

Reflexiones sobre la recepción del pensamiento de Kant en Zubiri

Reflections on the presence of Kant's thought in Zubiri

M^a Fernanda Lacilla Ramas
Universidad de San Dámaso

Resumen: La presencia de Kant en Zubiri se constata en toda su obra. Introducido por el neokantismo, admiró el antipsicologismo de algunas de sus corrientes. Mantuvo un discernimiento crítico con los planteamientos de Kant por su deseo de superar las dificultades idealistas, subjetivistas y psicologistas que enredaban el filosofar en el propio sujeto y no permitían el acceso a lo real. El interés que le guio al exponer la idea de filosofía de Kant en sus Cinco lecciones de filosofía es reflejo de su propia inquietud por dar con el objeto específico que él perseguía. En Zubiri lo trascendental ya no estará en el ámbito del objeto, como logro de las estructuras cognoscitivas a priori; su hallazgo de una inteligencia sentiente le propiciará el orden trascendental de la propia realidad, no ya allende, sino sentida desde el principio en su aprehensión primordial como impresión de realidad, y será su expansiva apertura la que impulse los dinamismos ulteriores de intelección.

Palabras clave: Filosofía, Intelección, trascendentalidad, realidad, idealismo, realismo.

Abstract: The presence of Kant in Zubiri is evident throughout his work. Introduced by neo-Kantianism, he admired the anti-psychologism of some of its trends. He maintained a critical discernment over Kant's approaches because of his desire to overcome the idealistic, subjectivist and psychologistic difficulties that entangled philosophizing in the subject itself and did not allow access to what is "real." The interest that guided him in expounding Kant's idea of philosophy in his Five Lessons in Philosophy is a reflection of his own concern to find the specific object he pursued in his philosophy. In Zubiri what is "transcendental" will no longer be in the realm of the object, as an achievement of the a priori cognitive structures. His discovery of a "sentient intelligence" will propitiate the transcendental order of his own reality, no longer beyond, but sensed from the beginning in its primordial apprehension as impression of reality. This will be its expansive opening that will drive the subsequent dynamisms of intellection.

Keywords: Philosophy, Intellection, transcendentality, reality, idealism, realism.

Es innegable el gran peso del legado de Kant en la historia de la filosofía. ¿Cómo no valorar su importancia en la cultura occidental por las nuevas y revolucionarias bases que dio a la epistemología, la moral, la antropología, la metafísica, especialmente? Ciertamente su criticismo ha marcado un antes y un después en la forma de hacer filosofía, ha inspirado e interesado a muchos pensadores muy diversos que contaban con un sistema de

pensamiento, no solo en el panorama filosófico universal, sino también dentro de España en el pasado siglo. Por decir algo, nos podemos referir a Unamuno, a Ortega, a Fernando Rielo. Los dos primeros mucho más conocidos, su interés por la dualidad de la razón teórica y práctica se asocia con su oposición entre razón y vida o entre razón fisicomatemática y razón vital. El caso de Fernando Rielo, merecería un estudio aparte por sus características tan peculiares y potentes. Su temprana lectura de Kant le llenó de admiración; aunque no quiere decir esto que fuera su fuente de inspiración, sí que le dio que pensar y, de hecho, habla de unas estructuras y operadores trascendentales, de carácter ontológico, y de funciones psicoespirituales, psicosomáticas y psicoorgánicas de las facultades (intelectiva, volitiva y unitiva), de corte muy distinto al kantiano, dentro de su original metafísica genética.¹

Por lo que se refiere a Zubiri, que es el autor que nos ocupa, es fácil constatar la presencia de Kant en su obra. Fue uno de los interlocutores con quienes dialogó Zubiri durante las etapas de elaboración de su propio pensamiento. Claro que no fue el único del que se sirvió, también lo hizo con otros grandes pensadores: Aristóteles, Suárez, Leibniz, Descartes, Hume, Hegel, Husserl, Heidegger, Ortega, entre otros; pero no cabe duda, que el idealismo de Kant ha tenido una presencia muy notoria en la reflexión de Zubiri en todas sus vastas dimensiones y, especialmente, en la gnoseológica. Esto no puede llevarnos al error de presuponer una cercanía de sus respectivos planteamientos. Hay mucho que precisar a este respecto, de hecho, más bien veremos cómo mantuvo con él una prolongada postura crítica. Pero en tanto que fue un interlocutor directo o velado² con el que dialogó a lo largo de toda su obra, podemos decir que su presencia fue importante y perseverante, apareciendo tempranamente, ya que desde su juventud disputaba con los idealismos, subjetivismos y psicologismos de distintos cuños que retenían la atención de la filosofía del momento, frente a lo cual sentía la necesidad de recuperar la realidad y de hacer una metafísica no reducida a teoría del conocimiento.

No queremos caer en la tentación de hacer comparaciones rápidas entre ambos, dadas las situaciones culturales y horizontes diferentes (Pintor, 2005) que les separan, preferimos acercarnos primero a la lectura que le llegó a Zubiri de Kant desde el humus en que se formó, con los rasgos distintivos de la discusión filosófica y científica del momento; después nos interesaremos por el conocimiento de primera mano que tenía Zubiri de la obra de Kant en la obra *Cinco lecciones de filosofía*, para terminar con el diálogo crítico que

¹ Para un mayor conocimiento de su aportación filosófica pueden consultarse de entre sus publicaciones estas principales: F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, F.F.R., Constantina (Sevilla), 2001; *Concepción mística de la antropología*, F.F.R., Madrid, 2012, "Hacia una nueva concepción metafísica del ser" en *¿Existe una filosofía española?*, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1988; Marie-Lise Gazarian, *Fernando Rielo. Un diálogo a tres voces*, New York, 1993, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1995. Hay una exposición sintética de su pensamiento y una actualizada bibliografía en la obra: J. Sánchez-Gey Venegas, *Fernando Rielo: una biografía intelectual*, Ediciones Idea, 2020. También hay disponible el Diccionario del sistema genético de Fernando Rielo (2023), elaborado por Raúl Berzosa Martínez y José María López Sevillano. <https://escuela.idente.org/>

² Nos referimos a que no era nombrado explícitamente, sino aludido en forma de expresiones genéricas como idealismo, criticismo, subjetivismo...

mantuvo con él, centrándonos solamente en lo referente al conocimiento, a su primera Crítica, pues el diálogo es tan amplio que cobraría una dimensión muy desproporcionada para un artículo, así que solo veremos las líneas principales que les fueron separando y que configuraron sistemas filosóficos muy distintos. Esto se plasmará en la filosofía noológica de Zubiri que se irá gestando en escritos de su tercera etapa. Así pues, trataremos los siguientes apartados:

1. La recepción primera de Kant.
2. Zubiri como expositor de Kant. *Cinco lecciones de Filosofía*.
3. Algunos rasgos fundamentales del diálogo crítico con Kant en la noología zubiriana

1. La recepción primera de Kant.

El panorama cultural que rodeaba al joven Zubiri tenía una fuerte presencia de neokantismo, fenomenología y neoescolástica. Hay buenas razones para pensar que, con independencia del contacto directo de Zubiri con la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, pesaran en el filósofo vasco las interpretaciones de Kant vertidas por la *filosofía neokantiana* surgido en la década de 1880 en Alemania, y cuyo impacto se prolongó en el S.XX con especial fuerza en Centroeuropa. También tuvo su presencia en España. Aunque llegó de forma más tardía que en otros lugares vecinos de Europa, como Francia, progresivamente fue entrando a lo largo del siglo XX³. En efecto, el ambiente intelectual español en las primeras décadas del pasado siglo estaba familiarizado con la corriente neokantiana, introducida tanto por José Perojo y Manuel Revilla, como por el segundo movimiento neokantiano español representado por Ortega y Gasset que fue llamado “Escuela de Madrid” (Hermida, 2005), a partir de ahí al gusto por el estudio de Kant se fue incorporando una larga lista de nombres de intelectuales, algunos de ellos coetáneos de Zubiri como García Morente, cuya tesis fue sobre la *Crítica del juicio*, otros ya posteriores.

La pretensión del movimiento neokantiano, como sabemos, era recuperar, con nuevas perspectivas, el pensamiento de Kant, sobre todo en el ámbito epistemológico, como reacción al idealismo de Hegel cada vez más influyente, sobre todo en Alemania, y también ante la crisis en la que había entrado por su vinculación con la ciencia del s. XVIII; pues tanto la matemática, con el descubrimiento de la geometría no euclidiana; como la física, con la teoría de la relatividad de Einstein que dibujaba un plano explicativo distinto a la mecánica newtoniana, habían dado un giro insospechado que comprometían la universalidad, certeza e indemostrabilidad de los juicios sintéticos a priori de las ciencias, removiendo los cimientos de su naturaleza apodíctica.

³ “Si tuviera que resumir en dos palabras la recepción de Kant en España, yo creo que podría calificarse de tardía pero esperanzadora. Efectivamente, hasta comienzos de este siglo hay un desconocimiento prácticamente total de la obra y el significado de la filosofía kantiana. En torno a los años veinte, y con los trabajos de Morente y Ortega, se abren una serie de perspectivas que van aquedar posteriormente frustradas. Tras un vacío de décadas, la incorporación definitiva tiene lugar en torno a los años setenta, coincidiendo con una revitalización general de la filosofía española” (Molinuevo, 1982, 99).

Otro tanto habría que decir de los grandes cambios operados en los planteamientos de la psicología que abandonaba la filosofía para introducirse en derroteros metodológicos propios de las ciencias positivas con la pretensión, incluso, por parte de tendencias neokantianas, de descubrir la base de las estructuras racionales *a priori*, y de dar una interpretación psicofisiológica al pensamiento kantiano desde las aportaciones de la fisiología de los sentidos, como es el caso de Hermann von Helmholtz.

Este ambiente de cambios era terreno abonado para que se dieran diferentes reinterpretaciones del pensamiento de Kant que derivarían en variedad de corrientes internas en los neokantianos, sobre las que Zubiri fue teniendo sus propias opiniones y preferencias como refleja Pintor Ramos⁴. Nosotros vamos a subrayar solo algunas de ellas:

La *Escuela De Marburgo* que, en lugar de ir por la citada vía de la psicología, se centró en la influencia que ejerce la cultura en la forma de pensar y comprender el mundo. Respecto de su conocimiento, el joven Zubiri se apoyará en esta corriente con miras a precisar el sentido que va a adquirir el fenómeno en la Fenomenología de Husserl, contra una interpretación muy sensualista y psicologista. De esta Escuela Zubiri resaltó su *logicismo*. La interpretación que ofrecían de Kant estaba centrada en su fundamento lógico, en cómo se originan unos conocimientos por otros, no en una psicología genética del conocer. Los primeros escritos de Zubiri siguen de cerca la influencia de Cohen, al que estimaba mucho, porque potenciaba la espontaneidad del entendimiento frente a la receptividad de la sensibilidad; también tiene en cuenta a Natorp y Cassirer en sus consideraciones de los avances de la ciencia (Pintor, 2005, 56-57).

También dejaron su huella en Zubiri, además de los mencionados neocriticistas, Natorp, Cassirer y Cohen, de la Escuela de Marburgo, Rickert, de la Escuela de Baden, que, a juicio de Luengo, le influyen en la interpretación excesivamente fenomenista de Kant que mantuvo Zubiri a lo largo de casi la totalidad de su obra, a excepción de *Cinco lecciones de filosofía* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Luengo, 1998, 35).

Por otra parte, estaba la *Escuela de Baden o del Suroeste (Southwest School)*, que influyó en Heidegger, y defendía, contra el positivismo, que las observaciones estaban impregnadas de los valores de la ética de cada época. Zubiri la clasificaba como “axiológica”. Es interesante el aprecio que tuvo Zubiri por W. Windelband, fundador de esta Escuela, pues, como nos dice Pintor Ramos (Pintor, 2005, 49) en el *Programa de Historia de la filosofía*, presentado en noviembre de 1926 para su oposición a la cátedra de Historia de la filosofía, optó por el método que utilizaba este neokantiano al ofrecer la sistematización histórica no tanto de los filósofos, sino de los problemas filosóficos, lo cual concordaba con su propio interés de servirse de la

⁴ Pintor, 2005, 51, en la nota 21 nos dice: “El propio Zubiri separa el conjunto del neokantismo bajo rúbricas distintas: “pragmatista” (Vaihinger), “relativista” (Simmel), “antropológico” (Fries y su escuela), “logicista” (Escuela de Marburgo), “axiológico” (Escuela de Baden), “metafísico” (Volkelt, Riehl): cf. X. Zubiri, *Primeros escritos* (1921-1926) (Madrid, Alianza 1999), pp. 216-218 [En adelante PE]”.

historia para ejercitar la reflexión filosófica. Incluso, llega a proponer como texto básico para sus futuros alumnos el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Windelband.

También estaba la *Escuela neofrisona*, más centrado en la filosofía de la ciencia, sobre todo en la matemática y la lógica, aunque Zubiri se refiere a ella como “antropológica”, seguramente por su obra *Nueva crítica o crítica antropológica de la razón*, de 1807 que intentaba dar una nueva fundamentación a la teoría crítica de Kant.

Así que Zubiri mantuvo un contacto y reflexión de los textos de diferentes líneas neokantianas, como lo pudo representar, además de lo ya dicho, la línea “realista” de A. Riehl, apelativo que obedece a que determinadas consideraciones de su gnoseología le llevaron como resultado crítico de sus análisis a un *realismo* de interés metafísico, lo cual fue muy apreciado por Zubiri.

Con relación al intento de las corrientes neokantianas de subordinar la filosofía a los rumbos de la nueva física, Zubiri no compartió este punto de vista porque le parecía que adolecía de suficiente rigor filosófico; de hecho, reprochará a los neokantianos su reducción de todo conocimiento al modelo de la física matemática, y rechazará la concepción neokantiana de la filosofía como epistemología del conocimiento científico. Esto no quiere decir que no le influyera la insistencia de esta corriente en la apreciación que tenía de la filosofía de Kant como una teoría de la ciencia de Newton según afirma en su tesis (Zubiri, 1923, 23), o que él mismo no tuviera gusto por el conocimiento de los hallazgos científicos tanto de la matemática, la física, la biología, la psicología, etc.

No vamos a extendernos más en las múltiples referencias al neokantismo en el joven Zubiri, valga lo apuntado para corroborar la importancia de estas interpretaciones de Kant con las que entró en contacto y que estarán presentes, sobre todo, en sus primeros escritos, aunque se extiendan más allá de ellos.

Como decíamos, Zubiri ha tenido presente a Kant bajo diversas interpretaciones, pero también intereses, pues lo eligió muchas veces como representante de posturas que quería combatir y superar, especialmente el subjetivismo y el psicologismo. Así lo vemos en la gestación de su propio pensamiento, el cual, como es bien sabido, también ha recorrido grandes etapas personales para lograr la formulación madura del mismo. Desde su tesis doctoral *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*, editada en 1923 hasta la publicación en 1984 de su obra póstuma *Hombre y Dios*, encontramos que Zubiri lo tiene en cuenta desde un discernimiento o crítica de las bases gnoseológicas presentes en el idealismo trascendental, que no le parecían suficientemente radicales ni alejadas del subjetivismo que pretendían superar. Esta es la razón por la que acudirá primero a la fenomenología de Husserl, y tras recorrer un camino de maduración, acabará alumbrando su genuina forma de entender la intelección y la realidad, lo cual abordaremos brevemente en nuestro tercer apartado.

Nuestro actual interés es ver como lo expresa el propio Zubiri desde la visión retrospectiva que nos ofrece el propio autor a la altura de 1980. Ahí refleja la situación de la filosofía por aquellos años, en que comenzaba su

propia forja, y confiesa el motivo de su preocupación intelectual, por lo tanto, nos sitúa en su propia perspectiva personal:

La filosofía se hallaba determinada (...) por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*: 'a las cosas mismas'. Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento (Zubiri, 1944, 13).

El interés zubiriano queda aquí magníficamente expresado, lo que él pretende no es una filosofía entendida sólo como teoría del conocimiento, y enredada en planteamientos que no le permiten salir del propio sujeto de conocimiento; como interpreta que le pasa a Kant, más bien, busca una vía nueva de acceso hacia lo real, que salve las dificultades idealistas, subjetivistas y psicologistas que no lo hacían factible. Esta posibilidad es la que vislumbra en la fenomenología. Pero, justamente por el mismo motivo, porque también después le pareció insuficiente la solución aportada por ella hacia ese encuentro con las cosas, es por lo que indagaría nuevos planteamientos filosóficos: "Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente." (Ibid., 14)

El que nuestro autor escoja realizar su tesis doctoral con el título de *Teoría fenomenológica del juicio* para estudiar una teoría general de la objetividad, tal como había anunciado en su tesina, se debe a un doble interés: estudiar los actos intencionales y la objetividad, puesto que todo Juicio consiste para él en la intención mental de conformarse con un objeto originariamente dado y no producido.

Zubiri quiere romper con el presupuesto subjetivista por el que todo conocimiento es reducible al modo de darse a un sujeto. Esto aboca irremediabilmente al idealismo. El psicologismo recoge este presupuesto subjetivista y añade otros supuestos mecanicistas de la ciencia moderna que explican al sujeto como realidad observable en el que todo acto cognoscitivo se reduce, a la postre, a un proceso de asociación de sensaciones o 'átomos psíquicos' elementales.

Esta es la situación igualmente denunciada por Husserl. Para superarla, a Zubiri no le sirve el neokantismo. Podríamos decir muy resumidamente que Zubiri aprecia de algunas corrientes del neokantismo su postura anti-psicologista, aunque rechaza el idealismo que le lleva a interpretar que el objeto viene determinado por una producción lógica del sujeto. Ya no es un sujeto explicable sólo por leyes psicológicas, sino un sujeto lógico que se mueve en el plano trascendental. En la Tesis Doctoral Zubiri lo critica de este modo:

Esta teoría es la antítesis de lo que nosotros entendemos por Juicio. Para nosotros todo Juicio tiene por supuesto fundamental un objeto, con todas sus determinaciones reales anterior e independiente, en su contenido, de toda conciencia; el Juicio consistiría precisamente en la intención mental de conformarse con ese objeto originariamente dado y no producido (Zubiri, 1923, 164).

Tampoco le servirá a Zubiri la posición neoescolástica que, al igual que el neokantismo, tuvo su parte en un momento de su formación filosófica. A pesar de que este movimiento tratase de responder bajo el camino de un realismo de otro corte que el realismo ingenuo, más adecuado a las exigencias del nivel crítico de la modernidad, este sistema también se le mostraba insuficiente porque sentía en él los hábitos mentales de una época superada: "...este sedicente realismo crítico pretende ser una negación del idealismo en su propio terreno" (Ibid., 110). Nuestro autor considera insuficiente esta postura gnoseológica porque, como el idealismo, no se percata de la hondura misma del problema del conocimiento.

Para enfrentarse a este idealismo Zubiri acepta como valioso instrumento la lograda distinción fenomenológica entre explicación y descripción:

Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas (Ibid., 40)

Ese algo más fundamental y previo será la descripción del fenómeno del conocimiento. El psicologismo ofrece *explicaciones* de lo que ocurre en el conocimiento, en la conciencia; sin embargo, es necesario proceder, primero, a una *descripción* de la misma. A través de esta descripción, la conciencia aparece, elementalmente, como un *darse cuenta de algo*. La conciencia no existe nunca más que siendo conciencia-de algo. La conciencia no es otra cosa que la sucesión de actos conscientes.

La 'conciencia en general' no existe; existen sólo *actos* de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia en general no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo (Ibid., 86).

Este pensamiento del joven Zubiri sobre la inexistencia de una conciencia sustantiva se seguirá manteniendo a lo largo del tiempo, aunque con diferentes argumentaciones.

Nuestro objetivo no es entrar en mayores pormenores. Lo que se concluye claramente de su trabajo sobre el juicio es que lo genuino de éste consiste en su intención afirmativa de aplicar una objetividad dada a un objeto. Así pues, lo importante es justo su *objetividad*, la objetividad como correlato intencional del acto consciente, dada en un nivel descriptivo del análisis y no todas las explicaciones psicológicas de lo que acontece en el acto judicativo.

El joven Zubiri realmente *estaba buscando para el quehacer filosófico un ámbito más cercano a la realidad*, imposibilitado por el idealismo y subjetivismo. Pero estar más cerca no significa estar ya en ella. De momento, lo que podemos asegurar es que apostó por la fenomenología como ruptura al subjetivismo, psicologismo y realismo ingenuo, y propuso una concepción fenomenológica objetivista donde los objetos no se redujesen a ser meros contenidos de conciencia. Pero esa plataforma de la *objetividad* como correlato intencional le resultó escasa. Aspiraba a llegar en su filosofía a algo más que a objetividades de la conciencia: "las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa" (Zubiri, 1944, 14). Por eso, no le fue suficiente la fenomenología, amén del subjetivismo que aun veía en ella por aquel entonces.

Lo que sí seguirá conservando Zubiri —siempre como fiel instrumento de análisis— es el método fenomenológico, y en este sentido la distinción entre descripción y explicación —que verificó en muchos de sus escritos de madurez, influencia de Husserl— “le imprimió carácter”. Buena prueba de ello representa la advertencia zubiriana al comienzo del primer libro de la Trilogía de la inteligencia sentiente sobre lo que iba a realizar a lo largo de todas sus páginas: un mero análisis noológico de hechos, dejando para sus apéndices lo que perteneciese al carácter explicativo. Una cosa es la *descripción* del acto de intelección sentiente, y otra la *explicación* sobre la *facultad* de la inteligencia sentiente.

2. Zubiri como expositor de Kant. Cinco lecciones de Filosofía.

Esta obra constituye un claro testimonio de referencia explícita y temática de la recepción de Kant por parte de Zubiri. En ella se muestra un conocimiento sólido y de primera mano de su obra, junto a una clara exposición que trasparenta el respeto y admiración que le produce la obra kantiana.

En este escrito no estamos en la situación de encontrarnos a Kant como interlocutor del propio pensamiento de Zubiri, siendo éste el que ocupe el primer plano de nuestra atención. No. Ahora Zubiri parece claro que quiere dejar que sea Kant quien ocupe ese primer foco, y él se va a limitar a un mero interés docente de carácter expositivo. De hecho, eso es lo que él mismo confiesa, tanto en la advertencia preliminar de la primera edición en 1963, como en la tercera edición en 1980; pero no lo va a hacer como un historiador de la Filosofía, tratando de resumir su pensamiento, sino como un introductor a la reflexión filosófica, con el fin de hacer pensar sobre la marcha misma de la idea de filosofía, para esclarecer en ese dinamismo cuál es su estructura (Zubiri, 1963, i). Lo que se propone no es ver las definiciones de filosofía que ellos hayan podido exponer, sino cómo se muestra, en su forma de hacer filosofía, lo que cada uno entendía realmente por filosofía, la estructura que va adquiriendo, teniendo en cuenta que el concepto de filosofía no es unívoco, sino que es un saber que constitutivamente se busca a sí mismo.

Dicho esto, no podemos dejar de aludir al ya mencionado interés de Zubiri por la forma de enfocar la Historia de la Filosofía, al estilo del neokantiano W. Windelband que, en lugar de limitarse a hacer una sistematización histórica del pensamiento de los filósofos, se centraba en los problemas filosóficos. Esto es justamente el método que elige Zubiri en esta obra al exponer a los filósofos elegidos.

Como es sabido, el contenido del libro obedece a la publicación de unas lecciones orales que Zubiri impartió en un curso organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones en cinco sesiones (en el mes de marzo y primera semana de abril de 1963). Los autores expuestos fueron Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey y Heidegger. Zubiri dice que los eligió, dentro de otros muchos que no le daba tiempo a tratar, por ser lo suficientemente importantes para referirse a ellos. Así que la segunda lección se la dedicó a Kant valorando positivamente su gran relevancia.

En la pequeña introducción que hace a la lección sobre Kant para encuadrar el ambiente que le tocó vivir, se refiere a él como claro ejemplo

de la mixtura de racionalismo y de naturalismo, muy propio de su época, por su crítica a los principios de la naturaleza y de la razón. Tras dar unas pinceladas sobre la situación de la ciencia que se encuentra Kant como herencia, especialmente en las ciencias de la naturaleza y la matemática, se refiere al interés del momento por reflexionar en la filosofía misma como ciencia, lo cual le sitúa en condiciones de centrarse en la idea de filosofía que tiene Kant, y muy particularmente de la filosofía como ciencia.

Cinco son los puntos que se propone tratar: 1) la formulación precisa del problema filosófico para Kant; 2) la idea de un nuevo método en la filosofía primera; 3) la estructura del saber filosófico como ciencia de objetos; 4) la filosofía como saber de lo trascendente; 5) la unidad del saber filosófico: la ciencia filosófica. Vamos a ir acompañando a Zubiri en estos apartados resumiendo lo que vemos esencial en ellos.

1) *La formulación precisa del problema filosófico para Kant*

Destaca en el primer apartado lo que, a juicio de Zubiri, constituye para Kant el camino seguro de los saberes para que sean ciencia porque cumple con las siguientes condiciones: *verdad, método y progreso firme*; es decir, si existe verdad en los resultados obtenidos, si, además, existe un método en la investigación de la verdad, y si cada verdad conquistada acrecienta el saber anterior. La lógica, la matemática cumplen con estas condiciones, y la física desde que con Galileo se acercó al método científico siguió un progresivo camino hasta Newton. La pregunta es si la metafísica ha logrado satisfacer estas condiciones; para Kant la respuesta es negativa. La metafísica para Aristóteles tuvo como objeto el saber del ente en cuanto tal, apoyado en unos principios que eran aprehendidos en la intelección del *Nous*; pero en la época de Kant los principios cobran otro carácter, habida cuenta de sus antecedentes: con el racionalismo se convirtieron en juicios primeros que contienen los conceptos universales evidentes por sí mismos, con lo que la demostración vino a ser puro silogismo racionante; y eso sería la metafísica para el racionalismo de Leibniz, una especulación acerca del ser de las cosas por puros conceptos, aislada de toda ciencia de los objetos tales como se presentan en la experiencia. Para el empirismo, sin embargo, la filosofía era una explicación de cómo se originan las ideas; con lo que por “principio” están entendiendo “origen”. Según esto, lo que es importante es la sensación y la génesis del entendimiento; “una filosofía genética frente a una filosofía lógica” (Zubiri, 1963, 69) cuyo resultado lleva al escepticismo de la verdad, como dice Kant.

Lo que a juicio de Zubiri tendrían en común ambas filosofías es dar a la metafísica el sentido de lo que está por encima y allende toda experiencia. “*La metafísica versa así sobre lo suprasensible*” (Ibid., 69), conocido demostrativamente, en el caso del *racionalismo*; y algo de lo que no tenemos experiencia, ni demostración, sino sentimiento o mera creencia de sentimiento, en el caso del *empirismo*; por lo que le parece natural a Zubiri que Kant pensara que la Filosofía no había entrado por el camino de la ciencia; y resalta que, sin embargo, a pesar de ello, defiende la validez de la metafísica, frente al empirismo, como disposición fundamental de la naturaleza humana.

Zubiri se pregunta qué significa para Kant ser “principio”, dado que la metafísica es la búsqueda de los principios del saber verdadero. Su respuesta es que “principio” significa para Kant ser “fundamento”, pero no como evidencia lógica, ni como origen. El problema filosófico para Kant es la búsqueda de un *nuevo principio fundamental como juicio (krisis) que discierna la índole de la pura razón, una crítica de la razón pura* (Ibid., 71). Es una nueva idea de la metafísica apoyada en un principio de carácter nuevo

2) *La idea de un nuevo método en la filosofía primera* (Ibid., 72)

Nos referimos ahora a su segundo apartado. Kant en su intención de abordar la filosofía como ciencia, parte de que aquellas que son ciencias estrictas descubren la estructura formal del entendimiento, porque éste al plegarse a lo que las cosas le dan, se atiene a lo que de ellas obtiene mediante su estructura formal misma. Su estructura es lógica “formal”. La matemática conoce los objetos por construcción, monta sus razonamientos construyendo figuras y números. La física de Galileo saca sus principios por “hipótesis”, porque se acerca a las cosas para aprender de ellas mediante un interrogatorio, con el supuesto, no obtenido por la experiencia, pero sí corroborado por ella, de su estructura matemática, teniendo en la mente la idea de que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos. Así pues, a este algo “dado” lo llama Kant “*intuición*”.

El otro ingrediente de que se sirve la hipótesis es el *concepto*, un concepto puro concebido por el entendimiento “para” la intuición, no es fundado en ella, sino con vistas a ella y, en ese sentido, es “principio” porque el concepto es previo a la intuición. Así el conocimiento de la naturaleza es a la vez concepto referido a una intuición e intuición elevada a concepto, pues conceptos sin intuiciones son vacíos; pero intuiciones sin conceptos son ciegas. “Todo sucede, nos dice, como si el entendimiento no pudiese tener ciencia estricta de las cosas reales más que conociendo lo que en ellas ha puesto el propio entendimiento” (Ibid., 74). Esto es a lo que Kant llamará revolución copernicana en la ciencia: no es el entendimiento el que gira en torno a las cosas, son las cosas las que giran en torno al entendimiento (Ibid., 75).

A partir de esta apreciación, Kant se propone la misma revolución para la filosofía. El camino para la metafísica como ciencia sería acercarnos a los objetos con la idea previa de lo que son para obtener de ellos una ciencia estricta, y esto porque pende de la estructura misma del conocimiento, *convirtiendo así la filosofía en una teoría del conocimiento en cuanto tal*. La lógica, la matemática y la física proceden con un *apriorismo*, bien basado en la evidencia conceptual y el principio de no-contradicción, en la primera de ellas, o en juicios sintéticos *a priori* para las otras dos, por *construcción* en la *matemática*, o por el recurso a la *experiencia empírica*, en la *física*.

3) *El saber filosófico como ciencia* (Ibid., 81)

En este tercer apartado, Zubiri persigue la idea que tiene Kant de *conocimiento metafísico*, empezando por su idea sobre los *conceptos* y los *juicios* con que se afirma algo concebido. Parte de que no es posible que algo sea objetivamente inteligible sin concebirlo, por ejemplo, como una substancia, aunque falte el dato empírico. *Las categorías son condiciones objetivas de la inteligibilidad de las cosas*. Así que *cosa* es objeto de todo

posible entendimiento, porque tiene que ser un *ob-jectum* (lo puesto frente a mí) de mi entendimiento para ser conocido. Los conceptos metafísicos son categorías para que algo sea objeto y, a la vez, condiciones del entendimiento; es decir, condiciones de la inteligibilidad del objeto. “Las condiciones de inteligibilidad del objeto y del entendimiento son las mismas” (Ibid., 83). La única justificación de la primariedad de las categorías y los primeros principios no está en la evidencia, como afirmaba el racionalismo, sino en que, sin ellos, los objetos no serían inteligibles, son su *supuesto último*.

El entendimiento hace que las cosas sean objeto para mí y lo hace “pensando”. El “yo pienso” es lo que hace que algo sea objeto (Ibid., 84). Como nada puede ser objeto sin esta acción, resulta que las condiciones de objetividad son las mismas que las del entendimiento. La revolución copernicana concibe justamente que los objetos giran en torno al entendimiento no por su contenido, sino por ser objetos. El “yo pienso” es el que pone la inteligibilidad de los objetos, por lo que las categorías se fundan en el entendimiento mismo, contrariamente al realismo que la funda en las cosas. Inteligibilidad y objeto “se convierten”, son “mismos”. El “yo pienso” es el fundamento de toda síntesis *a priori*, principio supremo de todo juicio sintético *a priori* (Ibid., 85), porque es el que pone a algo como objeto “substante”, como causa, etc.

El “yo pienso” constituye el carácter de todo objeto como objeto. Cualesquiera que sean sus diferencias, estas coinciden en este carácter *trascendental*. “La trascendentalidad del carácter de objeto está deducida de la trascendentalidad del “yo pienso” (deducción trascendental), es un movimiento en el que primero se descubren las categorías por “regresión” desde el objeto a sus supuestos últimos (al yo pienso), y después se baja desde el “yo pienso” a la constitución del objeto en cuanto tal (método trascendental) (Ibid., 85).

Con esto descubre cuál es el nuevo principio de la metafísica: *el entendimiento es la suprema facultad de síntesis*; contrario a la facultad de “recibir” evidencias, es “acción” espontánea por la que al pensar “hago” que algo sea objeto. Esta *acción* hace ver los objetos en su plena inteligibilidad. Este hacer sintético del yo es principio de inteligibilidad. Es una *nueva lógica* de la estructura primaria del yo como principio trascendental, una *lógica trascendental*, frente a la formal aristotélica (Ibid., 86).

Ahora bien, el puro entendimiento no produce conocimientos. Solo hay conocimiento cuando hay un objeto dado, intuitivo de modo sensible, esto significa que hay que mostrar que el objeto *percibido* está sometido a las mismas condiciones que el objeto *concebido*, esto requiere que la cosa real se me aparezca *sensitivamente*. Y resulta que es *mi sensibilidad el principio determinante de la perceptibilidad* de algo (Ibid., 87), porque requiere que yo sea sensitivo de una cierta manera. Esto es lo que determina de antemano los caracteres para que la cosa pueda ser percibida. En su radicalidad significa que se me manifieste *en forma espacial y temporal*, y estas son las condiciones que constituyen la razón formal de lo sensible en cuanto tal, llamadas por Kant formas puras de la sensibilidad (Ibid., 88).

El espacio no puede ser algo puramente concebido sino *intuido*, pero no es una intuición empírica, sino la forma previa según la cual las cosas han de estar presentes, para ser perceptibles, es pues una intuición pura, a priori, de la *forma* en que las cosas se me han de aparecer para poderlas percibir, bien diferente de ser considerado un receptáculo de las cosas. De igual manera el *tiempo* es la forma (*en sucesión*) en que han de ser manifestadas sensitivamente las cosas. “Tiempo y espacio son así las condiciones sensitivas más que hacen posible que algo se me manifieste sensitivamente” (Ibid., 88), son formas *a priori* de la sensibilidad. A partir de aquí, resulta que lo percibido además de ser algo espaciotemporal, es algo sustantivo, causado, causante... porque *el que hacer sensible se hace conforme a la síntesis del entendimiento*, conforme a las categorías y primeros principios del entendimiento, para que se me manifieste como “objeto percibido” (Ibid., 89).

La acción del “yo pienso” es trascendental en un doble sentido: porque confiere el carácter de *objeto* a todo (orden trascendental del *objeto*) y porque este carácter es el resultado del hacer del yo que consiste en un *hacer manifestarse* a algo como objeto (*hacer trascendental*). Y las cosas, en tanto que se me manifiestan como objetos, son “fenómenos”

Es decisivo tener en cuenta que lo que gira en torno al entendimiento son los objetos manifiestos o fenómenos, no las cosas en sí mismas, aunque el entendimiento tenga que admitir que los objetos son también *cosas en sí*, no pueda conocerlas (nouménos), solo puede conocerlas en cuanto se manifiesta en forma de objeto (fenómeno). Así las esencias de las cosas son incognoscibles y la misión del entendimiento es *solo* hacer posible la experiencia, hacer de lo dado objeto (Ibid., 91).

Como vemos, este campo constreñido de misión del entendimiento le lleva a Kant, según expresa Zubiri, refiriéndose a *la filosofía primera*, a “renunciar al pomposo nombre de Ontología y convertirse en *ciencia de las condiciones transcendentales del conocimiento de los objetos*”⁵ (Ibid., 91).

Lo trascendente⁶ es pensable pero no cognoscible al faltarle la intuición; no puede, por tanto, ser objeto de conocimiento científico, la filosofía como ciencia solo puede venir en la dirección del saber trascendental de los *objetos* en cuanto tales (Ibid., 91), lo que no quiere decir que no cumpla una función importante en la filosofía como ciencia, pues la versión a lo trascendente (mundo, alma y Dios), que encierra la metafísica, es una disposición fundamental (*Anlage*) de la naturaleza humana, pero es un saber no científico, su intelección es por puros conceptos sin intuición que aplicarles, es solo *noción*. Al concepto puramente nocional, más allá de las posibilidades de la experiencia, lo llamaba Kant *Idea*, en recuerdo de Platón, y a la facultad de las Ideas la llamó *Razón*, a diferencia de Entendimiento. “En función teórica, Mundo, Alma y Dios no son nuevos objetos, sino que expresan la totalidad de los objetos en cuanto objetos”

⁵ Justo este convertir la Filosofía primera en ciencia del conocimiento es lo que critica Zubiri en otros momentos, quizá por eso dice con énfasis irónico el calificativo de pomposo para referirse a la Metafísica. En cualquier caso, Zubiri se abstiene de contraponer su pensamiento al de Kant.

⁶ Si nos fijamos, por *trascendente* se está entendiendo lo *suprasensible*, las cosas en sí.

totalidad de lo dable en intuición externa (Mundo), interior (Alma), totalidad y unidad absoluta de lo dable, más allá de lo cual nada es cognoscible ni pensable (Dios). La función de las Ideas es *reguladora*, no cognoscitiva, guía al entendimiento en orden a constituir una sistematización de los objetos, dando al conocimiento forma de sistema (ciencia) (Ibid., 92), pero no se puede exigir de ellas la explicación de cómo son las cosas en sí mismas, lo que conduciría a antinomias, y es que la totalidad de los objetos que comportan no es un objeto más que pueda tener un estricto conocimiento, lo que no implica que este pensamiento trascendente carezca de verdad (Ibid., 94), pero no es científicamente verdadero porque no hay intuición de lo trascendente.

4) *La filosofía como saber de lo trascendente*

Como vemos en este resumen que estamos haciendo de su lección, Zubiri ha estado exponiendo fielmente el pensamiento que Kant vierte en su primera Crítica, la de la Razón Pura. En este momento vamos a ver cómo echa mano de la Razón Práctica dado que la conciencia del hombre no es solo cognoscente, sino también moral, lo que lleva a Kant a preguntarse por qué es lo moral, por la moralidad en cuanto tal, por aquello en virtud de lo cual las normas son morales. La exposición de Zubiri refleja la respuesta de Kant desde la contraposición de la moral como un *sentimiento*, dada la influencia de la filosofía inglesa de su época, cuestión que combate Kant por lo que comporta su reducción a un estado psíquico con carga empírica. Para él lo importante es el *sentido objetivo de la moral* que halla su consistencia en ser un “*deber*” (Ibid., 95).

El deber está allende lo que “es”, por tanto, allende lo condicionado por las leyes que rigen la naturaleza. Es un “deber ser” no condicionado por ellas, sino absoluto, debo quererlo por voluntad absoluta o pura, y hacerlo por puro deber; no por sentimiento subjetivo y condicionado, como causa de mi obrar, sino por un imperativo categórico, absoluto, dictado por la razón, que es capaz de suscitar un sentimiento moral, lo cual es muy distinto. Se trata de la conciencia del deber por el deber como acto de razón; es el deber el que se me muestra a mi conciencia (Ibid., 96). Es un *Faktum* de la razón, allende lo sensible interno o externo, *Faktum* inteligible, la razón misma que se ve movida a inteligirlo movilizándolo las categorías del entendimiento. Al usarlos para inteligir, el *Faktum* moral arroja un *estricto saber*, aunque no expliquen el hecho moral al modo como lo hace la *ciencia de la naturaleza o de la psicología*, por ausencia de intuición de algo dado, pero conduce a inteligir su realidad con un saber estricto y riguroso, porque hay una estricta intelección verdadera (Ibid., 97-98).

Así que *no hay dos razones: la práctica y la pura, sino una misma razón*⁷. la razón es siempre y solo el uso de los conceptos del entendimiento (Ibid., 97), es una sola razón con dos usos: *el científico o teórico*, determinado por la intuición sensible, y *el práctico*, determinado por el *Faktum* de la conciencia moral que obra según el imperativo categórico (Ibid., 98).

⁷ En otros momentos de la obra madura de Zubiri mantendrá una postura crítica sobre este punto.

En este punto del discurso sobre el uso de los conceptos del entendimiento respecto al Faktum moral, Zubiri presenta el planteamiento de Kant sobre el ser humano como *cosa en sí*, como *cosa substante*, no como *fenómeno*, porque considerado en su absoluto deber, como sujeto del imperativo categórico, está por encima de todos los objetos, no es objeto, es persona (Ibid., 98), incluso está allende toda causalidad natural, su causalidad es moral, libre de la que es natural. “Persona y libertad son los caracteres del hombre, como substancia y causa, en tanto que realidad o cosa en sí” (Ibid., 99). Esto nos lo “demuestra” el Faktum moral, aunque científicamente no nos lo expliquemos, *sabemos*, inteligimos demostrativamente, que soy libre.

Al hombre como realidad personal y libre, constituido por una voluntad pura, tiene algo que le determina a querer, es el *Bien*. De esta realidad-bien no podemos tener conocimiento teórico-científico, pero sí una exigencia (postulado) que, por su propia índole, en cuanto inteligida e inteligible estrictamente por la razón, conduce a la admisión de la realidad del bien, sin la cual el imperativo moral, la persona y la libertad, no estarían determinadas al bien puro (Ibid., 100).

Los postulados en Kant se refieren a la razón humana como praxis. Los postulados de la razón práctica son el alma inmortal y Dios, condiciones del imperativo categórico, afirmadas por un *saber* intelectual que no es científico, porque Dios no es el supremo objeto, entre todos los objetos de la experiencia. Ahora bien, la razón práctica afirma intelectivamente su realidad, aunque sin explicarse cómo es. Al igual que *sabemos* que somos realidades libres y personales, el entendimiento entiende que hay una realidad *en sí*, la realidad de Dios, cuya causalidad está por encima de la causalidad entera de la naturaleza, sin que podamos explicarnos ese tipo de entidad y de causalidad. Dios trasciende todo objeto.

Como se puede apreciar (Ibid., 101), Zubiri hace una defensa de la afirmación de Kant sobre la intelección de Dios desde la razón práctica, contra los que la ponen en duda o la niegan, justificando que incluso Kant insiste en todos sus atributos clásicos, y volviendo a subrayar que esta razón es la misma que la razón pura, pero en la línea de la praxis.

Las tres Ideas de la razón pura teórica adquieren alcance real porque solo con ella y en ella pueden tener los mandatos de la razón un fundamento objetivo, que permite que lo suprasensible sea algo fundado en las cosas como son en sí. Justo por esto considerará Kant la primacía de la razón práctica sobre la teórica, porque hace trascender los límites de la razón pura teórica. Ahora bien, vuelve a dejar claro que la intelección de lo trascendente no es conocimiento científico, cuyo grado de seguridad es el de certeza apodíctica, sino *creencia* como estado determinado por la admisión de que algo es verdad por necesidad intelectual, no como sentimiento. Son grados diferentes de seguridad, pero en ambos casos se trata de un saber intelectual en sentido estricto del vocablo (Ibid., 102-103).

Zubiri vuelve a defender a Kant frente a los que lo caricaturizan (Ibid., 103) y tildan su posición de sentimentalismo frente al ateísmo teórico, y advierte “No se puede desnaturalizar el pensamiento de Kant y decir sin más que Kant no admite el conocimiento de Dios” (Ibid.), lo que sucede es que el tipo de conocimiento de Dios que admite Kant no es el teórico-científico

propio de las ciencias naturales. La intelección de Dios está fundamentada en la intelección de esa *res* que es el hombre como realidad personal y libre. Y concluye Zubiri:

Pero Kant ha afirmado enérgicamente: 1º, que lo trascendente es absolutamente real; 2º, que de lo trascendente tenemos verdades absolutas; 3º que estas verdades están fundadas en la necesidad intelectual apoyada en una primera intelección “demostrada”, en la intelección de la realidad libre. Estas verdades forman, pues, un verdadero saber (Ibid., 103-104).

5) *La unidad del saber filosófico*

Frente a los que critican de Kant una carencia de unidad en los dos saberes irreductibles: el saber de la ciencia (teorético) y el de lo trascendente (saber de la razón práctica), Zubiri va a querer ver el objeto unitario de ambos, pues defiende que ambos son obra de una misma razón aunque con dos direcciones: bajo la aplicación de los conceptos a la intuición para obtener ciencia o aplicados al Faktum de la realidad moral; por tanto conceptos como condiciones trascendentales de la experiencia de los objetos, o como postulados exigidos intelectivamente por la realidad “demostrada” de la persona libre, pero siempre conceptos de una misma razón, insiste Zubiri, como expositor de Kant, pues se abstiene de considerarle como interlocutor de sus propias consideraciones sobre estos mismos temas, como hará en otras obras.

Desde esta unidad se pregunta por *la razón como principio de saber*, como elemento radical y primario, llegando a la afirmación de la *filosofía como ciencia de los principios de la razón* sea que lleve a la ciencia de los objetos o a la intelección de lo trascendente, en el caso de la razón práctica. Esto llevará a la Filosofía, como ya ha dicho anteriormente, abandonando la ontología, a convertirse en la ciencia de los principios de la razón. La razón pasa a ser el órgano o principio de las verdades últimas de nuestro saber (Ibid., 107), alejándose de la consideración aristotélica sobre la metafísica cuyo interés está en el “ser” de las cosas. *En Kant el interés estará en la “verdad” de la intelección*, ahí encontramos la ultimidad que tiene que buscar la filosofía si quiere entrar en el camino de la ciencia, en el fundamento de la inteligibilidad de las cosas. Solo así, piensa Kant, puede cortarse de raíz tanto el materialismo, fatalismo, ateísmo...tan dañino, como el idealismo y escepticismo.

La valoración que expresa Zubiri sobre Kant en esta obra es muy alta, cuando concluye que la conjunción de los dos tipos de saber, de la ciencia teorética con el saber que algo “es”, y de la ética con el saber que algo “debe ser”, abre la puerta a la esperanza, porque representa la conjunción de la naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es algo meramente dado ni algo tan sólo personal: es algo por hacer (Ibid., 108), es algo pro-puesto. Con esto piensa Zubiri que Kant no solo supera la Ilustración, sino que esboza lo que serán después de él el Idealismo y el Romanticismo. Y, pese a todas las críticas e incomprensiones de las que fue objeto por unos y por otros, se le tiene que reconocer que su Crítica de la Razón cumplió la función positiva de abrir el área de un nuevo modo de ciencia filosófica y el ámbito de la creencia (Ibid., 108). Y concluye:

Como quiera que sea, Kant tuvo la convicción inmovible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa. Y la única manera posible de constituir la metafísica como ciencia es hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de inteligibilidad para mí... (Ibid., 110).

Finalmente, reproducimos el magistral aserto zubiriano que resume su presentación docente de la filosofía de Kant: “La verdad trascendental y la verdad trascendente hechas posibles por la estructura misma de la razón: he aquí la filosofía para Kant” (Ibid., 111).

Conclusión

Hemos seguido a Zubiri en esta lección sobre Kant, cuyo objetivo, repetido varias veces por él, no era resumir su pensamiento, sino penetrar en cómo entendía Kant el problema de la filosofía, la idea que tenía él del conocimiento metafísico, etc. Para ello, como ha quedado de manifiesto, Zubiri se sirvió solamente de sus dos primeras Críticas. Esta forma de acercarse a los filósofos del pasado, entre los que se encontraba Kant, ya hemos dicho que nos evocaba al modo como hacía W. Windelband con la exposición de la Historia del pensamiento, aunque Zubiri no haga de esto ninguna alusión.

Cuando Zubiri publicó en 1963 *Cinco lecciones de filosofía*, había sacado a la luz el año anterior, en 1962, su gran obra *Sobre la esencia*, esto subraya la circunstancia de que *teniendo* ya maduro una visión de la inteligencia y de la realidad de cuño propio, no quiso verter su visión personal sobre los problemas que estaba tratando Kant, sino ser expositor de lo que Kant pensaba, absteniéndose de referirse a su propia forma de entender el conocimiento y el objetivo primario de la filosofía. De no ser así, habría expresado, de algún modo, su postura tan radicalmente diferente de Kant de plantear la relación entre sensibilidad y entendimiento como fuentes del conocimiento, que él va a criticar en otros momentos, o habría hecho ver su malestar y desacuerdo por el dualismo de la racionalidad introducida por él, o por convertir la filosofía primera en teoría del conocimiento abocada al subjetivismo, tampoco discutió sobre su comprensión de la trascendentalidad, ni sobre la imposible radical separación del objeto y del sujeto de conocimiento, no era ese su objetivo en esta obra.

3. Algunos rasgos fundamentales del diálogo crítico con Kant en la noología zubiriana

La etapa de *madurez* de Zubiri se caracteriza por un interés creciente en lo noológico y, desde ahí por lo que él llamará “ámbito trascendental” de lo real como real, ámbito de reflexión muy diferente al quehacer de la Filosofía de Kant, por cómo sitúan y entienden lo trascendental ambos filósofos, como tendremos ocasión de ver. En Zubiri habrá una maduración en radicalidad progresiva en esta etapa, hasta constituir su reflexión sobre la formalidad de realidad en ámbito metafísico propio, o de filosofía primera, si se prefiere. Dos grandes obras sobresalen en estos largos años, de las publicadas en vida: *Sobre la esencia*, cuya preocupación fundamental es la estructura de la realidad, y los tres volúmenes que componen *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983), cuya preocupación fundamental es el análisis del acto de intelección,

y que cuenta, además, con unos buenos apéndices para otros aspectos que, como dice él, sobrepasan el mero análisis de hechos. Cada vez son más las obras póstumas de Zubiri que han salido a la luz, compilaciones de escritos de diversos momentos sobre variada temática, que va completando un rico arco de reflexión sobre la realidad en general.

Como no podemos acompañar a Zubiri en el largo camino de sus publicaciones para ver cómo se fue formando paulatinamente su pensamiento e ir viendo la respuesta a Kant que puede suponer, elegimos solo algunos textos de aquellas obras donde queda de manifiesto que Zubiri, ha querido contestar y contraponerse a Kant, o de modo general al idealismo o al subjetivismo con que se asocia, como interlocutor o adversario a superar. La elección de los textos obedece sobre todo a buscar sencillez expositiva, por lo que no siempre nos serviremos de su formulación más acabada en la Trilogía de la intelección, a veces preferiremos aquellos que reflejan la gestación de su planteamiento.

Zubiri había manifestado en el prólogo a *Cinco lecciones de filosofía*:

Como conocimiento, la filosofía envuelve la determinación de su *objeto formal* propio, y 'a una' con ello la *determinación del modo mismo de conocer*. Para Aristóteles, el objeto de la filosofía es el ente; para Kant es el objeto fenoménico... (Ibid., iii).

Pues bien, veamos el contraste entre el modo de abordar el objeto formal propio de la filosofía que estaba gestando Zubiri y el modo de conocimiento por el que se adentra en su objeto; pues evidentemente no son los mismos en ambos autores y, desde ahí, es desde donde Zubiri va a verter sus afirmaciones sobre Kant o el idealismo.

Es más comprensible entender el objeto de la filosofía de un autor, si tenemos en cuenta el *ámbito* propio donde surgió; por ejemplo, el ámbito de la filosofía para Husserl fue la "conciencia pura", para Ortega "la vida humana", para Heidegger "la comprensión del ser" (Gracia, 1986, 101). ¿Y para Zubiri?, ¿cuál es el ámbito propio donde surgirá su filosofía? Es importante esta pregunta porque es lo que nos va a ayudar a entender su diferencia fundamental con Kant y con otros autores.

Desde luego el objeto formal propio de la filosofía de Zubiri no va a ser el objeto fenoménico o, mejor dicho, la ciencia de los principios de la razón, que lleve a una ciencia de los objetos, como en Kant. Lo que le interesa a Zubiri es la *realidad*, pero entendida de una manera muy distinta a la cosa en sí o allende la aprehensión, de modo precrítico, de modo distinto al ente aristotélico. Para comprender a qué realidad se va a referir hay que situarse, en su etapa de madurez, en el ámbito propio de su filosofía, que será "*la intelección sentiente*". Este marco venía preparándose mucho antes de la publicación de su primera gran obra de madurez, *Sobre la esencia*, especialmente a partir de 1935 con "el sentir humano" y con su conocimiento muy pormenorizado de los hallazgos científicos de importantes biólogos, médicos, psiquiatras, entre ellos J. Rof Carballo, Viktor von Weizsäcker, Jakob von Uexküll, David Katz, que le proporcionaron materia sobre la que pensar y le ayudaron a vislumbrar una intelección no separada sino imbricada con el sentir propio del hombre, y a la vez diferenciadora del modo de sentir del animal o del puro sentir humano no intelectual. No podemos detenernos en este momento en explicitar lo que está sustentando esta afirmación sobre las bases científicas

aludidas que le sirvieron de sugerencia y corroboración, queda fuera de nuestro cometido actual, pero tenemos fuertes motivos que la justifican.

En la obra *Sobre la esencia* (1962), Zubiri se muestra volcado en un realismo nuevo⁸ y no pre-crítico, no es que accediera a desentrañar la esencia de lo trascendente con el instrumento de las categorías conceptuales⁹; no era así. La realidad de la que trataba era diferente al orden de "la cosa en sí", a este orden lo llamará "*formalidad de realidad*", relacionado inevitablemente con el carácter formal de la aprehensión de la realidad, como explicaremos.

Zubiri en *Sobre la esencia* hablará de la intelección no como hizo en otros escritos, desde la biología; el marco elegido será la propia filosofía, dialogando con los planteamientos de Aristóteles, Heidegger, Husserl, Kant... al respecto de una filosofía primera, desde ahí se planteará la intelección, y retomará viejas influencias para dejar claras sus ya asentadas concepciones propias. En esta línea va a responder a las preguntas fundamentales que venimos anunciando, y que resultan claves: ¿cuál es la función formal de la inteligencia? ¿Cuál es la índole formal del acto de intelección? ¿Cuál el carácter formal de lo aprehendido?

La función formal de la inteligencia *no es concebir*, no es formar conceptos, no es tampoco juzgar, sino *aprehender las cosas reales como reales*. Formar conceptos, o juzgar son funciones ulteriores que reposan sobre esta otra función primaria y que deriva de ella (Zubiri, 1962, 65). En escritos anteriores analizó la función biológica de la inteligencia: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación "reales". Ahora, nos habla directamente de su función formal: *aprehensión de las cosas reales como reales*. Pero ¿qué está implicando esta breve fórmula condensada por Zubiri?

La palabra '*aprehensión*' en Zubiri está elegida para designar el ámbito *sentiente* de la intelección, quizás en contraste con la palabra '*comprensión*' que, aplicada al ser, "*comprensión del ser*" era paradigmática para Heidegger. "*Aprehensión de realidad*" resulta paradigmática en Zubiri, y la irá precisando en obras posteriores. El término '*aprehensión*' sugiere una intelección inmediata, de contacto, tiene una connotación más táctil que visual (lo táctil parece siempre más inmediato que lo visual), no sugiere un proceso intelectual elaborado "a partir de", conceptivo, predicativo.

En *Sobre la esencia* esta dimensión o momento *sentiente* que quiere expresar "*la aprehensión*", es tan claro que llega a decir:

(...) la intelección pura consiste en aprehender y en que estén presentes las cosas como realidad. Ahora bien, el hombre no aprehende originariamente las cosas como

⁸ El realismo zubiriano por ser tan específico frente a otras corrientes también realistas, exige un calificativo que le distinga y caracterice. Existen preferencias en sus estudiosos. Como ejemplo estarían las denominaciones de *realismo radical* de A. Ferraz Fayos, expuesto en su obra que titula justamente con tal expresión (Ed. Cincel, Madrid 1987), *realismo transcendental* de M^a Vicenta Serrano Vargas, a cuyo tema dedicó su tesis doctoral, en ella recoge otras denominaciones que se han dado a tal realismo: *realismo crítico, materialista, estructural, genético, objetivista, total, puro, físico, hiperrealismo*. (Serrano, 1989).

⁹ Resulta evidente que en este libro Zubiri no muestra ninguna reserva en tratar una obra de índole metafísica de carácter específico, como si el planteamiento kantiano sobre la metafísica no mereciera algún tipo de consideración por su parte.

pura realidad, sino como realidad estimulante o estímulo real. El hombre no entiende puramente la realidad, sino que *siente* la realidad misma, *siente* su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de realidad) es intelectual, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente [subrayados nuestros] (Zubiri, 1962, 451-452).

Con la expresión “el hombre no entiende puramente la realidad, sino que siente la realidad misma”, está queriendo destacar que la inteligencia es sentiente y que su función primaria no es la conceptual. Por tanto, *la formalidad de realidad es sentida* y no abstraída, no es fruto de una operación categorizadora del entendimiento, aunque su aprehensión de realidad sea un momento primario y radical.

El hombre está *sentientemente* abierto a las cosas, y por ello lo primordial no es la comprensión sino la *impresión*. No es comprensión del ser, sino impresión de realidad. Zubiri con ello quiere sacar, definitivamente, del ámbito de la *subjetividad* la consideración formal radical de la intelección humana. Impresión no sólo no es algo subjetivo, sino que, por el contrario, impresión es, para Zubiri, la manera de estar abiertos a algo que no es subjetivo, a lo sentido mismo, porque en la impresión me está presente algo que en sí mismo no es impresión. Esta línea es clave para entender su contraposición con el idealismo de Kant. y con todo lo que considera restos de subjetivismos en la propia Fenomenología, aunque tengamos que ahondar más adelante en cómo entiende Zubiri la impresión para visualizar con mayor detalle lo que se quiere decir aquí.

Zubiri reconoce que el padre de la Fenomenología, Husserl, ha realizado una caracterización bastante precisa de lo que es la intuición al decir que en la intuición el objeto está dotado de una *presencia originaria*, no es una presencia a través de un intermedio tal como una fotografía. A Zubiri, a la altura de 1967, esto no le basta porque no expresa el carácter sensible que, a su juicio, tiene también la intuición. Esa originariedad -nos dice- tendría que ser *leibhaftig*, es decir, “en carne y hueso” (Zubiri, 1967-1968, 104). Así, mientras Husserl defiende el aspecto *intuitivo* del 'darse', Zubiri considera que es un 'darse' *impresivo*, y precisa que lo sensible no es tan solo una presencia todo lo inmediata que se quiera, sino una *presencia en "impresión"*. Sentir entonces es "presencia impresiva de las cosas". En consecuencia, “intuición no es tampoco mera intuición, sino "intuición en impresión"” (Ibid., 105). La indagación a partir de aquí se trasladará a clarificar el concepto de "impresión", que desde luego tiene totalmente desarrollado en la Trilogía, luego nos referiremos a ello.

La razón por la que da tanta importancia a este momento de realidad en la impresión es —como él mismo informa— para contraponerse más explícitamente al empirismo, y también al racionalismo, al idealismo; pero aún más y, sobre todo, es el hallazgo que llena el vacío histórico de una investigación filosófica que ya había denunciado al enfrentarse con la fenomenología. Desde su filosofía madura en la Trilogía sobre la intelección nos dirá resueltamente que *el modo específico de intelección es la aprehensión primordial de realidad* y que esta no es mero acto de conciencia, no es intuición, no es un acto noético, sino *noérgico*:

Si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible (...) se trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión, como ya dije, no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una noergia, un *ergón*" (Zubiri, 1980, 67).

La *inteligencia sentiente* exige una teoría del sentir y del inteligir, no como actos separados y completos en su género, porque si así fuera tendríamos dos realidades distintas yuxtapuestas, que es lo que Zubiri quiere superar. Históricamente se ha considerado que los sentidos no nos muestran lo que son las cosas reales; lo sensible sólo es mero 'dato' que tiene que ser posteriormente inteligido, como hemos visto en Kant. Lo sentido es siempre y sólo el conjunto de 'datos' para un problema intelectual, porque se está pensando que el acto formal de la inteligencia es concipiente, no sentiente, y por ello se opera con esos presupuestos. Frente a esta visión, nuestro filósofo forja su propio tratamiento del problema de la intelección. Su "inteligencia sentiente" está sustentada en la convicción de que en el hombre el sentir y el inteligir no son dos actos distintos, sino que constituyen en su intrínseca unidad un sólo y único acto de intelección sentiente. Son sólo dos momentos de un único acto de aprehensión sentiente de realidad. Ello conlleva un análisis del momento del "sentir que es intelectual" *diferente* del "sentir puro", que es completo en su género por ser acto por sí mismo.

Es de apreciar que, aunque no tenga bien desarrollada en *Sobre la esencia* la descripción del *sentir* intelectual, hay un acercamiento importante a la solución o clave de su análisis, cuando acude a otra referencia distinta a la estimulidad, que le ayuda a expresar que la formalidad de realidad es *sentida*. Es el caso de la expresión: "formalidad de realidad *por vía de impresión*", o simplemente: "impresión de realidad".

(...) en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión *no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad 'realidad'*. A esta formalidad en cuanto sentida en impresión, es a lo que, desde hace muchísimos años, he venido llamando en mis cursos 'impresión de realidad' (Zubiri, 1962, 415).

El modo de presentarse la realidad es *impresión*, y ésta, desde la inteligencia sentiente, nos abre, no a unas u otras cualidades, sino a la realidad misma en su carácter de realidad, y este carácter inespecífico de la impresión de realidad se debe a que es *constitutivamente trascendental*, así como la realidad en cuanto tal pertenece al orden trascendental.

Aunque este orden trascendental zubiriano lo tratemos con más profundidad, queremos llamar la atención de que con estas afirmaciones *Zubiri se distancia de Kant en la consideración del orden trascendental*, pues *no es el orden trascendental del objeto*, situado en las estructuras a priori de la inteligencia, sino que es *de la realidad como formalidad*, dada en la impresión como un *prius*, porque no se está refiriendo a las cualidades sensibles de orden talitativo, esto es de su contenido; se está refiriendo a la trascendentalidad que envuelve el contenido.

Para que quede más claro lo que se quiere decir aquí con lo talitativo en contraposición con lo trascendental de la formalidad de realidad, cuestión importante para entender su diálogo con Kant, acudimos al análisis que hace en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1995), De este

texto a nosotros nos va a interesar su último punto titulado “La idea de la Inteligencia sentiente”, enmarcado dentro de su conclusión.

El *sentir* lo va a tratar de caracterizar contrastándolo con dos conceptos: intuición e impresión. Con relación al sentir como *intuición* primera y elemental, no niega que la haya en el acto de la *aisthesis*, pero niega que sea la caracterización esencial del sentir. Por otra parte, a su juicio, la percepción sensible contiene algo más que intuición, percibir no es sin más entender.

Si, diría Kant, lo que nos proporciona la intuición es una afección (*Eindruck*) —y eso es justamente la *impresión*— ¿podría caracterizarse el sentir como una *intuición* en *impresión*? Para responder a esta pregunta se propone analizar radicalmente lo que es la impresión. Teniendo en cuenta el pensamiento de Kant al respecto, dirá que no consiste sólo en ser afección del sujeto, tiene otro factor que es esencial. La impresión es una afección tal que en ella se me hace presente aquello que me afecta, a esto ya lo había llamado: “alteridad”. Así, la impresión no sólo es afección sino presentación de alteridad. “Solamente cuando esta afección en presentación de alteridad reviste forma intuitiva podemos hablar de sentir” (Zubiri, 1995, 331). Y lo que le distingue también de Kant será la explicación de que la *alteridad* es un momento de la impresión que hace que la afección no sea considerada como meramente subjetiva, sino como dato de la realidad. Esto es lo que nos quería decir anteriormente, que lo sentido, antes de ser *dato para* un problema (la intelección), es *dato de* la realidad.

Refiriéndose al análisis de la *alteridad* nos recuerda lo que ya adelantó en “Notas sobre la inteligencia humana”, ésta consta de un *contenido* que se me presenta, y su modo de estar presente depende del modo previo de enfrentarse con las cosas el sentiente: la *formalidad*, bien de estimulidad -en el animal y en el puro sentir del hombre (Ibid.)-, o de realidad en la sensibilidad humana, propiamente dicha. A la totalidad de la alteridad, que contiene esta formalidad de realidad, es a lo que llama *impresión de realidad*, pues el contenido está presente en una determinada formalidad.¹⁰

Las impresiones sensibles nos presentan la alteridad en forma de realidad. La sensibilidad, dirá Zubiri, nos da realidad, si por realidad entendemos un carácter intrínseco y elemental de todas las percepciones sensibles (Ibid., 333) y no lo opuesto al fenómeno: la cosa en sí.

Más adelante, en la *Trilogía* sobre la intelección, aún quedará más completo cómo protege Zubiri de cualquier rasgo de subjetivismo el estudio de la realidad como formalidad en impresión. Allí nos mostrará de modo detallado el hecho de que el hombre, por la índole de su inteligencia, tiene capacidad de habérselas con las cosas como realidades, que esta realidad está presente por vía de impresión en una *actualización* de la misma, que permite quedar lo actualizado como en *prius* respecto de su propia aprehensión; y esto, debido a la estructura misma de la formalidad de realidad como “de suyo”. Y dirá que todo ello se halla fundado en la propia forma de ser de la realidad, en su ámbito transcendental, en su respectividad, como *fuerza de imposición* y como *poder de lo real*; que es lo que contribuye a asegurar su distancia con cualquier amago de

¹⁰ De todas formas, en la *Trilogía* completará el análisis de la impresión.

subjetivismo. Lo veremos en el párrafo siguiente en las notas a pie de página, pues queremos respetar el hilo del discurso que sigue en la referencia principal de las obras en que estamos en este momento en la década de los años 60.

Zubiri especifica en la *Trilogía* que estructuralmente la impresión tiene tres momentos constitutivos: *afección*,¹¹ *alteridad*¹² y *fuerza de imposición*,¹³ su intrínseca unidad constituye la impresión. Con la carga semántica que da a

¹¹ En el hombre la *afección* desencadena un proceso sentiente de otro carácter que en el animal, su *afección* no es estímulo, sino que el hombre siente que está afectado en realidad; es decir, realmente, porque lo aprehendido está aprehendido como realidad estimulante. Incluso afirma ahora Zubiri que la *afección* de la realidad puede no tener carácter de estímulo. Todo estímulo es aprehendido por nosotros como realidad, pero no toda realidad aprehendida es forzosamente estímulo (IRE 60). Afectados por algo que es "en propio" la *afección* es *afección* real. Es decir, que no sentimos sólo determinadas *notas afectantes (cualidades sensibles) sino que nos sentimos afectados por ellas como realidad. Se podría decir que padecemos las notas en su formalidad de realidad.*

¹² La impresión no es mera *afección* o *pathos* del sentiente. La *afección* tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que nos impresiona; es decir, la impresión es la presentación de *algo otro* en *afección*. Este es su momento de *alteridad*. A esto *otro* que nos presenta la *afección* lo llama *nota*. Algo *noto* quiere decir exclusivamente para Zubiri lo presente en la impresión. *No tiene por qué ser de índole cualitativa* (Cf. IRE 33), si necesariamente fuera de esa índole, lo real quedaría reducido a lo sensible, y no es eso por lo que apuesta nuestro autor.

En la *afección* real se nos presenta también "algo otro", momento de *alteridad*. Este "algo otro" tiene un contenido que queda en la impresión como algo "en propio", excediendo esta forma de quedar al mero proceso estimulante, por cuanto no se limita a ser signo intrínseco de respuesta; es decir, que no queda meramente como "signante". Esta excedencia es fundamental, no es excedencia que le saque del proceso, sino que está incluido en él pero siendo ya "de suyo" lo que es como *nota* real. Por ejemplo, el calor calienta por ser ya "de suyo" calor. Esta nueva formalidad la llama, técnicamente: formalidad de realidad y, comúnmente: formalidad de realidad, que tiene, por un lado, su momento de *príus* o anterioridad formal (no temporal) en la aprehensión misma, propiciada por su modo real de quedar, que trasciende el propio proceso al no limitarse a generar intrínsecamente en él una respuesta como es el caso del estímulo para el animal. Y, por otro lado, este "de suyo" implica y expresa grado de autonomía de esto "otro" en la aprehensión. La *nota* aprehendida queda tan autónoma que es más que signo, es realidad autónoma. Frente a la autonomía de signitividad para el animal, ésta es autonomía de realidad. *Alteridad* de realidad. Lo sentido en impresión instala al hombre en la realidad misma de lo aprehendido, por ello le queda abierto el camino de la realidad en y por sí misma.

¹³ *La fuerza de imposición* pertenece estructuralmente tanto a la impresión animal como a la impresión humana y no tiene que ver con la fuerza entendida como "intensidad" de la *afección*. La fuerza de imposición es de una gran relevancia para su problema de la intelección, y por ello la trabajó y desarrolló mucho en sus análisis. Así se puede ver el papel que juega en los distintos modos de intelección, denominada distintivamente según la modalización de que se trate: fuerza irrefragable de realidad (en la aprehensión primordial de realidad), fuerza exigencial de lo real (en el logos sentiente. La realidad de lo aprehendido nos impone no sólo unas notas, sino unas exigencias de lo que serían en realidad), fuerza coercitiva de lo real (en la razón sentiente. La realidad profunda de lo aprehendido se nos impone de tal modo que no podemos postular arbitrariamente su contenido). Vemos, pues, en estas explicaciones la garantía que la fuerza de imposición de la impresión supone para salvar la intelección, en sus momentos ulteriores, de la interpretación que le da el subjetivismo, idealismo y relativismo. Lo que acabamos de exponer son consecuencias de la consideración sentiente (caracterizada como impresivamente sentiente) de la inteligencia.

estos momentos muestra claramente su trasfondo de respuesta a otras posturas como el idealismo kantiano.

La *índole formal y radical de la intelección* consiste para Zubiri, insistimos, no en pensar, no es la espontaneidad del "yo pienso" de Kant, no en unificar multiplicidades, ni siquiera en juzgar o en concebir; consiste sencillamente, en *aprehender las cosas como realidades*, en aprehenderlas como formalidad de realidad.

Esta aprehensión de las cosas como realidad es *sentida*. El hombre siente no sólo contenidos, sino el propio carácter de realidad en que le están presentes esos contenidos en la misma y única impresión. Sólo hay *un acto* y es a este acto al que denomina *intelección sentiente*. Para hablar de la *estructura* de la 'inteligencia sentiente' no se tiene que hacer referencia, a pesar de ser fórmula bimembre, a unificación o síntesis de ninguna clase, sino a una *unidad* en el acto mismo. No hay un acto de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su género, sino unidad de un acto consistente en ser *impresión de realidad*. Este acto, por lo que tiene de impresión es sensitivo, por lo que tiene de realidad es intelectual.

Cuando nuestro autor quiera caracterizar la esencia del acto intelectual tomado *simpliciter*, como en *Sobre la esencia*, frente a otras concepciones como el idealismo, dirá que es pura y simple *actualización* de lo inteligido, es ese carácter en virtud del cual decimos que algo tiene actualidad, es actual delante de la mente, y en modo alguno significa que la cosa adquiera ninguna propiedad en esa actualización.

Todavía falta la finura analítica que muestra Zubiri en la *Trilogía* cuando - dicho rápidamente- caracteriza la actualidad como un *estar* presente lo real desde sí mismo, por ser real, es decir: por su formalidad misma de realidad (y no sólo por sus notas); y cuando en ella advierte que la actualidad de lo inteligido es "a una" la actualidad de la intelección, que no son dos actualidades distintas. Precisamente ese modo de definir la actualidad, con esa fórmula tan concentrada, donde toda expresión está bien medida, encierra una ardua conquista en el discernimiento zubiriano acerca de la intelección sentiente.

Así, por ejemplo, en la obra que estamos examinando de 1969 muestra ciertas expresiones problemáticas:

Cualesquiera que sean los procesos que pueda haber en la percepción para que esta se produzca son mecanismos para que haya una actualización, para que haya un acto de intelección sentiente. (Zubiri, 1995, 338).

Dicho de este modo, *podría parecer que la actualización es una actuación*, cosa que en esta obra quiere diferenciar expresando: "al hablar de actualidad, no me refiero al 'acto' de una potencia, sino simplemente a 'actualidad'" (Ibid., 336). La confusión viene de igualar los procesos por los que se percibe con los de la actualización. En la percepción se perciben cualidades sensibles. Pero para ser percibidas las cualidades sensibles de las cosas, se tiene que producir una actuación sobre los órganos de los sentidos, y en esa actuación se modifican las notas físicas de los órganos perceptores. Así es como se entendía también en Kant la receptividad de la sensibilidad, en esa afección como actuación. Sin embargo, lo característico del modo de entender Zubiri lo primario de la intelección no es como actuación, es como mera *actualización*, sin necesidad de variación o

adquisición de propiedades, aunque éstas se puedan dar también, o de hecho se den.

En la actualización, lo real en su formalidad misma de realidad (y no sólo por sus notas, es decir, por el contenido) está presente desde sí mismo. Lo que se actualiza primordialmente no es, en primer término, sin más, lo real por sus cualidades sensibles percibidas (que es lo propio del contenido) sino lo real por el carácter de realidad de las mismas, que “envuelve” su contenido. Identificar la percepción de las cualidades sensibles del contenido de la cosa, con el acto formal de la intelección, que es mera actualización para Zubiri, sería no caer en la cuenta de su primordial y genuino significado. Como venimos insistiendo, esto es un elemento que le distancia de Kant desde su concepción diferente de la intelección sentiente. No es lo mismo la sensibilidad, como afección subjetiva y ‘dato para’ el entendimiento, que lo que expone Zubiri sobre la actualización de la realidad en una inteligencia que es sentiente. No hay ya dualismo de facultades: sentir, e inteligir; porque ya no estamos en el esquema de una inteligencia concipiente. La formalidad de realidad se hace presente en impresión como actualización. Esta es una enorme distancia de Zubiri con Kant.

Estamos ante los preliminares de su Filosofía de la intelección madura.¹⁴ Lo dicho no se contrapone con el hecho de que Zubiri afirme aquí que en toda percepción sensible se *siente* la *realidad*, esto sería hablar de la versión de la sensibilidad en la inteligencia. Lo que nos ha interesado resaltar es la forma cómo va explicitando su concepto de “actualización”, es decir el modo como describe *simpliciter* el acto propio de la *inteligencia*. Al *sentir* primordial de *realidad*, le correspondería la mera *actualización* primordial de *realidad* y es justo ese carácter de realidad actualizado lo que en la anterior cita aun no acaba de delimitar.

Será también en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* que queda de manifiesto el distinto horizonte de Zubiri y de Kant cuando ambos están pensando en el objeto específico propio de la Filosofía primera. Así expresará Zubiri, lo que, a su juicio, constituye la *raíz* de los problemas fundamentales que padece la metafísica y que han convertido su tratamiento histórico en una gran *entificación de la realidad*, fruto de lo que cataloga como una *logificación de la inteligencia*. Zubiri se dirige a lo que considera el núcleo de dónde emerge todo el problematismo de la metafísica y más concretamente cómo ésta se ha entendido en occidente: *filosofía de la trascendentalidad o del orden trascendental*.

Esa *entificación* de la realidad está apuntando directamente a la consideración histórica de lo real como *ente*; subyace la negación de la nada como trasfondo, el horizonte moderno creacionista o de la nihilidad (Pintor, 2005). Desde ese horizonte se ha querido profundizar en la esencia del ente en cuanto tal; lo cual comporta un problema bien antiguo que lleva a pensar que la metafísica trata de lo que está por encima y allende toda experiencia. “*La metafísica versa así sobre lo suprasensible*” (Zubiri, 1963, 69), al orden de lo que es “en sí”, que queda fuera del saber científico en Kant y es tarea de

¹⁴ Evidentemente, en esta obra no se realizan estas precisiones que están presentes en nosotros gracias a la Trilogía.

la razón, (fruto de lo que llamará Zubiri una inteligencia concipiente). Este sentido de la metafísica es el que ha quedado herido y denostado como precrítico después de Kant.

Pero el horizonte de Zubiri no es el de la nihilidad, ni su forma de considerar lo trascendental es el orden de lo trascendente entendido como Kant lo entendía, como lo suprasensible. Zubiri no se sitúa en el ente, sino en la formalidad de realidad que *trasciende "en"* todo contenido de cualquier cosa real. No es que esté más allá de la intelección, es que trasciende *en* la forma como queda aprehendido su contenido. El orden de lo trascendental no está en el objeto (Kant),

Lo que es *trascendental* es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, *la realidad*. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, *lo trascendental es la realidad en impresión* (Zubiri, 1980 114).

Ese es el objeto primordial de la filosofía para Zubiri, no lo que concretamente sea el contenido que envuelve esa realidad, que requerirá de otros dinamismos intelectivos, pero *estando ya* en la realidad aprehendida como un *prius* que se nos impone por la fuerza de la realidad. Si la realidad no nos estuviese presente, actualizada, aunque fuese primordialmente, en el acto primario y radical de la intelección, vano sería nuestro esfuerzo por alcanzarla mediante otros modos de intelección.

En la Trilogía de la inteligencia sentiente nos hará algunas precisiones importantes sobre la trascendentalidad que son oportunas aquí: Lo que determina a la realidad como trascendental es el carácter de "ex" de expansión: "La trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de otra cosa" (Ibid., 118).

Es lo trascendental como *comunicación*, porque la realidad es de suyo expansiva, dinámica. Así, pues, la formalidad de realidad es apertura que se extiende en su carácter de realidad; aunque el contenido de lo real cambie, lo real seguirá siendo lo mismo, porque es más que sus notas y está intrínsecamente abierto a su propia realidad y a toda otra realidad.

En la aprehensión el contenido es real, pero es insuficiente en la línea de las realidades. Esta insuficiencia es justo la que nos lleva a *la* realidad "allende" la aprehensión, la que nos fuerza a emprender desde la aprehensión primordial y desde el "hacia" del *logos*, la marcha de la *razón*. Ir a lo real "allende" la percepción es algo inexorablemente necesario; en su radical insuficiencia la realidad presente ya en la aprehensión primordial está remitiendo, por sí misma, "hacia" lo real "allende" la percepción. Esto es, *el "más" intrínseco* de la realidad me lleva expansivamente, respectivamente, a "*la*" realidad, estando ya *en ella*.

Como hemos dicho, aprehendemos primordialmente la realidad, por la actualización, es decir, por el *estar* presente de la realidad en la intelección. Este "estar" quiere expresar una plenitud física de lo real y una *anterioridad* de esa presencia de la realidad en la intelección a toda conceptualización o predicación y, por supuesto, nada tiene que ver con la actividad trascendental que conforma el objeto de conocimiento como tal, porque implicaría, como es en Kant, dar un protagonismo mayor a la acción del entendimiento que al *estar* de la realidad como un *prius* en la intelección. Ahora bien, es un estar primordial de la realidad en ella, y este modo de

estar nos impondrá una marcha hacia nuevos horizontes de realidad en ulteriores modos de intelección.

En términos generales, hablar de modalizaciones en la intelección es hablar de modos de actualización intelectual. Ante todo, conviene preguntarse *¿a qué responde estos diversos modos de actualización intelectual?* La solución de Zubiri es clara: lo real es respectivo, y esta respectividad lo es tanto al inteligir como a otras cosas reales. Como lo real tiene distintos respectos formales, la actualización intelectual queda afectada por esos respectos diversos.

Vemos pues que en la *Trilogía* sobre el inteligir Zubiri estudia con todo detalle los tres modos de actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Su análisis comprende, como hemos dicho: el modo primario y radical, en el que lo real queda actualizado “en y por sí mismo”: la *aprehensión primordial de realidad*; también verá el modo como lo real se actualiza, ya no “en y por sí mismo”, sino “entre otras cosas”, al que llama *logos*; y el modo como lo real se actualiza “en el mundo”, al que llama *razón*. Propiamente no son tres modos de actualización sino el despliegue de la primordial actualización, por ello los llama ulteriores respecto de la actualización primordial.

La tentación que podría presentarse en este punto es hacer un paralelismo con la estructura tripartita de Kant en la *Crítica de la Razón pura*: sensibilidad, entendimiento y razón, pero esto implicaría una interpretación incorrecta de lo que Zubiri realiza, pues, como hemos repetido en otros momentos, ni la sensibilidad kantiana que proporciona datos para el entendimiento, se puede comparar con el análisis de la impresión de realidad zubiriana de una inteligencia sentiente, ni el entendimiento y la razón de Kant, vistas por Zubiri como actos formales de una inteligencia concipiente, se pueden comparar, sin más con el *logos* y la razón zubiriana. Zubiri se está moviendo en una trascendentalidad de la realidad, no va de lo concreto hacia lo suprasensible como trascendental, sino que parte de la trascendentalidad de la propia realidad, presente en impresión y, desde ahí, en modos de hacerse presente que ganarán ámbitos mayores de apertura en su relación, por lo tanto, el dinamismo intelectual obedece al dinamismo interno de la propia realidad en la *aprehensión*.

En efecto, en la *aprehensión primordial de realidad*, lo real nos es dado en formalidad de realidad. El análisis de la formalidad de realidad nos lleva a considerar su trascendental apertura. La primordial apertura de la *respectividad constitutiva* es de la cosa en cuanto real a su propio contenido, pero la apertura de la formalidad de realidad es, asimismo, de la realidad de la cosa real a la realidad de otras cosas. Esta *respectividad*, tomada dentro de la perspectiva noológica Zubiri la denomina “*campal*” y funda la intelección de una cosa real como respectiva a otras cosas reales. Asimismo, la formalidad de realidad, por ser pura y simple realidad, está también en *respectividad “mundanal”* abierta a ser momento de “*la*” realidad, es decir, a ser momento del *mundo*.

La intelección primaria o *aprehensión primordial* es intelección de lo real “en y por sí mismo”, o intelección de la cosa “*como realidad*”, en ella los momento individual, *campal* y *mundanal*, de lo real, que acabamos de mencionar, se actualizan *compactamente*. Pues bien, lo ya *aprehendido primordialmente* como realidad cuando es *aprehendido* respecto de otras

cosas reales y respecto de la pura y simple realidad determina la pregunta discriminativa de lo que aquello sea "en realidad" y esa intelección ya no se da en un modo primordial, compacto, sino diferenciadora de sus momentos. El "en realidad" tiene las dos dimensiones de campalidad y mundanidad (Zubiri, 1980, 275). No se trata de dos actualizaciones distintas (realidad y "en realidad"), sino de dos modos de una misma actualización. Modos, que, en su diversidad, envuelven intrínseca y formalmente una estructura respecto a la cual cada modo es una *modalización*. El "en realidad" como momento del campo y como momento del mundo es una modalización del "como realidad". *Aprehensión primordial, logos y razón* no constituyen tres momentos cronológicos de un proceso intelectual, constituyen una estructura. En un análisis de la estructura intelectual aparecen esos modos con una relación de *expansión*, si partimos de la aprehensión primordial hasta la razón, o de *implicación* si partimos de ésta hacia aquélla.

Como se puede ver, lo que determina los modos de intelección es lo real transcendentamente abierto en "hacia". Su apertura transcendental guarda diferentes líneas de apertura, de ahí sus diversas actualizaciones. Cuando una cosa real está actualizada en respectividad a otras, dice Zubiri, que se encuentra en un *campo de realidad*, por ello, inteligirla es actualizarla como momento del campo y, por tanto, como siendo respectiva a otras realidades del campo. También hay otra línea de apertura: la formalidad de realidad está transcendentamente abierta a ser momento de "la" realidad, es decir del *mundo*. Estas dos líneas de apertura constituyen dos modos de intelección, o dos modos de actualización ulterior de lo real: *el logos y la razón*, llevado "el hacia" (dado en la aprehensión primordial de realidad) de la respectividad campal y la respectividad mundanal; no, ciertamente, como dos respectividades distintas, sino como dos dimensiones diferentes de la respectividad de lo real (Ibid., 270). Así pues, tanto el logos como la razón se fundan en el "hacia" de la apertura transcendental de lo real como tal.

Ni el *logos*, ni la *razón* en Zubiri, pueden compararse, como hemos dicho, al *entendimiento* y la *razón* de Kant, independientes de la pasiva receptividad de la sensibilidad, aunque el entendimiento colabore en su espontaneidad con el concepto y el juicio sobre la intuición sensible recibida. En Zubiri, logos y razón son modos ulteriores de intelección, sí, pero *sentientes*, como lo es la impresión primordial de realidad, así el modo de intelección del logos o el de la razón en profundidad, mensurante, en búsqueda tienen también un *carácter sentiente*, *la razón es sentiente, al igual que el logos es sentiente*. Esto justificado en esa fuerza coercitiva con que la realidad se nos impone y nos da que pensar. La *fuerza de imposición* como nota estructural de la *impresión de realidad* en la razón cobra ese carácter coercitivo. Por ello nos dice Zubiri que "la razón se mueve (...) por una fuerza propia: por la fuerza con que lo real mismo se nos impone como voz" (Zubiri, 1983, 95). Esta fuerza nos mueve a mantenernos dentro de lo real. El rigor empírico, lógico, etc. son expresión de la fuerza con que la realidad *impresivamente* se nos impone. El problema de la razón consistirá no en llegar a la realidad, sino en cómo mantenernos en la realidad que ya estamos. "No se trata de llegar a estar en la realidad, sino de no salirnos de ella" (Ibid., 96).

Para terminar estas reflexiones, y no alargarnos más, nos podríamos preguntar por qué son necesarios los modos de actualización ulterior y cuál es la determinación de su importancia para el propio Zubiri. Está claro que para él la aprehensión primordial de realidad es la intelección por excelencia, en comparación con los modos ulteriores, los cuales, no obstante, juzga como riquísimos, necesarios y de perspectivas incalculables; a pesar de todo, éstos, frente a la aprehensión primordial, son mero sucedáneo—nos dice—. Ahora bien, la *necesidad* de estos modos estriba en la *insuficiencia de la aprehensión primordial de realidad de cara a su contenido*, sólo de cara a las notas de su contenido, pues por lo que se refiere a la formalidad de realidad es en esta aprehensión en la que tenemos actualizado en y por sí mismo lo real en su realidad, de tal modo que con los modos ulteriores no tenemos más realidad que con la aprehensión primordial, tenemos la misma modalmente actualizada. No es que la aprehensión primordial de realidad no determine absolutamente nada el contenido. Zubiri, al menos aquí, lo afirma rotundamente: "Ciertamente, la aprehensión primordial de realidad envuelve esencial e inamisiblemente una gran determinación de contenido" (Zubiri, 1980, 266); sin embargo, en los modos ulteriores el contenido se hace inmensamente más rico. Ahora bien, aunque ganemos en contenido, éste no sería *intelectivo* si no estuviese inscrito en el momento de formalidad de realidad propiciado por la aprehensión primordial. Los modos ulteriores de intelección son intelecciones de lo real gracias a la aprehensión primordial de realidad, sin embargo, los modos ulteriores significan la *expansión de lo real* aprehendido ya como real, puesto que, debido a la respectividad que suponen, *la realidad queda actualizada más ricamente*. Este es el peso de su *importancia*. La intelección ulterior supone la primordial. Lo que algo es "en realidad" es un enriquecimiento de lo que algo es "como realidad", nos dice Zubiri, por ello la intelección ulterior es la *unidad* de ambos momentos.

Creo que con lo dicho nos hemos hecho una idea suficiente, aunque no total, de que Zubiri, cuando fue profundizando en su propio planteamiento filosófico de la realidad, como formalidad, lo hizo de la mano de su *inteligencia sentiente*, como hallazgo fundamental, y que la presencia de Kant en su obra fue una constante respuesta crítica a una forma de entender la intelección y la función de la filosofía que quería superar; y esto como camino para conquistar la realidad de la que nos hallábamos privados, en buena medida, por los subjetivismos, idealismos, psicologismos, relativismos y empirismos de su época, al igual que Kant también trató de superar el callejón sin salida y el escepticismo al que veía que estaba arrojada la filosofía que le había tocado respirar.

Bibliografía.

- Berzosa Martínez, R.; López Sevillano, J. M.^a (2023): Diccionario del sistema genético de Fernando Rielo. <https://escuela.idente.org/>
- Ferraz Fayos, A. (1987): Zubiri. El realismo radical. Madrid, Editorial Cincel.
- Gazarian, M.^a-L. (1993): *Fernando Rielo. Un diálogo a tres voces*. Editorial Fundación Fernando Rielo.

- Gracia, D. (1986): *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, Editorial Triacastella.
- Hermida de Blas, F. (2005): "La primera Escuela de Madrid". *Universidad Autónoma de Madrid, Microsoft Word - cursoortegahermida.doc*
- Luengo Rubalcaba, J. (1998): *Zubiri y Kant*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Molinuevo, J. L. (1982): "La recepción de Kant en España". En C. Florez y M. Álvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, *Universidad de Salamanca / ICE*.
- Pintor Ramos, A. (2005): "Objetividad y Realidad: Kant En Zubiri". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n°32.
- Rielo, F. (2001): *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Sevilla, F.F.R./Constantina.
- Rielo, F. (2012): *Concepción mística de la antropología*. Madrid, F.F.R.
- Rielo, F. (1988): "Hacia una nueva concepción metafísica del ser". En: *¿Existe una filosofía española?*, Sevilla, F.F.R., Constantina.
- Sánchez-Gey Venegas, J. (2020): *Fernando Rielo: una biografía intelectual*, Ediciones Idea,
- Serrano Vargas, M.^a V. (1989): *El realismo filosófico de Zubiri*. La Laguna, Universidad de La Laguna.
- Zubiri, X. (1923): *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*. Tesis doctoral. Madrid. "Revista de Archiveros, Bibliotecas y Museos", 164.
- Zubiri, X. (1944): *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza Editorial /Fundación Xavier Zubiri, 1987.
- Zubiri, X. (1962): *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985.
- Zubiri, X. (1963): *Cinco lecciones de Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Zubiri, X. (1967-1968): "Notas sobre la Inteligencia humana". *Asclepio* 18-19. Reimpreso en *Siete Ensayos de Antropología Filosófica*, Bogotá, Universidad de Sto. Tomás, 1982.
- Zubiri, X. (1980): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1982): *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1983): *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1995): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1999): *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid, Alianza Editorial.