

Emilio Liaño

Las operaciones abstractivas *versus*
la inteligencia sentiente de Zubiri

Las operaciones abstractivas *versus* la inteligencia sentiente de Zubiri

Emilio Liaño

© Santander, 2025. Emilio Liaño
Edición personal
Diseño de la portada: Juan Porta
Número de registro: O00019981e25P0017494
Depósito legal: SA 248-2025

Esta obra en formato electrónico es para uso exclusivo de quien lo haya descargado. Por favor, remitan a posibles interesados a www.filosofarhoy.es donde también están disponibles otras obras del autor.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra, sea cual sea el medio, sin la aprobación por escrito del titular de los derechos.

Índice

Resumen	3
Introducción	3
1. El acceso hacia la realidad.....	4
1.1 El conocimiento abstractivo	5
1.2 La inteligencia sentiente	8
1.3 Análisis comparativo.....	14
1.3.1 El objeto conocido	16
1.3.2 El conocimiento sensible	20
1.3.3 Los tipos de conocer	23
1.4 Conclusiones.....	29
2. Polo frente a Zubiri	30
2.1 Puntos de coincidencia.....	31
2.2 La realidad física.....	46
2.3 La antropología.....	72
2.4 El ser	80
2.5 El método	84

3. Conclusiones.....	89
Bibliografía.....	91

Las operaciones abstractivas *versus* la inteligencia sentiente de Zubiri

Resumen

Las operación abstractiva es un conocimiento mediado de la realidad por la capacidad innata de la intencionalidad. Se compara esta propuesta con el planteamiento de Zubiri de la inteligencia sentiente donde propone un conocimiento intelectual primero y directo de la realidad. También se ofrece una comparativa entre el pensamiento de Polo y el de Zubiri.

Introducción

En la filosofía actual todavía sigue pesando un prejuicio introducido en la filosofía moderna por Descartes, y que más tarde se radicalizó en Hume y Kant, de que la filosofía debe admitir, al menos, la dificultad que tiene la inteligencia para conocer la realidad física, descalificando como ingenuos a todos aquellos que no se sometan a esta cláusula.

De los filósofos que han atraído más la atención de los últimos tiempos, hay dos que han aportado nuevos enfoques a la filosofía con un corte realista, que son Zubiri y Polo. Mi enfoque filosófico es dependiente de Polo como se puede comprobar en mis publicaciones.

Sin embargo, en mis obras *Las operaciones abstractivas* y *El hábito abstractivo* he propuesto una consideración de la abstracción que se aleja del planteamiento poliano. En dichas obras se afirma que en el hombre todo conocimiento es intencional y, por tanto, intelectual. Esto implica que no hay un puro conocimiento sensible desgajado del intelectual, sino que el conocimiento intencional siempre se apoya en imágenes. Esta tesis es también parcialmente compartida por Zubiri.

En este artículo vamos a mostrar las semejanzas y diferencias de nuestra propuesta de la abstracción frente al planteamiento del conocimiento directo de la realidad que defiende Zubiri.

Finalizaremos el artículo exponiendo una comparación de la filosofía de Polo con respecto a la de Zubiri.

1. El acceso hacia la realidad

Desde Descartes, el acceso a la realidad por parte de la filosofía se ha convertido en una cuestión sin una solución que sea aceptada de una manera más extensa.

Nuestro posicionamiento es realista, siguiendo la propuesta del filósofo madrileño Leonardo Polo, quien suele citar dentro de sus fuentes primarias a Aristóteles y a Santo Tomás.

Por su parte, Zubiri también defendía un posicionamiento realista de su filosofía en el cual lo primero es el conocimiento directo de la realidad.

Esto no nos debe hacer pensar que Zubiri y Polo fueran desconocedores de la filosofía moderna ni de las corrientes filosóficas más recientes. En concreto, fueron profundos conoceedores de pensadores como Kant, Hegel, Heidegger, Husserl y otros, lo cual no fue un obstáculo para que no tuvieran la más mínima duda en dar a sus pensamientos un perfil completamente realista.

Ambos autores son, además, buenos conociedores de la ciencia de su época, y tratan de incluir en sus filosofías sus avances, los del siglo XIX y XX, que cambiaron bastante el modo de comprender la realidad.

Podemos afirmar que ninguno de estos dos pensadores fueron ingenuos en su pensamiento, y en sus soluciones tuvieron en cuenta las críticas de la filosofía moderna, algo que hizo que no fueran comprendidos por algunos filósofos clásicos coetáneos. Ciertamente, las objeciones modernas influyeron en sus propuestas.

Empezamos exponiendo la abstracción, la cual es la primera operación cognoscitiva que permite el acceso a la realidad física.

1.1 El conocimiento abstractivo

La abstracción es una acto de conocer más o menos aceptado desde la filosofía griega. En principio, aunque es propuesta por Aristóteles, sin embargo, en este pensador no encontramos una caracterización precisa de este acto, por lo que no podemos

dar una descripción aristotélica de esta operación. Tal vez, la abstracción es entendida como una separación de lo formal y cognoscible de la realidad, de lo que no es posible conocer de ella, es decir, su materia, o la causa material. Este es un sentido de la abstracción más o menos presente en la filosofía y también en la cultura ordinaria.

En la filosofía medieval, Santo Tomás distinguió dos tipos de abstracción a las que no dio nombre: la abstracción de lo formal y la abstracción de lo total. Sin entrar en más detalles, esto ha dado lugar a una complicación en la caracterización de la abstracción porque su distinción es clara en cuanto que la primera, la abstracción formal, es la operación de la matemática, mientras que la segunda, la abstracción total, es la operación propia de la ciencia física. Sin embargo, de estas dos abstracciones como tales, no es tan fácil saber lo que se conoce con ellas.

Por último, añadimos que es Polo quien propone la abstracción como una operación claramente definida al margen de las ciencias, y como una operación cognoscitiva entre otras. Es en este filósofo, donde nosotros hemos partido para desarrollar nuestra propuesta.

Para Polo, la abstracción es la primera operación cognoscitiva, algo que compartimos, y que tiene que ver con lo sensible. De hecho, Polo afirma que la abstracción es la primera operación intelectual que sigue al conocimiento sensible.

En nuestro caso, diferimos de esta última tesis de Polo. Para nosotros, la abstracción es la primera operación intelectual precisamente porque nos permite conocer lo sensible. Es decir, nosotros no distinguimos un conocimiento sensible del

intelectual, como hace Polo, sino que decimos que el conocimiento sensible es también intelectual.

Aquí destacamos nuestra comprensión de la intencionalidad que no es exactamente la misma que en Polo, aunque coincidimos en gran parte. La intencionalidad, tal como la entendemos, es precisamente la capacidad de apertura de la inteligencia a lo real. Para nosotros, el problema moderno es artificial, fruto de la división de la realidad en dos: las *res cogitans* y la *res extensa* que propuso Descartes. Una vez escindida la realidad en dos, luego ya no es posible volver a unirlas, puesto que se han definido como mutuamente excluyentes.

El acceso a lo real ha sido una cuestión espinosa, difícil de encajar por la filosofía, quien ha tenido una exposición más coherente de esta dificultad en la figura de Kant al desarrollar su filosofía a espaldas de la realidad física.

En el siglo XX, bajo la influencia de Brentano y Husserl, se puso de moda la caracterización del hombre como el ser que se abre a las cosas, como propuso con gran influencia Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Sin embargo, conviene precisar que este rasgo de la aperturadura del hombre reside en la intencionalidad. Es la intencionalidad, por lo que somos capaces de acceder a lo real a través de las imágenes.

La división tajante entre lo mental y lo físico real ha dado lugar al olvido de la intencionalidad. La filosofía del siglo XX ha redescubierto esta noción aunque sin nombrarla como tal y, por tanto, sin ser capaz de detectarla plenamente. Se habla de la aperturadura del hombre, pero no se sitúa claramente en ningún lugar más específico, dejando este carácter flotar de una manera genérica que no permite aprovechar todo su potencial.

La abstracción, tal como la proponemos, es un conocimiento intencional en donde lo sensible es abierto, conocido, en la misma intencionalidad. La intencionalidad es la apertura como tal. Por ello, cuando se plantea el problema del acceso a la realidad, esto solo es posible porque ya se ignora de entrada la capacidad de la intencionalidad, y entonces se busca una explicación, un puente, que no puede resolver el problema porque se trata de encontrar el paso al margen de la intencionalidad.

Desde el lado de la intencionalidad, no cabe plantear si quiera un posible problema de acceso a la realidad. Con esto no queremos decir que la intencionalidad permita conocer toda la realidad, puesto que hay más actos cognoscitivos que los puramente intencionales, pero el conocimiento de la realidad física comienza por la sensibilidad que es accesible solo a través de la intencionalidad.

1.2 La inteligencia sentiente

Para situarnos en la filosofía de Zubiri, presentamos un texto en el que declara su dependencia respecto de la fenomenología de Husserl:

“La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. (...). La fenomenología tuvo una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera

función es sobradamente clara no solamente en mí, sino a todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha.

(...). Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal¹.

Zubiri es un filósofo realista, pero su planteamiento nace de rectificar la fenomenología que instauró Husserl en el siglo XX. Este último autor propuso que la fenomenología era el método científico de la filosofía al abordar el conocimiento de las cosas apartando todo lo que no aparece estrictamente en lo conocido. Para ello, Husserl propuso la *epojé* en el conocer que, brevemente, viene a ser un prescindir de todo lo que no es directamente accesible al conocerlo. Y, ¿qué es lo que no aparece abiertamente en lo que conocemos? Entre otros, la existencia. Husserl trata de llegar a las cosas filtrándola de los conceptos espurios de mediación y del posicionamiento real de lo conocido.

Zubiri reacciona frente a este reduccionismo metafísico que propone Husserl para la filosofía, y le da la vuelta, afirmando que nuestro conocimiento es primeramente de realidad. Esta es la tesis epistemológica y metafísica, primera y más importante de la filosofía de Zubiri. “La intelección es formalmente aprehensión *directa* de lo real, no a través de

¹ Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1994. 10^a Edición, Prólogo a la traducción inglesa, 13-15. En adelante, Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*.

representaciones ni imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión *unitaria*².

Zubiri es muy taxativo en este punto y remacha que el alcance de la inteligencia es la cosa misma en su realidad: “En la aprehensión primordial de realidad quedamos, pues, atentivamente retenidos por lo real en su realidad propia: es la esencia completa de la aprehensión primordial de realidad”³.

De hecho, lo que caracteriza más propiamente a la inteligencia es precisamente su capacidad de captar la realidad: “La aprehensión de realidad es el *acto radical* de la inteligencia. Es por esto lo que formalmente constituye el *inteligir* en cuanto tal. La aprehensión de realidad es, en efecto, el punto preciso en que surge en el animal humano el ejercicio de la *intelección*⁴. Lo más radical de la inteligencia es su captación de la realidad. La inteligencia como tal solo se entiende desde su acceso a la realidad. “En primer lugar, algo que es previo al ejercicio de la función intelectual: las cosas mismas están «pro-puestas» a la inteligencia; esto es, las cosas han de estar presentes al hombre. Dejemos de lado toda complicación ulterior. Cualesquiera sean los medios y vías por los que el hombre pueda tener presentes las cosas, éstas han de estarlo ante aquél. De lo contrario sería absolutamente imposible ni comenzar a entender”⁵. O también en este otro texto: “Por tanto, lo que verdadea en la *intelección*

² Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 2^a edición, 257. En adelante, Zubiri, *Inteligencia sentiente*.

³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 262.

⁴ Zubiri, X., *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, 253. En adelante, Zubiri, *Sobre la realidad*.

⁵ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 37-38.

y es fundamento de ella, es decir, lo que se actualiza en la intelección es la cosa real misma como real”⁶.

Zubiri es muy insistente en este punto porque es plenamente consciente de ir en contra del pensamiento más extendido en la filosofía contemporánea de sostener el principio de criticismo filosófico que parte de la problematicidad indudable del conocimiento de la realidad como base indispensable para poder hacer filosofía. La premisa primera de la filosofía de Zubiri choca frontalmente contra toda esta corriente, lo cual le obliga a defender su posicionamiento respecto a todas estas críticas.

Por otro lado, Zubiri acepta el carácter abierto del hombre que defienden Husserl y Heidegger:

“La impresión de realidad es transcendentalmente abierta. La realidad es abierta en sí misma en tanto que realidad. Y en su virtud todo lo real lo es respectivamente.

La realidad está impresivamente abierta ante todo a la propia realidad de la cosa. Cada cosa real es *su realidad*”⁷.

Pero esta apertura es situada con más precisión, por parte de Zubiri, en la inteligencia⁸:

“La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. La formalidad propia de lo inteligido es «realidad». Ahora bien, esta formalidad

⁶ Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963, 115-116. En adelante, Zubiri, *Sobre la esencia*.

⁷ Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983, 11. En adelante, Zubiri, *Inteligencia y Razón*.

⁸ Con esto no pretendemos decir que Husserl o Heidegger se opongan a esta tesis de Zubiri, pero no lo afirman explícitamente o, al menos, no lo aprovechan para caracterizar con más detalle la inteligencia.

no es algo primariamente «concebido» sino «sentido»; el hombre no sólo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. De ahí que este modo de sentir las cosas sea un modo intrínsecamente intelectivo. Y así como la sensibilidad no es entonces pura, sino intelectiva, por la misma razón su intelección no es pura, sino sentiente. Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural que no vamos a dilucidar aquí: inteligencia sentiente”⁹.

Este último texto es de gran interés porque Zubiri expone muy claramente la tesis central de su gnoseología: en el conocimiento humano, lo intelectual y lo sensible forman una unidad que no se puede romper. De ahí el término que utiliza Zubiri para describir la facultad cognoscitiva como inteligencia sentiente. Para Zubiri, la inteligencia es fundamentalmente apertura desde la sensibilidad. Esto, de hecho, sería lo evidente para cualquiera excepto para parte de la filosofía de los últimos siglos.

Como consecuencia de ese acceso directo a la realidad, Zubiri se opone con mucha firmeza a la necesidad de una especie de mediación que permita dar el salto entre la inteligencia y la realidad.

“Por tanto, esta instalación en la pura y simple realidad es física y real, porque física y real es la transcendentalidad de la impresión de realidad. Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos con la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos es en la realidad. Así, la realidad no es algo que necesite ser justificado para la

⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 414.

inteligencia, sino que es algo no sólo inmediatamente aprehendido, sino también y, sobre todo, constitutivamente aprehendido. No se trata de construcciones conceptuales y de razonamientos, sino del mero análisis de cualquier acto de intelección.

(...). Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya inteliendo”¹⁰.

La inteligencia es como tal abierta a la realidad y no requiere de conceptos o de análisis para adquirir lo que tiene en sí de forma natural. Es decir, rechaza de plano la deriva crítica que asumió la filosofía en los últimos siglos. Este posicionamiento le lleva a no admitir la duda universal propuesta por Descartes: “Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real. No hay posibilidad ninguna de error”¹¹. Tesis, por cierto, que solo es admisible por una filosofía realista.

Por último, presentamos un texto en el que Zubiri muestra la novedad de su pensamiento con respecto a toda la filosofía precedente: “Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el «inteligir» a lo que llamamos «sentir». Intelección y sensación serían dos formas, en buena parte opuestas ..., ¿de qué? La filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos *facultades* esencialmente distintas. La contraposición de inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades”¹².

¹⁰ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 252.

¹¹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 236.

¹² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 19.

Efectivamente, la propuesta de la inteligencia sentiente va en contra de una corriente multisecular que ha distinguido como una tesis básica, la distinción del pensamiento sensible del intelectual, lo que ha dado lugar a dos facultades de algún modo antagónicas.

1.3 Análisis comparativo

Lo primero que podemos destacar es que tanto las operaciones abstractivas como la inteligencia sentiente afirman que la inteligencia accede sin dificultad a la realidad sensible. Ciertamente, esta apertura de la inteligencia no ha sido aceptada por la filosofía moderna y posterior, y hacemos notar que tampoco ha sido admitida por la filosofía clásica.

La proximidad de lo intelectual y de lo sensible no ha sido sostenida por casi nadie, ya que en general los filósofos han distinguido dos facultades, la sensible y la intelectual, lo cual incluye hasta Polo del que nos separamos en este punto. Para Zubiri y nosotros, la sensibilidad es lo que está abierto a la inteligencia; por ello el conocimiento sensible es también intelectual.

Para Zubiri, el enfoque filosófico habitual, tanto clásico como moderno, es calificado como inteligencia concipiente, con el que se distingue de lo que ha llamado la inteligencia sentiente. “Absorbiendo, como es justo, el concebir y el juzgar en una sola denominación, diré que esta intelección, que es sensible por razón de su objeto propio, sería por razón de su acto *inteligencia concipiente*”¹³.

¹³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 86.

La inteligencia conciente tiene como uno de sus presupuestos que el conocimiento de la realidad se hace directamente desde los conceptos. “Ciertamente, tengo un concepto de la realidad en cuanto realidad, pero este concepto nunca es lo primario. Lo primario y radical es el «de suyo» como momento de realidad en cuanto realidad. (...). Para una inteligencia conciente, el que algo sea pura y simplemente real significa tan sólo que es un caso particular de realidad. Pero para una inteligencia sentiente ser pura y simplemente realidad significa «estar instaurado» en la realidad”¹⁴. Zubiri contrapone la inteligencia sentiente frente a la inteligencia conciente. No niega que se conozca desde los conceptos, sino que el conocimiento más primario y radical de los dos es el de la inteligencia sentiente.

Para Zubiri, lo primero es la realidad y luego su conceptualización. “Por esto, el primer inteligible, *primum cognitum*, en primeridad de adecuación (*primitate adaequationis*) es lo real sentido. Y en él, el *primum cognitum* en primeridad de origen (*primitate originis*) es la realidad en impresión (impresión de realidad). Sólo después, la inteligencia forma conceptos no sólo de las cualidades sentidas, sino de la realidad sentida *qua* real, esto es, el concepto de realidad”¹⁵.

Por el momento, hemos presentado nuestras coincidencias. Ahora vamos a ver algunos de los aspectos que distinguen la propuesta de Zubiri con respecto a la nuestra.

¹⁴ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 214.

¹⁵ Zubiri, *Sobre la esencia*, 416.

1.3.1 El objeto conocido

Una pregunta que conviene hacerse ahora es si las operaciones abstractivas conocen lo mismo que la inteligencia sentiente. Una primera aproximación a esta cuestión podría hacer pensar que efectivamente es lo mismo lo que conocen uno y otro: las cosas que todos conocemos.

Ciertamente, aunque Zubiri insista en el conocimiento primero de la realidad, eso no significa que pretenda un conocimiento en bloque de toda la realidad. Este conocimiento, en bruto, no sería de gran utilidad ni para la vida ni para la filosofía. Zubiri, al hablar del conocimiento de la realidad, se refiere a las cosas reales: “No solamente la versión a la realidad subyace a todos los actos intelectuales y es algo exclusivo de la inteligencia, sino que, dentro de la inteligencia y de su exclusividad, es su acto más radical: aprehender las cosas en tanto que realidades”¹⁶. Esto, aunque parezca muy simple, ya implica el conocimiento de dos elementos: la cosa y la realidad. Entonces, podríamos objetar, ¿qué es primero, el conocimiento de la realidad o el conocimiento de la cosa? Para Zubiri no hay duda: la cosa es conocida en su realidad en un único acto. Zubiri, no obstante, no le queda más remedio que distinguir momentos que son distinguibles en la realidad: “Pues bien, pienso que en el hombre sentir y intelijir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad”¹⁷. La

¹⁶ Zubiri, *Sobre la realidad*, 31.

¹⁷ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 81. Otro texto que refleja los momentos: “La existencia compete a la cosa «de suyo»; la cosa real es existente «de suyo». Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está fundado

solución de Zubiri es muy compacta, pero al precio de añadir un tercer elemento que no estaba antes: la impresión. “El momento sentiente es «impresión», el momento intelectivo es «de realidad». La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad”¹⁸.

Ahora bien, una impresión no es una cosa, ni exactamente la realidad. “Una impresión es, por de pronto, una afección. (...). Hay, pues, una impresión cuando el hombre está afectado impresivamente por las cosas”¹⁹. Vemos que Zubiri no identifica la impresión con la cosa, lo cual es bastante razonable, pero esto debería haber afectado al planteamiento de Zubiri y, de hecho, le afecta porque es algo a lo que le da vueltas. “Ciertamente, los sentidos nos presentan las cosas. De ello no hay duda ninguna. Pero ¿qué son las cosas? Esto no nos lo pueden decir los sentidos, los cuales sólo nos dan los *datos* para contestar a esta pregunta, que, como tal, no se la puede plantear más que la inteligencia”²⁰. Ahora las impresiones son designadas como datos, y en este texto es donde Zubiri formula con más crudeza la dificultad del conocimiento primero de las cosas cuando lo sensible no conoce las cosas, sino solo las impresiones o los datos.

Es fácil obviar este problema con afirmaciones rotundas: “La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad”²¹. Pero el problema sigue intacto: ¿cómo conoce la inteligencia las

en su momento de realidad”. *Ibidem*, 192. La distinción de los momentos en una realidad es algo muy común en Zubiri.

¹⁸ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 81.

¹⁹ Zubiri, *Sobre la realidad*, 22.

²⁰ Zubiri, *Sobre la realidad*, 17.

²¹ Zubiri, *Sobre la realidad*, 18.

cosas si estas no son los datos que proporcionan los sentidos? Insisto en que este es un problema del que Zubiri es consciente:

“Con su inteligencia, el hombre sabe, o cuando menos intenta saber, lo que son las cosas reales. Estas cosas están «dadas» por los sentidos. Pero los sentidos, se nos dice, no nos muestran lo que son las cosas reales. Este es el problema que ha de resolver la inteligencia y sólo la inteligencia. Los sentidos no hacen sino suministrar los «datos» de que la inteligencia se sirve para resolver el problema de conocer lo real. Lo sentido es siempre y sólo el conjunto de «datos» para un problema intelectivo”²².

O también en este otro texto con un ejemplo más comprensible: “En una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa”²³. El conocimiento de las cosas es un problema de la inteligencia, pero Zubiri no explica cómo lo resuelve la inteligencia, sino que simplemente afirma que lo resuelve por su propia capacidad. “Porque es evidente que el hombre no sólo siente impresivamente, pongo por caso, una carpeta, sino que siente la *realidad* de una carpeta. La alteridad y la afección, en el caso de las impresiones humanas, lo son de *realidad*. El hombre *siente* impresivamente, por vía de impresión, la realidad de lo real”²⁴.

²² Zubiri, *Sobre la realidad*, 245.

²³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 59.

²⁴ Zubiri, *Sobre la realidad*, 24.

En nuestro caso no aceptamos este conocimiento primero de las cosas reales, sino que afirmamos que el conocimiento abstractivo lo es precisamente de imágenes no de cosas como quiere hacernos creer Zubiri. Por ello, no mezclamos el conocimiento abstractivo con el conocimiento de la realidad. Con esto no queremos decir que el abstracto sea un objeto ideal, solo puramente conocido, lo cual es bastante obvio que no es así porque las imágenes sensibles proceden de la realidad física como sostiene mayormente la ciencia.

Para nosotros, la abstracción es conocimiento de imágenes (impresiones, datos o notas), no de cosas reales. También añadimos que la abstracción no es el primer acto cognoscitivo, sino solo el primer acto cognoscitivo intencional. Y, ¿qué hay antes del conocimiento de las imágenes? El conocimiento del ser, o si se quiere el conocimiento de lo real sin mezclarlo con el de la cosa. Lo que Zubiri propone en un solo acto en el que más tarde puede distinguir momentos, nosotros lo proponemos en dos actos diferentes, el primero conocimiento del ser, y luego la abstracción, conocimiento de las impresiones. Nosotros no decimos que estos datos o notas sean cosas, ni que la inteligencia tenga que resolver este problema, sino que el conocimiento de la sustancia se hace posteriormente con otros actos cognoscitivos que no son la abstracción.

De alguna manera, creo que se puede vislumbrar el diferente alcance cognoscitivo de nuestra abstracción frente al de la inteligencia sentiente de Zubiri. En cualquier caso, se ahondará más en estas diferencias al analizar los diferentes tipos de actos cognoscitivos.

1.3.2 El conocimiento sensible

Una cuestión difícil para quien defiende que el conocimiento sensible es también intelectual, como proponemos nosotros y Zubiri, es el conocimiento sensible.

De alguna manera, se nos podría preguntar si rechazamos que haya un conocimiento sensible ya que todo conocimiento sensible es intelectual, como Zubiri afirma en el siguiente texto: “La inteligencia sentiente no es una inteligencia sensible, esto es, una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir. La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir y intelijir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos”²⁵.

Bien, pues hemos decir que los dos aceptamos el conocimiento sensible como tal. Zubiri establece esta distinción haciendo referencia al conocimiento animal que es claramente distinto del conocimiento humano. “Tanto la conciencia humana como la conciencia animal son sentientes. Lo que distingue a estas dos conciencias es que la humana es conciencia de realidad, mientras que la animal es conciencia de estimulidad”²⁶. Tal vez sea excesivo lo de la conciencia de estimulidad por parte del animal, pero no es muy frecuente esta expresión en Zubiri y, por otra parte, nosotros sí podemos tener conciencia de la estimulidad.

²⁵ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 351.

²⁶ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 164.

Zubiri entiende que el conocimiento sensible tiene que ver con la estimulidad: “La impresión tiene siempre un momento de afección. Pues bien, la impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta es lo que llamamos *estímulo*”²⁷. Y, ¿qué es la estimulidad? La noción abstracta que se refiere a los estímulos. ¿Qué son los estímulos? Las impresiones que nos mueven a realizar un tipo de acto. Por ejemplo, la oveja, ante el estímulo de la visión del lobo, tiende a huir para proteger su vida. Esta postura de Zubiri queda también reflejada en el siguiente texto:

“Sentir no es lo mismo que inteligir. Pero esta diferencia, ¿es una oposición? La filosofía clásica ha opuesto siempre el inteligir al sentir. (...). Ya hemos visto qué sea inteligir: es aprehender algo como real es decir en formalidad de realidad. ¿Qué es sentir? (...). Sentir, en efecto, consiste en aprehender algo impresivamente. Pero sentir puede de notar «sólo sentir». (...). El sentir aprehende algo impresivamente. El puro sentir aprehende este algo impresionante en formalidad de estimulidad. Por tanto, sentir no es formalmente idéntico a puro sentir. El puro sentir es tan sólo un modo del sentir en cuanto tal”²⁸.

La dificultad para Zubiri es que el conocimiento intelectual y el sensible coinciden en el dato sensible, el puro sentir, teniendo un rendimiento muy diferente cuando cae del lado de la inteligencia, que cuando cae del lado de la sensibilidad: es ya el conocimiento de la realidad o de solo el estímulo. “A diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas *estimulídicamente*, y sólo estimulídicamente, en el sentir humano se

²⁷ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 48.

²⁸ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 79.

aprehenden esos mismos caracteres, pero siendo caracteres del calor «de suyo»: se aprehende el calor *realmente*²⁹.

Para Zubiri, la inteligencia supera a la sensibilidad al dejar de lado al estímulo para llegar a captar la realidad. “La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir”³⁰. “La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la «estimulidad». La «realidad», en cambio, es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal. Lo inteligido *qua* inteligido es formalmente «realidad». Estímulo y realidad son, ante todo, como suelo decir, los dos caracteres formales, las dos formalidades, de lo aprehendido en cuanto tal”³¹.

En nuestro caso, la solución es algo diferente. Para empezar decimos que el conocimiento humano de lo sensible es intelectual. Lo que Zubiri propone como estimulidad es para nosotros una parte del conocimiento sensible, que identificamos con la cogitativa o estimativa de Aristóteles y Santo Tomás. El conocimiento abstractivo es fundamentalmente sensible, de las facultades sensibles propuestas por Aristóteles. Eso sí, nosotros no afirmamos que la abstracción sea la única operación cognoscitiva, aunque lo más básico del conocimiento humano sea la sensibilidad.

Ahora se nos podría preguntar cómo resolvemos el conocimiento animal, y si estos también poseen la intencionalidad abstractiva. En caso del conocimiento animal, decimos que

²⁹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 57.

³⁰ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 78.

³¹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 115.

pueden llegar a hacer todos los actos de la sensibilidad humana, salvo que su imaginación está mucho menos desarrollada, hasta el punto de que hay actos imaginativos que no pueden ejercer.

Ahora bien, si los animales no tienen intencionalidad, entonces ¿cómo conocen? Pues conocen desde su obrar práctico, algo que además es propuesto por Zubiri al identificar lo sensible con la estimulidad. Por otra parte, esto también lo sostiene Polo, quien no acepta que los animales puedan conocer intencionalmente.

Por tanto, vemos que el conocimiento sensible tiene una diferente interpretación entre la postura de la inteligencia sentiente de Zubiri y nuestras operaciones abstractivas.

1.3.3 Los tipos de conocer

La propuesta central de Zubiri es el acceso directo de la inteligencia a la realidad sensible, en algo que ha denominado como inteligencia sentiente. La pregunta que nos podemos hacer ahora es si hay alguna otra forma de conocer, o todo lo conocemos a través de la inteligencia sentiente. En nuestra propuesta, la abstracción es solo la primera operación cognoscitiva, y hay otros actos con los que se conocen objetos diferentes a los abstractos.

Bien, pues Zubiri también propone otros tipos de conocimiento que progresan frente a lo conocido en la inteligencia sentiente:

“Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión

*primordial de lo real. Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección. Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de «otra actualización» sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto re-actualización. Como la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón*³².

Estos tipos de conocimiento son denominados como modos de intelección, de los que Zubiri descubre tres modos. El primer modo es el primordial que se corresponde con la inteligencia sentiente, y los otros dos modos son el logos y la razón. Un primer punto en el que nos fijamos es que Zubiri utiliza el término modo, donde nosotros decimos acto. No es que sea una gran diferencia, pero nuestra designación es más precisa porque tratamos de darle un contenido muy determinado a los actos con los que conocemos. Para Zubiri, lo central es pensar (acceder a la realidad), y luego descubre diversas formas, modos, a través de los cuales tiene lugar ese pensar.

En cualquier caso, estos modos de la inteligencia se caracterizan por estar en la realidad. “*Por la intelección, estamos instalados ya inanisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella*³³”. Zubiri, de hecho, llamaba en la nota anterior a estos dos modos como logos sentiente y razón sentiente, dando

³² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 14.

³³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 14.

a entender que tienen el mismo carácter esencial de incardinación en la realidad de la inteligencia sentiente.

Y ¿qué se conoce con el logos? Lo que habitualmente es nombrado como juicio. “Esta intelección es la afirmación, el juicio: es el logos. Juzgar es inteligir lo que lo real, ya aprehendido como real en impresión de realidad, es «en realidad», y esta intelección sentiente consiste en actualizar lo real de que se juzga en orden a las simples aprehensiones: es logos sentiente. Es decir, juzgar es juzgar de una realización, afirmar es intelección sentiente de la realización de lo que «sería» en lo que «es»”³⁴. El juicio de Zubiri no es exactamente el juicio aristotélico porque Zubiri tiene una intención muy específica de atender a la realidad y porque tiene en cuenta los avances de la ciencia que modifican su comprensión de la realidad.

Desde luego, una vez introducido el logos sentiente, podemos preguntarnos por su diferencia con la inteligencia sentiente.

“La cosa real es según vimos término de dos aprehensiones. Una, su aprehensión primordial como cosa real acerca de la cual se juzga. Pero esta misma cosa sin dejar de estar aprehendida como real es término de lo que provisionalmente llamaremos segunda actualidad: la actualidad en la afirmación. De estas dos actualizaciones la segunda presupone la primera: la afirmación presupone la actualidad primaria de la cosa y vuelve a actualizarla en afirmación. Por tanto, dijimos, la afirmación es formalmente «re-actualización»”³⁵.

³⁴ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 393-394.

³⁵ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 277.

Para Zubiri, la inteligencia sentiente es ya el conocimiento de la cosa, en lo que ha denominado actualización. ¿Qué es el logos sentiente? Una vuelta a la misma cosa conocida también en la realidad. Por eso, Zubiri describe la afirmación como una re-actualización en la que nos mantenemos en la realidad.

Hay otro texto donde se detalla más esta diferencia: “Pero la verdad es que si queremos hacer una descripción más precisa de tales actos nos encontramos siempre con que hay que decir lo siguiente: concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es siempre proyectar cómo habérnoslas realmente con las cosas, etc.”³⁶. La inteligencia sentiente concibe, mientras que el logos sentiente juzga afirmando cómo son las cosas. De una manera sencilla, la inteligencia sentiente conoce la mesa real y el logos sentiente conoce, afirma, que esa mesa es marrón.

Por último, está el tercer modo de intelección que es la razón o la razón sentiente.

“En la impresión de realidad, en efecto, aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad (Primera Parte), y no sólo lo que es en realidad este color respecto por ejemplo de otros colores, o de otras cualidades, a saber que en realidad este color es rojo (Segunda Parte), sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón o onda electromagnética. (...). He

³⁶ Zubiri, *Sobre la realidad*, 251.

aquí el tercer modo de intelección: la intelección de lo que la cosa es en la realidad”³⁷.

La razón es el modo por el que conocemos lo que realmente son las cosas.

“Así, una onda electromagnética o un fotón son lo que en el fondo es un color. Su intelección es por esto intelección en profundidad.

Pues bien, razón es ante todo la *intelección de lo real en profundidad*. Sólo como razón del color hay intelección de la onda electromagnética o del fotón. El color dándonos que pensar es lo que nos lleva a la onda electromagnética o al fotón”³⁸.

Este conocimiento último de lo que son las cosas es el que proporciona la ciencia. “Pues bien, el principio de todos los limitados principios de la razón es «realidad»: realidad en su físico e idéntico carácter. Y en este sentido, digo que *realidad es principio último*: es último en el sentido de que su intelección es lo que constituye el principio de la razón en cuanto tal. Es *ultimidad principal*”³⁹. La razón, por tanto, llega al fondo de lo que se puede conocer en la realidad. De alguna manera es una especie de fundamento (*ultimidad principal*), siempre y cuando no olvidemos que en Zubiri el fundamento como tal es la realidad.

Por lo tanto, el planteamiento modal que propone Zubiri, brevemente, está conformado por la inteligencia sentiente que conoce las cosas, el logos sentiente que juzga que las cosas son de una determinada manera, y la razón sentiente que conoce las

³⁷ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 12.

³⁸ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 43.

³⁹ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 52.

ultimidades de las cosas, lo que las cosas son verdaderamente, algo a lo que accedemos a través de las ciencias.

Por nuestra parte, las operaciones cognoscitivas tienen una caracterización diferente. La primera operación, como ya hemos dicho antes, es la abstracción. Después de esta, vienen dos líneas operativas que son la generalización y la razón.

La generalización es el conocimiento comparativo que detecta semejanzas entre los abstractos dando lugar a los objetos generales de animal, vegetal, etc. Zubiri sabe de este tipo de conocimiento. “No es verdad que sea intelectualmente cognoscible sólo lo universal. Lo que sucede es que sólo lo universal es definible, cosa muy distinta, porque conocimiento esencial no es forzosamente una definición”⁴⁰. Sin embargo, no la caracteriza como un modo cognoscitivo más. La generalización no es una operación que cuadre bien con la gnoseología de Zubiri porque esta tiene lugar principalmente en la mente. El hiperrealismo de Zubiri le lleva a no caracterizar los modos cognoscitivos que se llevan a cabo en nuestra mente. Con esto no queremos decir que la generalización no tenga nada que ver con la realidad, sino que los objetos generales apuntan a la realidad a través de los abstractos, y la obtención de la semejanza es alcanzada por medio de la imaginación.

Por otra parte, nuestra vía de la razón está compuesta por tres actos que son el concepto, el juicio y el fundamento. Aquí se presenta una gran diferencia de nuestro planteamiento con respecto al de Zubiri. Para nosotros, el conocimiento intencional primero es de imágenes sensibles no de cosas. Para Zubiri,

⁴⁰ Zubiri, *Sobre la esencia*, 352.

lo primero es el conocimiento de las cosas, es decir, se salta la abstracción. Para nosotros, el conocimiento de la sustancia, el concepto, es algo segundo. Zubiri suelda en su inteligencia sentiente nuestra abstracción y nuestro concepto.

En cuanto al juicio, coincidimos que se trata de una afirmación de la sustancia (o cosa). Nuestra noción de juicio difiere algo del de Zubiri, pero esto lo desarrollaremos más en la comparación de la filosofía de Polo y la de Zubiri.

Por último, nosotros proponemos el fundamento como la última operación de la vía racional. Esta operación no coincide con la razón tal como la presenta Zubiri. Para nosotros, el fundamento no es el conocimiento científico, sino el ser, conocido desde la exterioridad del pensamiento, en el cual conoce que tras el juicio, el conocimiento del ser cierra la vía racional.

Zubiri afirma que el conocimiento científico es lo último sobre la realidad. Para nosotros, el conocimiento científico no tiene una operación exclusiva y tiene un gran apoyo en la generalización.

Aquí hemos presentado los aspectos más comparables de nuestro planteamiento y el de Zubiri. A lo anterior debemos añadir el conocimiento habitual del que no hay noticia en Zubiri, que está en la base de la antropología, y también entre unos actos y otros. Es por ello que la antropología de Zubiri se desarrolla al margen de los modos cognoscitivos, a diferencia de lo que sostenemos en continuidad con Polo.

1.4 Conclusiones

Nos parece indudable que hay una coincidencia entre las operaciones abstractivas y la inteligencia sentiente de Zubiri. Las

dos parten del conocimiento de la realidad, sin necesidad de mediaciones conceptuales.

Sin embargo, los caminos divergen en cuanto atendemos a lo conocido por ambas partes. Mientras Zubiri afirma un conocimiento directo de la realidad, de las cosas reales, el conocimiento abstractivo es mediado a través de imágenes, por lo que no es un conocimiento directo de las sustancias. Para ello hacen falta otros actos posteriores.

Zubiri postula un acceso directo de las cosas que ignora el carácter medial del conocimiento intencional. Esta omisión influye en su propuesta gnoseológica que se reduce a tres modos de intelección, a diferencia de la diversidad de actos cognoscitivos que hacen falta para hacerse con la riqueza de la realidad.

2. Polo frente a Zubiri

Dada la proximidad, en cuanto tentativa realista, del modo de plantear la filosofía en Zubiri y en Polo, me ha parecido conveniente añadir una comparativa de ambas doctrinas, a fin de poder entender mejor dónde están cada uno de ellos respecto del otro.

Partimos del hecho histórico de que Zubiri (1898-1983) y Polo (1926-2013) son casi contemporáneos, habiendo vivido en el mismo espacio temporal en una gran parte de sus vidas, y los dos son españoles.

El primer dato importante es que Zubiri es anterior a Polo, y es seguro que Polo conoció a Zubiri, mientras que es poco

probable que Zubiri conociera a Polo⁴¹. En referencia a lo encontrado en sus obras, no hay vestigios de Polo en Zubiri, al menos en la obra reseñada en la bibliografía, mientras que hay algunas referencias de Polo a Zubiri, a veces en un tono negativo o crítico⁴².

2.1 Puntos de coincidencia

Empezando por los rasgos que les son comunes, nuevamente decimos que son dos pensadores cuyo objetivo filosófico es desarrollar una filosofía realista en contra de una parte importante de la filosofía de su tiempo que era crítica en cuanto a la capacidad de la mente para conocer la realidad.

Ambos son grandes conocedores de la ciencia de su tiempo. Aunque los dos inician sus estudios en una carrera de letras (filosofía Zubiri y derecho Polo), llegan a alcanzar conocimientos profundos de física y de matemáticas, y de otras

⁴¹ “En cuanto al contacto que pudiera haber entre ellos, ciertamente Zubiri no conoció la obra de Polo, pero este último sí conoció en parte la obra del primero. Siendo estudiante consta que Polo asistió en ocasiones a las lecciones públicas de Zubiri. Por otra, las tres primeras obras de Zubiri son sobradamente conocidas y leídas en España”. Castilla, B. “La persona desde el punto de vista trascendental: Zubiri y Polo”, en *Studia Poliana*, 17 (2015), 77. La revista de *Studia Poliana* de 2015 tuvo el título de Leonardo Polo y Xavier Zubiri: fenomenología, realismo y filosofía trascendental, donde se pueden encontrar más referencias comparativas entre Polo y Zubiri.

⁴² Polo tenía la intención de analizar la teoría del conocimiento de Zubiri. “Zubiri piensa lo real con el conectivo *de* y no con el conectivo *es*. La realidad es la copertenencia de sus notas. Por eso su crítica a Aristóteles es paradójica. Examinaré la gnoseología de Zubiri en el tomo IV de este Curso”. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento III*, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5^a edición, 54, Nota 10. En adelante, Polo, *CTC III*. Lo cierto es que en el tomo IV solo es citado en una nota donde apenas analiza esta cuestión.

ramas del saber. En concreto, Zubiri llegó a entablar una relación académica con algunos de los científicos más relevantes de su tiempo, como Einstein o Heisenberg, mientras que Polo ha acudido a especialistas en la materia para obtener sus conocimientos. En cuanto a la filosofía, Zubiri llegó a ser alumno de Heidegger, mientras que Polo ha sido bastante autodidacta, además de que ha sido una vocación tardía a la filosofía en cuanto que tuvo una orientación inicial hacia el derecho.

Subrayamos que el interés por el saber científico no ha sido una mera erudición en ambos pensadores, sino que ellos lo han tenido en cuenta para dar sus aportaciones filosóficas a cuestiones referentes a la realidad física, incluyendo la materia inerte y todo el espectro de la realidad viva.

Otro rasgo que les asemeja es la originalidad de sus pensamientos. Ambos son conscientes de que lo que proponen no ha sido dicho anteriormente. Esto ha hecho que sus planteamientos hayan encontrado bastante rechazo por falta de comprensión de los mismos. Ambos pensadores tuvieron que echar mano de numerosos neologismos, especialmente Zubiri, o de utilizar términos con sentidos nuevos, más en el caso de Polo, lo cual tampoco les ayudó a ser bien entendidos por gran parte de sus contemporáneos.

A esto último hay que añadir que su labor docente la realizaron especialmente en España donde, a diferencia de Alemania donde bullían bastantes corrientes filosóficas con gran ímpetu, el interés por la filosofía era más bien escaso, y con poca variedad de ideas originales. Estos dos pensadores han tenido sus discípulos que a día de hoy les siguen, pero también han

tenido bastantes detractores que no vieron con buenos ojos sus propuestas.

Ahora vamos a ver algunos temas de sus filosofías donde hemos advertido una cierta continuidad. En este apartado solo presentaremos coincidencias puntuales. En los siguientes apartados veremos temas más amplios que nos van permitir observar mejor las discrepancias de sus planteamientos.

En cuanto a la historia de la filosofía, Zubiri tiene conciencia del valor de la aportación de los numerosos filósofos. “La historia de la filosofía no es cultura ni erudición filosófica. Es encontrarse con los demás filósofos en las cosas sobre que se filosofa”⁴³. Polo, por su parte dice: “Los medievales entendían la filosofía como una tarea colectiva. Por eso se llaman escolásticos: porque creaban escuelas. Sostuvieron siempre que el que venía después veía más que los anteriores. Un enano al lado de Aristóteles, montado sobre sus hombros, ve más allá que el Estagirita. Por eso, estudiar a los grandes pensadores, posibilita ver más que ellos. El filósofo debe siempre retrotraerse a los orígenes de la filosofía, aunque sólo sea para tomar impulso; después debe estudiar lo ya adquirido y, desde lo adquirido, abrir nuevos horizontes”⁴⁴. Y un poco más adelante añade: “Hoy estamos en una de esas fases y, por tanto, es frecuente que los filósofos se dediquen a hacer cuidadosas ediciones críticas de otros anteriores. Esta filosofía erudita, más que historia de la filosofía, es historiografía filosófica. No es tarea inútil; pero quizás encubra una confusión, o más bien, un tácito estupor: no habría nada

⁴³ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 265.

⁴⁴ Polo, L., *Introducción a la filosofía*, OC A-XII, EUNSA, Pamplona 2015, 4^a edición, 41.

nuevo por descubrir en la verdad, sino sólo en los libros”⁴⁵. Ambos filósofos piensan que tienen algo que aportar en la filosofía y acuden a los antiguos para aprender, mientras que no tienen la intención de fosilizar el saber en contenidos más o menos cerrados e inamovibles.

Por ejemplo, respecto de Aristóteles, Zubiri dice: “Vivir no es simplemente ni estar ni cambiar. Es un tipo de movimiento más sutil y más hondo. Desde Aristóteles viene por esto diciéndose: *vita in motu*. Este peculiar carácter del ser vital como movimiento, y no como mutación, se designó con el adjetivo «inmanente»”⁴⁶. Polo, por su parte: “La primera sentencia dice así: la vida está en el movimiento. En último término, esto significa que el movimiento vital se autorregula y que, por tanto, comporta la unidad de una causa formal. En el fondo, la unidad y la vida se convierten: cuanto más vivo, más uno se es”. Los dos pensadores tratan de sacar el máximo provecho de los filósofos anteriores, especialmente de aquellos que han tenido una mayor influencia.

En cuanto a Descartes, Zubiri resalta el voluntarismo que se esconde en su racionalismo: “A la postre, el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón. En Metafísica, porque, para Descartes, el ser y su estructura son creaciones arbitrarias de Dios; en Lógica, porque el juicio será para él un asentimiento de la voluntad; en Ética, porque cree que la bondad es una libre decisión de la voluntad”⁴⁷. Polo, en su tesis doctoral *Evidencia y*

⁴⁵ *Ibidem*, 41.

⁴⁶ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 467.

⁴⁷ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 163.

realidad en Descartes, cita expresamente este texto de Zubiri en un apartado titulado El voluntarismo de Descartes, a su vez dentro del capítulo I con el título de El voluntarismo en Descartes⁴⁸.

Un paralelismo mayor se da en la influencia que Hegel tiene sobre ambos pensadores. Zubiri le dedica una parte importante de una de sus obras y Polo dedica a Hegel un libro y varios análisis de su pensamiento muy extensos. Por ejemplo, Zubiri dice: “Hegel no comienza, pues, ni con la naturaleza ni con el espíritu, sino con el absoluto, *nada más que con el absoluto*. Por esto es su comienzo absoluto también”⁴⁹. En Polo encontramos un texto en el que se encuentran claras semejanzas:

“Como el proceso es la mediación, sus extremos son *inmediatos*: *primera* y *última* inmediación respectivamente. La primera inmediación es la entera indeterminación. Como en el orden del saber no puede haber nada anterior al saber enteramente indeterminado o vacío, la primera inmediación es el *comienzo* absoluto. Como en el orden del saber no puede haber nada posterior al Saber Absoluto, la última inmediación es el *Todo*. El Todo es la verdad”⁵⁰.

Para ambos pensadores, el posicionamiento de Hegel en la filosofía ha sido de gran importancia. No manifiesta ninguno una gran afinidad por Hegel, por lo que la razón de que le hayan tenido tanto en cuenta ha podido ser, tal vez, por la gran influen-

⁴⁸ Cfr. Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, OC A-I, EUNSA, Pamplona 2015, 3^a edición, 116, nota 52.

⁴⁹ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 279.

⁵⁰ Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, OC A-VIII, EUNSA, Pamplona 2018, 3^a edición, 36.

cia que ha tenido Hegel sobre la filosofía. Por ejemplo, Zubiri dice:

“Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente *tema de conversación*, lo que también para él fue problema.

(...). ¿Cuál es el problema de Hegel? ¿Cuál es el camino que ante él emprende? ¿cuál es nuestra situación?

La situación en que se encuentra Hegel en la historia de la Filosofía es, decía, la situación determinada por el hecho de que la idea misma de la Filosofía alcanza en él su plena madurez⁵¹.

Por otra parte, Zubiri es consciente de la dificultad que exige la filosofía de Hegel para poder hacer una crítica de su sistema, que no adolezca de una insuficiente comprensión del sistema hegeliano. Este tipo de críticas, de algún modo, dan la razón a Hegel, al no ser capaces de llegar al punto desde el que filosofó Hegel. Zubiri comenta: “Justamente porque en Hegel la Filosofía llega a su plena madurez, es inútil tomar uno a uno los momentos de su genial pensamiento. La única manera de discutir con Hegel es tomarlo en su punto de partida, es decir, en su totalidad. ¿cuál es el punto de partida de Hegel? ¿Por qué extraña manera resultan unificados el pensamiento o el espíritu y la naturaleza de las cosas?”⁵². En cuanto a Polo, la cuestión del comienzo en la filosofía es un tema que aparece y reaparece en sus obras. Por ejemplo, en *El ser I: La existencia extramental*,

⁵¹ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 269-270.

⁵² Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 282.

el primer apartado del capítulo IV se titula El comienzo trascendental; y en el tomo III del *Curso de la teoría del conocimiento*, Polo dedica los dos primeros apartados de la lección cuarta a la cuestión del comienzo, y el primer apartado de la lección quinta se titula El comienzo hegeliano.

A todo esto añadimos que Polo cita a Zubiri en *Hegel y el posthegelianismo* unas diez veces con unas cinco citas del libro de Zubiri *Sobre la esencia*, donde los muestra como un apoyo a su hilo discursivo. No es tampoco un gran número de citas, pero manifiesta que tenía un buen conocimiento de la postura filosófica de Zubiri.

Ahora añadimos otros puntos donde encontramos una cierta confluencia entre estos dos pensadores. Por ejemplo, Zubiri habla de la hiper-formalización: “El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por «quedar» totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en *hiper-formalización*. El hombre es este animal hiperformalizado. «Hiper» tiene aquí un sentido muy preciso: significa, como acabo de decir, que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal humano”⁵³. La hiper-formalización es el paso en el cual la sensibilidad estimulica es superada en la inteligencia como conocimiento sensible de la realidad. En Polo no encontramos el término hiper-formal, pero sí vemos un cierto paralelismo en la noción de sobrante formal que Polo utiliza en el tomo I del *Curso de teoría del conocimiento* para describir el carácter físico de los sentidos cuya capacidad viene

⁵³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 70.

dada por no agotar su causa formal la causa material del órgano⁵⁴.

En cuanto a la teoría del conocimiento, Zubiri capta el carácter axiomático con el que se puede caracterizar el conocimiento que ya está presente en los griegos:

“Tales verdades (por ejemplo, el principio de contradicción) son primeras, no sólo por ser su verdad anterior a toda otra, sino también por ser conocidas efectivamente con anterioridad a las demás, aunque tal vez sin darnos cuenta de ello. La interna necesidad que caracteriza a todo conocimiento se realiza en ellas de modo ejemplar; merecen, con *máxima dignidad*, ser llamadas conocimientos. Por esto las llamaron los griegos *axiomas*, que quiere decir «dignidades». Como no necesitan de nada más para ser verdaderas, no pueden ser falsas, y son necesariamente conocidas”⁵⁵.

Polo, por su parte, propone su teoría del conocimiento de acuerdo a una axiomática con la que empieza su *Curso de teoría del conocimiento* en su tomo I.

Otra cuestión donde se observan algunos paralelismos es en el lenguaje. Zubiri, por ejemplo, dice:

“Es sabido que ya en indoeuropeo, el proceso primario que condujo a la formación de los nombres abstractos no fue una «abstracción» de propiedades, sino antes bien la sustantivación de ciertas acciones de la naturaleza o del cuerpo y de la psique humanas: el «Viento» es primitivamente el acto sustantivado de «estar vientoando» (permítaseme no entrar en mayores precisiones). Y al

⁵⁴ Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, OC A-IV, EUNSA, Pamplona 2015, 4^a edición, 186 y ss.

⁵⁵ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 71.

sustantivarse, el mundo mismo queda, en cierto modo, es- cindido entre «cosas» de un lado, y de otro «sucesos» que acaecen a las cosas, o acciones que ellas ejecutan”⁵⁶.

Polo expone su teoría del lenguaje en la lección once de su tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* donde dice que el lenguaje tiene lugar en el hábito abstractivo. Por ejemplo: “Un ejemplo de articulación de abstracto es «lluvia-llueve». ¿La lluvia es más un sustantivo que un verbo o es más un verbo que un sustantivo? La distinción entre verbos y sustantivos implica una diferencia entre abstractos puestos uno aparte de otro, al mar- gen del carácter de articulación de la abstracción. Si la abstrac- ción es una articulación presencial, el lenguaje que se corres-ponde con ella es nominativo-verbal sin separación de lo nomi- nativo y lo verbal. La lluvia-llueve; blanco-blanquea, etc.”⁵⁷.

Otra cuestión interesante es acerca de la negación o de la generalización. Polo escribió el tomo III de su *Curso de teoría del conocimiento* donde la caracteriza con mucha precisión. En Zubiri no encontramos el mismo nivel de exposición, pero sí algunos textos que muestran un conocimiento de la misma que da lugar a importantes consecuencias. Por ejemplo, hay uno donde dice:

“(…): ¿puede decirse que el ser, que la realidad misma esté constitutivamente afectada por la negatividad? Esto es imposible. La realidad es lo que es, y en eso que es se agota toda su realidad, por limitada, fragmentaria e insuficiente que sea. Lo negativo en cuanto tal no tiene realidad física ninguna (empleemos como sinónimos ser y realidad). De

⁵⁶ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 224.

⁵⁷ Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, OC A-V, EUNSA, Pam- plona 2016, 5^a edición, 218-219. En adelante, Polo, *CTC II*.

dos cosas reales decimos, y vemos con verdad, que la una «no» es la otra. Pero este «no» no afecta a la realidad física de cada una de las dos cosas, sino tan sólo a esa realidad física en cuanto presente a una inteligencia, la cual al comparar aquellas cosas ve que la una «no» es la otra”⁵⁸.

Zubiri advierte con claridad la incapacidad de la negación⁵⁹ para llegar a la realidad como tal. Es por ello, que la negación no puede afectar a la realidad. Esto tal vez sea una crítica y reacción frente a las negaciones primera y segunda de Hegel. Polo afirma, por su parte, que la negación es siempre una operación segunda, posterior a la abstracción, que se da en la mente y no enlaza directamente con la realidad. “Para fijar el alcance de la pugna y de la compensación de la negación con la abstracción, propongo distinguir al abstracto en cuanto que abstracto (determinación directa) del abstracto en cuanto que sobre él versa y en él se determina la idea general (determinación segunda: *segunda* porque la idea general es ulterior a los abstractos). Las determinaciones segundas nunca son equivalentes a las determinaciones directas. El versar la idea general sobre la determinación directa la limita a determinación segunda”⁶⁰. Polo

⁵⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, 51.

⁵⁹ Zubiri también tiene un buen conocimiento de la generalización como se ve en este texto: “La sustancia se *divide*, por consiguiente, en una dirección, a derecha o a izquierda; lo general se divide en cada una de las cosas particulares. Por eso lo que divide son diferencias. Una idea general, un carácter general, se distiende y realiza en distintos individuos”. Zubiri, *Sobre la realidad*, 76.

⁶⁰ Polo, *CTC III*, 95.

sostiene que la negación en Hegel es insuficiente para conocer la realidad⁶¹.

Zubiri se da cuenta que los conceptos, especialmente los géneros y las especies, han sido usados con una intencionalidad de realidad que no ha sido correcta.

“Para llegar a la esencia quidditativa por vía clasificatoria es menester saber previamente cuál es la especie; sólo ello nos permitiría averiguar la línea en que ha de llevarse la clasificación. La promiscuidad con que se usan los conceptos de clase y especie se pone de manifiesto cuando se observa que por el predominio del concepto clasificadorio aparecen innumerables especies «subalternadas», de suerte que lo que es especie visto desde unos niveles, resulta ser género visto desde otros. Es una relativización inherente al concepto de clase. En cambio, la especie física es algo *toto caelo* distinto; no tolera esa relatividad”⁶².

Las clases o la clasificación es un uso de la generalización que no sirve para hacerse con la realidad. Polo tiene

⁶¹ “No es admisible que la idea general sea lo primero que se piensa. Tampoco es el fundamento. Pero como es lo primero que se objetiva al negar, ha de concluirse que la operación de negar *no es la primera* y que su determinación no es toda determinación. El acto que antecede a la negación objetiva determinaciones que llamo directas. La diferencia entre la determinación directa y la determinación segunda hace imposible que la determinación segunda sea *el contenido* de la idea general en el sentido en que Hegel habla de universal *concreto*: ninguna idea general posee contenido en el modo de una asunción, sino que se refiere intencionalmente a determinaciones segundas. Admitir el valor asuntivo de la idea general en orden a la determinación previa equivale a confundir el acto de negar y el que objetiva la determinación directa”. Polo, *CTC III*, 244-245.

⁶² Zubiri, *Sobre la esencia*, 231.

afirmaciones similares con la misma limitación de la negación⁶³. Zubiri distingue con nitidez el plano metafísico del plano lógico. “Lo cual condujo a una idea insuficiente de la esencia, porque por importante que sea la estructura de la definición (problema lógico), es algo perfectamente secundario para la estructura de las cosas (problema metafísico)”⁶⁴. Polo, por su parte, también distingue netamente los temas trascendentales de los gnoseológicos.

Otro punto que tiene relevancia en Polo es la mismidad. Zubiri dice:

“He hablado de mismidad. Evitemos dos escollos. En primer lugar, la filosofía usual suele decir que la identidad es un carácter transcendental de todo ente: todo ente es idéntico a sí mismo. Podría pensarse entonces que mismidad sería esta identidad. No es así. Aún no haciéndonos cuestión ahora de la ecuación entre ser y realidad, es necesario mantener enérgicamente la distinción entre identidad y mismidad. Lo que las cosas reales tienen en cuanto físicamente reales es una mismidad: son o no «el» mismo en su posible alteración”⁶⁵.

La mismidad entra en la filosofía con Parménides al afirmar que el ser y el pensar son lo mismo. Este aspecto es

⁶³ “Por eso, si la definición pertenece al orden de las ideas generales y de sus terminaciones, asimilar la definición al juicio es una confusión incompatible con la distinción que propongo: la prosecución es plural; la definición pertenece a una de sus líneas y el juicio a la otra: por tanto, una definición no es un juicio”. Polo, *CTC III*, 49. O este otro: “La definición del hombre como animal racional, o como ser pensante, induce a confusión si no se distingue la realidad del hombre de las expansiones temáticas que al pensar consigue”. *Ibidem*, 266.

⁶⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 89.

⁶⁵ Zubiri, *Sobre la esencia*, 250.

retomado con fuerza en la filosofía contemporánea, algo de lo que Zubiri se hace eco. En Polo, la mismidad es un rasgo fundamental del pensamiento⁶⁶ que, precisamente por ello, es incompatible con el ser. “De acuerdo con estas observaciones, la primera dimensión del abandono del límite se lleva a cabo en los primeros principios: no tiene otro lugar en el mundo que el valor existencial de estos. Y como este valor existencial no es la mismidad consistente, puede decirse abandonada la mismidad y la consistencia (designaciones del límite)”⁶⁷.

Otro tema próximo a la mismidad es la actualidad. Zubiri dice:

“Muy distinto es lo que a mi modo de ver debe llamarse *actualidad*. Actualidad no es el carácter de acto, sino el carácter de *actual*. Hablamos así de que algo tiene mucha o poca actualidad o de que adquiere y pierde actualidad; en estas locuciones no nos estamos refiriendo a acto en el sentido de Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencia física de lo real. La filosofía clásica no ha distinguido ambos caracteres, no ha distinguido actuidad y actualidad”⁶⁸.

Polo identifica la actualidad como otro rasgo del pensamiento⁶⁹, algo que también dice Zubiri: “*La intelección como actualidad*. Que lo inteligido esté presente en la intelección es

⁶⁶ “La mismidad es una nota descriptiva de la objetualidad”. Polo, *CTC II*, 86.

⁶⁷ Polo, L., *El ser I: la existencia extramental*, OC A-III, EUNSA, Pamplona 2015, 3^a edición, 56. En adelante, Polo, *El ser I*.

⁶⁸ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 137.

⁶⁹ “La superación física absoluta del espacio y del tiempo sería la pura actualidad física del mundo. La actualidad física del mundo no existe. El mundo es actual sólo como objetividad”. Polo, *CTC II*, 96.

algo perfectamente claro. Este «en» es justo «actualidad». (...). La intelección de la actuación de las cosas es tan sólo consecutiva a la intelección de lo real en actualidad”⁷⁰. Aunque Zubiri admite otros valores de la actualidad ajenos a la inteligencia:

“En resumen: en toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está presente. Tal es la estructura de la intelección como actualidad.

Ahora bien, no toda actualidad es intelectiva”⁷¹.

Otro aspecto que nos ha llamado la atención es la propuesta de Zubiri del conocer como buscar: “El conocimiento es búsqueda. Vuelvo a repetir que no se trata de la búsqueda de una intelección sino que se trata de una intelección que es inquiriente en cuanto intelección, es el inquirir mismo como modo de intelección”⁷². Para Zubiri este es un aspecto clave del logos y de la razón sentiente. En Polo encontramos también la noción de búsqueda, aunque encuadrada en la antropología. La búsqueda en Polo admite dos direcciones una hacia abajo, su propia esencia o la realidad física, y otra hacia arriba, hacia Dios. “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda”⁷³. La noción de búsqueda es muy importante en la antropología poliana, mientras que Zubiri la sitúa más en el plano de la ciencia.

En Zubiri también hemos encontrado un texto significativo de la respectividad del ser con las notas: “En cambio, la esencia

⁷⁰ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 142.

⁷¹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 146.

⁷² Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 202.

⁷³ Polo, *Antropología trascendental*, 233.

como sistema de notas constitutivas *qua* unidad sistemática, es realidad como estricto «ser». Con lo cual los dos conceptos de anterioridad y de posterioridad adquieren una última precisión; la anterioridad es, concretamente, «ser», y la posterioridad «sido». Decir que la unidad es anterior a las notas es lo mismo que decir que es «ser»; y decir que las notas son posteriores a la unidad es lo mismo que decir que su ser esencial es «sido»⁷⁴. En Polo, la anterioridad y posterioridad la encontramos tanto entre el ser y la esencia, como dentro de las concausalidades. Polo, a diferencia de Zubiri, afirma que el ser es lo posterior frente a la esencia, y suele usar más el término de después para referirse a ello. “El antes es indicado en tanto que indica -«antes» de ello no es admisible-, y, por lo tanto, es imposible permanecer o demorarse en él: el antes es el transcurso en cuanto tal, no una tardanza. El después se corresponde con la ausencia de anticipación. El después es la persistencia, es decir, la *ganancia radical*”⁷⁵.

Otras dos nociones que están muy presentes en ambos pensadores son las de hecho y posibilidad. Con respecto a la segunda, Zubiri dice: “He aquí el carácter formal del objeto de la razón: la posibilidad. Aquello en lo cual se mueve la razón es lo real siempre y sólo como posible”⁷⁶. En Zubiri son muy frecuentes las referencias a la posibilidad. Con respecto al hecho: “Hecho no es, pues, sinónimo de realidad presente sino que el *positum* real, insisto, sólo es hecho si por su propia índole puede ser observado por cualquiera. Todo hecho, pues, ha de

⁷⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 338.

⁷⁵ Polo, *El ser I*, 120.

⁷⁶ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 139-140.

ser *positum*, pero no todo *positum* es un hecho”⁷⁷. Noción que también está bastante presente en los textos de Zubiri.

En Polo, hay referencias a la posibilidad y al hecho en frecuentes ocasiones. De forma más central, trata las dos en el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*. Ciertamente, la posibilidad y el hecho son nociones presentes en muchos filósofos, más sobre todo en la modernidad, pero me pareció que Polo les dedicaba demasiada atención, más de lo que habitualmente se le da en la filosofía clásica, y en Zubiri he podido comprobar que también son frecuentes muchas alusiones a estas dos nociones.

En este apartado solo hemos expuesto coincidencias puntuales, sin ánimo de ser exhaustivos, donde se utilizan nociones semejantes aunque a veces tengan significados diversos. Ahora vamos a desarrollar unas pocas cuestiones con más extensión.

2.2 La realidad física

La realidad física a la que nos referimos en este apartado es la que hace referencia la *Física* de Aristóteles. Es notable el esfuerzo que han hecho estos dos autores para proponer una filosofía de la naturaleza teniendo en cuenta los avances de la ciencia en estos últimos siglos con la dificultad que tienen algunos de estos avances. Tanto Zubiri como Polo plantean este saber desde la filosofía clásica, eso sí, con importantes correcciones, y sus posturas van a ser un tanto divergentes entre sí.

Partiendo de Zubiri, ya dijimos que su propuesta radical era el conocimiento directo de las cosas de la realidad. Ahora

⁷⁷ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 183.

bien, estas cosas ¿de qué están constituidas? Para Zubiri, su respuesta va a ser las notas. “Lo real no es sujeto de notas sino sistema constructo de notas constituyentes y constitutivas”⁷⁸. Zubiri estudia la estructura de las cosas reales por medio del análisis de las notas presentes en estas cosas. Las notas fundamentales por las que se caracteriza la especie, estas son las que van a constituir la esencia de esa cosa. “Al conjunto unitario de estas notas que necesariamente posee la cosa real, es a lo que en sentido formal y propio llamamos esencia”⁷⁹. Señalamos que la esencia de Zubiri tiene una base en la esencia de la filosofía clásica. Para Zubiri, lo que no está tan claro es lo que sea la esencia de cada cosa. “He aquí el primer aspecto, y el más obvio de la esencia en su realidad física integral: la esencia es aquello que hace que lo real sea «tal» como es. Averiguar «cuál» sea esta esencia, es decir, cuál sea este «tal», es asunto del saber positivo”⁸⁰. Es la ciencia, y no la filosofía, la que debe discriminar la esencia de cada cosa. “Muchas veces, por una inevitable libertad de lenguaje se habla de «especies químicas» para designar los «cuerpos simples», los átomos. Pero los átomos, en realidad, no son «especies» sino «elementos» químicos. Átomos, moléculas, cristales (?) son meros *singuli*”⁸¹. Meros singulares significa que apenas llegan a ser individuos porque apenas se disciernen unos de otros. Aquí se observa también que la filosofía no debe estar al margen de lo que la ciencia va descubriendo.

⁷⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 352.

⁷⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 98.

⁸⁰ Zubiri, *Sobre la esencia*, 357.

⁸¹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 239.

Hay un texto de Zubiri, significativo para nosotros, donde hay una confluencia de diversas corrientes: “La realidad de la especie en cada individuo no es, pues, en primera línea la realidad de un universal en un singular, sino la realidad de un esquema constitutivo en una esencia constitutiva”⁸². Zubiri une aquí la especie, propia de la filosofía clásica, con el esquema kantiano, noción que surge bastante lejos de los presupuestos de la filosofía clásica.

Las notas presentes en las cosas van a dar lugar a la importante noción zubiriana de talidad: “En su virtud, en la línea de la talidad, las notas tienen constructamente una función precisa: «talificar». En esta línea el estado constructo de las notas significa formalmente ser realidad «talificador». Talificar no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema *por ser «nota-de»*”⁸³. ¿Qué es la talidad? Lo que hace que una cosa sea esa cosa como tal. El tal es la denominación de Zubiri para apuntar a la realidad de la cosa.

“No sólo las notas, sino también la unidad esencial misma es «tal». De suerte que la talidad esencial es un carácter de la esencia física en su realidad integral. ¿Qué es esta talidad de la unidad esencial en cuanto unidad?

Es una talidad conferida por las notas. En el orden de la talidad, pues, son las notas esenciales las que talifican la unidad”⁸⁴.

⁸² Zubiri, *Sobre la esencia*, 311.

⁸³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 359.

⁸⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 360. Sobre el carácter real de la esencia: “He pensado que a la esencia había que ir de una manera distinta, había que ir *físicamente* a la realidad físicamente presente en un acto de física impresión sensible. La esencia es, pues, algo constitutivo. De ahí que la esencia no sea simplemente el término de una definición”. Zubiri, *Sobre la realidad*, 61.

La esencia de una cosa real viene dada por la talidad esencial que a su vez está conformada por las notas esenciales. ¿Cuáles son esas notas esenciales? Las que sean determinadas por las ciencias. Entonces, ¿una cosa tiene más notas que las esenciales? Efectivamente, otras notas que por no ser esenciales puede tener o dejar de tener. Podrían ser designadas como notas contingentes o accidentales.

La esencia está constituida por las notas esenciales, pero no se reduce a ellas porque hay un aspecto aportado por la esencia que es su unidad: “La esencia es unidad de notas físicas y no unidad -ni analítica ni sintética- de predicados objetivos. Y como unidad de notas físicas, la esencia es una totalidad limitada en sus notas. Esta limitación de notas imprime una forma concreta a la talidad de ellas: cada una es lo que es por una «co-limitación mutua de las notas en su talidad. Y esta «co-limitación» de la talidad es esa forma de coherencia que llamamos *clausura*”⁸⁵. De hecho, la unidad de la esencia es superior a las notas: “Al decir que la unidad esencial es unidad primaria, lo que queremos dar a entender es que la unidad misma es *en algún modo* «anterior» (*πρότερον*) a las notas que son unas, de suerte que lo primario no es que éstas sean «componentes» de la unidad, sino por el contrario, que sean «analizadoras» de la unidad misma. Esto es: las notas no fundan la unidad, sino que la unidad funda las notas”⁸⁶.

De esta manera se va perfilando la noción de sustancia en Zubiri. “La clausura cíclica talitativa es en función

⁸⁵ Zubiri, *Sobre la esencia*, 367.

⁸⁶ Zubiri, *Sobre la esencia*, 322.

transcendental aquello en virtud de lo cual ser «de suyo» es estar «separado» de todo lo demás. Pero éste es el aspecto más superficial porque es meramente negativo. En el orden transcendental, la clausura cíclica tiene una precisa función positiva: lo real *qua* real se pertenece a sí mismo. Lo real, como un «de suyo», es así un «suyo». No es un concepto talitativo⁸⁷. El “de suyo” de Zubiri es una denominación de la cosa real en su ultimidad, es decir, apuntando que no hay nada real detrás de la cosa que haga que sea tal cosa. La distinción de la esencia respecto de las notas introduce una complejidad de la realidad que impide que esta sea vista en su totalidad en un solo golpe.

“Desde este punto de vista, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para formar por sí mismas sistema; es la auto-suficiencia constitutiva. Pero este sistema es a su vez formalmente una unidad coherencial primaria. Como coherencial, esta unidad es una unidad de auto-clausura, una unidad que llamaba cíclica. Como primaria, es una unidad que «hace» de las notas momentos esenciales. La unidad no confiere a las notas su contenido, pero sí su carácter de ser esenciales. Las notas son, pues, talificantes, mientras que la unidad es esenciente. Pero ambos momentos de la esencia--sus notas y su unidad coherencial primaria--no son dos momentos meramente yuxtapuestos, sino que toda nota es constitutiva y formalmente «nota-de» ; y aquello de que es nota, es la unidad misma que está «en» ellas”⁸⁸.

El carácter unitario de la esencia, para Zubiri, es tal que se comunica a cada nota de esa misma cosa: “De aquí resulta que

⁸⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, 484.

⁸⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, 474.

la talidad de cada nota es, en cierto modo, tan sólo un momento de una única talidad; por su unidad clausurada cíclica, las notas están constituidas en una sola talidad”⁸⁹. Cada nota de una cosa está como imbricada en el resto de las notas de esa cosa. “Es una unidad estrictamente física; y precisamente porque es una unidad que confiere un *én*, una unidad *καθαύτο* primaria a las notas esenciales, es por lo que la he llamado *unidad coherencial primaria*. Es coherencial. No se trata de una inherencia de unas notas a un sujeto sino de la coherencia de las notas entre sí”⁹⁰. Esta urdimbre de las notas es denominada por Zubiri con el término de sistema:

“Los individuos así constituidos son sistemas de notas. ¿En qué consiste concretamente un sistema? Un sistema posee varios caracteres fundamentales. Ante todo la interna concatenación e interdependencia de todas sus notas. Interna, como resultado que son de su primaria unidad. Interdependencia, por ser meros momentos de esta unidad. En su virtud, estas notas son relativamente indisolubles. (...). Es verdad que cada nota repercute en una u otra forma y en una u otra medida, sobre todas las demás. Pero esta repercusión no constituye el sistema sino que es una consecuencia de él: toda nota repercute sobre todas las demás precisamente porque está formando sistema con ellas”⁹¹.

Las notas de cada cosa están relacionadas con el resto de notas de la realidad, y no solo con las de cada propia cosa, de tal manera que esa relación es diferente si se trata hacia dentro

⁸⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 369.

⁹⁰ Zubiri, *Sobre la realidad*, 64.

⁹¹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 144.

de la cosa o si es hacia el exterior. Otro texto de Zubiri donde se expone esa relación interior de las notas:

“En su virtud, decimos que un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes.

Pero en todo sistema constitucional hay todavía algo más. El conjunto de notas que lo componen está como cerrado en sí mismo. (...). Si fuera permitido dar una idea figurada de esta conclusión, diríamos que un sistema constitucional es un sistema cíclico de notas; en la figura circular se expresa figurativamente lo que queremos decir. Pero no demos excesivo alcance a esta figura. No todos los sistemas tienen figura cíclica, pero todos tienen lo que tienen los sistemas cílicos en su circularidad: la conclusión, la clausura”⁹².

Resaltamos el carácter cíclico o circular de las notas con el que cierran su unidad, su clausura o limitación que les hace ser una sustancia.

No obstante, para Zubiri, la sustancia no es el carácter último de las cosas, sino que también va a proponer la sustantividad.

“Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la

⁹² Zubiri, *Sobre la esencia*, 146.

sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad”⁹³.

No toda sustancia es una sustantividad. Hay cosas, todas aquellas que contienen partes, que están compuestas de diversas sustancias. Esto es más evidente en el caso de los animales que tienen cierta complejidad corporal. “La sustantividad es, en efecto, superior a la subjetualidad, precisamente porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual”⁹⁴. La unidad sustantiva es superior a la unidad sustancial y marca el ápice de las realidades cosas.

La otra dirección de las notas es con respecto a lo exterior a la cosa: “La unidad es lo que hace de estas notas un constructo: ser «notas-de» el sistema. Las notas por sí mismas son la proyección de la unidad misma: son su «ex», su «extra», su exterioridad. Toda realidad es así un in y un ex, interioridad y exterioridad. Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas. Como sistema, toda realidad es interna; como proyección en notas, toda realidad es externa”⁹⁵. Zubiri entiende esta relación externa como un proyectar de una cosa hacia lo que tiene alrededor. Esto da lugar a una nueva unidad que incluye las sustantividades: “Hay muchas cosas, ciertamente, pero no sólo hay muchas cosas frente a la unidad posible en que pudieran consistir, sino que hay asimismo unas

⁹³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 87.

⁹⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 158.

⁹⁵ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 205.

vinculaciones de unas cosas a otras. Las cosas no solamente son muchas, sino que además están vinculadas entre sí. Las muchas cosas constituyen en este sentido, sin mengua de la unidad que cada una de ellas posee, una unidad en cierto modo distinta de la que posee cada una de por sí, cual es la unidad de estar todas vinculadas unas con otras”⁹⁶. Esta vinculación de las cosas va a ser también designada por Zubiri como respectividad: “La cosa no «está» en respectividad con otras sino que «es» constitutivamente respectiva. Cuando esta respectividad es «externa», esto es, cuando se trata de la respectividad de dos o de varias realidades sustantivas, tenemos, según indiqué antes, eso que se llama «mundo». Pero cuando esta respectividad es «interna», esto es, cuando se trata de las notas internas a una misma realidad sustantiva, entonces tenemos lo que venimos llamando «versión» intrínseca de una nota a las demás”⁹⁷. La respectividad es tanto externa como interna. La respectividad externa, por su parte, está marcada por la diversa distanciación que tiene cada cosa con las restantes: “Distancia, decía, es esa distanciación en que queda cada cosa respecto de otras cuando es aprehendida «entre» ellas: es la distancia de la «realidad-entre», es el «entre dos» de lo real. Decía en el capítulo IV que esta distancia es la unidad del desdoblamiento entre el momento individual y el momento campal de cada cosa real, es decir la unidad del desdoblamiento entre ser «real» y ser «en realidad»”⁹⁸.

Esta relación o conexión entre las diversas cosas nos lleva a la noción de cosmos:

⁹⁶ Zubiri, *Sobre la realidad*, 129.

⁹⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, 288.

⁹⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 282.

“Las notas constitutivas, esto es la esencia, hacen de cada cosa «su» realidad, pero dentro de una unidad previa inamisible: el cosmos. ¿Qué es cosmos? Se puede pensar con Aristóteles que cosmos es mera ordenación, una taxis de cosas, las reales. Pero puede pensarse también que sea sólo el cosmos mismo quien tenga por sí mismo una unidad propia. Entonces las cosas serían partes o fragmentos del cosmos, y por tanto no tendrían esencia: sólo tendría esencia el cosmos en cuanto tal. Las cosas serían tan sólo momentos fragmentarios esenciales del cosmos. La unidad del cosmos no sería táctica sino de un carácter distinto. En el caso de la taxis el curso del cosmos sería un sistema de interacciones de cosas. Pero si la estructura del cosmos no es táctica, entonces el curso del cosmos sería simplemente la variación de momentos de una unidad primera, algo así como la unidad del curso de una melodía. (...). En este caso la unidad del cosmos no sería táctica sino melódica según leyes deterministas y de probabilidades. La escisión del cosmos en cosas realmente distintas no pasa, pues, de ser una escisión provisional”⁹⁹.

Es un texto muy interesante de Zubiri en el que debate sobre la unidad superior de la realidad que tiene lugar en el cosmos. Zubiri rechaza que el cosmos pueda ser un orden porque lo entiende como si fuera una clasificación de las cosas. Por ello, Zubiri se decanta por la unidad del cosmos de tipo melódico donde las cosas son momentos de dicha unidad.

Añadimos dos aspectos más sobre el análisis de la realidad física en Zubiri. El primero es la aceptación de tres zonas de realidad en el cosmos:

⁹⁹ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 116-117.

“El mundo, según vimos en su momento, tiene tres zonas de realidad, de muy distinto carácter, pero intrínsecamente articuladas entre sí.

Hay, ante todo, la naturaleza «material» en el sentido restringido de «inanimada». Vimos al tratar de la sustantividad individual que, en rigor, lo que tiene sustantividad en esta zona es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella. De aquí que sea sólo la materia integralmente tomada la que posee esencia. Esencia, en efecto, sólo compete a la sustantividad individual. Esta esencia de «la» materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva «única». (...).

Los seres vivos constituyen la segunda zona del mundo. Como vimos al tratar de la sustantividad individual, los seres vivos no tienen estricta sustantividad ni, por tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un *primordium*, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad: es lo que llamé entonces «cuasi-individualidad». Se percibe sobre todo en los animales una cuasi-individualidad que progresa a medida que se sube en la escala zoológica. (...).

La tercera zona de realidad del mundo la constituyen los hombres. Desde el punto de vista de su inserción en la zona de los seres vivos, el animal humano procede o se origina de otro *phylum* animal”¹⁰⁰.

Esta especie de clasificación de la realidad tiene el interés de que está en continuidad con la filosofía clásica que siempre ha distinguido estas zonas, separando dentro de los seres vivos el reino vegetal del animal según lo marcado por las diversas

¹⁰⁰ Zubiri, *Sobre la esencia*, 238-242.

almas propuestas por Aristóteles. Esto ha quedado un tanto olvidado por la filosofía moderna que no lo rechaza, sino que simplemente lo suele relegar a un saber de orden inferior.

Zubiri aprovecha la noción de *phylum* que proviene de la biología: “El *phylum* es una realidad física, mucho más real aún que lo que pueda serlo el «campo» electromagnético, gravitatorio, etc. Y aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un *phylum* determinado, son justo los que constituyen la especie: la esencia individual ha quedado especificada”¹⁰¹. Las áreas regionales tienen una acotación de la que no pueden salir, y que viene marcado por su origen. Es una comprensión de la realidad que no ha perdido su vigencia.

El segundo aspecto tiene que ver con la causalidad. Ya en cuanto hace referencia a las esencias: “Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (*ἀρχαί*) físicos”¹⁰². Zubiri entiende las esencias en el orden de los principios. En Aristóteles, los principios de la naturaleza son denominados causas. Desde luego, por diversas referencias, es claro que Zubiri conoce la doctrina de la causalidad de Aristóteles:

“A esta manera de entender el ser corresponde la manera de entender la causalidad. Es natural que entendiendo el ser a la manera primitiva de las cosas físicas, la causalidad se despliegue en los cuatro tipos conocidos desde Aristóteles: eficiente, material, formal y final. Pero sobre todo lo que históricamente ha ido acentuándose y entendiéndose

¹⁰¹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 235.

¹⁰² Zubiri, *Sobre la esencia*, 209.

casi exclusivamente por causa, ha sido la causalidad eficiente, bien que abarcando dentro de sí los otros tres tipos de causalidad: una cosa produce un efecto sobre otra; esta otra es un substrato (materia) que recibe el efecto como terminación o complemento (forma) de su capacidad; y este término es aquello a lo que tiende, como hacia su fin, la eficiencia de la causa. Pero fijémonos en cambio en la generación de los seres vivos. Entonces la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad”¹⁰³.

Zubiri conoce la causalidad aristotélica y la deriva que ha tenido lugar esta doctrina a lo largo de los siglos. Al final del texto es llamativo cómo entiende el papel principal de la causa formal en los vivientes, cuando en la modernidad la causalidad se ha reducido prácticamente a la causa eficiente. No obstante este conocimiento tan preclaro, en Zubiri la causalidad aristotélica no pasa de tener un papel secundario.

“Inteligimos una cosa real en sus notas. Pero esta actualización expresada en el «en», puede verse de distintas maneras. Una, consiste en ir de fuera a dentro. Se parte de las notas y se consideran como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. Entonces se ve que toda la realidad de las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa-sujeto. Esta inhesión puede tener modos distintos tales como cualificar, cuantificar, localizar, etc. Cada uno de estos modos de inhesión es un «modo de ser» del accidente. Como esta inhesión se expresa en un juicio, la copula «es» no sólo enuncia la nota inherente sino que «acus» el modo mismo de inhesión. (...).

¹⁰³ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 471.

Pero puede verse en la cosa real no el sujeto que «tiene» las notas, sino algo «actualizado» en ellas. En tal caso, seguimos una marcha inversa a la anterior; procedemos de dentro a fuera. Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección. (...) Pues bien, cada uno de ellos es justamente lo que llamo «dimensión», porque en cada uno de ellos se mide o mensura la cosa real entera. Como la cosa real está entera en cada dimensión, resulta que en su proyección según una dimensión, se hallan implicadas, en una u otra forma, las demás dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse, como acontece en los modos de la inhesión, las dimensiones se implican mutuamente.

(...). Estas dos visiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad”¹⁰⁴.

En esta larga cita vemos el doble plano con el que Zubiri entiende la realidad. Por una parte, si vemos las cosas desde fuera hacia adentro, entonces captamos la inhesión de las notas en la sustancia (lo que Aristóteles propone). Pero cabe invertir la mirada y entonces se advierte la proyección de las notas hacia el cosmos. Ahí Zubiri ya no ve la inhesión sino la actualización de las notas. Zubiri señala al final que estas dos visiones son compatibles, e incluso que ambas son necesarias para entender la realidad.

¹⁰⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 125-127.

Sin embargo, esto que acabamos de ver no ha sido lo único propuesto por Zubiri respecto a la causalidad. Por ejemplo, en el siguiente texto aparecen un par de problemas:

“Para contestar a esa pregunta, volvamos a pensar que las causas son, al fin y al cabo, las cosas que hay en el mundo; y que estas cosas, formalmente y en tanto que esencias sustantivas, están constituidas en respectividad esencial, en una intrínseca respectividad: que la una no es sino respectivamente a las otras, aunque esta respectividad no sea una relación que agregue nada *in re* a la cosa sustantiva, sino que la constituye intrínsecamente. (...). La respectividad de una esencia sustantiva es constitutiva y esencialmente ex-tática, siendo esta dimensión ex-tática lo que constituye la causalidad de la causa”¹⁰⁵.

El primer problema que detectamos es la identificación de las causas con las cosas. No podemos olvidar que para Zubiri, lo primero son las cosas reales, y por tanto las causas tienen que entrar, en el mejor de los casos, en un segundo momento. Por otra parte, dice que la dimensión ex-tática es lo que constituye la causalidad de la causa, donde es difícil entender dónde se pueda encontrar esa dimensión ex-tática de la causa.

Es por esto que se encuentran ciertas incompatibilidades en Zubiri con respecto a la causalidad. Por ejemplo, hablando de la inhesión de las notas en la sustancia:

“La razón formal del accidente es «inherir» a una sustancia; por esto, su unidad es formalmente unidad de «inherencia». Pues bien, una nota esencial o constitutiva es «nota-de». En su virtud, «esta nota» no puede tener realidad física sino «con» todas las demás notas de «esta»

¹⁰⁵ Zubiri, *Sobre la realidad*, 177.

esencia física determinada. Por consiguiente, la razón formal de la nota esencial es «co-herir» con las demás. La unidad esencial es formalmente una unidad de «co-herencia» *per se*. Esta coherencia es la unidad formal del sistema en cuanto tal”¹⁰⁶.

Zubiri señala que la inhesión de las notas en la sustancia es insuficiente porque lo propio de las notas es estar coherentemente unas con otras dentro de la esencia. Es la unidad del sistema de la que hemos hablado antes y que es la propuesta más específicamente zubiriana que aporta para la comprensión de la realidad. Por ello, Zubiri llega a afirmar: “Por tanto, las notas no son accidentes «in-herentes» a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente «co-herentes» en un sistema constructo sustantivo”¹⁰⁷. Y otro texto que refleja una idea similar: “Podría pensarse entonces que la unidad esencial es una unidad de inherencia. (...). Esto es imposible. Porque las notas esenciales forman una unidad *per se*, mientras que la unidad de inherencia es una unidad *per accidens*”¹⁰⁸. Incluso llega a hacer afirmaciones más radicales: “Conceptuar a la cosa como un sujeto de sus accidentes inherentes, no pasa de ser una teoría. A mi modo de ver, es inaceptable”¹⁰⁹.

En estos últimos textos, Zubiri habla de dos tipos de unidad de las notas. Por una parte está la inhesión de corte aristotélico, y por otra parte está la coherencia que propone el propio Zubiri. Antes habíamos visto que Zubiri podía entender la realidad

¹⁰⁶ Zubiri, *Sobre la esencia*, 298.

¹⁰⁷ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 207.

¹⁰⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, 296.

¹⁰⁹ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 163.

mirando hacia el interior, según la causalidad, o mirando hacia el exterior, según la actualidad o la respectividad. Aquí había un reparto de campos totalmente compatible. Pero si miramos a toda la presentación que hemos hecho en este apartado de la propuesta de Zubiri, se ha tratado mayormente de una comprensión de la realidad mirando hacia adentro. Todo el análisis que hace Zubiri es de la esencia y de sus notas, y en ningún momento hace referencia a las causas, salvo en esporádicas ocasiones. Zubiri analiza la realidad al margen de la causalidad. Sin embargo, es buen conocedor de la causalidad aristotélica y su propuesta no es tan contraria a lo que propone Aristóteles. En cualquier caso, la unidad de las notas tiene que ser de inhesión o de coherencia o de ambas a la vez en cuyo caso la inhesión sería la coherencia. Pienso que Zubiri apuesta por apartarse de Aristóteles en este punto.

Por ello encontramos otros textos más bien críticos con respecto a la causalidad aristotélica:

“Esta realidad profunda, esta realidad fundamento, tampoco es lo que Aristóteles pensó: la causa. Al comienzo de su *Física* nos dice Aristóteles: creemos conocer (*gnóskein*) algo cuando conocemos su causa. El conocer estaría especificado y constituido por la aprehensión de la causalidad. Pero este concepto es, a mi modo de ver, demasiado restringido. Toda causa es fundamento, pero no todo fundamento es necesariamente una causa”¹¹⁰.

Zubiri tiene que distinguir entre causa y fundamento porque el fundamento es para él la realidad (la cosa como real). El punto delicado es que la causalidad aristotélica trata sobre

¹¹⁰ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 167.

principios últimos de la realidad. Si Zubiri explica la realidad al margen de esta causalidad tiene dos alternativas: una, afirmar que la causalidad aristotélica no tiene la prioridad que Aristóteles le concedió; o admitir el rango principal de esta causalidad y, al mismo tiempo, establecer su compatibilidad con lo propuesto por el propio Zubiri que, ya hemos visto, no tiene en cuenta las causas aristotélicas. Por mi parte, veo posible ambas opciones porque la propuesta de Zubiri es muy cercana en sus puntos fundamentales al planteamiento aristotélico. En este apartado hemos visto que Zubiri a veces es positivo respecto a la causalidad, y en ocasiones es crítico. Tal vez, la objeción más importante de Zubiri a la causalidad aristotélica sea la referente a la unidad *per accidens* de los accidentes. Zubiri advierte que la unidad de las notas en la sustancia no puede ser accidental. En esto, por otra parte, le damos la razón.

“Esta unidad no es sustancial, pero tampoco es accidental; es de un orden superior a la sustancia. La división de lo real en sustancia y accidente no es metafísicamente primaria. La división primaria y fundamental de lo real es «sustantivo-insustantivo». La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad. En la propia unidad sustancial lo primario, como esencia, es el sistema de sus notas constitutivas *qua sistema*”¹¹¹.

Zubiri establece una distinción más primordial a la propuesta por Aristóteles (sustancia-accidente) donde propone el par sustantivo-insustantivo, donde lo insustantivo sería todo aquello que estando en el orden sustancial, sin embargo, no tiene el rango de la sustantividad. No obstante, en este texto

¹¹¹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 513-514.

resaltamos el carácter bastante primordial que Zubiri concede a la distinción de sustancia y accidentes de Aristóteles.

Un último aspecto que añadimos, que tiene que ver con la concausalidad, pero más en Polo que en Aristóteles. Es sobre la estabilidad de la materia:

“Pero en la materia inmediatamente constituida por átomos y moléculas se ha dado un paso más, intermedio entre la mera singularidad y el primer esbozo de sustantividad individual: es la *estabilización de la materia*. En ella no aparecen nuevas «unidades», sino simples «conformaciones», esto es, meros agregados de unidades singulares dotados de «unicidad»; no hay dos trozos de materia macroscópica que sean idénticos. Estas conformaciones pueden ser estables tan sólo en su «configuración» global; (...)”¹¹².

Esta conceptualización de la estabilización de la materia es claramente muy reciente porque tiene en cuenta los conocimientos sobre la teoría atómica. Esta estabilidad le sirve a Zubiri para entender con sentido filosófico el comportamiento de la materia: “Estabilidad, independencia del medio con control específico sobre él, enfrentamiento con las cosas como realidades: he aquí los tres esquemas de la sustantivación de la realidad. Cada uno de ellos presupone el anterior y además lo lleva implicado formalmente en sí mismo”¹¹³.

Ahora exponemos la propuesta de Polo sobre la realidad física. Así como antes hemos descrito el pensamiento de Zubiri de forma lineal sin interrupciones ahora, sin embargo,

¹¹² Zubiri, *Sobre la esencia*, 172.

¹¹³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 173.

presentaremos el planteamiento poliano intercalando comparaciones con lo ya visto en Zubiri.

Con Polo, podemos empezar diciendo que difiere con respecto a Zubiri en que no tiene como inicio del conocimiento la cosa real. Al igual que nosotros, Polo parte de la abstracción, que no deja de ser conocimiento de una imagen sensible, y plantea las tres operaciones del concepto, juicio y fundamento de las que hablamos en el apartado 1.3.3 Los tipos de conocer. En ese apartado, solo obviamos los hábitos mentales que son actos que se ejercen después de cada una de estas operaciones. Por tanto hay un hábito conceptual, otro hábito judicativo y un último sobre el fundamento.

Centrando más la exposición, también podemos decir que Polo acepta, de entrada, la teoría causal de Aristóteles. Ciertamente, introduce unas correcciones y añadidos que pueden hacer difícil ver el parecido entre ambas propuestas. No obstante, el origen de la propuesta de Polo está en Aristóteles. Y ¿cuál es la modificación de mayor calado de Polo? Que afirma que en la realidad las causas no se dan aisladas, sino que siempre están conjuntas. Es lo que ha denominado como las concausalidades físicas. Aristóteles ni niega ni afirma que las causas puedan estar conjuntas, aunque ciertamente la sustancia, causa material y formal, son una conjunción; pero sus descripciones de las causas suelen ser aisladas unas de otras.

Por tanto, ya señalamos una primera diferencia con respecto a Zubiri, para quien la causalidad aristotélica es aceptable aunque no la use especialmente en sus explicaciones. Polo, al referirse a la realidad lo hace siempre de acuerdo a las concausas, afirmando que las causas aisladas nunca son reales, y

tampoco pueden identificarse con las cosas. “En el nivel predicamental, judicativo, se conoce la unificación de las causas que llamo concausalidad cuádruple completa. Insisto en que ninguno de los sentidos predicamentales de la causalidad significa cosa”¹¹⁴. Añadimos que las concausalidades son varias, teniendo en cuenta que Polo acepta las cuatro aristotélicas: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. La mínima concausalidad es la bicausalidad material y formal, la sustancia mínima, y la causa superior a todas es la causa final que nunca se da aislada de las anteriores. Por tanto, decimos que en Polo no cabe atender a la realidad física como tal al margen de la concausalidad, a diferencia de lo que veíamos en Zubiri. “Las causas no son objetivas o actuales, sino causas *entre sí*. La compensación de la pugna racional se corresponde justamente con este no valer los principios para la presencia mental, sino entre sí (concausalidad). Por decirlo de algún modo, los diversos sentidos causales no se explicitan por separado para unirlos luego; considerarlos así carece de relevancia teórica (aunque pueda ser inevitable en una exposición)”¹¹⁵.

Un primer aspecto en el que encontramos una conexión directa de Polo con Zubiri, es en la noción de taleidad en Polo. Polo describe los universales, las sustancias hilemórficas que son mínimas, con el término de taleidad. Y el mismo Polo dice: “Zubiri llama taleidades a las estructuras entendidas en un sentido no transcendental. He adoptado ese término para designar las diferencias formales hilemórficas. La explicitación del

¹¹⁴ Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2^a edición conjunta, 52. En adelante, Polo, *CTCIV*.

¹¹⁵ Polo, *CTCIV*, 71.

universal (*unum in multis*) es una exégesis heurística del hilemorfismo aristotélico, que se escapa de las objeciones que Zubiri le opone. Nótese, además, que las taleidades explícitas no son la esencia física”¹¹⁶. Polo admite que el nombre de taleidad es tomado de Zubiri, para luego tomar distancia diciendo que su propuesta supera las objeciones de Zubiri respecto de Aristóteles, añadiendo que la taleidad no es la esencia, puesto que la esencia física en Polo se corresponde con el cosmos no con las sustancias o las cosas. Polo conoce las aportaciones de Zubiri y las tiene en cuenta también en aquellos puntos en los que no está de acuerdo y se ve obligado a encontrar una alternativa a esas afirmaciones de Zubiri. No queremos decir con esto que Polo busque siempre alternativas diferentes a las afirmaciones de Zubiri, sino que toman métodos diferentes (como veremos en el apartado 2.5) que les conducen a soluciones diferentes para los mismos problemas.

Añadimos que las notas fueron la noción central para el desarrollo de la esencia en Zubiri. En Polo lo central son las concausalidades y las notas son aceptadas, pero dentro de la concausalidad. En concreto, las notas suelen aparecer en lo relativo a la causa formal.

Otro aspecto en el que encontramos otra conexión, es en la descripción que Polo hace de la sustancia hilemórfica. Polo plantea la sustancia en conjunción con el movimiento transitivo por el cual la sustancia va cambiando sus notas, de tal forma que al final entiende la sustancia como un ciclo sustancial. “La sustancia es el ciclo de los términos; la sustancia es el ciclo;

¹¹⁶ Polo, *CTC IV*, 490, nota 35.

sustancia elemental es *ciclo sustancial* (*unum in multis*). Sólo así la sustancia es término -efecto- sin suponerse. Repito: no hay ciclo de sustancias, sino que la sustancia es el ciclo. Ninguna sustancia elemental es causa o efecto de otra sustancia elemental, sino que la sustancia cíclica es efecto del movimiento cíclico. Ningún movimiento del ciclo es causa o efecto de otro ciclo”¹¹⁷. Esta caracterización cíclica de la sustancia la hemos visto antes en Zubiri quien la propone, precisamente, para explicar cómo tienen lugar los cambios en las sustancias. Aquí, podemos decir que la semejanza es aristotélica. En el nivel causal material-formal mínimo también aparece la causa eficiente que es la causa del movimiento y, por tanto, del ciclo sustancial. Este nivel mínimo de concausalidad está en el plano de la realidad no visible, aquella que se da en el nivel atómico o inferior.

Polo, además, añade el hábito conceptual, el conocimiento de lo que ha llamado movimiento circular. Este movimiento lo toma Polo también de Aristóteles, eso sí, depurando todo carácter astral del mismo que hoy en día es inaceptable. El movimiento circular es también una concausalidad, en este caso una tricausalidad, que es la causa de los movimientos transitivos propuestos por Aristóteles. El movimiento circular es la concausalidad que media entre la causa final y las sustancias hilemórficas. Este movimiento puede ser visto tanto desde la causa final hacia las sustancias hilemórficas como desde las sustancias hilemórficas hacia la causa final. Desde la primera perspectiva que denominamos ‘hacia abajo’ la causa final influye sobre las sustancias imponiendo un orden. Desde la segunda perspectiva, ‘hacia

¹¹⁷ Polo, *CTC IV*, 308.

arriba', el movimiento circular se concreta en la propagación, la luz, que permite la comunicación de dichas sustancias. En esta dirección es donde tiene lugar el cumplimiento del orden a través de los accidentes. Polo no entiende los accidentes de forma accidental, sino que los accidentes es el modo en el que las sustancias ocurren en el universo. Los accidentes son tres: la forma, la cantidad y la relación.

Respecto al movimiento circular, no hemos visto nada parecido en Zubiri quien solo mienta el círculo al hablar de la clausura de la sustancia que es cíclica. El movimiento circular de Polo, no obstante, es de sus nociones más difíciles porque no hay apenas referencia en anteriores filósofos, solo el movimiento circular de Aristóteles, lo cual dificulta entender algunas de sus expresiones.

En Polo, la vuelta 'hacia arriba' desde las sustancias a la causa final es lo que denomina cumplimiento del orden. El orden no es una clasificación como Zubiri trataba de evitar al rechazar la noción de orden en la realidad. El orden en Polo es precisamente cómo la realidad se da, es decir, la realidad tal como la observamos. La causa final ordena el resto de causas a las que obliga a cumplir las condiciones que la causa final impone. Es por esto que la causa final no se da al margen del resto de las causas.

Y este cumplimiento de la causa final es también el accidente de la sustancia, por ejemplo, que una mesa sea marrón. El accidente, en este caso cualidad, no es accidental, aunque el color marrón no sea esencial a la mesa. Esto se entiende mejor si vemos que es imposible conocer la mesa al margen de sus accidentes, aunque algunos de ellos puedan variar sin que la

sustancia deje de ser la que es. Esto es lo que Polo afirma cuando dice que los accidentes inhieren en la sustancia. También dice que los accidentes inhieren entre sí, y que la sustancia inhiere en los accidentes, tesis que significa que la sustancia no es en ningún caso fuera de los accidentes.

Polo aprovecha la inherencia de los accidentes de la filosofía clásica que Zubiri conocía pero que dejó un poco de lado, especialmente al considerar la unidad de las notas de acuerdo al coherir más que al inherir, tratando de señalar la trabazón de las notas internas a las cosas. Polo aprovecha la inhesión de tal forma que incluye descripciones presentes en Zubiri, como cuando decía que una nota influye en el resto de las notas de una cosa, algo que Polo también afirma, pero con respecto a los accidentes.

Por otra parte, la causa final poliana, el cumplimiento del orden, incluye la respectividad de las cosas de Zubiri. Los accidentes no son solo el cumplimiento aislado de las sustancias, sino que su orden tiene que ser integrado dentro del resto de la realidad. La vuelta ‘hacia arriba’ de la sustancia a la causa final incluye que esta se introduzca en la unidad del cosmos, unidad que Zubiri también tiene en cuenta. En Polo, esta unidad tiene más fuerza que en Zubiri porque delimita la esencia de la realidad, de toda la realidad, que se distingue del acto de ser del cosmos. En Zubiri, las esencias son plurales, cada cosa tiene la suya, mientras que en Polo la esencia es una, la que se corresponde con el cosmos.

Por último, añadimos que Polo también considera la estabilización de la materia, tal como vimos que decía Zubiri. “Este sentido de la causa material se distingue de la causa *in qua* por

ser en concausalidad triple; y en atención a que el movimiento circular no cesa, también se distingue de la causa *ex qua*. Describo este nuevo sentido de la causa material con las siguientes palabras: causa material *estabilizada* (e *interrupta*) por concausal con la causa eficiente; causa material *estable* (y *recuperante*) por concausal con el trance de génesis. Expondré en primer lugar la concausalidad de la materia con la causa eficiente en el movimiento circular”¹¹⁸. La estabilidad de la causa material, tanto para Polo como para Zubiri, es la solución al problema de la inestabilidad de las sustancias hilemórficas. Polo resuelve este problema, en el marco de las concausalidades, por medio del movimiento circular.

En fin, nos parece ver una cierta semejanza de Polo con Zubiri, siendo evidentes sus diferencias que también hemos tratado de exponer. Tal vez debiéramos hablar de una influencia de Zubiri en Polo. Esto nos parece que pueda ser así porque hay alguna referencia expresa de Polo a Zubiri, aunque no sean muchas. Pero lo más importante es que Zubiri tenía un conocimiento muy notable de la física, química y otras ciencias, algo que Polo no despreció. Zubiri ha sido, que haya visto hasta ahora, el intento más serio de incorporar los conocimientos de las ciencias a la filosofía, algo que hace en un marco más bien clásico. Polo, por su parte, no acepta el método de Zubiri, pero sí que admite las objeciones que Zubiri hace a la filosofía clásica, y también todos los conocimiento científicos modernos que, obviamente, no pudieron ser tenidos en cuenta por Aristóteles ni por Santo Tomás, ni por otros muchos filósofos. Polo se une a

¹¹⁸ Polo, *CTC IV*, 353.

Zubiri en su intención de incorporar también estos avances en la filosofía.

2.3 La antropología

Hemos hablado de la realidad física, y podemos añadir que no hemos visto propuestas similares de otros filósofos en orden a estas cuestiones. La filosofía de la naturaleza ha sido un terreno bastante abandonado, excepto por estos dos pensadores. Sin embargo, respecto de la antropología no pasa lo mismo. La antropología adquiere un nuevo impulso en la filosofía contemporánea, especialmente de la mano de Heidegger. El pensador alemán, por su parte, ha tenido una gran influencia tanto en Zubiri como en Polo. Por ello, hay más referencias externas que permiten profundizar mejor en estas cuestiones.

En este apartado vamos a ir comparando paralelamente los pareceres de ambos pensadores.

Partiendo por Zubiri, vemos que advierte que en la filosofía griega hay un déficit importante respecto a las cuestiones antropológicas: “Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial”¹¹⁹. En concreto, Zubiri echa de menos la noción de persona en la filosofía griega: “Porque, por curiosa paradoja, -como he dicho más de

¹¹⁹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 131.

una vez- la filosofía griega, que nos ha proporcionado todos los conceptos y nombres que maneja la filosofía, no ha tenido ni el nombre ni el concepto de lo que es persona”¹²⁰. En Polo encontramos un acuerdo total en este aspecto. “Sin embargo, los griegos no llegaron a estudiar al hombre como acto de ser. Este sentido del acto no es un hallazgo griego”¹²¹. Para Polo, la noción de persona es aportada por el cristianismo: “En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona”¹²².

Más en concreto, Zubiri ve que la causalidad aristotélica no sirve para pensar los temas antropológicos.

“A mi modo de ver, hay que reemplazar en este problema la noción de causa por la noción más amplia de funcionalidad de lo real en tanto que real.

(...). La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la causalidad natural. A mi modo de ver junto a ella debe introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la causalidad personal”¹²³.

Zubiri propone introducir una causalidad personal:

“Es esencial a mi modo de ver, introducir un tipo de lo que pudiéramos llamar causalidad personal. La idea clásica de causalidad (las cuatro causas) está esencialmente plasmada sobre las cosas naturales: es una causalidad natural. Pero naturaleza es tan sólo un modo de realidad; hay también las realidades personales. Y es necesario una conceptualización metafísica de la causalidad personal. La causalidad entre personas en cuanto personas no puede vaciarse

¹²⁰ Zubiri, *Sobre la realidad*, 204.

¹²¹ Polo, *Antropología trascendental*, 98.

¹²² Polo, *Antropología trascendental*, 98.

¹²³ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 238.

en las cuatro causas clásicas. Y sin embargo es estricta causalidad. A mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real”¹²⁴.

La persona humana requiere una conceptuación metafísica diferente que recoja lo más propio de la misma. Polo, en línea con este pensamiento, propone que el hombre tienen un ser propio, diferente al ser del cosmos, que lo llama precisamente ser personal. La antropología de Polo se desarrolla fuera de la doctrina de la causalidad aristotélica que demanda Zubiri quien define a la persona como una esencia abierta: “Persona es, por consiguiente, el carácter transcendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad. En manera alguna es un sujeto”¹²⁵.

Zubiri no solo descubre el carácter no meramente físico de la persona, sino que tiene dos dimensiones metafísicas: “En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico. Por eso, el verbo *ménein*, permanecer, indica que la *agápè* es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, con virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor”¹²⁶. Aquí vemos una semejanza con la distinción de Polo de la esencia de la persona y el ser personal. Zubiri descubre esa duplicitud metafísica al comparar el amor con la voluntad. En Polo también tenemos que la voluntad se da en el plano de la esencia: “La luz iluminante esencial, el *ver-yo*, es dual con la

¹²⁴ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 339.

¹²⁵ Zubiri, *Sobre la realidad*, 209.

¹²⁶ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 465.

concentración de la atención, esto es, con la advertencia de los primeros principios. La repercusión es la luz iluminante de la potencia natural, o sea, el *querer-yo*. De esta manera el ápice de la esencia del hombre es dual: *ver-yo, querer-yo*¹²⁷. Mientras que el amor está en el plano del ser: es su famosa estructura triádica del amor del dar y recibir, ambos en el plano del ser, que necesita como aportación el don que se encuentra en el plano de la esencia. “Sostener que la persona es dar, pone de relieve el amar. Se dice que amar es trascendental o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de ser es dar. (...). Insisto, debe quedar claro que aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don”¹²⁸.

Zubiri advierte con claridad estos dos planos, con sus contenidos concretos: “Para estos efectos, la voluntad pertenece a la naturaleza y no a la persona. Yo quiero, lo mismo que yo pienso o yo como. Y en ninguno de los tres casos soy yo mi acto de comer, ni mi acto de pensar, ni mi acto de querer”¹²⁹. Y esta distinción de planos la descubre ya lejanamente en San Agustín:

“Mientras que lo que yo tengo es el conjunto de todas esas facultades cuya unidad intrínseca y radical es lo que llamamos naturaleza, lo que yo soy es, como dice expresamente el texto, la persona. San Agustín afirma la diferencia

¹²⁷ Polo, *Antropología trascendental*, 212.

¹²⁸ Polo, *Antropología trascendental*, 249. Respecto al carácter esencial del don: “No obstante, la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”. Polo, *Antropología trascendental*, 253.

¹²⁹ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 513.

entre naturaleza y persona como una diferencia entre lo poseído y el posidente. Lo segundo que se nos dice es que este posidente es un ego, un yo: *Ego ... menimi, ego intello, ego diligo*. Por tanto, que ser persona consiste en ser un yo. Con lo cual tendríamos, por una parte, la persona como un yo y, por otra, la naturaleza como algo tenido por este yo. Esta idea va a ser decisiva”¹³⁰.

Por una parte está todo lo que puedo hacer, y por otra lo que yo soy, que se concentra en el yo. Polo, por su parte, difiere de esta última tesis, pues sitúa al yo en el orden de la esencia, no en el ser personal. Añadimos que Zubiri aporta esta distinción de la persona en su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, basándose en textos de los Padres de la Iglesia griegos¹³¹. Con esto apuntamos a una nueva fuente de la antropología que no es dependiente, en principio, de la filosofía contemporánea¹³².

Otros dos aspectos que vemos de forma puntual son en referencia al futuro: “El futuro es algo con que, a mi modo,

¹³⁰ Zubiri, *Sobre la realidad*, 206.

¹³¹ Por ejemplo: “Por esto los Padres griegos jamás llamaron esencia el mero correlato de una «definición esencial»; entendieron más bien por esencia la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas. Si se quiere, la esencia de la esencia es «esenciar»”. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 474. “Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta. «La persona, dice San Juan Damasceno, quiere tener (*thélei ékhein*) sustancia con accidentes, y subsistir por sí misma.» El ser no significa en primera línea sustancia, sino subsistencia, personal o no. «La persona, continúa el Damasceno, significa el ser (*to eina*).»”. *Ibidem*, 477. “Con estos prenotandos nos encontramos ya en situación de poder entender mejor la manera cómo los Padres griegos interpretaron la frase neotestamentaria de que Dios es amor. Es una definición metafísica. Dios es el supremo de los seres, y su supremacía misma se expresa en el amor”. *Ibidem*, 478.

¹³² No obstante, no podemos olvidar que Heidegger hizo estudios de teología, y la filosofía alemana tiene muchas aportaciones de la teología.

puedo contar. Rehabilitando un viejo vocablo debido a una genial invención de Suárez, llamaremos, no futuro, sino *futurable* a aquello para lo cual se posee nuda potencia, pero cuyas posibilidades son aún inexistentes”¹³³. Zubiri detecta una dimensión del futuro que se encuentra en un plano superior al de las posibilidades. Polo, por su parte, propone en el hombre el futuro no desfuturizado que se encuentra en el plano del ser personal. “Con el desaferramiento de la presencia mental se alcanza la no desfuturización del futuro, es decir, el futuro en su sentido más estricto. El futuro no deja de serlo (dejar de ser futuro equivaldría a "pasar a ser" presente)”¹³⁴.

El segundo aspecto tiene que ver con el ser de la persona: “Entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive *para ser*. Pero él, su ser, está, *en algún modo*, allende su existencia en el sentido de «vida»”¹³⁵. Para Zubiri, el ser del hombre no se puede identificar con su vivir, a diferencia de la afirmación aristotélica que presentamos al principio de todo este análisis que afirma que ser para el viviente es vivir. Polo, acerca del ser del hombre, lo va a describir como además. Este además no es en relación al vivir, sino respecto del objeto mental, o de lo conocido. “Es preciso señalar ahora que la co-existencia es sobrante respecto de los actos de la voluntad; dicho sobrar es el carácter de *además*. Que la persona es *además* del pensar es claro, puesto que no forma parte de él, sino que el carácter de *además* se desaferra del pensar; por eso, la tercera dimensión del abandono del límite lo toma como punto de

¹³³ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 379.

¹³⁴ Polo, *Antropología trascendental*, 262.

¹³⁵ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 425.

partida. En el caso de la voluntad la persona es, asimismo, *además*, porque la constitución de cualquier acto voluntario como *querer-yo* no la agota: ningún acto voluntario es la realización de la persona, pues *querer-yo* pertenece a la esencia humana”¹³⁶.

Otro tema que tiene gran importancia para ambos pensadores es el de Dios. Los dos filósofos se declaran cristianos, y aceptan como una parte de su responsabilidad repensar el tema de Dios desde la filosofía. Zubiri, por ejemplo, afirma: “La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya planteada*”¹³⁷. Es decir, Zubiri afirma que la comprensión del hombre pasa por la comprensión de Dios y por la relación entre Dios y el hombre. “Dios está patente en el ser mismo del hombre. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre consiste en estar vieniendo de Dios, y, por tanto, siendo en El”¹³⁸. Esta relación de Dios con el hombre, que para Zubiri es innata, esto es, está en su propio ser, va a ser enfocada a través de la noción de religación:

“La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo «suyo». (...). La religación no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el

¹³⁶ Polo, *Antropología trascendental*, 484-485.

¹³⁷ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 423.

¹³⁸ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 434.

carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal”¹³⁹.

La religión es el suelo del ser humano, lo que imprime su rasgo de más valor, puesto que implica su conexión con Dios. Por su parte, Polo propone que el ser, ya cósmico o personal, es directamente creado por Dios, donde su proximidad al ser personal es mayor que al ser de la criatura. Esto le lleva a descubrir en el ser personal la apertura atópica irrestricta en el ámbito de Dios. “La descripción de la libertad trascendental como inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud atiende a su conversión con los demás trascendentales personales”¹⁴⁰. Y un poco después añade: “Al describir la libertad como inclusión atópica, Dios se denomina la *máxima amplitud*. Bien entendido: se trata de la actividad máxima, cuya amplitud excluye por completo la locación”¹⁴¹. Polo no incluye la persona humana en el ser divino ya que se distinguen realmente, puesto que la persona es creada. El ser personal es creado desde la infinitud divina de la que depende. Lo irrestricto del hombre reside en su aportación por parte de Dios.

Un último aspecto tiene que ver con la metodología de Zubiri para quien la racionalidad es una nota o propiedad humana:

“La totalidad de las notas constitutivas es un *prius* respecto de cada una de las demás notas de la sustantividad. En este sentido, las notas constitutivas son algo así como las propiedades de todas las propiedades de la sustantividad. En el ejemplo tantas veces citado, la posición y la significación del peso en la sustantividad humana está

¹³⁹ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 411.

¹⁴⁰ Polo, *Antropología trascendental*, 275.

¹⁴¹ Polo, *Antropología trascendental*, 278.

determinada en función no sólo de la animalidad sino también de la racionalidad; sólo respecto del conjunto de ambas notas queda unívocamente determinada la función del peso. Animalidad y racionalidad son, en este sentido, las propiedades de todas las propiedades humanas, incluso de las más elementales y materiales”¹⁴².

Aquí solo queremos destacar una ambigüedad en la propuesta de Zubiri donde no termina de desembarazarse de los análisis de la naturaleza simplemente física. Este tipo de comentarios no están presentes en Polo porque distingue más netamente la esencia y el ser del cosmos, de la esencia y el ser del hombre. Zubiri pretende encontrar en la noción de funcionalidad, una herramienta que le permita acceder a los temas superiores de la antropología. Y ciertamente, tal vez se pueda, pero al ser válida para las cuestiones físicas, no acaba de permitir la neta distinción del cosmos con el hombre.

2.4 El ser

En la filosofía contemporánea, la cuestión del ser fue puesta nuevamente en el foco de atención por Heidegger, como reconoce Zubiri: “La idea del ser, precisamente por su carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos. El haber llamado la atención sobre ellos es uno de los inalienables méritos de Heidegger”¹⁴³. Polo también tiene en cuenta este papel de Heidegger, quien será una referencia importante en su libro *El acceso al ser*.

¹⁴² Zubiri, *Sobre la esencia*, 266.

¹⁴³ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 388.

Hay alguna expresión de Zubiri que puede concordar un poco con ideas polianas. Por ejemplo, Zubiri dice: “La aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real: es la *oblicuidad del ser*”¹⁴⁴. Polo no habla de aprehensión oblicua, porque es más tajante que Zubiri y dice que al ser se accede abandonando el pensamiento. En cualquier caso, la oblicuidad del ser de la que habla Zubiri, indica una separación con respecto al pensar de la realidad. Por otro lado, Zubiri también dice: “Ulterioridad significa entonces simplemente que realidad no es formalmente ser, pero que, sin embargo, realidad es «de suyo» ulteriormente ser. La ulterioridad pertenece a lo real «de suyo». (...). Si se quiere, realidad no es ser; pero la realidad «realmente es». Es lo que expreso diciendo que realidad no es *esse reale*, pero es *realitas in essendo*”¹⁴⁵. Ulterioridad que en Polo va a tomar el término de después, aunque no en relación con la realidad sino con la esencia¹⁴⁶. Y es respecto a la realidad, donde tenemos la divergencia más neta entre Polo y Zubiri en relación al ser.

Ya hemos expuesto que el conocimiento radical del que parte Zubiri es de la realidad como tal. ¿Qué es lo primero conocido? La realidad. ¿La realidad es equivalente al ser? No. “Es la vieja idea del ser real, *esse reale*, Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad”¹⁴⁷. Esto le hace tener un peculiar orden trascendental. “Realidad no es el modo supremo

¹⁴⁴ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 224.

¹⁴⁵ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 222.

¹⁴⁶ Ya vimos esto en el apartado 2.1, y más concretamente en la nota 75.

¹⁴⁷ Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Prólogo a la traducción inglesa, 16.

de ser sino que al contrario el ser es un modo de la realidad. Por esto no hay un *esse reale*, un ser real, sino tan sólo, como yo digo, *realitas in essendo*, la realidad en ser”¹⁴⁸. Zubiri, incluso, llega a descartar que el hombre sea el comprensor del ser:

“La inteligencia sentiente, esa modesta facultad de impresión de realidad, actualiza así en el animal humano el todo abierto de lo real como real. La inteligencia actualiza la apertura de lo real. (...).

¿Qué es esta apertura a lo real? Podría pensarse que es la apertura al ser. Si así fuera, el hombre sería el comprensor del ser. No es así. El hombre es el aprehensor sentiente de lo real. La verdad no es verdad ni del ser, ni de lo real en cuanto que es, sino que es verdad de lo real como real”¹⁴⁹.

Esto no significa que Zubiri rechace el conocimiento del ser, pero es indudable un posicionamiento segundo del ser con respecto a la realidad. Podemos decir que en Zubiri, el ser es segundo tanto gnoseológicamente como metafísicamente.

En Polo, el posicionamiento del ser es muy diferente. Por una parte, el acceso al ser es abandonando el pensamiento, es decir, no cabe acceder al ser desde una idea, ni tampoco desde el conocimiento previo de la realidad como hace Zubiri. Luego afirma el carácter primero del ser sobre la esencia y, por tanto, la esencia es dependiente del ser. Deberíamos añadir que para Polo, la realidad es una noción un tanto difusa porque abarca muchas cosas heterogéneas.

¹⁴⁸ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 353.

¹⁴⁹ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 336.

La postura de Zubiri trastoca también la noción de fundamento: “Ser es algo *fundado* en la realidad, en la actitud de lo real. Y este estar fundado es justo la ulterioridad”¹⁵⁰. El ser ya no funda como afirmaría Polo, sino que es fundado por la realidad. Para Zubiri:

“Fundamento, ya lo he dicho varias veces, no es forzosamente causa sino el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado. Causa es tan sólo un modo de fundamento. El fundamento es por esto, en última instancia, el mundo en la cosa real. Lo que se busca es, pues, este fundamento. *No se busca el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo, transformando la realidad campal en realidad objetual*”¹⁵¹.

El fundamento en Zubiri se hace extraño al ser. En Polo, por su parte, existe un acto cognoscitivo que denomina fundamento, en la vía racional. Este acto conoce el ser del universo, pero desde su exterioridad, a modo de límite por el cual ya no cabe conocer nada más respecto del cosmos. “La operación que pugna con el fundamento es la última fase de la razón y, por tanto, el agotamiento de la pugna. Como se ha dicho, aunque la explicitación judicativa se distingue de la commensuración, comporta adecuación: lo explícito está de acuerdo con la prioridad de la presencia mental. El acuerdo significa que no se explicita *más allá de la pugna*, es decir, que las prioridades superiores a la presencia mental no son susceptibles de explicitación, o que no se conocen así”¹⁵². El ser está más allá del cosmos y solo

¹⁵⁰ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 222.

¹⁵¹ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 203.

¹⁵² Polo, *CTC IV*, 661

puede ser directamente conocido cuando se abandona el pensamiento. Es por esto que en Polo no se encuentran expresiones como las de este texto de Zubiri:

“Pero en todo caso se ve ya con claridad lo que muchas páginas atrás decía: la dialéctica del ser se funda en la dialéctica de la realidad. Y este fundarse es lo que designa, en este caso, el verbo «expresar». El ser y su dialéctica no son sino expresión de lo real y de su dialéctica conectiva. El elemento del juicio predicativo no es el ser sino la realidad. Por tanto su verdad no es la verdad del ser sino la verdad de lo real”¹⁵³.

La dialéctica no es un método válido para Polo para conocer el ser. En Zubiri tampoco es lo más habitual, pero el carácter segundo del ser permite hablar de un acceso dialéctico.

2.5 El método

En este último apartado, nos parece, es donde se dan las máximas diferencias entre estos dos pensadores. Que la intención última o primera de ambos sea llegar a la realidad, creemos que es indudable, pero cada uno elige un camino diverso que va a dar lugar a propuestas bastante diferentes.

Hay un texto de Zubiri que antepone la realidad a la lógica: “El razonamiento es una estructura lógica que el método ha de respetar. Pero esto es cuestión de lógica. Y la lógica por sí misma nunca es, ni pretende ser, fuente de verdad. En cambio el método es esencialmente, cuando menos pretende serlo, fuente de verdad puesto que se mueve en la realidad. Por esto

¹⁵³ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 343.

una filosofía de la inteligencia no es un tratado de lógica”¹⁵⁴. Es probable que esta afirmación fuera plenamente aceptada por Polo quien también antepuso la realidad a la lógica, a la que concedió una capacidad limitada pues no tenía acceso a los principios reales.

Sin embargo, Zubiri concreta su método como el acceso inicial y directo a la realidad:

“Estoy en la realidad precisamente estando en las cosas reales que son, en las pocas cosas reales que son accesibles a mi persona. Con ellas, sin embargo, en lo que estoy primaria y radicalmente es en la realidad. Y esa es justamente la presencia de la formalidad de realidad, que constituye y que es constitutivamente el orden transcendental. Éste, pues, no es el sistema de conceptos más universales que puedo tener acerca de las cosas reales, sino que es algo completamente distinto: la estructura misma de la formalidad de realidad tal como me está dada en la impresión de realidad”¹⁵⁵.

Esto hace que el método que propone Zubiri posterior a la aprehensión primordial sea una profundización desde ese primer paso. “El método es un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad”¹⁵⁶. En Polo, el método es notablemente diverso. Ya, desde el principio de su filosofar propuso el método que denominó el abandono del límite mental. “El tercero («Ser y haber») lo dedica Polo a exponer su descubrimiento del límite del pensamiento, descrito como el «haber» algo presente al pensar, y a proponer su plural abandono para

¹⁵⁴ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 209.

¹⁵⁵ Zubiri, *Sobre la realidad*, 94.

¹⁵⁶ Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 205.

acceder al ser real”¹⁵⁷. ¿Qué significa este abandono? Que el pensar no está capacitado para hacerse con la realidad como realidad. ¿Esto implica algún tipo de mística? No, porque lo que no es apto para conocer lo real como real es el pensamiento intencional. Para acceder a un conocimiento superior, es necesario desarrollar los hábitos que dejan atrás las imágenes. El abandono del límite mental abre una temática cuádruple que incluye la esencia y el ser del cosmos, y la esencia y el ser del hombre, siendo cada temática diferente en su método. “La presencia de algo al pensamiento se puede abandonar de cuatro maneras distintas (p. 383): dejándolo aparte para abrirse fuera (1^a dimensión del abandono); eliminando el haber de aquello que hay, para realizar su devolución (2^a); marginándolo para alcanzar *lo que es además* (3^a); o eliminando su reduplicación para notar su intrínseco carácter de *no-sí-mismo* (4^a dimensión del abandono). Correlativamente accedemos a la existencia y esencia de la realidad extramental (1^a y 2^a dimensiones) y a las de la personal (3^a y 4^a dimensiones)”¹⁵⁸. ¿Encontramos algo de esto en Zubiri? Ni lo más mínimo.

Hay dos nociones muy centrales en Polo, la de hábito y la pugna de la vía racional, que no encuentran ningún paralelismo en Zubiri. Son nociones importantes en Polo para conocer lo que es superior a la realidad conocida inmediatamente. Zubiri pone el acento en encontrar la realidad de inicio, y no quiere perderlo en el resto de sus desarrollos. Polo tiene un recorrido más amplio al no poner el ápice del conocimiento en lo primero conocido.

¹⁵⁷ Polo, *El acceso al ser*, 11. Introducción de Juan A. García González.

¹⁵⁸ Polo, *El acceso al ser*, 11. Introducción de Juan A. García González.

¿Esto significa que Polo no parte de un conocimiento inicial de la realidad? Sí, y por doble vertiente. Desde la abstracción, que es lo que más se acerca a la inteligencia sentiente de Zubiri, el conocimiento es de la realidad, pero por mediación de imagen. ¿Conocemos toda la realidad con la abstracción? Ni mucho menos. Se podría objetar que tampoco la inteligencia sentiente de Zubiri conoce toda la realidad. Ciertamente, pero es que la abstracción no capta los principios reales de la realidad, algo que no aceptaría Zubiri. No hay un equivalente de las concausalidades polianas en Zubiri, quien hemos visto que acepta la causalidad aristotélica aunque de manera un poco ambigua.

Esto se manifiesta al tratar de describir la realidad física, la cual es más rica que lo que se pueda conocer directamente con los sentidos. Esto lo aceptan ambos filósofos. ¿Cómo es el modo de enfocar esta riqueza no captable en solo golpe por Zubiri? A través de los momentos: “La realidad consiste formal y positivamente en ese modo de ser cada realidad una, a saber, en ser una constitución que envuelve estos distintos momentos: primero, el de una unidad interna (ajena completamente a la unicidad), el de ser suya, esto es, incomunicable; segundo, el de individualizar cuanto adviene a su radical y primigenia individualidad”¹⁵⁹. Son muchas las ocasiones en las que Zubiri hace uso de los momentos para describir una realidad no captable desde un solo acto. Creo que estos momentos son como los que hace uso Hegel para la descripción de la realidad, sin tratar de tildar a Zubiri de hegeliano. Polo, sin embargo, para hablar de la

¹⁵⁹ Zubiri, *Sobre la realidad*, 120.

realidad física, solo va a hacer uso de las concausalidades. Y no va a decir que el ser sea un momento de esas causalidades porque es captado con un método diferente.

Tal vez, tampoco sea un gran problema hablar de momentos en el conocer, pero es indiscutible que se trata de una forma poco precisa de tratar estas temáticas. En nuestro caso, queremos resaltar que Zubiri está forzado a hablar en estos términos porque su comienzo es directamente principal y es determinante para todo lo que va a venir después. Polo, sin embargo, se desembaraza de la presión que ejerce el pensamiento como tal, y que había ejercido en la filosofía anterior a él.

Para mí, Zubiri es una propuesta de la filosofía clásica usando un método moderno. Y ¿Cuál es el método moderno? El uso de la conciencia. Por ello, Zubiri afirma: “La aprehensión es el acto presentante y consciente. Esta «y» es justo la esencia misma unitaria y física de la aprehensión. Inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo”¹⁶⁰.

¿Y Polo? Es también una propuesta clásica como siempre ha defendido, pero su método ha sido, sin más, sorprendente. El abandono del límite mental es en parte moderno, pero no se basa en la conciencia, es decir, no se basa en elevar una tesis al nivel de la verdad (conciencia). ¿Hay algo parecido en la filosofía clásica? No me lo parece, aunque a veces algunos autores se pregunten si Santo Tomás abandonó el límite mental o no. Si lo hizo, no nos dejó ninguna pista sobre ello.

¹⁶⁰ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 23.

3. Conclusiones

Este artículo ha tenido dos partes muy diferentes. En la primera hemos analizado las semejanzas y diferencias de mis operaciones abstractivas con la inteligencia sentiente de Zubiri. Ahí hemos señalado que ambas propuestas tienen en común que la inteligencia está abierta por sí misma a lo sensible. La diferencia es que Zubiri propone un conocimiento directo de las cosas reales, mientras que nosotros hablamos de un conocimiento mediado a través de imagen. La abstracción no conoce cosas, sino imágenes sensibles, por ello requiere de una línea posterior de conocimiento, la vía racional donde se conoce las sustancias. Esto ha dado lugar a que las propuestas gnoseológicas sean muy diferentes. Por ejemplo, nosotros también proponemos la vía generalizante que Zubiri no presenta como uno de sus modos de conocer, es decir, ni en el logos ni en la razón.

En cuanto a la comparación entre la filosofía de Zubiri y Polo, hemos presentado una gran multitud de cuestiones donde se pueden advertir coincidencias; no hemos tratado de ser exhaustivos porque ambos filósofos son muy prolíficos. En esos puntos, a veces encontramos acuerdos, y en otros diferencias notables. Ya dijimos que Polo es seguro que conoció a Zubiri, mientras que no tenemos ninguna evidencia de que Zubiri conociese a Polo. Nosotros hemos detectado una influencia de Zubiri en Polo, quien ha tenido en cuenta muchas de sus afirmaciones, en ocasiones para superar las críticas que hacía a la filosofía clásica. Al final, hemos afirmado que se diferencian sobre todo en el método utilizado para filosofar, por lo que no puede sorprender que tengan una exposición de sus ideas tan diversa.

Pienso que las herramientas desarrolladas por Polo tienen un mayor alcance que las de Zubiri. Eso sí, también me parece que Zubiri es más fácil de ser entendido que Polo, sobre todo si se conoce la filosofía contemporánea (Husserl, Heidegger,...), y personalmente creo que la confrontación de ambos filósofos permite entenderlos mejor, puesto que sus aportaciones a la filosofía son profundas.

Bibliografía

- Castilla, B. “La persona desde el punto de vista trascendental: Zubiri y Polo”, en *Studia Poliana*, 17 (2015).
- Liaño, E., *Las operaciones abstractivas*, Edición personal, Santander 2025.
- Liaño, E., *El hábito abstractivo*, Edición personal, Santander 2025.
- Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, Obras Completas (OC) Serie A (A)-IV, EUNSA, Pamplona 2015, 4^a edición.
- Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5^a edición.
- Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento III*, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5^a edición.
- Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2^a edición conjunta.
- Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, OC A-I, EUNSA, Pamplona 2015, 3^a edición.
- Polo, L., *El ser I: la existencia extramental*, OC A-III, EUNSA, Pamplona 2015, 3^a edición.
- Polo, L., *Antropología trascendental*, OC A-XV, EUNSA, Pamplona 2016, 1^a edición conjunta.
- Polo, L., *Introducción a la filosofía*, OC A-XII, EUNSA, Pamplona 2015, 4^a edición.
- Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, OC A-VIII, EUNSA, Pamplona 2018, 3^a edición.

Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1994, 10^a Edición.

Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963.

Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 2^a edición.

Zubiri, X., *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

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

