-de’ constituyen un solo sistema sustantivo, así también lo que llamo actividad de cada nota es ‘actividad-de’. Todas sus actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad (...) hasta en el acto que es en apariencia más meramente físico-químico, en realidad está siempre en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas (SH, 482).

Además, insiste Zubiri, no se trata de que exista un único sujeto de las actividades orgánicas y psíquicas, sino de que la actividad es formalmente única; es una actividad sistemática, y como tal, es una actividad del sistema considerada como actividad de todas sus notas. Las notas orgánicas no influyen “sobre” las notas psíquicas, ni al contrario, sino que influyen unas “en” otras. Y es que no hay unas “y” otras, sino unas “con” otras: “hay siempre y sólo la actuación de un estado integral psico-orgánico sobre otro estado integral psico-orgánico, es decir, una actuación de un estado «humano» sobre otro estado «humano»” (SH, 483).

Si la unidad psico-orgánica se constituye en subtensión dinámica, su actividad unitaria (la “acción”, propiamente dicha) se ejerce también en subtensión dinámica. Un nivel de actividad no se superpone a otro, sino que en su ejercicio mismo la función superior se halla fundada en la inferior, conservándola e integrándola como momento de la actividad unitaria. La función primera se mantiene estrictamente en el seno de la segunda, modelando además las cualidades que va a poner en funcionamiento la función superior. La función intelectual no se superpone entonces a la función sensitiva: no hay

---

acción es del animal entero, de la sustantividad, no de ninguno de sus subsistemas, ni de sus genes, ni de su cerebro.

intelección y sentir, sino intelección sentiente; no hay actividad del cuerpo y actividad de la psique, hay una sola actividad que desde sí misma se despliega en distintos niveles funcionales.

Esta unicidad se extiende a todos los aspectos constitutivos de la sustantividad humana: a las notas psíquicas (inteligencia, voluntad, sentimientos, etc.) y a las físico-químicas (metabolismo, sinapsis neuronal, etc.). Al contrario de lo que ha venido sosteniendo la filosofía, dice Zubiri, no hay facultades espirituales y facultades corporales que brotan respectivamente de una sustancia espiritual y de una sustancia corporal, y que, a lo sumo, pueden influir unas en otras por el hecho de pertenecer al mismo sujeto, sino que lo que hay es una sustantividad cuya actividad es la actividad de la unidad del sistema; sistema cuyo momento se basa en el “de”, que es el fundamento estructural de la unidad de acción:

Por ser nota-de, ninguna nota actúa suelta y por su cuenta, por así decirlo, sino que a pesar de actuar según sus internas propiedades actúa siempre sistemáticamente (...) Por tanto, su actividad es siempre y sólo ‘actividad-de’ todas las demás, es decir, un momento de la actividad del sistema. Todas las actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad. Su unidad no procede de la unidad de un sujeto subyacente, sino de la unidad intrínseca y formal del sistema. He aquí cómo y por qué el sistema estructural de la sustantividad humana es el fundamento de la unicidad de acción (SH, 73).

Esto es así -aunque sea difícil de admitir, reconoce Zubiri- porque las acciones son muy diversas y complejas, y lo que no es más que predominio de una notas sobre otras lo pensamos como exclusividad de acción. Incluso cuando parece que hay notas que no actúan lo hacen “receptivamente”, lo que no significa que sufren la actuación de otras notas, sino que reciben la configuración del sistema por estar en él. Es un actividad pasiva, dice Zubiri, que es ir realizándose por la posición que ocupan en el sistema (Cf. SH, 82-86). Este carácter unitario de la acción del sistema es compartido por animales y hombres, como sustantividades que son, pero en el hombre la unidad de acción no es una respuesta a estímulos, sino un hacerse cargo de la realidad.

Hacerse cargo de la situación o de la realidad, según Zubiri, es optar entre posibilidades. La actividad cerebral aquí juega un papel esencial, puesto que los impulsos nos obligan a optar (la necesidad de optar no viene de la voluntad sino de los impulsos que nos dejan en esa situación) y nos instala en un nivel nuevo, inespecífico, no tan

constreñido como la vida del animal. El hacerse cargo de la realidad es un nivel psico-orgánico. Lo es porque es la sustantividad entera la que se hace cargo de la realidad, y lo hace, dice Zubiri, porque es una actividad del plasma germinal desde su concepción. La capacidad intelectual del ser humano, pues, se configura en la ontogenia desde el mismo momento de la concepción. Pero sea cuando sea el momento exacto en que lo hace (no podemos tratar aquí como es debido este asunto, del que Zubiri se ocupó hasta el final de su vida) el hecho es que la hiperformalización es el momento genético por el cual el animal logra aprehender las cosas como reales y se convierte por ello en esencia abierta, y que esa hiperformalización se traduce orgánicamente en un hiperdesarrollado órgano cerebral.

Ya vimos que, en *Inteligencia y realidad*, Zubiri llama también formalización, a la estructura cerebral por la cual un contenido queda en su propia formalidad, destacando la unidad intrínseca entre la psique, que no es meramente material, y las estructuras neurológicas que sí lo son. Además, en esta misma obra, Zubiri sostiene la hipótesis apuntada en *Estructura dinámica de la realidad*: que el cerebro es el órgano de la formalización, la cual culmina con la corticalización (IRE 43-46). El cerebro humano es el órgano de la hiperformalización, y como ésta es una estructura humana, como tal tiene su aspecto orgánico. Y por eso mismo, por tener ese aspecto orgánico es una estructura del animal entero, de la sustantividad entera, no del subsistema orgánico o del subsistema psíquico (IRE 74). Esta estructura es resultado de un proceso morfogénico, como ya hemos visto, el cual hace que la materia adquiera la facultad de aprehender la realidad, se abra a ella y se haga cargo de ella. Al hacerlo la materia se eleva y deja de ser pura materia.

Hay una unidad intrínseca, formal y sistemática entre inteligencia y actividad cerebral. La actividad cerebral es actividad-de la inteligencia, la cual es inteligencia-de el cerebro. Comprender correctamente el carácter de ese “de”, afirma Zubiri, es comprender cabalmente la unidad del sistema. En primer lugar la intelección es algo en función-de el cerebro, pero no es una función cerebral, lo que reduciría lo mental a la actividad electroquímica cerebral, sino que lo intelectual solo está en acción en función del cerebro. Por otro lado, el cerebro no es el órgano de la intelección, como ya hemos repetido, y no lo es porque ni es el órgano que ejecuta la función de inteligir (lo hace la sustantividad unitariamente), ni la intelección está adscrita como potencia al cerebro (no se “localiza” en él). Para Zubiri la inteligencia ya está potencialmente en el plasma germinal y es claro que en ese momento de la ontogenia no hay cerebro.

La intelección es momento intrínseco que determina una actividad psico-orgánica, uno de cuyos momentos es neurofuncional, esto es, ocurre “en” la actividad cerebral. El cerebro, por lo tanto, no debe identificarse con la psique: es actividad del sistema y no un subsistema nuevo. Para Zubiri, al igual que ocurre con otros dualismos, éste es un error originado en el carácter sustancial que se da a la unidad, la cual es siempre sistema, sustantividad. Lo mental es ontológicamente distinto de lo cerebral, sí, pero no constituyen dos actividades, sino que hay una sola y única actividad propia del sistema. Lo que se enfrenta al mundo es la sustantividad humana en su totalidad.

El psiquismo humano es esencialmente distinto del psiquismo animal, pero no es algo extrínseco a la materia, ni operativo por sí mismo, no puede constituirse como sustancia separada del cuerpo. Si pensamos en términos de sustantividad, y no de sustancialidad, podremos abordar convenientemente la unidad intrínseca psicósomática del hombre. Esto sitúa a Zubiri en contra del reduccionismo determinista que convierte a los genes o al cerebro en determinantes casi absolutos del desarrollo y el comportamiento humanos.

Ahora bien, dicho todo esto, que Zubiri niegue el reduccionismo fiscalista no lo lleva a pensar que todo en el hombre es construcción social y cultural. Venimos equipados con un a priori filogenético que nos permite aprehender algo innato en las cosas: la formalidad de realidad. Todos los contenidos de las cosas vienen mediatizados por el contexto socio-histórico-cultural del animal de realidades, pero la formalidad es lo innato de las cosas, el a priori de las cosas “en” nuestra aprehensión.

Me referiré a un texto en razón de las notables semejanzas que se observan con respecto a la idea de realidad como formalidad. Para su autor, Reinhard Löw, los defensores clásicos de la teoría del conocimiento (Fries, Nietzsche, Spencer, Simmel) expusieron con claridad que su teoría sólo tenía sentido en unión de dos premisas: 1) la existencia de una realidad verdadera; y 2) la utilidad de un conocimiento lo más correcto posible de esa realidad. K. Lorenz, por su parte, decía que toda investigación de la naturaleza requiere imprescindiblemente un concepto de lo absolutamente verdadero. Y G. Vollmer postula la existencia de un mundo real que nos lanza hacia un entendimiento

particular (no universal) del “en sí” de las cosas<sup>101</sup>. Pues bien, Zubiri no dice otra cosa: postula la realidad del mundo externo sin caer en el realismo ingenuo. La realidad se impone al estar presente físicamente en la impresión (formalidad de realidad). El realismo radical zubiriano parte de la asunción de un hecho incontestable: que la realidad se impone al ser humano, que por esta imposición queda religado al poder de lo real, y que este poder, además de religarlo le obliga. Lo que se impone es la realidad verdadera. Es cierto, dice Zubiri, que sin inteligencia no habría verdad; afirmar lo contrario sería un realismo ingenuo, pero esto dicho sin más, es idealismo ingenuo, porque hay algo que hace que haya verdad en la inteligencia. Lo que “verdadea” es la cosa meramente actualizada en formalidad de realidad. La cosa no adquiere “verdad” en la intelección por sus contenidos, sino por imponerse estos en formalidad de realidad. Lo que luego lleguemos a saber de esta cosa será siempre un saber problemático y provisional

Vollmer y Lorenz hablan de una “conjetura hipotética de que ciertas cosas son simplemente verdaderas”<sup>102</sup>. Zubiri no conjetura ni establece ninguna hipótesis al respecto, sostiene que hay una verdad real: la formalidad de realidad.

La filosofía del hombre zubiriana nos puede ayudar a pensar nuestra relación con el mundo y nuestras construcciones sociales de una manera más humilde. Venimos del mismo lugar del que procede todo lo que hay en la naturaleza. No podemos autoconstituírnos a voluntad. Debemos abandonar el espíritu prometeico que nos impulsa a materializar las utopías que pensamos. Deberíamos distinguir entre utopía, entendida kantianamente como horizonte que sabemos inalcanzable pero al que siempre hemos de dirigirnos, y proyecto utópico, entendido como el proyecto político de una minoría (o una mayoría) convencida de las bondades del mismo y dispuesta a todo para llevarlo a cabo e imponerlo al conjunto de la sociedad, que es lo que definía Ortega y Gasset como “una insinceridad, una inepticia, una inmoralidad y un anacronismo”<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Cf. Löw, R. “Evolución y conocimiento: transcendencia y limitaciones de la gnoseología evolutiva en su proyección filosófica”. En Lorenz, K. y Wketits, F. M. (eds.). *La evolución del pensamiento*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, p. 313.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>103</sup> Citado en Escotado, A., *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II*, Espasa, Barcelona, 2013, p., 38.

La sabiduría y el fuego que Prometeo<sup>104</sup> regaló a los hombres permitieron, paradójicamente, que fuera viable en la naturaleza una especie desnaturalizada, o mejor, una especie cuya naturaleza le permitía depender menos de la naturaleza. El regalo de Prometeo es la inteligencia humana, la misma que provocó la expulsión del hombre del paraíso donde mora el animal enclausurado. Inteligir sentientemente, sentir la realidad en tanto que realidad, le permite al ser humano alejarse de la tiranía del estímulo, de la tiranía de la naturaleza. Nunca se aleja completamente, es cierto, pues la naturaleza misma que nos ha dado cuerda nos ata a ella. Pero la respuesta del hombre ante cualquier situación que se le pueda presentar no está dada, o está menos dada que la de, por ejemplo, un chimpancé, de la misma manera que la de un chimpancé está menos dada que la de una ameba. Esta, dice Zubiri, es menos “sustantiva” que el chimpancé, y este es menos “sustantivo” que el hombre, es decir, menos “real”. Y el hombre es menos sustantivo y menos real –relativamente absoluto– que la realidad absoluta, suelta-de todo, irrespectiva, que sería Dios. Efectivamente, de existir, Dios sería la única realidad absolutamente libre. Nosotros somos cuasi-sustantivos, casi libres, casi dioses. Pero ese “casi” ya es mucho.

Los animales viven en un medio de meros estímulos que exigen respuesta. Para el hombre el medio deja de ser medio para convertirse en mundo, en realidad: algo que se apodera de él y le obliga a optar, a elegir, a configurar su yo de esta o de aquella manera, porque las cosas, en su carácter de realidad le demandan una comprensión. El hombre no puede quedarse en la mera formalidad de realidad, tiene que aprehender también los contenidos, y esto lo hace ya mediatamente, interpretando el mundo según el contexto socio-histórico-cultural en el que está instalado. Por eso la realidad no sólo le obliga, sino que le posibilita la vida, porque sin realidad, sin la liberación frente al estímulo, no sería necesario darle sentido a la realidad, no necesitaríamos interpretar la realidad con el logos y la razón (el perro no le da sentido ni interpreta el estímulo solar, se protege de su calor poniéndose a la sombra o lo busca echándose al sol). La libertad viene exigida por el hecho de tener delante la realidad. Nuestra vida es fruto de la libertad, pero es una libertad concedida, que no hemos elegido, que nos ha sido dada por la naturaleza en un proceso evolutivo que nos ha constituido con unas estructuras bio-psíquicas precisas, con una inteligencia sentiente que nos convierte en animal de realidades.

---

<sup>104</sup> Cf. Villalba J. J., “El regalo de Prometeo”, en <https://esprituycuerpo.blogspot.com/2018/02/el-regalo-de-prometeo.html>

Sin entrar en la procedencia divina o no del regalo de Prometeo, la inteligencia sentiente está determinada por las estructuras físicas en orden a la supervivencia del individuo y de la especie. Otra cuestión es si ese regalo nos garantiza tal cosa. Sin él, a las bacterias, por ejemplo, les va muy bien. ¿Nos irá tan bien a nosotros con nuestra singular inteligencia? El mito de Prometeo, en sus diferentes versiones, cuenta que Zeus, ofendido y engañado, castigó a Prometeo. El mito, hoy, cuando la relación entre el hombre y la naturaleza resulta tan problemática, podría contar que Prometeo fue castigado por atentar contra la naturaleza: intentando que la extrema debilidad del ser humano no rompiera la armonía de la creación, Prometeo lo dotó de capacidades excesivas que no supo manejar, convirtiéndolo en un ser semi-divino, con la sabiduría suficiente para imponerse sobre la naturaleza, pero sin la sabiduría necesaria para vivir en equilibrio con ella. Prometeo, entonces, habría sido castigado por poner en peligro la creación divina desnaturalizando la naturaleza humana. El de Prometeo es un regalo envenenado: la libertad exige responsabilidad. El hombre proyecta, planea, y después elige; elección que siempre provoca, una modificación del medio. Esto convierte el medio animal en un mundo cultural, y al ser humano en un ser con una capacidad de adaptación al medio -vía su modificación- que posee un alto riesgo.

## CONCLUSIÓN

Zubiri se ocupó del problema filosófico del ser humano de forma constante e ininterrumpida a lo largo de su dilatada vida intelectual<sup>105</sup>.

En algún sentido puede decirse que todo lo escrito y hablado filosóficamente por él tiene que ver con el hombre, sea porque lo humano se convierte en objeto inmediato de su reflexión sea porque lo humano queda iluminado al menos mediatamente por ella. Los escritos zubirianos son más bien de índole metafísica que antropológica, pero no debe olvidarse que en el fondo de su pensamiento toda auténtica filosofía ha de ser metafísica, si es que por metafísica se entiende el estudio de las cosas reales en tanto que reales<sup>106</sup>.

En esta línea, afirma Javier San Martín<sup>107</sup> que una interpretación del mundo no puede dejar de ser a la vez una interpretación del ser humano y viceversa, y que esta es la razón por la cual la antropología filosófica debe ser ontológica y metafísica. Toda la obra de Zubiri, como sostiene Ellacuría, tiene que ver con el hombre aunque sea de manera indirecta<sup>108</sup>, porque la filosofía se ocupa de lo real en tanto que real, y algo sólo es real en la inteligencia sentiente.

Zubiri construyó un sistema filosófico original, coherente y riguroso sobre las ideas de realidad y de inteligencia sentiente. “El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE, 10)<sup>109</sup>. La congeneridad de realidad e

---

<sup>105</sup> Ver lista de trabajos antropológicos publicados e inéditos de Zubiri en Ellacuría, I., *Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri. Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. 2. 1975, pp. 157-184.

<sup>106</sup> Ellacuría, I., en “Presentación” de *Sobre el hombre*, p. ix.

<sup>107</sup> Cf. San Martín, J., *Antropología Filosófica: Filosofía del ser humano*, UNED, Madrid, 2005, p. 40-41.

<sup>108</sup> Sobre la vinculación entre metafísica y antropología, es significativo que la obra señera de la metafísica zubiriana naciera precisamente de una preocupación antropológica. Zubiri confesó a Ignacio Ellacuría que *Sobre la esencia* comenzó siendo una nota para aclarar la noción de esencia en un curso titulado “Sobre la persona”. Esa nota se alargó a diez páginas, que después, con la intención de publicarla, se convirtió en un folleto de treinta páginas que fue creciendo hasta transformarse en un libro que sobrepasa las quinientas. Cf. *Xavier Zubiri. La soledad sonora, op. cit.*, p. 612.

<sup>109</sup> La congeneridad de inteligencia y realidad es una tesis central y decisiva en la filosofía de Zubiri. Con ella se enfrentaba nuestro autor al viejo problema de establecer el fundamento de la filosofía. Si es inexacto el principio del criticismo según el cual el fundamento de toda filosofía sería la crítica, no es menos inexacto que esa necesidad suponga una anterioridad de una teoría de la inteligencia sobre una teoría de la realidad



inteligencia tiene lugar en la realidad humana, que es la única realidad –que sepamos- que aprehende las cosas como reales. Zubiri define por ello al hombre como “animal de realidades”, fórmula que condensa su antropología filosófica y que es incomprensible sin una teoría de la realidad y una teoría de la inteligencia. Y como el hecho que singulariza al hombre respecto del resto de realidades es justamente aprehender las cosas como reales, la antropología filosófica -entendida como el saber que busca respuestas a la pregunta acerca de cuál es la esencia del ser humano- abarca necesariamente a la metafísica y a la noología. A la metafísica, porque es en el animal de realidades donde se actualizan las cosas como siendo reales. A la noología, porque la formalidad de realidad es el fundamento de toda experiencia y todo saber humano.

Si desapareciera del cosmos el único animal dotado con la capacidad de aprehender las cosas como realidades, de percibir la dimensión trascendental de la realidad, desaparecería también la realidad, de la misma manera que desaparecerían los colores si desaparecieran los animales dotados de sentido visual. Este es el sentido radical de la definición zubiriana de hombre como animal de realidades. Esta es una definición netamente antropológica, alternativa a otras que expresan un sentido muy distinto de la realidad humana. Pero si pensamos en la definición zubiriana y la confrontamos, por ejemplo, con el *Dasein* heideggeriano, nos damos cuenta de que estas son definiciones del ser humano que tiene su origen en una concepción metafísica y valen como rótulo no sólo de una filosofía del hombre, sino de una filosofía entera.

Para Zubiri, lo metafísico de las cosas mismas ni tan siquiera se puede plantear si no se pone en claro cuál es la manera (la formalidad) primaria y radical como las cosas se presentan al hombre (Cf. EM, 127). Por lo tanto, hacer metafísica es “ir a la realidad en cuanto tal, tal como real y efectivamente está presente en la inteligencia del hombre” (EM, 291). Se puede decir que el hombre, con su inteligencia, al estar abierto al todo de la realidad, envuelve virtualmente de una manera física la totalidad del universo. Pero esto no es únicamente lo que tiene el hombre, porque, por otro lado, tiene una talidad por la que, con toda su inteligencia, es un minúsculo grano en el universo, sí, pero constituido en propio respecto de la totalidad de lo real en cuanto tal (Cf. EM, 192-193).

---

(Cf. IRE, 9-10). Sin embargo, páginas más adelante escribirá: “Qué sea lo real es, pues, algo que sólo puede ser conceptualizado desde la formalización, esto es, desde la inteligencia sentiente”. (IRE 201).

Siendo esto así, la realidad humana no tiene el carácter que le asigna el idealismo como conciencia pura, ni es el grano de arena perdido en el universo, como cree la antropología de corte empirista y psicologista. El hombre es unidad constituida transcendentamente respecto de la realidad en cuanto tal; se pertenece a sí frente a todo lo demás. Por razón de su talidad, el hombre se constituye como unidad. Pero al ser una unidad constituida transcendental y reduplicativamente respecto de la realidad en cuanto tal, se pertenece a sí misma respecto de todo lo demás. Por eso, porque sólo se pertenece a sí mismo constituyéndose respecto de todo lo demás (lo que expresa Zubiri diciendo que la sustantividad humana es sólo relativamente absoluta) hay que entender al hombre desde la metafísica, y no al revés (Cf. EM, 293-294).

Zubiri, por todo ello, nunca pensó que elaborara propiamente una antropología filosófica. El término antropología apenas aparece en su obra, y cuando lo hace es como sinónimo de idealismo o subjetivismo. Para Zubiri, la modernidad diluye la filosofía primera, la metafísica, en antropología, lo que considera un gran error, porque el *antrophos* no puede ser entendido desde sí mismo. Esta manera de entender al hombre desde sí mismo, de origen cartesiano y desarrollo kantiano, es la versión antropológica de la filosofía primera en la que el orden transcendental aparece como el orden en el que el sujeto constituye el objeto (Cf. EM, 250- 252). Zubiri se opone al subjetivismo idealista, al giro antropológico de la modernidad a partir del cual se concibe al sujeto como conciencia que crea el mundo. Zubiri hace metafísica y no antropología porque es la realidad la que se apodera del hombre, y no al contrario. La realidad “imponer sus fueros” y se hace formal y estrictamente real “en” la mente humana, no “por” la mente humana. El hombre sólo construye sentido una vez que la realidad ya se ha apoderado de él y queda instalado en ella. Así que lo radical no es el ser; lo radical es la realidad, por eso la filosofía primera no es antropología ni es ontología, es metafísica. Zubiri es sensible a la crítica de Heidegger al giro antropológico, según la cual la filosofía se mueve en el subjetivismo óntico, arrebatándole al hombre su verdadera dignidad como *Dasein*, como comprensor del ser. Zubiri irá más lejos, al afirmar la ulterioridad del ser respecto de la realidad, y del *Dasein* respecto del animal de realidades.

Zubiri entiende por antropológica aquella filosofía que tiene como referente a un sujeto trascendental logificante. Por ejemplo, hablando de la eliminación de la sensibilidad en la filosofía moderna, Zubiri expresa su extrañeza de que también desaparezca por completo del “cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y

Heidegger (Cf. SR, 16). ¿Por qué, en opinión de Zubiri, las filosofías de Husserl y Heidegger son idealistas? Porque son filosofías del sentido dado por el hombre a la realidad. Por contra, la metafísica es la filosofía de la realidad que se impone físicamente al hombre en la impresión. Zubiri tiene una concepción del fenómeno y del logos distinta de las de Husserl y Heidegger, y en consecuencia una idea distinta de filosofía. Lo que se aparece primariamente es “realidad”, y se aparece en “impresión”, es decir, es un estar físico, sensible, y no lógico o conceptivo. La filosofía de Zubiri, en este sentido preciso, es metafísica, y no antropológica, porque el objeto es la realidad en tanto que aprehendida, no una realidad en sí. Pero como se trata de la realidad en la aprehensión humana, se trata de una metafísica de la realidad en la realidad humana.

Lo trascendental es una dimensión de las cosas, porque aunque sea una dimensión únicamente percibida por el hombre, la trascendentalidad es la de la cosa misma, es la cosa misma la que es real “en” la mente humana. La clave está en sustituir preposiciones: en lugar de “a las cosas mismas”, “en las cosas mismas” o “desde las cosas mismas”; y en lugar de la realidad “por” mí, la realidad “en” mí. El sujeto trascendental es sujeto constituyente del mundo, pero la prioridad, en Zubiri, es de la realidad, que constituye al sujeto, ontológica y epistemológicamente. Hay un fundamento ontológico intramundano, una realidad fundante que descubren las ciencias de forma provisional y problemática; y hay un fundamento gnoseológico, que es la aprehensión primordial de realidad, la cual abre la marcha de la intelección que culmina con el conocimiento -siempre provisional y problemático- de la realidad fundante.

Con su reducción fenomenológica radical, Zubiri pone entre paréntesis el contenido de las cosas reales y descubre la formalidad de realidad por la cual el hombre siempre se encuentra en la actitud trascendental de la fenomenología, porque está en la realidad *ab initio*, lo quiera o no. La formalidad de realidad es la condición de trascendentalidad. Y la formalidad “de” realidad es eso, de la realidad, y no del hombre, sino “en” el hombre. La realidad “en” el hombre, o el mundo “en” el hombre. Y el hombre “en” el mundo. Para Husserl subjetividad trascendental quiere decir subjetividad constituyente del mundo. Para Heidegger, *Dasein* quiere decir comprensor del ser. Zubiri no niega que el sujeto constituye el sentido, pero lo hace una vez instalado en la realidad, en el mundo entendido como respectividad trascendental. No es sujeto, es realidad de realidades o realidad reificante. Tanto Husserl como Heidegger hacen antropología porque parten del sentido dado en la conciencia trascendental o en el *Dasein*, no de la

realidad. El sentido siempre es mediado, construido. Zubiri encuentra algo inmediato que se presenta sin que nosotros pongamos nada, la formalidad de realidad. Para Zubiri, no hay sujeto trascendental. Lo único trascendental es la realidad misma, la realidad “en” el hombre, “en” cada hombre, “en” cada sustantividad psico-orgánica, “en” cada cuerpo.

Cada hombre es «un cuerpo de realidad». Y lo es en dos aspectos. Primero, porque esta sustantividad «está aquí», en la realidad. Segundo, porque entonces, a consecuencia de ello, en esta sustantividad está «la» realidad en que cada hombre está; cada hombre es así el «lugar de la realidad». Aquí lugar significa algo así como lo que significa cuando se habla de «lugar geométrico». El hombre, cada hombre, es algo así como el lugar geométrico de la realidad. (SH, 79).

Para Zubiri, la antropología es posterior a la metafísica. Pero es que la antropología filosófica, aunque sea posterior, o precisamente por serlo, puede y debe abarcar, acoger, recibir, tanto a la metafísica como a la noología, porque ambas ofrecen respuestas a las preguntas sobre la esencia y especificidad de la realidad humana. En la metafísica zubiriana van implícitos todos los aspectos esenciales de la realidad humana. La metafísica es la metafísica de la realidad en el hombre, porque lo esencial, lo primario, lo radical es que al ser humano lo constituye ontológica y epistemológicamente la realidad: “(...) el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre” (HD, 382). Pero también porque la realidad es solo estricta y formalmente realidad en el hombre.

Para Javier San Martín, todo el sentido de la filosofía de Ortega –y añade que también la de Zubiri- no es otro que proclamar, renovada, la tesis kantiana de que las preguntas fundamentales de la filosofía remiten a la pregunta antropológica: qué es el ser humano. “Y justo es proclamar, por escandaloso y anacrónico que parezca, que la filosofía primera es la antropología filosófica”<sup>110</sup>. Toda filosofía debe empezar o encuentra su enraizamiento en el saber sobre el ser humano. Para Zubiri, el enraizamiento o fundamento de la filosofía es la formalidad, y esta es de las cosas, las cuales se imponen

---

<sup>110</sup> “La antropología de Ortega como filosofía primera”, en *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Coord., por Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla, 2010, pp. 69-79.

como estímulo en el animal y como realidad en el hombre. Por eso la filosofía primera es metafísica y no antropología.

Según escribe San Martín en el mismo texto citado, Husserl tiene clara conciencia de que la filosofía primera es una filosofía del elemento funcionalmente primero en toda indagación porque es el elemento condición de todo otro elemento. Ese elemento no es otro que la subjetividad trascendental. Para Zubiri, como ya hemos dicho, lo trascendental es la realidad que se impone físicamente en la impresión humana, y no una conciencia que pone el sentido de la cosa. La conciencia no constituye el ser de los objetos. Simplemente, la realidad está físicamente presente como tal en el acto consciente. Además, aunque pudiéramos llamar al animal de realidades sujeto trascendental, el animal de realidades lo es porque la realidad está físicamente presente en él como tal realidad.

Ahora bien, para San Martín la antropología filosófica tiene que indicar ANTE TODO (lo escribe así, en mayúscula) por donde hay que empezar a la hora de estructurar un saber filosófico sobre el hombre, y esclarecer los conceptos decisivos sobre la instancia o el ámbito del aparecer en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos que siempre estará supuesto en todo planteamiento. Por eso es filosofía primera, la cual no es fundamento sino lugar donde enraizar el saber filosófico, y como este saber es, en definitiva, al modo kantiano, saber del hombre, la filosofía primera es filosofía antropológica. Definida así, la antropología filosófica encaja en lo que Zubiri llama metafísica, porque esta pretende justamente indicar ANTE TODO por donde hay que empezar a la hora de estructurar un saber filosófico sobre el hombre, y esclarecer, además, los conceptos decisivos supuestos en todo planteamiento que definen el ámbito en el que aparecer la realidad como tal realidad. Ese ámbito es el de la co-actualidad de la cosa en la aprehensión humana y de esta en la cosa, el lugar geométrico de la realidad.

Hay una ulterioridad de la antropología filosófica respecto de la filosofía primera<sup>111</sup>, tanto si esta es metafísica como si es noología, porque la filosofía del hombre,

---

<sup>111</sup> También la hay en la “Antropología metafísica” de Julián Marías. Esta es una teoría de la vida humana que debe ser abordada desde una perspectiva metafísica, ya que la vida humana que es cada uno posee unas estructuras necesarias -que son las que descubre Marías- que no pueden faltar para que una vida sea vida humana. Esa vida humana no es aun el hombre, y por lo tanto no es mera antropología. El paso de la metafísica a la antropología lo da Marías cuando pasa de las categorías necesarias de la vida humana (su

en Zubiri “se entiende sobre una metafísica de la realidad humana (...) cualquier reflexión sobre esa realidad requiere de la previa clarificación de lo que se ha de entender por «inteligencia» y de lo que se ha de entender por «realidad»”<sup>112</sup>. Realidad es el modo de quedar las cosas en la inteligencia sentiente; inteligencia sentiente es el modo de sentir humano, que es sentir las cosas como realidades.

No obstante, si el objeto propio de la filosofía primera no es ni la inteligencia ni la intelección, sino la congeneridad entre ambas, el ámbito de esa filosofía primera no sería ni el de la metafísica ni el de la noología, sino algo anterior a toda bifurcación entre la intelección de lo real y la realidad inteligida.

(...) esta realidad humana considerada como lugar geométrico no abarca todas las estructuras humanas, sino solamente aquellos actos en los que tiene lugar la actualización de la realidad. No estamos aquí ante una consideración completa de la realidad humana, sino que atendemos solamente a aquellas dimensiones accionales, sentientes y corpóreas que son accesibles a una filosofía primera (...). Dicho de otro modo: si la antropología filosófica no es filosofía primera, el hombre, como lugar geométrico de la realidad es sin embargo el objeto primero de la filosofía. La filosofía primera no versa sobre el hombre en todas sus dimensiones y estructuras, pero sí sobre los actos de actualización de la realidad, con sus dimensiones accionales, sentientes y corpóreas, las cuales constituyen al hombre como lugar geométrico de la realidad (...). De este modo, la importancia de la antropología filosófica estribaría, no en ser punto de partida, sino en ser el punto de llegada de las investigaciones metafísicas <sup>113</sup>.

Zubiri insistió durante mucho tiempo que filosofía primera es sinónimo de metafísica. Es más, incluso en la Trilogía afirma la conveniencia de comenzar por una conceptualización de la realidad, pues “una investigación acerca de la posibilidad de saber

---

estructura analítica”: yo, mismidad, mundanidad, corporalidad, temporalidad, socialidad, historicidad, etc.) a la biografía de cada uno, la cual tiene una “estructura empírica” (por ejemplo, no podemos pensarnos sin un cuerpo -estructura analítica-, pero podemos pensarnos con otros cuerpo -estructura empírica) Cf. *Antropología Filosófica II...*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>112</sup> González, A., “El «lugar geométrico» de la realidad”, en *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Coord., por Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla. Biblioteca Nueva, 2010, pp. 171-180.

<sup>113</sup> “El lugar geométrico”, op. cit.. Este algo anterior es el propio acto de intelección. Esta es la tesis de Antonio González que radicaliza en este punto el análisis de Zubiri, que da cierta prioridad a la cosa que está presente en el acto.

no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna concepción de la realidad” (IRE, 10), y que publicar un estudio sobre la inteligencia después de uno sobre la esencia significaba “mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad” y una “repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real” (IRE, 11). Justificaba Zubiri su propia trayectoria filosófica.

De la noología dice Zubiri que se trata de un análisis del acto intelectual, pero no dice que sea una ciencia previa a la metafísica. Lo que dice expresa y claramente es justamente lo contrario. Pero es que, además de esto, su trayectoria intelectual, en coherencia con esa afirmación, fue del estudio de la realidad al estudio del saber, o como ya hemos dicho, estando en uno estaba en el otro, porque la suya es una metafísica peculiar: es una metafísica del “de-suyo-en-mi”, es decir, una metafísica de la realidad en el hombre. La Trilogía no es una crítica, en sentido kantiano, de lo que es posible saber al ser humano, sino un análisis de los modos de acceso del hombre a la realidad. Por eso la noología es una parte de la metafísica, En su trayectoria filosófica madura, Zubiri parte de una reflexión teórica de la realidad que deriva, al final, en un análisis del acto en el que se actualiza la realidad. Hay que insistir en que la noología no supone una revisión de la metafísica zubiriana, sino un amplio y profundo desarrollo de lo ya apuntado en *Sobre la esencia* y en los cursos privados. La impresión de realidad como fundamento de todo conocer ulterior, la unidad de sentir e inteligir y la realidad entendida como formalidad son ideas que están ya presentes con absoluta claridad en la etapa metafísica.

Zubiri descubrió la formalidad en un “momento” metafísico, y luego, más tarde en el análisis noológico del acto intelectual, aisló ese momento inespecífico de la realidad, dándole el nombre de aprehensión primordial de realidad<sup>114</sup>. Esto plantea la duda de si el análisis y mera descripción del acto de intelección no viene precedido (no diremos “determinado”) de un prejuicio teórico-metafísico. Pero este es un problema que no podemos abordar aquí.

---

<sup>114</sup> El propio Diego Gracia sostiene que, de su estudio de los datos aportados por la ciencia de su época, extrajo Zubiri la que quizá sea conquista fundamental de toda su obra: que, si bien los contenidos de las cosas no están nunca dados de modo inmediato, sí hay algo inmediato, a lo que llamará “formalidad”. Cf. *El poder de lo real*, op. cit., p. 571.

En cualquier caso, lo importante es que para Zubiri metafísica y noología son disciplinas necesarias y complementarias, porque en la aprehensión hay dos momentos: la intelección misma de la cosa (noología) y la cosa en tanto que inteligida (metafísica). Ambas, noología y metafísica, así como todos los saberes englobados en la intelección racional, son pertinentes en una antropología filosófica, que si bien no debe ocuparse específicamente de todas las dimensiones del ser humano, sí debe hacerlo de lo que lo singulariza respecto de otras realidades, y esta singularidad radica en que la realidad humana es el lugar donde acontece la co-actualidad de la realidad en la inteligencia y de la inteligencia en la realidad.

La metafísica de la realidad humana tiene como propósito presentar una idea unitaria de lo que es el hombre, y esa idea es la del hombre como animal de realidades, que es la estructura primaria y radical del hombre, de la cual emergen todos los aspectos concretos y dimensiones que el hombre tiene (Cf, SH, 674). Todo lo que singulariza al ser humano tiene como fundamento el que este aprehende las cosas como reales. El hombre es primero animal de realidades y después, y sólo por serlo, todo lo demás. Todo lo que es el hombre, o lo que se ha dicho que es el hombre (animal racional, animal social, animal político, animal moral, animal simbólico, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo religiosus*, etc., etc.) se funda en el hecho de ser el hombre animal de realidades.

¿Es la filosofía del hombre filosofía primera o filosofía última? Es una cuestión de perspectiva. Desbordando los cauces estrictamente zubirianos, me acogeré al concepto de filosofía de Gustavo Bueno. Para este la filosofía es un saber de segundo grado que presupone otros saberes previos, de “primer grado” (matemáticas, ciencias naturales, ciencias sociales, arte, religión, etc.). La filosofía presupone un estado de las ciencias y la técnica suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como disciplina independiente a la vez que pendiente de los saberes científicos y técnicos. La ideas de las que se ocupa la filosofía surgen de la confrontación de los más diversos conceptos técnicos, políticos o científicos. Como saber de segundo grado, el “campo de la filosofía” está dado en función de los saberes de primer grado, de sus analogías o de



sus contradicciones<sup>115</sup>. Definida así, se podría encontrar alguna analogía con la idea zubiriana de filosofía en contraposición a la idea de ciencia:

Las ciencias estudian lo que las cosas reales son en realidad, por ejemplo, la electricidad, las células, las sociedades humanas, etc., etc. La filosofía estudia algo mucho más vidrioso y más sutil: en qué consiste que algo sea real<sup>116</sup>.

En esta definición, y en general, en la manera de pensar Zubiri, la articulación entre cosas reales y realidad, entre talidad y trascendentalidad, entre ciencia y filosofía, debe partir necesariamente de las cosas reales que en función trascendental constituyen el orden trascendental. O como se diría desde el materialismo filosófico buenista: la filosofía sólo es posible si opera con lo que las ciencias nos dicen de las cosas.

Pues bien, diríamos que la antropología filosófica es un saber de tercer grado, o si se quiere, una filosofía última; porque cualquier esclarecimiento acerca de la naturaleza humana necesita de un estudio previo de lo que sea la realidad y lo que sea la inteligencia, es decir, necesita del concurso de la metafísica (y de la ciencia) y de la noología. Sería como un saber de tercer grado que necesita tanto del saber de segundo grado (la filosofía: metafísica-noología), el cual a su vez presupone los saberes de "primer grado" (matemáticas, ciencias naturales, ciencias sociales, arte, religión, etc.).

En cuanto a la distinción entre antropología filosófica y metafísica de la realidad humana, se trataría de lo mismo pero visto desde una perspectiva diferente: metafísica alude a una perspectiva fundante, la de la realidad como formalidad (de la que os hemos ocupado en la primera parte de este trabajo); antropología alude a una perspectiva fundada, el animal de realidades hiperformalizado que emerge del dinamismo de la materia (del que os hemos ocupado en la segunda parte de este trabajo). Zubiri rompe con la filosofía subjetivista e idealista al conceder a la realidad, entendida como formalidad, el ser condición de posibilidad de toda experiencia y todo saber, y el poder de constituirnos ontológicamente frente a lo otro. Además, entendida como realidad fundante, la realidad nos ha constituido ontológicamente como sustantividad inteligente surgida del dinamismo de la materia.

---

<sup>115</sup> Cf. Bueno, G., *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995. Versión digital en <http://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qf.htm>

<sup>116</sup> "Palabras de presentación: *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*", *op. cit.*, p. 333.

La aprehensión primordial de realidad nos instala en la realidad, nos impele por su carácter trascendental hacia los modos superiores de intelección, y nos lanza a la búsqueda de la realidad allende. La formalidad es verdad real, pero es una verdad que siempre va acompañada del error, porque nunca se presenta sola. Quizá lo fundamental de la idea de formalidad es que nos muestra que hay algo que no está construido por nosotros, cuya presencia es la condición de posibilidad de toda construcción humana. Hay una realidad que se nos impone y nos obliga a poner de nuestra parte. Zubiri abre la posibilidad de acceder a la auténtica realidad y permite saltar el abismo abierto entre los contenidos determinados y el fundamento indeterminado sin salir de las cosas mismas, porque la formalidad es tan propia de las cosas como los contenidos.

La metafísica zubiriana es física trascendental porque las cosas están físicamente presentes en formalidad de realidad en el hombre. Por eso Zubiri define al hombre como animal de realidades (definición antropológica), o lo que es lo mismo, la realidad donde las cosas son reales (definición metafísica). Estas definiciones confunden el campo de acción propio de la antropología filosófica con el de la metafísica. Una solución posible es concederle el campo a una o a otra. Convencido de que ninguna de estas soluciones resuelven el problema, sino que sólo lo diluyen, propongo una di-solución salomónica del problema: metafísica y antropología filosófica se confunden en lo que podríamos llamar metafísica de la realidad en el hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE ZUBIRI

Las obras de Zubiri se ordenan cronológicamente según la fecha de su primera edición. Entre paréntesis se indica la edición utilizada en este trabajo.

*Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial nacional, Madrid, 1944 (1981).

*Sobre la esencia*. Sociedad de estudio y publicaciones. Madrid. 1962 (1963).

“El origen del hombre”. *Revista de Occidente* 17, 1964. En [zubiri.org](http://zubiri.org)., página web de la Fundación Norteamericana Xavier Zubiri (última consulta: junio 2019).

“Respectividad de lo Real”, en *REALITAS III-IV: 1976-1979*. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1979, pp. 13-43. En [zubiri.org](http://zubiri.org)., página web de la Fundación Norteamericana Xavier Zubiri (última consulta: junio 2019).

*Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

*El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984 (1998).

*Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

*Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

*Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

*Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial, Madrid, 1996 (2008).

*El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

*Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

*El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 (2018).

“Palabras de presentación: Inteligencia y logos e Inteligencia y razón”, en *Escritos Menores (1953-1983)*. Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 334-335.

*Acerca del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

*Estructura de la Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- “Acta del Seminario X. Zubiri (30-III-1978)”. En página web de la Fundación Zubiri (última consulta: junio 2019): [http://www.zubiri.net/?page\\_id=790](http://www.zubiri.net/?page_id=790)
- Bueno, G., *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995. Versión digital en <http://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qf.htm>: (última consulta: junio 2019).
- Campo, A del., “El hombre y el animal”, en *Estudios sobre Zubiri*, Montevideo, 2015, pp, 115-169.
- Corominas, J., y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- Ellacuría, I. “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. 2. 1975, pp. 157-184.
- Escohotado, A., *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II*, Espasa, Barcelona, 2013.
- Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Fowler, Thomas B. “Introducción informal a la filosofía de Xavier Zubiri”. En [www.zubiri.org](http://www.zubiri.org).
- González, A. *Estructuras de la praxis: Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.
- . “La evolución humana en Zubiri”, en Antonio Scocozza y Giuseppe D’Angelo (eds.). *MAGISTER ET DISCIPULI: filosofía, historia, política y cultura. Tomo 1*, pp. 425-448, Penguin Random House, Bogotá, 2016.
- Gracia, D., *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017.
- . *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2008.
- Hayek, F. A., *El orden sensorial*. Unión Editorial, Madrid, 2016.
- Hernández Rubio, R., *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*. Tesis doctoral Universidad del País Vasco, 1995.
- Laín Entralgo, P., *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- . *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1989.
- Llinás, R. *El cerebro y el mito del yo*, Belacqua, Barcelona, 2003.

- Lorenz, K. y Wuketits, F. M. (eds.). *La evolución del pensamiento*, Argos Vergara, Barcelona, 1984.
- Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- Pintor-Ramos, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983.
- San Martín, J. *Antropología filosófica, Filosofía del ser humano*, UNED, Madrid, 2009.
- . “Antropología biológica y filosofía del ser humano. Antropología filosófica III”. Unidades Didácticas, UNED, Madrid 2010-2011.
- . *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid, 2015.
- Vargas Abarzúa, E., “El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri”. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 9, 2007, pp. 5-17.
- Villalba Alameda, J. J., “El regalo de Prometeo”, en <https://espirituycuerpo.blogspot.com>. Publicado el 26-2-2018.