

TEORIA DE LA INTELIGENCIA

1. "En la actualidad de una cosa (con el **doble sentido** que, aun en castellano, esta palabra encierra: de un lado, lo que está actuando; de otro, lo que tiene actualidad ahora, en un presente), en la actualidad de un ser es donde se encuentra, en definitiva, su última, su radical verdad. La verdad es la manifestación de la cosa. Por esto dice Aristóteles que el 'ser verdad' es la más digna forma de realidad. A la visión de la actualidad ~~manifestada~~ manifestada de la cosa, que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las demás, llamó el griego **noein**, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad. De la frase de Parménides: "**es lo mismo el ser y la visión de lo que es**", arranca todo el pensamiento griego. Por eso, el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél un carácter definitivo y sustante, envuelve en sí al **noein** en forma de pura actualidad; es un pensamiento que se piensa a sí mismo" (NHD, 227-228).

2. "Gracias a que la cosa se nos **ofrece** actualmente como sujeto y soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ellas y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces, no solamente **veo** lo que en verdad es una cosa, sino que, además, **sé** lo que ella es. Yo digo de las cosas que son tal o cual otra. Digo de esta habitación que es grande; de esta mesa que es oscura, etc. A este fenómeno del **decir** es a lo que Grecia ha llamado **logos**. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un **decir**, en un **saber** lo que la cosa es. Por el **logos** nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana.

Teoría, explicación, no es, para Aristóteles, otra cosa sino sumirse en la razón universal del universo" (NHD, 228).

3. "Dentro de esta ingente construcción metafísica...tal vez haya solamente una realidad y un concepto que se ha escapado de la mente griega. Y es el concepto y la realidad con que comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica: el concepto de **espíritu**.

....**Spiritus sive animus** es aquel ente que puede entrar en sí mismo, y que al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo...Al sentirse desvinculado del universo entero, no queda el espíritu humano simplemente en sí mismo: entra en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. La Filosofía, después de Grecia, comienza por ser esencialmente teológica. Esto es, ha segregado el espíritu humano del universo para proyectarlo excéntricamente sobre la divinidad...

A partir de este momento, la especulación metafísica se lanza...en una vertiginosa carrera, en la cual el **logos**, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre...La necesidad racional es un propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento es cuando aparece Descartes...

...En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a ser una cosa de **puertas adentro** del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda

el espíritu humano segregado también de ésta. Sólo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo... Cuando Descartes dice que todas las cosas son dudosas, no quiere decir, en última instancia, sino que ninguna de ellas ofrece, tal como hasta ahora se ha presentado, garantía suficiente de solidez donde apoyar el espíritu humano. El último reducto seguro es aquél en que ~~aún~~ subsiste la necesidad racional. De esta manera llega el **yo**, el sujeto humano, a ser centro de la Filosofía.... Por tanto, su certeza y no su realidad, es lo que decide el carácter central del **yo** en el ~~pensar~~ filosófico.

...En la seguridad del saber, del **yo**, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma" (NHD, 228-230)

4. "La naturaleza es eso que **está ahí**. Y el Espíritu es esto que soy **yo mismo**. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel, ser en sí; Espíritu, ser para para mí, ser para sí, mismidad...

...Dando a la palabra universo un sentido más amplio que el de Grecia, podemos decir, que, a diferencia del griego, nuestro universo se halla compuesto de naturaleza **y** espíritu. La unidad del Universo depende, pues, del sentido que tenga esta **y**. ¿En qué ~~consiste~~ esta **y**?

Lo importante de esa **y** no es que sea el nexo que **vincula** la naturaleza al espíritu, sino que exprese el **fundamento** común que en él tienen la naturaleza y el espíritu... Entender a la ~~XXXX~~ naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo inexorablemente ese fundamento **se hace** Naturaleza y Espíritu.

...Ese fundamento, de donde todo emerge, es, de un modo eminente y fundamental, el auténtico y verdadero Todo. Es el fundamento de todo lo demás; como diría Hegel, es el absoluto en **sí y** para sí.

A este absoluto llama Hegel, con impropiedad, espíritu. Le llama espíritu, porque en él se encuentra justamente lo decisivo de aquel espíritu de que nos hablaban Descartes y Schelling, a saber: la presencia inmediata a sí mismo. Pero resulta que este espíritu es ~~impropiamente~~ espíritu, porque no se trata de una realidad espiritual en el sentido corriente de la palabra, sino ~~no~~ solamente del hecho concreto de que ese absoluto es el fundamento, la raíz del **espíritu**... Y recordando que la tradición helénica y medieval ha caracterizado el espíritu por su inmediata entrada en sí mismo, Hegel continúa llamando a ese absoluto espíritu, espíritu absoluto...

Decir que ~~es~~ el todo es espíritu absoluto, es el absoluto, quiere decir que nada tiene ser, ni es, por tanto, verdaderamente conocido (puesto que conocer es saber lo que una cosa es), si no es entendido en su última raíz en ese espíritu absoluto; por tanto, si no es entendido como un momento de él... **Lo verdadero no es el resultado** -dice Hegel-, **sino el todo, aquello que vincula el resultado a su principio**. La verdad definitiva de una cosa, la verdad última de su ser, se halla, por tanto, para Hegel, en esa articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo. A esta articulación interna es a lo que Hegel llama sistema. Por eso dice Hegel que la verdadera figura bajo la cual ~~aparece~~ la verdad filosófica es el sistema. Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada



cosa, ella en ~~su~~ **ser su ser**, tiene con **el ser absoluto** del universo. Decir que ~~una~~ cosa se apoya en el espíritu absoluto equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por esto dice Hegel que la verdadera sustancia es el sujeto... De ahí que resulte un completo error histórico y metafísico decir que Hegel comienza con el pensar. Propiamente hablando, la filosofía hegeliana no comienza con el pensar, ni de que este poseerse del absoluto ~~transcurre~~ en un pensar, sino justamente al revés: el hecho de que el absoluto sea transparente a sí mismo es lo que constituye el pensamiento. No es ~~el~~ pensamiento razón de la inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento" (NHD, 231-232).

5. "Así, pues, el absoluto no sólo engendra la cosa, sino que, referida ésta a aquél, nos muestra o manifiesta actualmente el principio absoluto de donde emerge. Al hacerlo, el absoluto no es tan sólo principio de la cosa, sino su ser es **estar principiando**; es decir, al volver nuevamente al absoluto, lo entendemos no sólo en lo que produce, sino en el producir, en el principiar mismo. Entonces desaparece la distinción entre el principio y lo principiado. El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y ~~esta~~ posesión es el ~~con~~cebir o concepto, o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel **Idea**. Por esto la idea es libertad.

...El ser -decía Grecia- se halla actualmente en la verdad; pero la verdad -dice Descartes- se halla actualmente tan sólo en una certeza verdadera; y una certeza verdadera -terminará por decir Hegel- es aquella certeza que recae sobre el ser verdadero del sujeto".

De esta manera, al ~~vol~~ver el sujeto sobre sí mismo se encuentra no con otra cosa, sino consigo mismo. Resulta, pues, que toda esa generación del universo, esa historia entera del universo, no es... otra cosa sino la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea. En cada uno de los pasos que el espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo,, sino que, en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que tradicionalmente se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es... una sucesión de cosas que ~~oc~~urren en el tiempo, sino la esencia de esta sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternizada. La historia es la realidad concretizada de la Idea.

Captar en su eternidad el espíritu absoluto, saber el absoluto, pero además de una manera absoluta, en eso, y no en otra cosa, consiste para Hegel la **filosofía**. La Filosofía es la conciencia absoluta del **Sistema** del absoluto. Por eso ~~es~~ la Filosofía, como decía Platón, dialéctica, articulación, sistema de la Idea. La Filosofía no es un pensar **sobre** lo absoluto, ~~msino~~ que **es** la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la Filosofía pertenece ~~esencialmente~~ **esencialmente** su propia historia. (NHD, 235-236).



6. ...Cuando Descartes coloca al hombre en el centro del universo y del saber filosófico, no le mueve a ello ningún interés concerniente a lo humano en especial: lo que decide a Descartes es exclusivamente la necesidad de encontrarse seguro, la necesidad de hallar una certeza absoluta. Cuando dice del yo que es ser pensante, que ego sum res cogitans, no le preocupa a Descartes, qué es ese ego en sí mismo. No se pregunta, como un griego pudo preguntarse: ¿qué es lo que tiene que tener una res, una cosa, para ser un ego? Lo que a Descartes le preocupa es exclusivamente qué hace ese yo; y lo que hace ese yo no es otra cosa sino saber. De ahí que, para Descartes -o, por lo menos, a partir de Descartes-, no constituya el saber, una actividad entre n actividades que tiene el hombre, sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea y, además, sepa, sino que el ser mismo del hombre es su saber. Y como el saber contiene lo que la cosa es, resulta que, en el momento en que yo sé del ser, soy el ser. De aquí arranca toda la filosofía hegeliana. Y esta es la cuestión: ¿hasta qué punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas?" (NHD, 237).

7. "Ver y decir han sido los dos grandes descubrimientos de Grecia... Ver las cosas, verlas como son, en sí mismas, en su Idea -como diría Platón-, pero además decir algo de ellas. Y esto es lo grave.

Ver las cosas es ver lo que está ahí. Ahora bien: lo que caracteriza al hombre y le diferencia del animal no es simplemente encontrarse con las cosas que están ahí, sino que las cosas estén ante él. Dicho en otros términos: lo que distingue al hombre del animal no es que las cosas estén puestas con el hombre, sino que le estén propuestas. Por esto, porque las cosas me están propuestas, puedo yo proponerme decirme algo de ellas. A este decirme yo a mí mismo algo de ellas es a lo que, primariamente, el griego llamababa lógos, decir. Y solamente en tanto que yo me digo algo de las cosas, puedo decirlo a otros, hablar con ellos. El hablar se funda en el decir, en el sentido de decirme.

Pero el hablar podría, por sí solo, expresarse de infinitas maneras. Solamente cuando el hablar o el decir se apoya en el ver, en ese que está ahí, es cuando manifiesta lo que las cosas son. Gracias a que el hablar o el decir se refiere a un ver, se engendra, en el hablar, ese momento de presente que caracteriza al 'logos' de la proposición indicativa. Si no hubiera existido más que la simple visión del mundo, fácilmente hubiera degenerado toda la filosofía en una orgía mística, en un frenesí mental. Con esa frase de Parménides de que la visión de lo que es y el ser son lo mismo, no hubiera pasado la Filosofía del nivel de una intuición intelectual, como la que se repite en Schelling. Esta fue una de las geniales aportaciones de Platón a la Filosofía.

El lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad: el lógos, al ser lógos de una visión, exige que esta visión adopte estructura lógica. Por esto ha sido la filosofía griega esencialmente racionalista.

Pero a ningún griego se le ocurrió decir que ser hombre signifique, sin más, ver y decir. Es cierto que Aristóteles definía al hombre diciendo: 'Animal que tiene lógos, que tiene razón'. Pero tiene buen cuidado de decir que el hombre es ousía, cosa, y esto es lo que constituye el carácter decisivo del pensamiento griego. El lógos no es el ser del hombre, sino una propiedad esencial suya.



Ha bastado llevar la idea del lógos a la concepción cartesiana del espíritu pensante para obtener toda la metafísica de Hegel.

Pero precisamente, repito, este es el problema" (NHD, 237-238).

8. "En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de estar ahí de xfunda y se appya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su xhuella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte el saber en el ser mismo del hombre; mens sive animus, decía. El 'animus' o 'spiritus' se ha convertido en 'mens', en saber.

En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo euanto el universo es" (NHD, 238).

9. "¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En otros términos: ¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel.

En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa algo de, es a lo que se ha bautizado en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl). Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien: esto que momentáneamente ha podido parecer alguna vez como solución del problema, no solamente no es su solución, sino que es su desplazamiento.

No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo de. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo de. El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese de, ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el de de encontrara en el pensamiento, porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre. Tal vez porque el hombre no puede ser centro del universo, no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste frente a sí, y no dentro de sí, como Hegel pretendía. A consecuencia de esto, el epnsamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano estaría concretamente fundado su carácter existencial. Ex-sistere quiere decir tener subsistencia fuera de las causas, No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien exisitiría fuera de las cosas (Heidegger).

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente, en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se 'constituye' en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa

luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que 'sean'; en photi, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: ¿Qué es el ser?, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.

...Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero" (NHD, 238-240).

CONCLUSIONES PARA UNA TEORIA DE LA INTELIGENCIA ZUBIRIANA

a) Categorías que van a ser utilizadas transformadamente:

- = actualidad (1)
- = realidad (1, 3 "su certeza y no su realidad", (6)

b) Planteamientos para ulterior discusión:

- = actualidad y verdad
- = articulación de las diversas funciones intelectivas
- = relación entre espíritu y naturaleza
- = búsqueda del principio y fundamento de la unidad del todo
- = la esencia de la historia, la historicidad,
- = la superación de la concepción clásica y de la concepción moderna de lo que es el conocer y lo que es la filosofía



Teoría de la inteligencia

c) Indicaciones hacia el verdadero pensamiento zubiriano:

- = en la actualidad de la cosa está su verdad,
- = el espíritu no está segregado de la naturaleza, esto es, no hay espíritu humano
- = hay que desteologizar la filosofía,
- = lo que interesa no es la certeza del yo sino la realidad del yo.

=subordinación del pensar a la realidad: no es el pensamiento razón de la inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento.

= hasta qué punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas? Es una entre n actividades y, además, se funda en algo que es anterior al puro saber.

=el planteamiento de lo que es el conocer humano en relación y diferencia con el animal,

=el momento del me que hay en todo decir

=el carácter fundamental del 'de', que caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre,

=el reconocimiento de la metáfora de la luz, pero con la referencia al foco luminoso; la pregunta fundamental de la filosofía no es la pregunta por el ser sino por algo que está más allá del ser,

=conexión de la soledad de cada uno con la totalidad y con la presencia de los otros.

d) Pista de solución abandonadas más tarde:

=la verdad radical como manifestación de la cosa,

=rechazo de la realidad como sujeto y soporte,

=mal planteamiento de la diferencia radical de lo que es propio del animal y de lo que es propio del hombre ante la actualidad de las cosas,

=mal planteamiento de la relación entre ver y pensar y su referencia al logos predicativo,

=mal planteamiento en el problema de la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad,

=concebir al hombre como 'existencia humana' y a ésta con la misión intelectual de alumbrar el ser del universo, de modo que fuera la inteligencia la luz de las cosas.

"Hegel y el problema metafísico (1931).



II. LA IDEA DE NATURALEZA. LA NUEVA FISICA (NHD, 243-304)

1. "Lo que el electrón **es**, el sentido del **es** no es otro que ser el sujeto de un sistema de amplitudes y frecuencias propias" (266).
"Corpúsculos y ondas no son más que dos lenguajes, dos sistemas de operaciones para descubrir una misma realidad física" (270). Son dos **interpretaciones** de una idéntica realidad; 'Ondas y partículas -dice Dirac- deben ser consideradas como dos formaciones conceptuales que se han mostrado adecuadas para describir una sola y misma realidad física. No debemos formarnos de ellas ninguna imagen común en que ambas intervengan....La mecánica cuantista no pretende sino establecer las leyes que rigen los fenómenos, en una forma tal que, por medio de ellas, podamos determinar de una manera unívoca lo que acontece bajo determinadas condiciones experimentales....' " (270).
2. "Y en primer lugar, la idea misma del **saber físico**. No es tan sólo que la llamada **crisis de la intuición** (que mejor sería llamar **crisis de la imaginación**) nos haya alejado de lo que pareció ser la física hasta el año 19 aproximadamente. Aparte voces aisladas, y desde luego casi totalmente desoídas (Duhem, sobre todo; pero también Mach y Poincaré), los físicos creyeron, con unánime firmeza, que el conocimiento físico era eso: **representarnos** las cosas y, por tanto, imaginar modelos cuya estructura matemática condujera a resultados coincidentes con la experiencia...Y la teoría de la relatividad acabó de apartar decididamente de las teorías físicas la imaginación. Bien entendido, la imaginación como órgano que representa y, en este sentido, conoce lo que el mundo **es**. Se vio entonces que en las teorías físicas había dos elementos esenciales distintos: la imagen del mundo y su estructura o formulación matemática, y que de estos dos elementos el primero es absolutamente caduco y circunstancial: sólo el segundo expresaría la verdad física" (278).

Con la mecánica cuántica hay "un intento aún más radical que el de la teoría de la relatividad, de atenerse a la verdad experimental, de crear **conceptos experimentales** para experiencias **efectivamente** experimentadas. De aquí proceden los internos caracteres distintivos de los **hechos** de que parte, de los **problemas** que sobre ellos plantea y del sentido de la **solución** que les encuentra" (278).

"La física de los tiempos modernos nació de la **medida de las observaciones**. Esto es lo que concretamente entiende la física clásica por **hechos**. Pero estas expresiones sugieren un equívoco fundamental en las mentes actuales...Nada de esto acontece en la física nueva...El observador, por el mero hecho de observar, modifica esencialmente la naturaleza de lo observado, porque...necesita iluminar su objeto. De donde se sigue primero: que a una observación le es esencial la indicación concreta del momento en que ha sido realizada; y segundo, que, para repetir una observación, es preciso un acto especial para retrotraer el sistema a su estado inicial, anterior a la observación; es decir, que, en realidad, la segunda observación recae sobre un objeto distinto de la primera...Algo, pues, completamente distinto del **hecho** de la física clásica...En la física clásica, medida significa la relación que realmente existe de por sí entre el metro y lo medido; la medición era la apro-



ximación mayor o menor a la medida real, que es la única que contaba. Ahora, medir significa ~~gaxi~~ yo mido, esto es, **realizo** o **puedo efectivamente realizar** una medición. La medición no es una aproximación a la medida, sino que la medida **es**, en sí misma, el valor medio de las mediciones. Llamaremos, por ejemplo, velocidad de un electrón al valor medio de las velocidades que arrojan muchas medidas consecutivas sobre el **mismo electrón**... (En la física clásica) las ecuaciones matemáticas, aun despojadas de toda ~~alusión~~ imaginativa, son la expresión formal de lo que realmente acontece en el sistema sin referencia a **ningún** observador. La estructura de las ecuaciones es la estructura de la realidad... La nueva física toma las cosas desde otro punto de vista... Las ecuaciones no tienen, por sí mismas, sentido real: lo tienen tan sólo las observaciones a que conducen, y por tanto, no se refieren a lo que ocurre con el sistema entre dos de ellas. El sentido de las ecuaciones es solamente éste: dadas ciertas medidas en un momento determinado, predecir las medidas futuras del mismo objeto en un momento cualquiera, es decir, anticipar observables. Independientemente de ellos, las ecuaciones carecen de todo sentido. Por tanto, no expresan, en nuestro ejemplo, la trayectoria ni la variación continua de la velocidad... Es ésta una innovación esencial. La matemática y la física matemática son **operaciones** a realizar. Los símbolos matemáticos son tan sólo **operadores**; carecen de todo sentido, como no sea el de ser símbolos de operaciones a realizar sobre otros símbolos que designan observables. La matemática es simplemente una **teoría de las operaciones**; no es teoría de **entes matemáticos**.

Por eso va siendo inquietante, a ratos, esta renuncia a la verdad, a cambio de predecir ~~experimentos~~. Hay más prisa por el manejo que por el conocimiento de la realidad. Pero, aun prescindiendo de tales impurezas, sería razonable examinar con un poco de rigor en qué medida lo que se dice **saber** del átomo es, **en realidad**, un **conocimiento** de él. Habría que examinar, entonces, la posibilidad de que la física renunciara a ser conocimiento, porque dudo mucho -no sé el tiempo que persistiré en esta duda- de que sea viable una teoría del conocimiento físico como pura operación. La matemática ha intentado algo semejante. Brouwer dice: **La matemática no es un saber, sino un hacer**. Pero la discusión de este punto nos llevaría demasiado lejos.

Sea lo que quiera la acción **real** de cada molécula, desde el momento en que es incontrolable, carece de sentido físico. Las leyes físicas no son sino anticipaciones de la experiencia, es decir, de valores de medida **efectivas**, esto es, realizadas o realizables dentro de los medios de observación. Por tanto, no tiene sentido físico más que aquella aproximación que realmente sea accesible...

Probablemente, la unión del teórico y del experimentador en la persona única del físico tiene más significación que la puramente metódica de borrar el ~~aislamiento~~ en que han vivido la física experimental y la teórica. Esa unión tiene un sentido constructivo para la física en cuanto tal: la creación de **conceptos experimentales**, traducibles en experiencias **conceptuales**. Ambos momentos se pertenecen esencialmente en la nueva física. Entiendo por **conceptos experimentales** no los conceptos con que está de acuerdo la experiencia, como si la experiencia fuera algo exterior a ellos y se limitara a sugerirlos, aprobarlos o rechazarlos; no: en el concepto

experimental la experiencia **es** ella misma un momento del concepto en cuanto tal. En la física clásica, casi todos los conceptos son **sustitutivos** de la experiencia. En la nueva física los conceptos son la experiencia misma hecha concepto. El sentido del concepto físico es ser en sí mismo una experiencia virtual. Recíprocamente, la experiencia tiene en sí ~~misma~~ una estructura conceptual. La experiencia es la actualidad del concepto. Pero esto ya no es cuestión de lógica, sino de ontología. Y este es el punto definitivo... Es el problema de qué debe entenderse por realidad física, es decir, de qué es la naturaleza en el sentido de la física. En el fondo de la evolución de la física actual se asiste a la elaboración de una nueva idea de la realidad física, de la Naturaleza..."

(279-285)

3. "Como toda ciencia, la física utiliza ciertos métodos para llegar a descubrir verdades sobre las cosas. Tal, por ejemplo, la utilización de ecuaciones diferenciales o los procedimientos prácticos de medida. Los métodos, así entendidos, son un momento de la actividad cognoscitiva del hombre, y toda afirmación sobre ellos es una afirmación de carácter lógico. Pero **los** métodos, así, en plural, son diversos, dentro de cierta unidad: tratan de acercarnos de la manera más eficaz a las cosas que se nos ofrecen. Por tanto, suponen ya que éstas se nos ofrecen. Si para este ofrecimiento primario se quiere seguir empleando la palabra método, habrá que entender por método algo distinto de lo que se entendía al hablar de los **diversos métodos** de la ciencia física. Método sería aquí el descubrimiento primario del mundo físico, a diferencia de los métodos, que nos descubrirían algunas de las cosas que en ese mundo hay. Todos los métodos son, pues, posibles gracias a un método primario, **al** método cuyo resultado no es tanto conocer lo que las cosas son, sino ponernos las cosas delante de los ojos. Sólo en este sentido puede decirse que la ciencia se define por su método, que entonces equivale a tanto como a decir que se define por el mundo de objetos a que se refiere. No es minúscula esta operación. Desde Aristóteles hemos tenido que esperar a Galileo para que ponga antes nuestros ojos un mundo distinto de aquel que Aristóteles nos descubrió: el mundo de nuestra física. Galileo nos ha enseñado a ver lo que llamamos mundo con una visión distinta: la matemática. Todos los demás métodos suponen que '**el gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos**'. La visión matemática del mundo: he aquí la obra de Galileo. Las afirmaciones que versen sobre el método así entendido ya no son, como antes, afirmaciones sobre el conocimiento humano -por tanto, afirmaciones lógicas-, sino afirmaciones sobre el mundo, afirmaciones reales" (289-290).
4. "Ahora bien: lo que una cosa ~~es~~ se me hace patente cuando la considero como una cosa determinada entre todas las demás; por tanto, cuando la miro desde el punto de vista del **métron**, de la **medida**. Medida no significa aquí nada primariamente cuantitativo, sino la interna unidad del ~~ser~~ en cuanto tal, el **hén**, el **uno**. La medida, en sentido cuantitativo, se funda en este concepto más general de medida como determinación ontológica. Cuando miro las cosas desde este punto de vista de la **medida**, me aparecen aquellas en su figura propia, en su **eidos**, su idea. En ella, pues, se encierra lo que la cosa verdaderamente es. La idea es, por esto, su **forma**,



donde forma tiene tan poco que ver con la geometría como la **medida** con la aritmética. Lo que una cosa es, su idea, es así lo visto en cierta visión especial, en el **noein**, que nos **ñda** su **medida** y su **forma**. En lo que una cosa es quedan, de este modo, vinculados, en unidad radical, su ser y el ser del hombre..." (292).

"Lo que las cosas son, en efecto -decía Aristóteles-, se presenta cuando las miro desde el punto de vista de su **medida**. Pero ~~max~~ mientras para él el metro era unidad ontológica, se ha convertido ahora en determinación cuantitativa. Con lo cual el **nous**, la **mens**, ve el ser de todas las cosas desde el punto de vista cuantitativo. En él, en la medida, es donde ahora quedan vinculados el hombre y el mundo. Es ella el sentido de la **mens** y el sentido de las cosas. Por esto decía Nicolás de Cusa, repitiendo una frase de Santo Tomás, que toda **mensura** es obra de una **mens**. Es la consagración del método matemático. Y, recíprocamente, la cosa vista por la **mens** es determinación mensurable: la **forma** aristotélica se vuelve en **configuración** material... La realidad es medida cuantitativa. Gracias a la ontología aristotélica adquiere ahora la matemática el rango de carácter ontológico de la realidad. Con ella se circunscribe el sentido del verbo existir: tiene existencia **física** sólo lo mensurable... Medir variaciones de ~~fenómenos~~: he aquí el comienzo de la física moderna. La física moderna es todo, menos la invención de un nuevo método particular; es la ascensión del carácter ontológico y constituyente que la matemática ha adquirido como interpretación de la realidad. No es cuestión, en esta física, ni del origen de las cosas ni del movimiento, sino de las variaciones de estos estados inciales..." (294-295).

5. "Ello explica que la **formación de los conceptos naturales** no se parezca nada a un simple **abstracción**, sino que es, por el contrario, una **construcción**, y, más concretamente, esa construcción llamada **paso al límite**. Con lo cual no me refiero tan sólo al método infinitesimal, sino a toda **aplicación** de la matemática a la física: una simple medida es ya, en este sentido, un paso al límite.

Ahora bien: el paso al límite y todas las demás operaciones matemáticas, independientemente de su **utilización física**, tienen un sentido propio interno a la matemática. Con lo cual resulta que la física ha propendido a definir la existencia física como simple caso particular de la existencia matemática. Una realidad física es existente cuando está determinada como función matemática. De donde se sigue que la **medida** es una relación entre magnitudes matemáticas. ¿Qué ha pasado entonces con el fenómeno? La realidad **verdadera** son las relaciones matemáticas; el fenómeno es algo que queda fuera de ellas y que sólo adquiere sentido físico, es decir, sólo es propiamente fenómeno, cuando está **sometido** a las leyes matemáticas. ~~Por esto, todo el sentido físico de la Naturaleza, en el sentido de la física, y la experiencia se han distanciado cada vez más hasta separarse: de tal suerte que ésta adquiere sentido físico, vigencia física, tan sólo en cuanto se somete a ese otro mundo que es la Naturaleza propiamente dicha: las leyes matemáticas. Por esto, todo el sentido físico de la experiencia es ser aproximación. Esto es: entender la experiencia no es más que averiguar con qué sistema de relaciones matemáticas habremos de ~~sustituir~~ **sustituirla**". (296-297).~~



6. "La medida a que se refería la física anterior a Einstein era una relación entre magnitudes matemáticas en el tiempo y en el espacio. Por tanto, la existencia física tenía el mismo sentido que la existencia matemática. A partir de Einstein, no es esto verdad. La existencia física es mentalmente distinta de la existencia matemática. O, visto desde la matemática: la matemática, como sentido de la naturaleza, física, no puede confundirse con la matemática pura. A la física pertenecen la luz, es decir, todo el campo electromagnético y la materia ponderable. Por tanto, las magnitudes de que ~~parte~~ la física, incluso en mecánica, son magnitudes cósmicas, esto es, son el complejo indivisible: Espacio-Tiempo-Materia (incluyendo en ella el campo). La medida no es una relación entre magnitudes matemáticas, sino entre magnitudes cósmicas. El mundo de las llamadas cosas sensibles y el mundo físico no son dos mundos: aquél forma parte de éste. A esto se ha llamado la geometrización de la física. También, tal vez con más propiedad, pudiera llamársele fisicalización de la geometría..."(298)

"Es decir: la llamada estructura geométrica del universo **depende**, esto es esencial, de lo que antes se llamaba realidad. Y, recíprocamente, nada tiene sentido físico, no es una magnitud mensurable cósmicamente. Ahora bien: la física de Galileo-Newton-Lagrange contiene magnitudes no mensurables en este sentido: el espacio y el tiempo absolutos...De aquí que la física de Einstein sea, en muchos conceptos, el coronamiento de la física clásica: naturaleza física es mensurabilidad real" (299)

7. "Pero esta palabra **real** envuelve un equívoco que hay que esclarecer. Pudiera pensarse que esta expresión alude a las observaciones de un observador. Entonces, el sentido de la obra de Einstein sería dar una descripción del Universo válida para todo observador desde cualquier punto de vista. Es decir, la física de Einstein sería, no una física **sin** observador, sino una física con un observador **cualquiera**. Esto es verdad. Pero no es toda la verdad, ni siquiera la verdad esencial o primaria. La condición de invariancia de las leyes físicas no se refiere primera ni fundamentalmente a la imagen que un observador adquiere del universo, sino a la estructura del universo, relativamente a un **sistema** de coordenadas cualquiera. Se dirá que todo observador puede ser interpretado como un sistema de coordenadas. Pero a esto hay que responder, en primer lugar, que la recíproca no es cierta, y, en segundo lugar, que entonces no es el sistema de coordenadas interpretado como un punto de vista de observación, sino, al revés, el punto de vista de observación como un sistema de coordenadas. Es decir, que la medición "humana" de las magnitudes físicas no entra para nada en su concepto de medida. La ~~medida~~ es una relación que **existe**, esto es, se halla definida entre unidas 'cósmicas', pero tan independientemente de la existencia del físico como la ~~prop~~ proporción matemática existe independientemente del matemático. La matemática es, por esto, todavía en la física de Einstein, la estructura formal de la Naturaleza. La matemática y la **materia** se han fundido en un mundo, pero el hombre queda fuera de él.

La física de los **cuanta** da el paso decisivo. También en ella la Naturaleza es mensurabilidad real; pero aquí **real** no significa simplemente **cósmico**, como en Einstein, sino **observable** efectivamente. Medida no significa solamente **existencia de una relación**, sino **yo puedo 'hacer' una medición**. **Naturaleza=Mensurabilidad real=Medición**



de observables. ¿Qué quiere decir esto? He aquí lo que Heisenberg habría de aclararnos al enunciar el principio de indeterminación...

Por lo pronto, observable significa, para él, concretamente **visible**: los lugares y las **velocidades** no pueden ser efectivamente medidos sin ser **vistos**. La visibilidad no se refiere, pues, a las condiciones **subjetivas**, sino a la presencia de las cosas en la luz. Pero entonces se habla de la luz en dos sentidos radicalmente diferentes. En primer lugar, como algo que actúa sobre las cosas. En este sentido, es una **parte** de lo que la Naturaleza es. Pero si esta acción ha de dar lugar a un principio de indeterminación, entonces considero la luz desde un segundo punto de vista, no como algo que **actúa** sobre las cosas, sino como algo que permite verlas, que las hace **visibles**, es decir, las pone patentes. Son dos sentidos completamente distintos. En el primero, la luz es una **parte** de la Naturaleza; en el segundo, la envuelve **totalmente**: es lo que constituye el sentido mismo de lo que ha de entenderse por Naturaleza, lo que la separa de todo lo que no es Naturaleza. En la primera acepción, la luz es un trozo de la naturaleza, un **fenómeno electromagnético y fotónico** que en ella acontece. En la segunda, la luz es simplemente **claridad**, y, a fuer de tal, no es tanto un fenómeno, sino lo que constituye la fenomenalidad en cuanto tal. Desalojada de la Física, a fines de la Edad Media, la luz como claridad vuelve a entrar en ella. Y si la primera función es independiente del hombre, la segunda hace alusión esencial a él. De la coincidencia de ambos puntos de vista nace el principio de indeterminación, y esta coincidencia es puramente humana. La indeterminación entre lugares y velocidades por la acción de la luz no surge más que si hay un ente que quiere no tiene que **servirse** de la luz para averiguar el lugar que ocupan los cuerpos y la velocidad de que se hallan animados. No acontecía lo mismo en la teoría de la relatividad. En ella es necesaria la existencia del físico para que haya física; pero en el sentido de ésta no interviene la índole de aquél; lo que el físico hace no pertenece a la física, o, por lo menos, no pertenece a ella en el mismo sentido que en la teoría de los **cuanta**. En la teoría de la relatividad el físico se limita a poner en relación unas cosas con otras; pero en el contenido de esa relación no interviene el hombre. En la teoría de los **cuanta** no solamente el hombre pone unas cosas en relación con otras, sino que no tiene sentido, para él, más que lo que **es** esa posible relación sea **visible**. Solamente entonces tiene sentido hablar de indeterminación. Y esta indeterminación surge porque la luz posee ambas funciones: es, a la vez, una parte de la naturaleza y su envolvente...

En otros términos: la física clásica se preocupó tan sólo de la localización relativa de unos cuerpos respecto de otros en el curso de un tiempo medido por un movimiento periódico. De aquí resulta que el supuesto -la condición, diría Kant- de todo fenómeno físico, es decir, la estructura formal de lo que se llama Naturaleza, es el esquema espacio-temporal, lo mismo que se considere como algo **a priori**, según pretendieron Newton y Kant, o como algo **a posteriori**, como quieren Leibniz y Einstein.

Pero la nueva física cuantista repara en que esto no es suficiente: algo no es fenómeno, primariamente, por su localización en una simple estructura espacio-temporal, sino por su 'visibilidad', si se me permite la expresión. Con lo cual viene a resultar que el supuesto o condición de toda fenomenalidad, la estructura formal de



la Naturaleza, es la luz ~~ñen~~ el sentido de claridad.

Por esto, mientras para la física clásica la ley enuncia la índole de la articulación de un fenómeno con la estructura espacio-temporal, para la nueva física la ley enuncia, en cierto modo, la articulación de un fenómeno en el campo de la claridad en que es visible, y gracias al cual es 'observable'.

Pero este segundo punto de vista envuelve evidentemente el primero: lo que se 've' es la 'localización' espacio-temporal de la materia (en sentido lato, incluyendo la energía). Por esta implicación se produce inexorablemente la indeterminación de Heisenberg...

...si el éxito acompañara a este intento...habría ~~que~~ ^{en} decir que el concepto de Naturaleza entran no sólo la matemática y la materia, sino lo matemático, lo material y lo visible, en unidad compacta. Es decir, 'Espacio-Tiempo-Materia-Luz' (en el sentido de claridad), lo observable: esto es Naturaleza...

Entonces, los **fenómenos** no son aproximaciones a los objetos ideales de la física, sino que son estos objetos mismos. Los fenómenos de Galileo se tornan en observables. Por esto van rápidamente perdiendo su antiguo contenido los átomos, los electrones, etc., para pasar a ser vocablos que designan un sistema de relaciones fenoménicas...Los conceptos de **corpúsculo** y **onda** son interpretaciones de **observables**. Para ello la física no necesita salirse de los observables y sustituirlos por cosas pensadas...La expresión matemática, como **ley**, no tiene más sentido que el ser un conjunto de observaciones virtuales; por consiguiente (dado su concepto de medida), la probabilidad de una observación, no la determinación **real** de un estado. O si se quiere, para la física, el estado **real** de algo sólo es aquel en que yo lo **veo**. Con lo cual, la matemática, que desde Galileo servía para definir el **métron** de lo que las cosas son, se convierte ahora en puro símbolo operatorio. No es una geometrización, ni una aritmetización, sino una **simbolización** de la física...

(299-303)

CONCLUSIONES PARA UNA TEORIA DE LA INTELIGENCIA ZUBIRIANA

A. Categorías que ~~ñvan~~ a ser utilizadas transformadamente:

Sistema,
Verdad experimental,
Concepto experimental,
Hechos,
Estructura,
Experiencias conceptuales,
Realidad física,
Naturaleza,
Método,
Medida, mensura,
Abstracción y construcción,



Configuración,
Experiencia,
Real,
Materia,
Luz, Foco lumínico y claridad,
Visibilidad,
Fenómeno,
Observable,
Ley,
Aritmetización, Geometrización, Simbolización, Construcción.

B. Planteamientos para ulterior discusión:

- = Qué es el ser de una cosa,
- = La naturaleza del conocimiento físico como representación,
- = Delimitación del concepto de hecho,
- = Carácter del conocimiento matemático y físico
- = Qué es la Naturaleza,
- = Conexión de unidad, eidos y forma,
- = Unidad entre el ser del hombre y el ser de las cosas,
- = Conexión entre la realidad verdadera y el fenómeno,
- = El conocimiento como sustitución de la realidad,
- = Unidad del mundo de las cosas sensibles y del mundo físico,
- = Reducción del concepto de lo real,
- = Condición y supuesto de todo fenómeno físico.

C. Indicaciones hacia el verdadero pensamiento zubiriano:

- = Distinción entre la realidad física y el sistema de lenguaje que lo expresa,
- = Superación de la idea de representación,
- = Distinción entre la imagen del mundo y su estructura,
- = Superación del concepto de hecho en la física clásica por la intervención del observador en la experiencia,
- = La búsqueda de lo que la cosa es en realidad,
- = Superación del conocimiento físico como pura operación,
- = Unión del teórico y del experimentador en orden al concepto experimental y a la experiencia conceptual,
- = Distinción entre métodos y método,
- = Método fundamental como el poner las cosas ante los ojos, según su propio ofrecimiento anterior a toda otra función cognoscitiva,



- = La medida no es una relación entre medidas matemática sino entre medidas cósmicas,
- = Relación entre realidad como parte de la naturaleza y realidad como aquello que hace posible el ser de las cosas,
- = Superación de la interpretación subjetivista, dando paso a la dimensión subjetiva,
- = Los fenómenos vistos desde las cosas mismas.

D. Pistas de solución abandonadas más tarde:

- = Un cierto intento de subjetivizar lo físico, más patente en la exposición de la nueva física que en el propio juicio zubiriano,
- = Mal planteamiento de la relación de los dos sentidos de la luz con propensión a una interpretación hedieggeriana.
- = Falsa relación entre realidad y ser y falso camino para decir lo que es la realidad.



III. ¿QUE ES SABER? (NHD, 33-59)

1. Supongamos que se nos muestra una copa de vino. La tomamos como tal. Pero resulta que no lo es: es vino falsificado. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo, reflexionemos sobre cómo rectificamos nuestro error. Apelamos a otro líquido que sea indudablemente auténtico, esto es, que presente todos los rasgos o caracteres peculiares del vino. Es decir, nuestro error se funda en que el vino, **el, es** falso, y es falso porque presente un aspecto enganoso, oculatando su aspecto verdadero. **Parece** vino, pero no lo **es**. Para rectificar el error, obligamos al líquido en cuestión a descubrir su aspecto verdadero, y lo comparamos con el aspecto que ofrecía antes el vino. Todo ello supone, pues, que, en una u otra forma, lo que llamamos **las cosas** está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por esto es posible que **parezcan** una cosa y **sean** otra. Esta especie de 'fisonomía' o 'aspecto' es a lo que el griego llamó **eidos**, literalmente figura (naturalmente, en un sentido no limitado a lo que hoy llamaríamos percepción visual...). A su patencia es a lo que más especialmente denominó **verdad**. De aquí en adelante emplearemos el término 'aspecto' no en el sentido de apariencia, sino en este otro ~~fixu~~ de figura verdadera de las cosas.

...Cuando queremos enseñar lo que es vino a alguien que lo ~~igno~~ra, no hacemos sino mostrárselo, es decir, enseñarle el verdadero aspecto del vino. Al aprehenderlo en su experiencia, **lo primero** que ha aprehendido, aun sin darse cuenta de ello, es algo **peculiar** al vino, y, por tanto, no exclusivo de **este vaso**. El 'aspecto', en el sentido que aquí damos a esta palabra, es algo que no tiene significación particular, sino, por así decirlo, típica. Por esto lo llamó Platón **Idea**. Idea no significa primariamente... un acto mental, ni el contenido de un acto mental, sino el conjunto de ~~edtos~~ rasgos fisionómicos o **característicos** de lo que una cosa es. Algo, pues, que está en la cosa, sus propios rasgos.

La palabra aspecto se presta a un confusión. En su sentido más obvio significa el conjunto de rasgos que posee la cosa, real y efectivamente; el aspecto es el conjunto de todos y solos sus rasgos actuales. Este primario sentido no es ajeno al **eidos** platónico. Pero su genial descubrimiento le hizo fijarse más bien en otra dimensión del 'aspecto'. Una cosa, en efecto, no se limita a poseer ciertos rasgos o a carecer de ellos. Tanto en su posesión como en su carencia, se refleja, además, o el cumplimiento o el defecto de ciertos rasgos perfectos, a los que se aproxima positiva o privativamente la realidad... En este segundo sentido el aspecto que las cosas ofrecen no se compone tan sólo del conjunto de sus rasgos efectivos, en lo que tienen de realidad, sino también el conjunto de esos otros rasgos 'perfectos', que ~~x~~ realizados en grado diverso se reflejan en los primeros. Estos otros rasgos se hallan incluidos en la realidad, pero de modo distinto. Los llamados rasgos reales no hacen sino 'estar' simplemente en la realidad; los otros no 'están' en ella, sino que más bien 'resplandecen' positiva o negativamente en las cosas. Platón considera primariamente la realidad de este segundo punto de vista como ~~râ~~lucencia de algo, y a este algo llamó **Idea**, el aspecto de las cosas en su segunda dimensión. La realidad sensi-



ble en sí misma no hace sino realizar en vario grado la Idea que en ella resplandece. Visto lo mismo desde las cosas sensibles: las cosas se parecen más o menos a las ideas que en ellas resplandecen. Ahora bien: a poco que se reflexione se verá que estas cualidades del buen gobernante, que por ausencia o presencia resplandecen en todo político, son las mismas para todos los que se dedican a la faena de gobernar. Las Ideas se convierten entonces en 'lo esencial' de las cosas, algo común a todas ellas..

...Esta apelación a la idea es un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Ciertamente que si no tuviéramos más que sentidos, ello sería imposible. Cada sentido no da, por sí, más que unos cuantos caracteres de las cosas; la suma de todos los sentidos tampoco nos serviría para el caso, pues el vino es una cosa y no muchas aisladas o sumadas. Pero, además de los sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia. Por esto, lo que llamamos 'cosa' es, para los sentidos, un simple 'parecer' ser tal cosa, sin poder decidir si lo es o no lo es de veras. Pero, además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas, tales como son 'por dentro', por así decirlo: quien padece una enfermedad, tiene de ella un conocimiento, 'sabe' lo que es estar enfermo y lo que sea su enfermedad mejor que el médico sano, por extensos que sean sus conocimientos; quien 'conoce' a un amigo, 'sabe' quién es él mejor que cualquier biógrafo suyo. Es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa; no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, 'una' cosa que 'es' de veras, tal o cual, y no simplemente lo que 'parece'. Una especie de sentido del ser. No es, pues, un acto místico o transcendente: todo comportamiento con las cosas lleva en sí la posibilidad de esta 'experiencia'. Y sólo eso es lo que propiamente llamamos 'saber' lo que una cosa es, saber a qué atenernos, en punto a lo que ella es y no tan sólo a lo que parece. A esta 'experiencia' llamó el griego *nous*, *mens*. Pues bien: el 'aspecto' de las cosas...no es sólo el contenido de los sentidos, sino, sobre todo, este elemental y simplicísimo fenómeno del acto mental, del *noein*, que nos da lo que una cosa es. Gracias a ella, decía, 'sabemos', en un sentido excelente, las cosas; podemos, en efecto, discernir unívoca e indubitavelmente lo que de veras 'son', de lo que no hace sino 'parecer' serlo: el que 'es' amigo, o un hombre justo, del que sólo tiene la apariencia de tal.

El hombre no está simplemente ante las cosas, sino que se mueve entre ellas, decidiendo en cada caso sobre lo que son. Merced a esta experiencia que hemos descrito someramente, puede emitir un juicio o fallo acerca de ellas, se fía de las cosas y se confía a ellas. Esta decisión o 'fallo' es un 'hacer suyo', lo que las cosas son, 'entregándose' a ellas. Tal es el 'decir'. Es como el juez que hace suyo el resultado del proceso entregándose a él, esto es, diciendo la verdad de lo sucedido. Al 'decirse' que son de veras tal o cual cosa, 'discierne' las reales de las aparentes, falla acerca de ellas, escinde las que son de veras de las que no lo son. No se trata ya de que parezcan, sino de que sean. Esta decisión es una de las dimensiones esenciales que para el primitivo griego poseía el *logos*. Y, conforme a ella, *saber* significó primariamente discernir lo que es de lo que no es; o, como



se decía, el ser del parecer ser. En definitiva poseer las ideas de las cosas. La verdad de nuestras decisiones, de nuestro logos, no consiste sino en congener esa 'experiencia'. Parménides fue quien primeramente lo vio con claridad temática. Y Platón aceptó de él esta vieja lección" (35-38)

2. "Mas aquí comienzan nuevas oscuridades. ¿Hasta qué punto puede llamarse 'saber' a este discernimiento por radical que sea? Platón vio el problema con entera claridad. Saber es algo más que discernir apariencia y realidad. Se puede discernir perfectamente una circunferencia de un triángulo, y no ser geómetra. Para esto último, además de saber 'qué' esto es circunferencia o triángulo, hace falta decir 'qué' es la circunferencia o el triángulo. No es discernir lo que es de lo que parece, sino discernir lo que 'es' una cosa a diferencia de otra que 'es' también. Ello supone una especie de desdoblamiento entre 'el que es' y 'lo que es', entre la cosa y su esencia. Sólo 'sabemos' lo que una cosa es, cuando, efectuado este desdoblamiento, hemos 'extraído' de ella. Y, ¿qué es esto que hemos extraído? Pues justamente los rasgos característicos de la cosa en cuestión, uno a uno, tomados separadamente entre sí y respecto de la cosa que son rasgos... Esto es, el desdoblamiento no es sino un explicar cada uno de los rasgos de la 'fisonomía', de la cosa. Entonces, no sólo discernimos una cosa de su apariencia, lo que es de lo que no es, sino que, además, circunscribimos con precisión los límites donde la cosa ~~comienza~~ empieza y termina, el perfil unitario de su aspecto, de su idea. Es la 'definición'. **Saber no es discernir, sino definir.** Tal es la gran conquista del platonismo" (39).

3. "Pero tampoco es esto suficiente. Platón mismo lo barruntó; mas fue Aristóteles quien dio a la cuestión su arquitectura decisiva. Saber es, en cierto sentido, algo más que discernir y definir. Sabemos algo plenamente cuando, además de saber 'qué' es, sabemos 'por qué' es... Cuando se nos ha mostrado el verdadero aspecto del vino auténtico, no queda dicho todo al decir que ése es el aspecto o la idea de aquél. En realidad, hay algo más; el vino auténtico tiene tal aspecto **porque** 'es' vino (aquí me limito al 'porqué', en el sentido de causa formal. Los demás sentidos, en varia medida, implican éste, o se refieren a él). ~~Esa~~ su idea o aspecto no es sino la patentización de lo que es, de **lo que ya era** antes de que se mostrara. La verdad de la cosa se funda en el ser mismo de ella. Si se quiere seguir hablando de idea, habrá que entender por ella el conjunto de rasgos, no sólo en cuanto 'características' del vino, es decir, en cuanto éste ofrece a quien lo contempla, sino como rasgos que previamente 'constituyen' el vino en cuestión; la esencia, no sólo como contenido de una definición, sino como lo que esencialmente constituye la cosa; la idea, como 'figura', es lo que antes 'configura' a la cosa, le da su 'forma' propia, y con ella se establece con plena suficiencia y peculiaridad frente a las demás. Este 'ser-propio-de', esta 'propiedad' o 'peculio' y la 'suficiencia' que lleva aparejada, es lo que el griego llamó **ousía**, sustancia de algo, en el sentido que la expresión tiene aún en español, cuando hablamos de 'sustancia' de gallina, de un guiso 'sin sustancia' o de una persona 'insustancial'. Aunque coincidiendo, por su contenido, con este 'porqué', el 'qué' tiene un sentido completamente distinto. Antes teníamos un simple 'qué'; ahora, un 'qué',



que lo es 'porque' las cosas 'son' así y no de otra manera. Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la **necesidad** de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo. No sólo hemos **definido** la cosa, sino que **hemos 'demostrado'** en ella su necesidad. De-mostración no significa aquí prueba racional, sino exhibición de la articulación de algo, con cuando hablamos de una 'demostración' de fuerza militar o de la opinión pública en una manifestación. El saber por excelencia es el saber demostrativo del necesario porqué de las cosas. En esta de-mostración no hemos hecho una vez más sino explicar los rasgos de la idea, de modo distinto al simplemente indicativo. **Saber no es discernir ni definir: saber es entender, demostrar.** Sólo la interna articulación del 'qué' y del 'porqué' hace posible una ciencia **sensu estricto** que nos diga lo que las cosas son. Entonces es cuando la Idea adquiere con plenitud el rango de 'ser constitutivo' de la cosa. La cuestión acerca de lo que las cosas son queda así vinculada definitivamente a la cuestión acerca de la Idea...A partir de este momento, en efecto, el saber humano va a ser una carrera desenfrenada por conquistar 'ideas' " (41-42).

4. "La 'de-mostración...es cosa...problemática y difícil. No todo es quizá de-mostrable en el mismo sentido, No todo puede ser entendido de la misma manera. Ni todas las cosas, ni todo en ellas, nos es igualmente accesible. A esta vía de acceso a las cosas es a lo que los griegos llamaron **métodos**. El problema del método adquirió así...un genuino carácter metafísico. No se limita el método a ningún modo especial de acceso a las cosas: lo mismo los **sentidos** que el **logos** son métodos. Pero preferentemente se concentró la atención en el **logos**, por ser la vía que nos conduce a entender las cosas. La interna articulación de los elementos del **logos** es el objeto de la **lógica**. El problema del método se convierte así en 'lógica', en una elaboración de la idea misma del **logos**; y teniendo en cuenta que la idea es...la forma de las cosas, aquello que formalmente las constituye, se comprenderá que la **lógica** estudia lo que formalmente constituye el **logos**; y en este sentido eminentemente real es la **lógica** algo formal. De esta suerte, la **lógica** fue el **órganon** del saber real, aquello que nos permite conquistar nuevas ideas y, con ello, nuevos rasgos de las cosas" (42-43)
5. "Y, ya en esta vía, observamos que los rasgos de la idea o forma, desdoblados o separados de la cosa, no tienen,, subsistencia independiente de ella, ni aun reunidos por la definición. Por esto, al separarse la cosa y su esencia o idea, y dentro de ésta cada uno de sus ~~rasgos~~ rasgos, no les conferimos independencia sino mentalmente, esto es, por el acto mismo del **nous** que las separa. Así, separados, no son sino **conceptos** o modos como la mente, al captar la cosa con-capta todos sus rasgos y cada uno de ellos en sí y por sí. De aquí resulta que si en uno o varios conceptos encontramos necesariamente implicados otros, éstos serán otras tantas notas o rasgos que necesariamente ~~pertenecen~~ pertenecen a la cosa. Entonces, la de-mostración adquiere una forma especial: es el **desdoblamiento mediato** de ideas; no es un simple **logos**, sino un **sil-logismo**, lo que en sentido más usual suele llamarse 'una demostración'...No se considera ciencia, **sensu stricto** sino aquel saber que refiriera los conceptos a las cosas mediante un **raciocinio**. **Saber, entender, es entonces raciocinar**, discurrir, argumentar. Algo es entendido en la me-



dida en que el discurso o raciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero; lo demás es incierto o anticientífico...La matemática y la física teórica son un testimonio fehaciente de este triunfo del saber demostrativo y raciocinante".(43-44)

6. "Pero esto no es suficiente para el conocimiento. Si el razonamiento ha de hacernos entender las cosas, no ha de limitarse a discurrir sobre sus momentos. Ha de presentarlos en su interna necesidad, apoyados o fundados los unos en los otros, viniendo, por tanto, necesariamente los unos de los otros. A este 'venir de' es a lo que desde antiguo se llamó principiar, y aquello 'de que' algo viene, principio, *arkhe*. Conocer una cosa no es sólo probar que necesariamente hemos de admitir que le corresponden tales o cuales momentos, sino ver, demostrar por qué le corresponden necesariamente; y, recíprocamente, mostrar cómo los unos conducen inexorablemente a los otros. Si el razonamiento tiene fuerza cognoscitiva, débese a que de-muestra esta necesidad, pero no a su necesidad polémica. Saber una cosa es saberla por sus principios. Si se quiere seguir hablando de lógica, habrá de ser una *lógica de los principios*, infinitamente más difícil que la *lógica de los razonamientos*" (44).
7. "Como el principio ha de serlo de que la cosa sea verdaderamente lo que es, no puede ser descubierto sino en aquel contacto íntimo con las cosas que llamamos *mens*, *nous*. Pero la *mens* no se limita a ver lo que la cosa es de veras. Comienza por 'hacerla' visible. Quien no esté dotado de sensibilidad para hacerse amigos y ver en los demás algo más que semejantes, compañeros o socios, no puede ser 'un' amigo. Sólo quien posee aquella sensibilidad puede descubrir en tal persona determinada 'al' amigo, o a quien 'no lo es', sino que es un simple 'otro'. Aristóteles compara, por esto, la mente con una luz que ilumina al objeto, 'haciéndolo' visible para quien lo posee: la mente confiere, a la vez, 'visibilidad' al objeto y 'capacidad' de ver al hombre; hace, a la vez, de aquél un *noëma*, y de éste una *noësis*. Esta oscura relación, barruntada ya por el viejo Parménides, adquiere en Aristóteles toda su plenitud. Gracias a esta doble dimensión de la mente (la 'agente' y la 'paciente', decía Aristóteles) es posible mirar las cosas desde el punto de vista de lo que de veras son, y buscar, por tanto, el ser primario de las cosas para llegar a ver lo que son. Aristóteles llamó al *nous* 'principio de los principios'; *lumen* llamaron los Santos Padres y la Escolástica a una esencial cualidad suya; algo que nos lleva a lo íntimo de cada cosa: *intima penetratio veritatis*, decía Santo Tomás" (44-45).
8. "¿Cómo es la mente principio de los principios? ¿Cómo conocemos las cosas en sus principios?

La multiplicidad de momentos de una cosa es lo que hace posible que no transparezca su verdadero ser, y justifica la pregunta de cuáles son sus principios verdaderos. Todo error viene de una falsificación, y toda falsificación supone una dualidad, en virtud de la cual algo puede parecer una cosa y ser otra. Todo '*falsum*' conduce a un 'error'. Si, pues, resolvemos la cosa en sus elementos últimos y más simples, éstos no podrán no ser verdaderos: lo simple es, por naturaleza, verdadero; puede ser ignorado, pero, una vez, descubierto, no puede engañar, carece de 'dobleza'. Todo otro momento estará fundado sobre estos momentos simples, los cuales serán, por tanto,



sus principios. Recordemos ahora que los momentos de la idea se expresan en conceptos que el logos vincula entre sí. Tratándose de elementos simples, estos logos no puede errar, pues se encuentra ante realaciones que son 'manifiestas' y 'notorias' por sí mismas, que no necesitan, para ~~ser~~ patentes, sino un **simplex intuitus** en las cosas, como decía Santo Tomás. Los 'principios' de las cosas se expresan así en **verdades primarias** y, a fuer de tales, **primeras** en todo conocimiento. Es posible que el hombre ignore algunas de ellas, por ser exclusivas de ciertos objetos; pero las hay que no puede ignorarlas. Las percibe por el mero hecho de existir, porque se refieren a las cosas por el mero hecho de serlo. Tales verdades (por ejemplo, el principio de contradicción) son primeras no sólo por ser su verdad anterior a toda otra, sino también por ser conocidas efectivamente con anterioridad a las demás, aunque tal vez sin darnos cuenta de ello. La interna necesidad, que caracteriza a todo conocimiento, se realiza en ellas de modo ejemplar; merecen, con máxima dignidad, ser llamadas conocimientos. Por esto las llamaron los griegos **axiomas**, que quiere decir "dignidades". Como no necesitan de nada más para ser verdaderas, no pueden ser falsas, y son necesariamente concidas. Verdades, en cierto modo, connaturales a la mente, que constituyen el sentido primario de una mente que explicita lo que entiende, el sentido primario de lo que es 'ser verdaderamente'. Los principios son así parincipios de que algo sea, en verdad, lo que es. La mirada mental que los patentiza no es un simple abrir los ojos, sino un inquirir en las raíces de la cosa. A esta mirada llamó el latino **in-spectio**, 'inspección'. El **simplex intuitus** es una **simplex mentis inspectio**, para resolver las cosas en sus últimas simplicidades. Fácilmente se comprenderá que, obtenidos así los principios, conocer una cosa será mostrar la interna necesidad con que la cosa misma es así, y no de otra manera; no basta con que se pruebe que necesariamente haya de afirmarse que es así ~~xx(45-46)xx~~.

Tomemos, pues, los principios, irresolubles en sí mismos y combinémoslos ordenadamente para reconstruir la cosa, sin salir de esa mirada inspectiva en la verdad. Si lo logramos, esta reconstrucción de-mostrará la verdadera necesidad de la cosa. Resolver en principios y recomponer con ellos lo principiado, he aquí el modo de saber principal que culmina en Descartes y Leibniz" (45-46).

9. " Pero tal vez esto no basta para conocer las cosas por sus principios. Queremos saber lo que de veras es el vino, porque la mente... nos hace mirarlo desde el punto de vista de lo que es de veras. La resolución y combinación me dan a conocer, en sus principios, lo que es el vino; pero no que sea vino esto que hay de veras aquí. Si saber es de-mostrar por principios, no basta entender lo que el vino es de veras; hay que entender cómo, lo que verdaderamente es, es aquí y ahora vino y no otra cosa; hay que entender no sólo 'lo que' es la cosa, sino 'la cosa que es'; no sólo la esencia, sino la cosa misma; no sólo la idea en sí misma, sino como principio de la cosa. Lo primero se expresa diciéndolo: 'el vino es tinto...'. Lo ^{en}segundo, diciendo: 'lo que de veras es esto, es vino'. Ahora bien, un 'ser de veras' conviene todo; más aún: lo que llamamos 'todo' no es sino el conjunto de todas las cosas en cuanto 'son de veras'. Ser de veras vino, y no otra cosa, significa, pues, escindir, en todo lo que es de veras, el ser vino de todo lo demás. Entender el vino desde sus principios será entonces entenderlo desde



el 'ser de veras'. El principio de las cosas es este 'ser de veras', y, por tanto, el todo. Lo que llamamos determinadamente 'cada' cosa es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado lo que ha 'llegado a ser'. En cada cosa está, pues, en principio, todo; cada cosa no es sino una especie de espejo, **speculum**, que, cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo, único que plenariamente es de veras. El ser de las cosas es un ser 'especular' (tomado el vocablo como adjetivo). El todo está en la cosa 'especularmente'. Y saber una cosa por sus principios será saberla '**especulativamente**'; es ver reflejado en su idea el todo que de veras; ver cómo lo que es 'de veras' ha llegado a ser aquí vino. Entendida así la cosa, co-entendemos, en cierto modo todo lo demás. Esta comunidad radical y determinada de cada cosa con todo es lo que se ha llamado **sistema**. Saber algo es saber sistemáticamente, en comunidad con todo. **Ciencia es entonces sistema**. Este sistema expresa la manera cómo lo que de veras **es** ha llegado a ser 'esto', vino. El logos que enuncia sistemáticamente el ser especular de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que expresa este mismo 'llegar a ser'; no es silogismo, sino **dialéctica**; mientras aquél deduce o induce, ésta **educe**. No es combinación, sino generación ~~apriori~~ principal de verdades. Las ideas se conquistan dialécticamente. Si se ha logrado esto, se habrá entendido, no sólo por qué, lo que de veras es, es necesariamente vino, sino también por qué tenía que parecer otra cosa. El ser de veras es, a un tiempo, principio del parecer. El conocimiento especulativo es **absoluto**. Así se cierra el ciclo con que comenzamos. El **nous** no solamente ha descubierto los principios de lo que **ve**, sino el principio de su visibilidad misma, del ser de veras. Al hacerlas visibles, la mente se ve a sí misma reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son. En las cosas que son de veras se patentiza, en pureza, **la** verdad. El saber especulativo es así, finalmente, un descubrirse la mente a sí misma. Entonces es cuando ésta es **efectivamente**, y con plenitud de sentido, principio de principios, principio absoluto. Tal es la obra genial del idealismo alemán de Fichte a Hegel.

La primera mitad del siglo XIX ha sido el frenesí romántico de esta especulación. El científico fue el elaborador de sistemas especulativos. Frente a él se alzó la voz de 'vuelta a las cosas'. Saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas" (46-48).

10. "El saber principal de las cosas, bajo su forma especulativa, contiene una justificada exigencia que le confiere su fuerza especial frente a todo saber raciocinante: saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma: ésta es la cuestión. ¿Hasta qué punto queda resuelta con la especulación? Cuando quiero saber lo que de veras es esto que parece vino, la cosa misma, el vino mismo, el 'de veras', no es un huerdo 'ser verdad', relleno de predicados o notas. En la expresión el vino 'mismo', el 'mismo' significa esta cosa **real**. La cosa 'misma' es la cosa en su **realidad**. Realidad no significa exclusivamente 'ser material'. Los números, el espacio, las ficciones, tienen también, en cierto modo, su realidad. No es lo mismo la idea del tres que el tres, no es lo mismo la idea de un personaje de una novela que el personaje novelesco mismo; al igual que no es lo mismo la verdadera idea del vino que el vino 'real y verdadero', como decimos en español. El saber especulativo ha desarrollado todo el problema para el lado de la verdad, dejando en suspenso, tan sólo como propósito firme, la reali-



dad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. Por esto, eso que pudiéramos llamar **ideismo** ha sido, en última instancia, ~~ideatix~~ **idealismo**. Este es su fracaso. Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la 'verdad de la realidad', sino también la 'realidad de la verdad'. 'En realidad de verdad' es como las cosas tienen que ser entendidas" (48-49).

11. "La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Sólo quien ha 'estado' enfermo, o quien 'conoce' a un amigo, 'siente' la enfermedad y 'siente' la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir, en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver. Pero el sentir es realidad **sui generis**. En todo sentir, el hombre 'se siente' a sí mismo; 'se' siente, o bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero, además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentido adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir, como realidad, es la patencia 'real' de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras; esto es, el sentir es la **primaria realidad de la verdad**. Es posible que no no todo lo que el hombre sienta sea realidad independiente de su sentir. Pero la ilusión y la irre realidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente **la realidad**; la ilusión consistirá en tomar por real una **cosa** que no lo es. Dicho en términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad **sentida** en nuestros sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Esos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos, plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una **lógica de los principios**, sino, en cierto modo, una **lógica de la realidad**. ¿Cómo asegura el sentir la posesión esciente de la realidad?
12. "Para verlo hay que precisar un poco esto del sentir humano. El hombre siente, ante todo, por los 'sentidos'. El rango especial de los sentidos, en el hombre, estriba no en que sean 'sensorios', sino en ser 'sentidos'. No es lo sensorial el tipo del sentido, sino el sentido la raíz de lo sensorial. Los ojos, los oídos, etc., no son sino 'órganos' de los sentidos, pero el 'sentido' mismo es algo de raíz más honda en íntima. Como órganos de los sentidos, son modos especiales de sentir las cosas, aquel modo de sentir las que tiene lugar cuando las cosas materiales 'afectan' a los órganos. **Afecciones o impresiones de las cosas**: he aquí el primer modo de sentir. ('Impresión', y, en general, todo lo que sigue, debe entenderse en el sentido usual de los vocablos; nada tiene que ver con la oposición entre 'subjetivo' y 'objetivo'. Esta supone, por el contrario, lo primero). Al sentirse afectado el hombre, le es patente el sentido de su afección. Cada órgano, decía, es un modo especial de sentir; pero el sentir mismo tiene raíz más íntima. El sentir es algo ~~primariamente~~ unitario, es **mi** sentir, y cada uno de los sentidos no es sino un ~~momento~~ diversificador de aquel **primario sentir**. No se trata de la 'síntesis', como se dice en los libros científicos, sino de una unidad primaria frente a la cual los órganos serían más bien análisis, analizadores de lo sentido.

Lo que llamamos 'dato' de cada sentido es el sentido de su afección



Gracias a esto, la 'cosa sensible' es 'una' cosa constituida en el 'sentido' de nuestra afección o impresión. El **eidos** o **idea** de la cosa es, por esto, primariamente **esquema**, o **figura de ella**, lo expreso en la impresión que nos produce. Como impresión de mi sentir, sobrevive a la cosa misma. La cosa deja impresionado al hombre más tiempo que el que dura su acción. La impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido, ya no es 'eidos', sino **imagen**. La imagen no es tanto una fotografía de las cosas que el hombre conserva en su alma, cuanto la perduración de su impresión. Al mostrarse algo, especialmente en los sentidos, llamó el griego 'fenómeno', de **phaino**, mostrar. La perduración del mostrarse se expresa por un verbo derivado de **phaino**, **phantazein**. Imaginar es 'fantasear', hacer perdurar la mostración de algo. La esencia de la **imaginación** es **fantasía**. La imagen es lo sentido en la fantasía. Ya no es fenómeno, sino **fantasma**. Pero el sentir no es siempre patente: puede estar latente. Este sentir latente es lo que los latinos llamaron **cor**, y el patentizarlo es, por esto, un **recordar**. Gracias al recuerdo, se afina el sentir: quien posee un certero sentido, decimos que es **experto y diestro**, posee experiencia. **Empeiría**, experiencia, significa primariamente esta experiencia del experto. Sólo entonces es cuando una impresión puede no conservar más que los rasgos comunes a muchas otras. La idea que era sólo imagen, da lugar entonces a un **tipo** común a muchos individuos. Y quien posee este sentido de lo común es perito, o **teknítes**, como dice Aristóteles" (50-51).

13. "Así y todo, si el hombre no tuviera más modo de sentir que éste, no podría decirse que poseyera un 'saber' de las cosas.

Porque, en efecto, en todo sentir, la cosa sentida en la impresión, es 'cosa', pero 'de momento', como decimos, y decimos muy exactamente. Es cosa mientras la siento. Es cierto que la impresión, en cuanto tal, prolonga su duración, según hemos visto; pero, precisamente, esto mismo que le asegura duración mayor, convierte a la cosa en insegura. Tenemos impresión sin afección; ha desaparecido la figura de la cosa, como realidad afectante, para no quedar sino su 'fantasma'. Si se quiere seguir hablando de cosa, será la cosa en cuanto **sentida**. Ya no puede decir que esto **es** vino, sino que esto, **en mi sentir**, es vino. Cuando algo no lo es más que en mi sentir, es que sólo **parece serlo**. Ahora comprendemos por qué los sentidos no nos dan el **ser** ser de las cosas, sino su parecer. Dicho en otros términos: la impresión en cuanto tal, no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales: sin impresión no habría ni cosas ni fantasma; sólo con ella no sabemos si lo que hay es cosa o fantasma. Sólo es lo uno o lo otro, 'en nuestro sentir', y, por tanto, la cosa lo es sólo 'de momento'. En la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera" (51-52).

14. "Pero esto no significa que sea baladí o deleznable. Cuando algo lo es 'en mi sentir', según veíamos, 'parece' ser lo que es. Este 'parece' es siempre un 'me' parece. Aldecir que esto me parece ser así, enunció una ~~opinión~~ **opinión (doxa)**. Para comprender, pues, qué es el saber real, hay que ver qué es esta opinión.

Opinar es, por lo pronto, decir algo en mi sentir. Pero este 'decir' mismo no hay que tomarlo como una oración de indicativo, sino como un 'hablar'. Al hablar decimos las cosas. Pero decimos esto y no otra cosa, porque una especie de 'voz' interior nuestra nos dice lo que son las cosas. Cuando algo nos sorprende por insólito, quedamos sin ~~una~~ palabra. El logos es, pues, fundamentalmente una voz que **dicta** lo que hay que **decir**. En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir 'íntimo'. Pero, a su vez, esta voz es la 'voz de las cosas', de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace **decir**. Las cosas arrastran al hombre por su **ser**. El hombre dice lo que dice por la **fuerza de las cosas**. En cuanto voz de las cosas, decía Heráclito que ~~xxxxxxx~~ el logos era la sustancia de todas ellas. Mi sentir íntimo siente esta voz de las cosas; este sentir es, en primer lugar, un 'escuchar' para 'seguir' lo que en ella se dice y entregarnos así a las cosas. Entonces nuestro hablar es justo o recto. Como decisión o fallo, el logos es un sentido íntimo de la rectitud del hablar, fundado en sentir su voz. Quien es sordo a esta voz, habla por hablar, es decir 'sin sentido', y este modo de estar entre las cosas es el **sueño**. En él no hay más que la voz de cada cual. En cambio, quien atiende a la voz de las cosas está **despierto** a ellas, vigilante. Es la **vigilia**. Cuando se descubre una cosa, es como si se despertase a ella. Y el primer logos del despertar es, por esto, un ex-clamar. A cada cosa le va adjunta su voz, y esta voz, a su vez, reúne todas las cosas en una voz unitaria. Por esto todos los hombres despiertos tienen un mismo mundo: es el **cosmos**. El juntar o reunir se dice, en griego, **légein**. Por esto, este vocear se llamó logos. El hablar del hombre despierto no es la pura 'locuacidad' del dormido, una pura **léxis**, sino que es la frase como portavoz de las cosas. **El hombre despierto es el portavoz de las cosas**.

Pues bien: como en el sentir perduran las impresiones, el logos, al reunir las 'compone' los sentidos de su sentir; como cada una de aquellas no ofrece sino cosas ~~cosas~~ de momento, el logos como expresión del cosmos, o de la unidad de estas cosas sentidas, será composición de momentos, movimientos. Saber algo será saber que ha 'llegado a ser' tal en este momento. Este llegar a ser no tiene nada que ver con el llegar a ser de la dialéctica. En ésta se trata de que el todo llega a ser 'esto'. Aquí se trata de que una cosa 'de momento' llegue, también 'de momento' a ser otra. Saber, para los sentidos, será poseer la dirección de este movimiento, **predcir**" (52-53).

15. "Pero este saber que es la opinión, por lo ~~su~~ mismo que no es sino el saber 'por impresión', es insuficiente. Quien no sabe más que en su sentir procede por impresión; no tiene, a pesar de todo, 'sentido de las cosas', de lo que es verdad siempre. Por esto le llamamos insensato. El hombre 'sensato' tiene un sentido de las cosas distinto de su pura impresión. Por tener **un sentido**, que es el **de las cosas y no el suyo**, el hombre sensato coincide con todos los de su condición. Este sentido de las cosas es la **mens**, el **nous**. Quien carace de él es amente o demente.

Este ser **de las cosas**, propio del sentido de ellas, hay que tomarlo literalmente. El sentido es de ellas; lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya: algo divino lo llamaban, por esto, los griegos. Gracias a ello, la **mens** tiene en sí misma la seguridad, no sólo de su realidad, sino de la realidad verdadera de lo 'mentado'.



Esta unidad hacía decir a Parménides que son 'lo mismo' la realidad de la mente y la de su objeto. Es la manera suprema de sentir. Aristóteles la compara, por esto, no sólo a la luz, sino también al tacto. El **nous**, dice, es un 'palpar'. De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo. La vista mira de los ojos, además de ver con claridad, siente un especie de contacto con la luz. Con sólo la claridad tendríamos en el mejor de los casos, 'ideas', pero 'ideas' que podrían no ser sino 'visiones', 'espectros'; por ñeso, la **mens**, además de ver claramente, es un 'palpar', un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas 'palpitantes', es decir, reales. Tanto, que, en el fondo, es más bien un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros. Este palpar afecta a la intimidad de cada cosa, a su punto más hondo y real, como cuando decimos, en español, que un suceso 'tocó su corazón'. A la efectividad del palpar es a lo que el griego llamó 'actualidad'. Las cosas reales tienen, en cierto modopalpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no **son** su actualidad ante la mente. Precisamente, las cosas actuales **tienen** actualidad porque previamente **son actuales**. Y a ésta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó **energeia**. La **mens**, al palpar la cosa real, palpa lo que 'es' **actualmente**, no sólo su impresión actual. Así es como el hombre discierne lo que es 'de momento' de lo que es 'de todo momento', de siempre. Lo que siempre es **verdad** supone que **es** siempre. **Ser** es ser siempre. El **ente** de Parménides es, por esto inmóvil, **invariable**. Por serlo, cada cosa tiene que ser siempre lo mismo que es. La idea o esencia de las cosas se convierte en lo **esencial** de ellas para que éstas sean siempre lo mismo. La esencia es **ousía**. Gracias a la **ousía**, las manifestaciones 'de momento' de las cosas son movimientos en **lo no esencial**, siempre los mismos, que emergen de lo que la cosa **es** y no de lo que **fue** en el momento anterior. La **ousía** es así naturaleza de las cosas. La **naturaleza supone ousía**; y ésta el '**ser siempre**'. Esta conexión es fundamental" (53-54).

16. "El logos que enuncia esta nueva voz de las cosas ya no es un opinar lo que ha llegado a ser algo 'en nuestro sentir', sino lo que 'es' con sentido. Antes, algo era, en cuanto era sentido; ahora, algo es sentido, en cuanto es. Por eso, el logos que **predice** lo que será, supone un logos que **predica** lo que **es**. Cada 'sentido', en el sentir sensible, 'es', en la medida que se 'acusa' en él, el ser real y efectivo que es **siempre**. La acusación se llama, en griego, **kategorema**, o predicamento. Los modos de ésta acusación son, por esto, categorías. Gracias a ello el logos puede tener un sentido congruente; si se me pregunta 'dónde' estamos y respondo 'amarillo', la respuesta no es ni verdadera ni falsa; carece de sentido, es una 'incongruencia' entre el que ser que se acusa en el 'dónde' y el que se acusa en el 'amarillo'. La verdad o falsedad no es lo primario, ni en las cosas ni en el ~~logos~~ logos: presupone el sentido, y este presupuesto son las categorías. El sentido no es aquí una 'significación', sino el sentido del sentir mental. El **nous**, la **mens**, es el sentido mismo puesto en claro, e, inversamente, esta claridad lo es de un sentido" (54-55).
17. "Gracias a ello, en la verdad de la realidad se halla la realidad verdadera. Y así, la búsqueda de los principios es algo más que especulación; toca a la cosa misma, y su resultado son principios rea-

les. Quien ha conquistado así los principios, quien trata con las cosas en esta su intimidad radical que se halla en sus principios, se dice que gusta de la realidad de ellas. Tiene gusto por las cosas, las saborea. Por esto se dice que tiene un **sapere**, un sabor, **sapientia**, un afinado gusto por los principios de lo realmente verdadero. La sabiduría no es simplemente un modo lógico, sino un afinamiento e inclinación radical de la mente, una 'disposición' de ella hacia el ser real y verdadero; el saber no sólo sabe lo que es siempre, sino que, en cierto modo, lo sabe siempre; una **hexis**, un hábito de los principios, la llamaron, por esto los antiguos.

Este sentido, decía, es algo interior a nosotros, al propio tiempo que lo es de las cosas; no sólo nos es interior, sino lo más interior, lo 'íntimo'. A este ser 'íntimo' del sentir lo llamaron, por esto, los antiguos el fondo abismal del alma...

El saber 'qué es esto' de veras y el saber en 'qué consiste' esto, el vino, sólo es posible como un explicar de lo sentido en este luminoso sentir. Por esto, los principios o elementos de las cosas no son, para Aristóteles, primariamente tan sólo conceptos, como, con deliberada imprecisión, dije páginas atrás, sino también los elementos sentidos de nuestros órganos. Lo sentido, en cuanto tal, es siempre verdadero: el error puede nacer cuando el logos rebasa el sentir y va a la cosa, mentándola sin mente, por así decirlo. La búsqueda del ser real y verdadero pende, pues, en última instancia, de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas" (55-56).

18. "A esta búsqueda ha ido toda una parte de la filosofía y de la ciencia. Es preciso que las ideas constitutivas del ser de las cosas ~~quede~~ sean reducidas a estos elementos **reales**, además de **verdaderos**, infaliblemente reales y verdaderos, para que sean verdaderas y efectivas ideas o formas de las cosas. No se trata de 'especular' ni de 'combinar' verdades para descubrir ideas, sino de encontrar su originación real. El 'origen de las ideas' ha sido el problema del saber humano durante buena parte de la Edad Media y los primeros siglos de la Moderna.

El problema va implicado en lo que acabamos de decir. Saber es saber cosas y no sólo impresiones; y esto es obra de la **mens**. Pero esta **mens**, cuyo sentido nos da las cosas, no queda suficientemente precisada, sino más bien enunciada como problema en la descripción de Aristóteles. Por muy de las cosas que sea, no dejará este sentido de ser ~~ser~~ humano. En todo sentido, en efecto, lo mismo en el sensible que en el de la mente, no sólo se siente **algo**, sino que el hombre **se** siente. En el sentir de la mente el hombre se siente en las cosas; pero **se** siente. Como en todo sentir, pues, en el sentir de la mente se 'con-siente' el hombre; junto a la 'ciencia' de las cosas que da el sentir tenemos una 'conciencia' del hombre. La **mens** se ha convertido en conciencia. Y así como el hombre siente lo real, se siente también a sí mismo en su verdadero y real ser. Puede, pues, la **mens** servir al hombre de 'guía' en el universo: **hegemonikón** la llamaron, por esto, los estoicos. Su misión propia no es, pues, sólo **sentir**, sino más bien **pre-sentir** el universo. En cierta **menra**, llevarlo en sí. Entonces todo el problema queda centrado en esta función rectora, 'previa', de la mente. La mente recibe su especial seguridad y rango excepcional dentro del sentir



humano, precisamente porque su sentir es un pre-sentir el universo entero. ¿Cómo?

La mente como modo de sentir que tiene el hombre, implica un 'órgano' de su sentir; ya no es sólo 'el' sentido, sino un 'órgano' suyo. Como tal no siente las cosas más que por afección. Por tanto, será fuerza decir que, además de impresiones sensibles, el hombre posee otras afecciones 'mentales' que le dan la idea real y verdadera de la cosa misma. Mas como la mente siente las cosas en ese modo especial que es 'pre-sentirlas', la afección no tiene más papel que despertar el presentimiento, cambio lo presentido en sentido. Las ideas de las cosas serían, pues, radicalmente ingénitas -innatas, se decía en el siglo XVII- al hombre, iluminadas y puestas en claro por la afección 'mental' de las cosas. Tal es el racionalismo, desde Descartes a Leibniz" (56-57)

19. "...Como órgano del sentir, que no siente más que por afección, lo único que la **mens** puede darnos son las cosas 'ensu sentir'; un sentir distinto del sensible, pero un sentir que no da sino el presentir como sentir humano. La **mens** no es sino 'órgano' de un sentir 'interior'. El origen de las ideas habrá de referirse entonces a dos fuentes distintas, pero de igual rango: sensación externa, reflexión interna, como decía Locke. No hay más realidad que la sentida en estos dos sentidos en cuanto tales. La realidad es **empeiría**. Si hay un logos de las ideas, una **ideología**, será esencialmente **empiriología**. Lo demás son verdades absolutas, pero sólo 'verdades', esto es, relaciones de ideas. Tal es la obra de Hume. El empirismo, además de ser una reducción de la realidad a **empiría**, es una afirmación del sentido absoluto de la idea como tal. Esta escisión va a traer graves consecuencias.

Si esto fuera así, en efecto, el hombre no podría jamás saber cosas, sino simplemente 'considerar', **sképtomai**, ideas. Por esto, todo empirismo es necesariamente 'excepticismo', esto es, simple consideración de lo sentido en nuestras impresiones. Para hablar de cosas hace falta algo más: algo que sin sacarnos de nuestras impresiones las 'eleve' al rango de sentido de las cosas. Como 'órgano' del sentir, la mente no es tanto fuente de nuevas impresiones cuanto de un modo distinto de sentir las cosas, las mismas que los 'órganos' de los sentidos. Por la mente, el hombre no hace sino 'dar' sentido a los sentidos. La mente no está yuxtapuesta al sentir sensible. El animal 'siente' el vino: el hombre siente que 'parece o es' vino. Esta es una diferencia esencial: la diferencia entre el 'nudo' sentir y 'sentir que parece', o 'sentir que es' vino. No tendríamos esto último sin la **mens**. La mente está compenetrada con la impresión sensible. Y su modo de compenetración consiste en 'dar' sentido. El 'pre' del pre-sentir consiste en 'dar' sentido para poder sentir. Entonces en el sentir mismo se acusan los rasgos del ser verdadero que la mente descubre en sí misma; gracias a estas 'categorías' de la mente tiene sentido el sentir humano. El hombre no sólo siente, sino que 'tienta', por así decirlo, sus impresiones hasta darles sentido. Sin darnos una segunda impresión de las cosas, las elevamos al rango de 'ideas' verdaderas y reales de ellas. Esta elevación es lo que llamamos 'transcender'. Por esto, la acción de la mente sobre las impresiones es transcendental. El problema del **nous** conduce, pues, al problema de la transcendentalidad. Al 'tentar', o tantear, las impresiones, las cosas ya



no son simple experiencia sino **experimento**. Como tales, no son simples entes que están ahí, sino 'hechos'. **Ciencia es saber experimental**. Tal es la obra kantiana. Sería un completo error considerarla solamente desde el punto de vista de una ontología abstracta. El presentimiento de los estoicos se ha convertido en un pre-sentido mental. El hombre no lleva en sí el universo de las cosas, sino el sentido real ~~fr~~ de ellas. (Aquí la expresión 'sentido' no significa un simple sentido como 'el sentido de una frase', etc., sino que envuelve la dimensión esencial inherente a lo que es el 'sentir'~~x~~). Las impresiones nos dan la verdadera realidad cuando tienen sentido, sentido de cosas." (57-58)

20. "Con ello, no perdemos la seguridad de movernos entre cosas reales; pero entonces cobra cada vez mayor importancia el 'sentido de la realidad'. El hombre ha encontrado en la 'mens' un modo de tentar y tantear impresiones y, por tanto, de captar cosas, no sólo ideas. Mientras el saber especulativo lleva a la verdadera idea, sin llegar a la cosa real, ahora nos movemos cada vez más entre cosas, con un gradual oscurecimiento de la idea. Al hombre de la segunda mitad del siglo XIX le interesa conquistar cosas. Pero en esta conquista, a fuerza de retrotraer las ideas a las cosas, persigue cosas sin ideas; por tanto, no lo que naturalmente son siempre los seres, sino sus invariables conexiones, las leyes. Y tal es también el aspecto, cada vez más subrayado, que va adquiriendo la ciencia física actual. Si en la antigüedad predominaba la idea sobre la cosa, la vista sobre el tacto, ahora predomina de tal suerte la cosa sobre la idea, que nuestro saber del mundo se va convirtiendo en un palpar realidades sin verlas, sin 'tener idea' de lo que son. Facultad ciega llamaba ya Kant a la síntesis mental. Frente al **ideísmo** sin realidad, un **reísmo** sin idea. El positivismo es la culminación de este modo de saber: **cosas son hechos, naturaleza es ley, y ciencia es experimento**" (58-59).

21. "Resumamos: el saber humano fue, en un principio, un **discernir** el ser del parecer; se precisó, más tarde, en un **definir** lo que es; se completó, finalmente, en un **entender lo definido**. Pero, a su vez, entender ha podido significar: o bien **demostrar**, o bien **especular**, o bien **experimental**. Las tres ~~xxx~~ dimensiones del entender en Aristóteles: la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de realidad, que arrancan de la vinculación del problema del ser al problema de la idea, han vagado, más o menos dispersas y divergentes, en la Historia. Con ello se ha **distocado** el problema filosófico. No se trata, con esto, de hacer creer que la historia entera de la filosofía sea un comentario a Aristóteles. Si se tratara de **exponer sistemas**, habría que subrayar muy taxativamente el abismo irreductible que separa nuestro mundo intelectual del mundo intelectual antiguo. Se trata de algo diferente: se trata, en primer lugar, de **descubrir motivos**, y, entonces, es claro que, por abismal que sea la distancia que nos separa de Aristóteles, no lo es tanto que constituya un 'equivoco' el empleo del vocablo filosofía, aplicado a su filosofía y a la de nuestros tiempos; y, en segundo lugar, casi me atrevería a decir que Aristóteles no interesa sino accidentalmente: nos interesa porque en él emergen 'desde las cosas' y no desde teorías ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura que ha predeterminado, en gran parte, el curso ulterior del pensamiento humano" (59)

(Cruz y Raya, septiembre de 1935)



CONCLUSIONES PARA UNA TEORIA DE LA INTELIGENCIA ZUBIRIANA

A. Categorías que van a ser utilizadas transformadamente:

Error, Falsedad, Apariencia, Falso y Falsificación, Ilusión, Opinión (1, 8, 11, 14)º

Verdad, De veras (1, 10).

Aspecto, Rasgo, Fisonomía, Nota (1, 2, 5).

Patencia, Resplandecer, De-mostración (1, 3).

Aprehensión, Percepción, Intuitus, Inspectio (1, 3, 8).

Experiencia, Sentidos, Afección e impresión, Órgano de los sentidos, Empirismo, impresión de realidad (1, 12, 18, 19, 21).

Idea, Juicio, Logos como decir, Concepto, Demostración, Ciencia, Principio, Mente, Noesis y noema, Axiomas, Ideismo e idealismo, Decir y hablar, Conciencia (1, 5, 6, 7, 8, 10, 14, 18).

Lo esencial, Esencia, Sustancia, Constitutivo, Realidad, Espectro, Actualidad, Transcendentalidad (1, 2, 3, 11, 15, 19).

Necesidad (3).

Método, Dialéctica, Especulación (4, 9, 14, 17).

Todo, Sistema, Cosmos (9, 14).

Imaginación, Fantasía, Imagen, Recordar, Predecir (12, 14

El 'se' (18).

B. Planteamientos para ulterior discusión:

Relación entre parecer y ser (1)

Planteamiento del acto mental elemental (1)

Lo que hay y lo que es (2)

Lógica de los principios más allá de la lógica de los razonamientos (6).

Socio, semejante, amigo (7)

Verdades primeras y primarias (8)

Carácter lógico y carácter real de los principios (8)

Saber principal (8)

Esencia y Cosa (9)

El ser de veras y lo que es la realidad (9, 10)

Mismo y real (10)

Realidad de lo no real (10)

Qué es el sentir (11)

Lógica de la realidad (11)

Realidad y verdad (11)

El 'sentido' de las cosas (12, 14, 18, 19)



Realidad y actualidad (15)

Insuficiencia del reismo y del ideismo (20)

C. Indicaciones hacia el verdadero pensamiento zubiriano:

Realidad de la cosa como conjunto de rasgos o de notas (1)

Ir a las cosas para encontrar su verdad (1)

Importancia de la unidad en la determinación de la realidad (1)

El saber intelectual experimental (1)

Realidad como 'lo que ya era' (3)

La esencia constitutiva en contraposición al contenido de una definición (3)

La esencia como suficiencia y peculiaridad, que configura (3)

La sustancia como esencia (3)

Utilización de significados lingüísticos castellanos (passim)

La esencia como unidad (5)

Articulación fundante y principiante de las notas (6)

La mente como luz (7)

La intelección de cada cosa en el todo de la realidad. Realidad como todo y sistema (9)

El conocimiento como dialéctica (9)

Presencia de la inspiración hegeliana (9)

Saber como atenerse a la realidad de la cosa (9)

El ideismo como idealismo (10)

El saber como saber real (10)

El sentir como afección e impresión (12), (18)

La esencia de la imaginación es la fantasía (12)

Unidad del sentir (12)

La fuerza de las cosas en el saber, la voz de las cosas (14)

El entender visto desde el hablar (14)

Prioridad de la cosa sobre su sentido (14)

Especificación del conocer desde los distintos sentidos (15)

Dependencia del sentido respecto del ser (16)

La verdad no es lo primario (16)

El saber como gusto (17)

Juntar verdad y realidad (18)

Presencia de la propia realidad en el sentir (18)

Sentir lo real (18)

Carácter sensible del conocer (19)



Colocar el problema del sentido en el marco del idealismo (19)
El carácter de realidad por la impresión de realidad (21).

D. Pistas de solución abandonadas más tarde:

Consideración platónica de la verdadera realidad (1)
Lo esencial como lo universal (1)
Mala comprensión de la naturaleza de los sentidos (1)
Preeminencia del ser sobre la realidad (1, 7, 14)
La esencia como extracto (3)
Explicación de la verdad en términos de ser (passim)
Relación no exacta de sentir y realidad (11), (12)
Interpretación idealista del sentir (12, 13)
Sustitución de la realidad por el ser (14)
La esencia como **ousía** (15)
La verdad fundada en el sentido (16)
La elevación de la mente sobre lo que es el sentir en la línea no de la realidad sino del 'sentido' (19)
Referencia de la realidad al sentido (19)
Confusión en la utilización del sentir con el 'sentido' (18)
Preeminencia del sentir en el encuentro de la realidad (17).



IV. EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS (NHD 361-397)

1. "En este punto la situación tiene una íntima analogía con la que se produjo en torno a la célebre cuestión de la existencia de un mundo exterior. El idealismo ha negado la existencia de cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él. El hombre sería un ente encerrado en sí mismo, que no necesitaría para nada de una realidad exterior: si existiera ésta, sería incognoscible. El realismo, por el contrario, admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento fundado sobre un 'hecho' evidente: la interioridad del propio sujeto, y uno o varios principios racionales, asimismo evidentes: tal, por ejemplo, el principio de causalidad u otro semejante. No faltan quienes consideran que este realismo 'crítico' es, no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción 'externa', la cual nos manifestaría con inmediata evidencia el 'hecho' de que hay algo 'externo' al hombre. Es el llamado realismo 'ingenuo'.

Ahora bien; estas tres actitudes envuelven un supuesto fundamental que les es común: la existencia o inexistencia del mundo exterior es un 'hecho', o bien ~~indemostrado~~, o bien inmediato, o bien indemostrado, o bien indemostrable. Cualquiera que sea la actitud definitiva que se adopte, siempre se trata de un 'hecho', de un factum. El idealismo y el realismo crítico tienen además otro supuesto: la existencia de un mundo 'exterior' es algo 'añadido' a la existencia del sujeto: 'además' del sujeto ~~existen~~ las cosas. El sujeto es lo que es, en y para sí, y luego -tal es la opinión del realismo crítico- necesita echar mano de un mundo exterior para poder explicarse sus propias vicisitudes interiores. Así pues se supone:

1. Que la existencia del mundo exterior es un 'hecho'.
2. Que es un hecho 'añadido' a los hechos de conciencia.

Estos dos supuestos son más que discutibles. ¿Es verdad que la existencia del mundo exterior sea algo 'añadido'? ¿Es verdad que sea un simple hecho, todo lo inconcuso que se quiera, pero hecho al fin y al cabo? Esto retrotrae la cuestión a un plano ulterior: el análisis de la subjetividad humana del sujeto. Y se ha visto que el ser del sujeto **consiste formalmente**, en una de sus dimensiones, en estar 'abierto' a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple **factum**, sino la **estructura** ontológica formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello, no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica, implicada en el **concepto** mismo del hombre, sino por algo más: porque sería una especie de contra-ser o contra-existencia humana. La existencia de un mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera; al revés: le viene desde sí mismo. El idealismo había ~~dicho~~ algo parecido; pero, al hablar de 'sí mismo' quería decir que las cosas exteriores son una posición del sujeto. No se trata de esto; el 'sí mismo' no es un estar 'encerrado' en sí, sino estar 'abierto' a las cosas; lo que el sujeto 'pone' con esta su 'apertura' es precisamente la apertura y, por tanto, la 'exterioridad', por la cual es posible que haya cosas 'externas' al sujeto y 'entren' (**sit venia verbo**) en él. Esta posición es el ser mismo del hombre. Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va implícita la realidad de las cosas. Sólo entonces tiene sentido preguntarse **in individuo** si cada cosa es o no es real.

La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni 'hechos' ni 'añadidos', sino un **constitutivum formale** y, por tanto, un **necessarium** del ser humano en cuanto tal" (NHD, 364-366).

"...existir es existir 'con' -con cosas, con otros, con nosotros mismos-. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del 'con' " (NHD, 373).

2. "Porque hay en el conocimiento **purus** dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer por su propio ser..." (NHD, 378).

"...tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas" (ib.).

3. "El hombre, en efecto, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce **si** algo es o no es; si es de una **manera** o es de otra; **por qué** es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el 'es'. Esto ha podido hacer pensar que el 'es' es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que **hay**, y lo conoce como **siendo**. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente.

Y, en efecto, ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que 'hay' algo que 'no es', en el sentido del ente, es decir, de la 'cosa que es' que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por mostrarnos algo que 'hay' y que va afectado por el 'no es', bien porque sobreviene a quien propiamente 'es', bien porque 'todavía no es', etc. Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y del haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología. La forzosidad de servirse sólo del 'es' obligó así a Platón a afirmar que 'es' también lo que 'no es'. Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es 'de lo que no es'.

El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas. Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, es decir, entender que 'son'.

Dentro ya de la órbita del ser y, por tanto, del entender, en su sentido más lato, decimos que las cosas son o no son. Pero empleamos el término ser en muchas acepciones: esto **es** un hombre; esto **es** rojo;



es verdad que dos y dos son cuatro, etc. Desde Aristóteles se viene diciendo, por esto, que es problemático que todos estos saberes acerca del ser de las cosas constituyen una sola ciencia, un solo saber. Y desde Aristóteles también se ha respondido afirmativamente, diciendo que todos estos sentidos del término 'ser' tienen una unidad analógica, que estriba en la **diversa** manera como todos ellos implican un **mis-**mo sentido fundamental: ser, en sentido de cosa sustantiva...

Como el hombre está abierto 'hacia' las cosas, el 'ser' que el entendimiento entiende primariamente es el ser de las cosas. Aristóteles se limitó a consignarlo. La filosofía debe, sin embargo, interpretar este 'hecho' " (NHD, 379-380).

4. "Ya desde antiguo se viene diciendo que el primer objeto **adecuado** del conocimiento son las cosas externas. Y forzoso es añadir que esta adecuación se funda en que la existencia humana 'consiste', en una de sus dimensiones, en estar abierto, y, por tanto, constitutivamente dirigida hacia ellas. Por esto, todo conocimiento de sí propio es constitutivamente un **retorno** desde las cosas hacia sí mismo. La máxima dificultad de este conocimiento estriba en la forzosa inadecuación de ese 'es' de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir. Entonces, el 'sí mismo' no entra en aquel 'es'.

Esto hace caer en la cuenta de que la dialéctica ontológica no es una mera aplicación de 'un' concepto ya hecho, el concepto del ser, a nuevos objetos. No es evidente que hay un 'es' puro y abstracto que sea 'uno'. Por ello, la dialéctica del ser no es una simple **aplicación** ni una **ampliación** de una idea del ser a diversas regiones del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a rehacer **ab initio** el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior.

Si se mantiene la idea de analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una **dirección** determinada: se parte del 'es' de las cosas para **marchar in casu** al 'es' de la existencia humana, pasando por el 'es' de la vida, etc. Como este 'es' no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquella. Supongamos ya resuelto el problema. Para ello habrá hecho falta volver al 'es' de las cosas para modificarlo, evitando su circunscripción al mundo físico. Es esencial a la dialéctica ontológica no sólo la dirección a la nueva meta, sino también esta **reversión** a su primer origen. Al revertir sobre éste, nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el 'es' de las cosas. Es decir, tercer momento; hay un momento de **radicalización**. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al 'es' un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva **ratio entis**. (Entiendo aquí por **ratio** algo anterior al concepto en cuestión. En cierto modo podría, de momento, tomarse como equivalente de 'sentido'. Preferiría, sin embargo, llamarle idea, siempre que se distinga de ella el concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta **ratio**, sentido o idea). Y ello permaneciendo en el ente anterior pero mirándolo desde el nuevo. De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido

ahora en problema al primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del **concepto**, subsumiéndolo en una unueva y más amplia **ratio**. Creo esencial esta distinción entre **concepto** y **ratio entis**. Ampliando la frase de Aristóteles, habría que afirmar no sólo que el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente. Y ello de un modo tan radical, que abarcaría formas del 'es' no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, la técnica, etc., operan también con objetos que presentan, dentro de esas operaciones, su propia **ratio entis**. La dialéctica ontológica es, ante todo, la dialéctica de estas **rationes**.

En nuestro caso, vistas las cosas desde el punto de vista de la existencia humana, nos encontramos con que ésta nos fuerza a conservar el 'es' de ellas, eliminando, sin embargo, lo que es peculiar a la 'co-seidad' en cuanto tal." (NHD, 380382).

(1935-1936)

CONCLUSIONES PARA UNA TEORIA DE LA INTELIGENCIA ZUBIRIANA

A. Categorías que van a ser utilizadas transformadamente:

Realismo crítico e ingenuo, 1.

Hecho, 1.

Analogía y dialéctica, 4.

B. Planteamientos para ulterior discusión:

Existencia del mundo exterior, 1.

Idealismo vs. realismo, 1.

No hay experiencia de la realidad, 2.

Conocer y ser, 3.

Ser y no ser, 3.

Ser y sentido, 3.

Objeto adecuado del conocimiento humano, 4.

Dialéctica ontológica y sus pasos, 4. .

C. Indicaciones hacia el verdadero pensamiento zubiriano:

Apertura del ser humano, 1.

El 'sí mismo' como apertura, 1.

El existir como existir-con, 1.

Distinción entre el haber y el ser, 3.

El ser como ser de lo que hay, 3.

Dos dimensiones del conocer humano, 2.

El hombre abierto a las cosas, 3.



Pluralidad de sentidos en la **ratio entis**, 4.

Diferencia entre ratio, sentido y concepto, 4.

D. Pistas de solución abandonadas más tarde:

Acentuación del ser en la explicación del conocimiento, 1. 4.

Falso concepto de realidad, 2.

Falsa concepción del haber, 3.

