

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



“EL LENGUAJE COMO REALIZACIÓN EN XAVIER ZUBIRI: PARA
AVENTURARNOS EN EL PAISAJE DE LA REALIDAD”

T E S I S

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta
ÁBNER OBDULIO SÁNDIGO SÁNDIGO

Director: Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Lectores: Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Ciudad de México, 2022

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS, **3**

INTRODUCCIÓN, **4**

Distinción entre logos y lenguaje, **7**

Distinción entre constructo y construido, **10**

Declaración de potencias, **13**

PARTE I: La posición del lenguaje en el paisaje de la realidad, **17**

¿Qué me represento cuando leo la palabra “mónada”?, **17**

¿Qué sería el lenguaje en el paisaje de la realidad?, **23**

PARTE II: Sobre la posibilidad de construcción del contenido, **31**

¿No queda más que... quedar?, **31**

¿Cómo es posible la construcción del contenido?, **44**

PARTE III: El lenguaje y la realización del contenido, **52**

¿Qué es el lenguaje como expresión?, **53**

El lenguaje y la realización del contenido en el logos, **68**

CONCLUSIÓN, **88**

BIBLIOGRAFÍA, **92**

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por su amor y apoyo incondicionales. A mi director, Francisco Galán, por su apertura, acompañamiento, paciencia y comprensión. A Silvia y Dante, por sus enseñanzas y estímulos para imaginar paisajes distintos. A la IBERO y al Conacyt, por el apoyo económico. A las y los profesores y al personal administrativo del Departamento de Filosofía, por acogerme y potenciar mi aprendizaje. A Claudia, Kimberly, Eduardo y Luis Enrique, cuatro pilares fundamentales en esta etapa de mi devenir vital. A mis amigxs del posgrado, Nohemí, Camila, Daniel, Alejandro y Octavio, por andar conmigo la metrópoli.

INTRODUCCIÓN

Desde los once años he sido lector de literatura de ficción. Cuando era mucho más pequeño y asistía a un kindergarten llamado Bambi, la profesora Karla Espinoza nos llevaba algunos días de la semana a la Biblioteca Municipal Hernán Robleto Huete, la cual estaba ubicada frente a la escuela. Recuerdo que la biblioteca se dividía en dos partes: una especie de planta alta destinada a los adultos, que siempre se me hizo aburridísima, oscura y grisácea; y una suerte de planta baja muy iluminada, llena de mesas y sillas pequeñas, coloridas como el arcoíris y rodeadas de libros de literatura infantil, los cuales estaban ordenados no en estanterías comunes como las de los adultos que solo dejan ver los lomos de los libros, sino en unas que dejaban ver las ilustraciones de las portadas. A mí me gustaba un libro en particular. Se titulaba *¿Dónde está Wally?* Era un libro, como se dice comúnmente, lúdico: no había que leer, solamente encontrar al personaje principal entre muchísimos otros dibujos y en diferentes paisajes... Quizás ese contacto a temprana edad con los libros hizo de mí un lector de literatura de ficción. Comencé, como muchos preadolescentes en esa época, con Harry Potter. *La piedra filosofal*, *La cámara secreta* y *El prisionero de Azkabán* estaban en la Biblioteca Municipal y tuve la oportunidad de leer las primeras traducciones al español en físico, como suele decirse; leí las otras cuatro partes en PDF, mediante una diminuta pantalla. Algunos años después, mi profesor de Lengua y Literatura, con estrategias demasiado sutiles como para que yo las advirtiera o me negara a leer, me recomendaría *El principito* y *Crónica de una muerte anunciada*. Y de ahí en adelante, he tratado de no parar.

Desde los once años, como digo, he sido lector de literatura de ficción, y cuando uno ya ha entrenado sus ojos, comienza a hacerse preguntas sobre la función de tal o cual elemento en la novela o el cuento respecto de otros elementos, sobre cómo incidirá en el desenlace de la trama tal o cual hecho, por qué la psicología del personaje es adecuada a su forma de actuar o

viceversa, etc. Pero la literatura también me ha hecho formularme preguntas radicalmente filosóficas. Recientemente, leía un libro titulado *Cuentos fríos* del escritor cubano Virgilio Piñera. El cuento que abre la colección se titula “La caída” y en él narra la historia de dos cuerpos que caen desde una montaña de tres mil pies de altura. Mientras van cayendo, el compañero tapa con sus manos los ojos de él, y él cubre con las suyas la barba del compañero, puesto que son sus partes corpóreas más preciadas. A doscientos cincuenta pies del punto donde comenzó la caída, el compañero pierde la oreja izquierda, el codo derecho, una pierna, los testículos y la nariz; mientras que él pierde la parte superior del tórax, la columna vertebral, la ceja izquierda, la oreja izquierda y la yugular. Cuando faltan mil pies para tocar el suelo, al compañero solo le quedan ya las dos manos (que tapan los ojos de él) y su hermosa barba gris; a él, solo las dos manos (hasta los carpos) y los ojos. A diez pies de la llanura, ambos pierden las manos y solo quedan, como consecuencia, la hermosa barba gris del compañero y los ojos de él que la contemplan.

Cuando lo leí, quedé asombrado no solo por lo absurdo de la narración, sino porque los contenidos de la historia y cada aspecto de ella se iban realizando en mi intelección. Pero la narración también me hizo preguntarme por qué, como lectores, asumimos que un cuerpo es *un* cuerpo o que una montaña es *una* montaña, y que no hay conexión física ninguna entre todas las “individualidades”: ¿qué une a las partes desmembradas de los dos cuerpos? El escritor nicaragüense Sergio Ramírez, en algún taller que tomé con él, repitió aquel consejo de Chéjov para escritores noveles: “Si dijiste en el primer capítulo que había un rifle colgado en la pared, en el segundo o tercero este debe ser descolgado inevitablemente. Si no va a ser disparado, no debería haber sido puesto ahí”. Lo cierto es que en la literatura de ficción todo ha de estar conectado, pero ¿acaso no es así en la “realidad”, dado que la ficción es un modo de realidad?

En esta investigación me pregunto principalmente sobre el lenguaje en el paisaje de la realidad, teniendo muy presente mi particular interés en el lenguaje escrito y la literatura de ficción. Mi experiencia como lector me ha permitido entender que la literatura se hace con lenguaje, y sin embargo no es reductible a este; es decir, explicando el lenguaje no explicaríamos la ficción en particular ni la literatura en general. No obstante, dado que mis intereses están permeados inexorablemente por mis vivencias, el lenguaje cobra una importancia grandísima; es algo que, a mi modo de ver, no podemos eludir, no podemos dejar de siquiera preguntarnos sobre su naturaleza, sobre lo que acontece cuando acontece el lenguaje en las llamadas

“habilidades lingüísticas”. Es por ello por lo que esta investigación no tiene por objeto sino aproximarnos al tema del lenguaje. Si bien esto en filosofía se podría hacer desde corrientes y autores muy varios, he preferido ceñirme a la radical propuesta de realismo formal del filósofo vasco Xavier Zubiri.

Como veremos en el desarrollo de este trabajo, Zubiri descoloca el lugar desde el que suele pensarse el lenguaje. Parto de una tesis metafísica implícita en su obra: solo hay una realidad. En el realismo zubiriano, el orto del lenguaje es la significación, pero ¿qué significa significar? Argumentaré que significar es realizar el contenido, es decir, desrealizarlo y afirmarlo: esta es la idea que desarrollo a lo largo de las siguientes páginas. Para lograrlo, primero será necesario tomar distancia de las posturas tradicionales que abordan el lenguaje en Zubiri como representación o referencia, términos que él nunca usó al abordar el lenguaje y que, además, arrastran residuos de las llamadas “filosofías del acceso”; luego, será necesario dimensionar qué significa abordar el lenguaje desde el realismo formal o, lo que es lo mismo, desde la noología (PARTE I). Posteriormente abordaré la aprehensión primordial de realidad, centrándome particularmente en lo concerniente a la estructura trascendental de lo real: el momento “compacto” de realidad y el momento de contenido, así como la unidad de estos dos momentos y cómo es posible la construcción del contenido en el logos, con el propósito de dar cuenta del carácter construido de los contenidos (PARTE II). Finalmente elaboraré sobre el despliegue del logos como segundo momento estructural de la inteligencia sentiente, enfatizando en el campo de realidad, el sería y la afirmación, y trazaré una línea entre las consideraciones de Zubiri sobre el lenguaje como expresión, recogidas en *Sobre el hombre*, y el lenguaje como realización, postuladas principalmente en *Inteligencia y logos*, con el fin de replantear la supuesta discontinuidad entre las “etapas” ontológica y metafísica del filósofo vasco en lo respectivo al lenguaje, pero también para proponer que el lenguaje por ser igualmente real tiene la capacidad de actuar sobre otras cosas en el campo de realidad, modulando su contenido, es decir, construyéndolo, realizándolo (PARTE III).

Sin embargo, antes considero pertinente distinguir entre logos y lenguaje, y entre constructo y construido, así como ofrecer algunas aclaraciones preliminares sobre los límites y sesgos de esta investigación.

Distinción entre logos y lenguaje

Algunas de las traducciones usuales del vocablo griego λόγος son palabra, razón y lenguaje... De ahí que la frase “logos y lenguaje” pueda sonar redundante, sin embargo, en la filosofía zubiriana no lo son. Concuero con Marquínez Argote cuando asevera que logos en Zubiri es un neologismo semántico,¹ es decir, una palabra nueva en significado. Logos no significa lo que significó λόγος en la Antigua Grecia ni mucho menos sus traducciones latinas o españolas, más bien es una modalización ulterior de la aprehensión primordial de realidad y, en tanto que es un modo-de, no es un acto distinto de la inteligencia sentiente; esta es la razón básica por la que es un neologismo. El logos propuesto por Zubiri es una estructura dinámica que no reposa sobre sí misma, sino sobre la aprehensión primordial de realidad y que, considerada estructuralmente, tiene dos fases: una de impelencia o distanciamiento y otra de afirmación o *intentum*.² De esta forma, el logos tendría la función de ser el “común denominador de todos los actos de intelección dual”;³ logos, por tanto, significa todo un despliegue de la aprehensión primordial de realidad. Este despliegue tiene la característica de ser un movimiento en dos fases, cada una de las cuales está constituida por momentos o aspectos como la desrealización y la realización del contenido entre otras cosas, en el campo de realidad.

Mi investigación no pretende ofrecer una respuesta a si todos los aspectos del logos, en tanto que momento de la inteligencia sentiente, son de naturaleza lingüística. Esta discusión es sumamente compleja y requeriría no solo de un análisis pormenorizado de cada una de las simples aprehensiones, sino de la comprensión misma de qué sea el lenguaje. Puesto que no se puede partir de la nada, presumo que hay en el logos algunos aspectos que no requerirían del lenguaje, a saber, las percepciones y las sensaciones. En la noología zubiriana, una sensación y una percepción se distinguen en que la primera es la aprehensión de una nota elemental, mientras que la segunda es la aprehensión de una constelación o sistema de notas:

A la aprehensión de estas notas elementales es a lo que debe llamarse “sensación”. Pero las notas precisamente por ser autónomas, esto es, por estar formalizadas, son independientes. Y lo son

¹ Germán Marquínez Argote, “Inteligencia sentiente, en perspectiva lingüística”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013): 570.

² José Alfonso Villa Sánchez, “Logos como distanciaci3n intelectual en Xavier Zubiri”, *Análisis*, vol. 52, núm. 96 (2020): 186–187.

³ Marquínez Argote, “Inteligencia sentiente...”, 571.

no sólo respecto del sentiente, sino también respecto de otras notas. La formalización constituye precisamente la “unidad” del contenido sentido. Entonces, estas distintas notas pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. Estas unidades así clausuradas pueden tener el carácter de unidades autónomas. Son entonces constelaciones autónomas. Su aprehensión ya no es simple sensación; es “percepción”. Las notas elementales se sienten, las constelaciones de notas se perciben.⁴

Según Diego Gracia, tanto las percepciones como las sensaciones tienen su *locus*, en la propuesta zubiriana de la inteligencia sentiente, en el momento del logos y cabría decir de ellas, por tanto, que son construcciones,⁵ sin embargo, sería difícil determinar con exactitud en qué medida el lenguaje incide en dicha construcción. Para Antonio Pintor-Ramos, en su monumental ensayo sobre el lenguaje en Zubiri, una sinfonía a pesar de ser un “cosmos de sentido”, no tendría significación porque sus sonidos no son los del lenguaje.⁶ Al tener sentido, una sinfonía tomaría lugar en el momento del logos y su percepción, no obstante, no dependería del lenguaje. Lo que suscita una sinfonía en el cuerpo, ese recorrido que hacen las ondas sonoras a través de nuestras terminaciones nerviosas, eso que llamamos percepciones o sensaciones no estarían necesariamente construidas activa y lingüísticamente, sino pasivamente y quizás sin elaboración lingüística.

Por otro lado, está claro que Zubiri se decanta en algunas ocasiones por el lenguaje. Esto es fundamental, aunque a mi modo de ver no es suficiente para aseverar que toda actividad del logos es lingüística:

Esta intelección [campal] tiene distintos aspectos y momentos. Para englobarlos en una sola denominación emplearé el vocablo ya clásico de *logos*.

Este vocablo tiene en griego muchos sentidos. Pero aquí me referiré tan sólo a aquel sentido según el cual el logos consiste en decir declarativamente algo acerca de algo...

... los griegos anclaron su idea del *légein* en esta idea de reunión. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es insuficiente. Ciertamente *légein* significa reunir, recoger. Pero ¿reunir qué? Esto es lo que hay que empezar por decir. Los griegos no se detuvieron en este punto. Pues bien, se reúne y recoge lo que está en el campo de realidad...

⁴ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente * Inteligencia y realidad* (5.ª ed.; Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1998), 37.

⁵ Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri* (Madrid: Triacastela, 2017), 304.

⁶ Cfr. Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, núm. 14 (1987): 122–123.

... Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* cobró el significado de decir.⁷

Por lo tanto, no es que el neologismo semántico “logos” y el vocablo español “lenguaje” sean intercambiables o signifiquen lo mismo, sino que logos engloba distintos aspectos y momentos de la intelección campal, los cuales tienen por término, la mayoría de las veces, el decir: decir algo acerca de algo. Las palabras de Zubiri suscitan algunas inquietudes que valdría la pena explorar en otro estudio: ¿hay un decir que no sea declarativo?, ¿se puede reunir lo que está en el campo de realidad de otro modo que no sea el “decir” en general o particularmente el “decir declarativo”? En el desarrollo de *Inteligencia y logos*, a la altura del quinto capítulo, establecerá con tono irónico una sutil y potente conexión entre “decir” y “lenguaje”, la cual no negará y, en cambio, desarrollará en las páginas siguientes al abordar qué es la afirmación en cuanto tal.

Es notable que a lo largo del segundo tomo de la trilogía nunca emplee la palabra “lenguaje” sino para manifestar su incomodidad al expresar ideas en español. Quizás porque Zubiri entiende que el logos no es una estructura que reposa sobre sí misma y que el lenguaje en tanto que significativo no es primordialmente autorreferente. Por decirlo de algún modo, el logos como momento de la inteligencia sentiente es el *locus* del lenguaje, dado que la aprehensión primordial de realidad no es ni siquiera antepredicativa, sino a lo sumo alingüística, esto es, carece de lingüisticidad: “En la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno”.⁸ Asimismo y como ya ha señalado Gracia, desde la aprehensión primordial de realidad no cabe decir nada y lo que de ella se diga será siempre una construcción.⁹ Si entendemos el logos como *locus* del lenguaje, entenderemos no solo el carácter alingüístico de la aprehensión primordial de realidad, también que el lenguaje, en tanto sistema de significaciones, desempeña una función fundamental en el despliegue del logos. ¿Cuál es esta función y cómo debe ser propuesta? Uno de mis mayores intereses es explorar dicha función, puesto que las aproximaciones que a ella se han hecho en los estudios zubirianos arrastran residuos importantes de filosofías del lenguaje que nos hacen pensar en este como representación o referencia. Para lograrlo es importante actualizar y establecer una línea de

⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982), 47.

⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 154.

⁹ Cfr. Gracia, *El poder...*, 339.

continuidad entre las consideraciones sobre el lenguaje en la llamada “etapa ontológica” del pensamiento zubiriano y las de la “etapa noológica”.

De este modo, podríamos definir el lenguaje inicialmente —y a diferencia del logos— como un sistema de señales cuyo orto es la significación. Varios autores que han trabajado el tema del lenguaje en Zubiri coinciden en que la significación como orto del lenguaje es lo único que permanece como continuidad en las dos etapas.¹⁰ Sin embargo, no se define el significado preciso de significar en ninguna de las dos etapas; solamente se da por sentado. Mi vía de aproximación es diferente. Si bien reconozco que en su etapa ontológica Zubiri sitúa sus consideraciones sobre el lenguaje en el estudio de la dimensión social del ser humano, y que su preocupación principal al pensarlo como expresión es dotarlo de carácter de realidad, en mis lecturas he encontrado que el lenguaje considerado como expresión imprime ciertos esquemas de intelección que, considerados desde la etapa noológica, construirán —desrealizarán y afirmarán— el contenido en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente.

Distinción entre constructo y construido

Cuando hablamos de “contenido” en la filosofía zubiriana, decimos que es construido, ya sea activa o pasivamente, aunque hay algunas lecturas de corte fenomenológico que sostienen que no lo es, sino que más bien está “dado”. Como argumentaremos más adelante, construir es un verbo que etimológicamente significa conjuntar, por lo cual es una actividad propia del logos, el cual tiene por objeto recoger lo que está en el campo de realidad. A mi modo de ver, las lecturas fenomenológicas no son estrictamente contrarias a las noológicas, por llamarlas de alguna manera: defender la construcción del contenido en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente no se opone a que los contenidos “queden” como reales primordialmente. En esta investigación hablamos de la construcción del contenido siempre como una construcción intraaprehensiva, por ejemplo, si el contenido de fotones que están presentes como verdes en la intelección es denominado por nosotros como “rojo”, no por ello cambia lo que el contenido de los fotones es, puesto que el contenido *es lo que es*. En la PARTE II,

¹⁰ Cfr. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 105; y Luis Arturo Martínez Vázquez, “El lenguaje como sentido y significación en la filosofía de Gottlob Frege y Xavier Zubiri”, *Praxis. Revista de Filosofía*, núm. 82 (2020), <https://dx.doi.org/10.15359/praxis.82.3>

sostendré que solo se puede construir sobre lo constructo, es decir, que solo porque el contenido es constructo puede ser construido.

Por otro lado, “constructo” tiene, al menos, dos sentidos que Zubiri emplea tanto en *Sobre la esencia* como en *Inteligencia sentiente*, pero que bien entendidos son uno mismo. El primero de estos sentidos está relacionado con la ya clásica distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido: “El sentido es, precisa y formalmente, el carácter *constructo* de las cosas como momento de la vida humana. Y en este carácter *constructo* se constituyen las posibilidades de la vida”.¹¹ Como bien reconoce Pintor-Ramos, aunque las cosas-realidad adquieran el carácter de cosas-sentido, es decir, formen parte del devenir vital del ser humano, el momento de realidad permanece;¹² las cosas-sentido serían un enriquecimiento de los contenidos de las cosas-realidad, puesto que suponen el momento del logos. Es por ello por lo que Zubiri asevera que “las cosas-sentido, que no son pura y simple realidad, son, sin embargo, momentos del *constructo* de cada cosa con mi vida personal. Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste”.¹³ De tal modo que una cosa-sentido lo es en tanto que pasa a ser momento de mi vida, esto es, en tanto que conforma un constructo con mi vida.

Sin embargo, hay otro sentido del término “constructo” que me gustaría explorar con más detenimiento, puesto que es sobre este otro sentido que afirmo que el contenido solo puede ser construido por ser constructo. Es lo que Zubiri denomina el “estado constructo”.¹⁴ Para decirnos lo que es lo real, Zubiri primero apunta que las notas han de tener suficiencia constitucional, es decir, sustantividad.¹⁵ La suficiencia constitucional de una constelación de notas es propiamente un sistema de notas en el que cada nota es respectiva de otra: ya no son notas en y por sí mismas, sino notas-de. A esto Zubiri le llama “estado constructo”.¹⁶ Dicho estado solo es posible por la unidad de las notas-del sistema, que ha de ser siempre total, coherente y duro.¹⁷ Fijémonos por un momento en la coherencia del sistema de notas-de: esta

¹¹ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de estudios y Publicaciones, 1985), 291. El énfasis es mío.

¹² Cfr. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1996), 146.

¹³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 273.

¹⁴ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 203–207.

¹⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 201–202.

¹⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 203.

¹⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 206.

está dada por la posición que ocupa cada nota-de en el sistema o constelación de notas que constituye lo real. Diremos que esta posición es siempre respectiva de las demás notas-de.

Wally es el personaje principal del libro lúdico *¿Dónde está Wally?*, mencionado en la primera parte de la introducción. En cada una de las páginas del libro, Wally *está* entre otros muchos dibujos, en un escenario o paisaje específico. La o el niño tiene que encontrar a Wally; sabemos quién es Wally porque aparece en la portada. Se trata de un ejercicio de *ir* identificando al Wally de la portada con cada uno de los otros muchos dibujos que aparecen en las páginas; un ejercicio donde tomamos distancia y volvemos a cada dibujo realizando unos contenidos específicos. Lo interesante es que Wally siempre ocupa siempre una *posición* distinta dentro del sistema provisional de notas que es cada paisaje y, por tanto, dentro de cada página. Si tomamos a Wally como una nota de la constelación de notas, entenderemos que su posición está siempre determinada por la posición de las demás notas, que su función —que no debe ser entendida teleológicamente— en el sistema que con-forma es específica en respectividad de cada una de las demás notas. Si quisiéramos elaborar una narración sobre Wally y quisiéramos decir de él que está tomando el sol en la playa, cuando su posición es distinta y, más bien, está nadando en el mar, entonces entenderemos que la función del logos de declarar algo acerca de algo está estrechamente relacionada con la posición que ocupan las notas-de en un sistema de notas o con la posición que ocupa una sustantividad provisional respecto de la sustantividad sistemática estricta.

En el cuento de Piñera, tenemos al narrador (“él”) y a su compañero, quienes estando en la cumbre de la montaña constituyen cada uno una sustantividad provisional para los efectos de su actualidad intelectual.¹⁸ Mientras van cayendo y sus cuerpos se van desmembrando, nos damos cuenta de que cada parte de su cuerpo es en realidad una parte-de ese sistema de notas que llamamos cuerpo. Cada uno de los cuerpos en el cuento de Piñera, sin embargo, no deja de serlo porque vayan perdiendo partes mientras caen; es que cada vez se va conformando un sistema coherente de notas distinto del sistema pre-desmembramiento. En este nuevo sistema así conformado, las partes-del cuerpo que van quedando son partes-de necesariamente porque siguen siendo respectivas las unas de las otras, esto es, porque constituyen cada vez un estado constructo.

¹⁸ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 204.

La posición que ocupan unas notas respecto de otras en el momento de contenido de la estructura trascendental de lo real, esto es, el estado constructo de lo real es una condición completamente necesaria si queremos hablar de la construcción del contenido en el logos, dado que las posiciones son siempre variables y están siempre determinadas en respectividad. Tener en consideración el estado constructo del contenido nos impedirá ser arbitrarios en la declaración de lo que algo es entre otras cosas y en función de estas otras cosas en el campo de realidad.

Declaración de potencias

Esta investigación, como toda otra, tiene límites y sesgos que la potencian. No podría ser de otra manera, no puede uno llevar a cabo una investigación pura. Es por ello por lo que yo no encuentro debilidades en estos límites y sesgos, sino más bien potencias. Potencias para decir, para situar la investigación en un lugar de enunciación irrepetible, para enfocarla desde unas experiencias o vivencias concretas y hacia unas finalidades que no son meramente intelectuales y mucho menos intelectualistas.

Comienzo por reconocer que este proceso investigativo, más que finalizar con este producto escrito, apenas arranca. El tema de esta investigación se ha venido acotando cada vez más, desde aquella propuesta inicial que pretendía decir algo sobre la verdad hasta llegar a plantear una comprensión distinta del lenguaje en la filosofía zubiriana. En la medida en que la investigación se iba acotando, iba también posicionándose de modos distintos no solo entre mis proyectos personales, pero también en cuanto al abordaje mismo de los temas. Estaremos de acuerdo en que no es lo mismo abordar el tema de la realidad tomándola como “centro” que situarla casi en la periferia. En el sistema filosófico zubiriano el centro es la realidad y los demás aspectos o elementos son periféricos. En este sentido, aventurarnos en la realidad —tal como sugiere el subtítulo de la presente investigación— es hacerlo desde dos cuestiones periféricas: el lenguaje y el contenido. Se trata de incursionar en el centro desde la periferia y sin abandonarla, sin hacer de ella el centro... Esta constante y necesaria acotación ha supuesto contar con menos tiempo para leer, interpretar, fichar, escribir y demás actividades propias de los procesos investigativos. Sin embargo e indudablemente, ha sido un proceso muy enriquecedor.

Esto ha tenido implicaciones también en la selección de las obras con las cuales he trabajado en mi tema de investigación. Puesto que el tiempo realmente ha sido poco, me he dedicado a trabajar exclusivamente con tres obras: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* y *Sobre el hombre*, particularmente el sexto capítulo en el que Zubiri aborda sobre el ser humano como realidad social, donde elabora su análisis de la alteridad social y ancla algunas reflexiones sobre el lenguaje como expresión. Omití obras de gran envergadura y de suma importancia para tener una comprensión más acabada del tema, tales como *Inteligencia y razón*, *El hombre, lo real y lo irreal*, *Sobre la esencia*, *Sobre el sentimiento y la volición*, y otras. Dicha omisión se debió principalmente a los alcances de una investigación de maestría y a la estrechez de los tiempos administrativos. Me parece pertinente señalar esto porque *Sobre el hombre* es una obra que recoge reflexiones y cursos dictados en la llamada “etapa ontológica” del pensamiento zubiriano, mientras que *Inteligencia sentiente* pertenece a su etapa madura, noológica o metafísica, como también se le ha llamado. Inevitablemente hay diferencias entre las consideraciones sobre el lenguaje que se hacen en una y otra etapa, pero he tratado de religarlas, en la medida de lo posible, hacia el final del presente trabajo.

También hay que reconocer que Zubiri no es un filósofo del lenguaje, y esto tiene implicaciones cruciales, porque significa que no ha reflexionado sistemáticamente sobre los problemas filosóficos que supone el lenguaje o, lo que es lo mismo, que el lenguaje no ocupa una posición central en su sistema filosófico, sino una posición periférica. Sin embargo, a mi modo de ver y como trataré de sostener más adelante, esto es más bien una potencia porque no desplaza de los lugares comunes desde los cuales ha sido pensado el lenguaje y nos desplaza también del centro de la filosofía zubiriana. Lo que hace Zubiri es dibujar los trazos de un paisaje otro que nos exige re-pensar el lenguaje, qué posición y qué función ocupa en el despliegue del logos, cuál es y en qué consiste su momento de realidad, y cómo es que no puede ser pensado en términos representacionales ni referenciales a lo “allende”.

Tampoco podríamos decir de Zubiri que es propiamente un filósofo del contenido, lo cual podría sugerir una lectura de su obra en la cual el contenido se ve constantemente desplazado en favor del momento de realidad. Lo que sucede es que el contenido es también, al igual que el lenguaje, un tema periférico en el sistema filosófico zubiriano. Sobre ello elaboraré particularmente en la PARTE II, porque he encontrado que, si bien Zubiri está haciendo filosofía primera y si bien el “objeto” o centro, por llamarlo de algún modo, de esta su filosofía primera

no es el contenido, sin embargo, tampoco se trata de un desplazamiento total del contenido, dado que la realidad es un momento que siempre lo envuelve. Se trata de tomar posición, como investigador, en la periferia del sistema e interpretar, desde ahí, la posición de los demás elementos. Cuando efectivamente pudiéramos hablar de un desplazamiento fuera del campo, resulta que es con fines meramente expositivos o pedagógicos.

Otro punto importante por reconocer es que pareciera que Zubiri, en su abordaje del lenguaje, habla siempre del lenguaje como voz, es decir, del lenguaje hablado, *phoné semantiké*. Como ha quedado constatado en las primeras páginas de esta introducción, es de mi particular interés el lenguaje escrito, el cual, aun siendo lenguaje, tiene unas características distintas de las del lenguaje hablado. Es por ello por lo que debo reconocer que quizás sus reflexiones sobre el lenguaje no sean del todo intercambiables o traducibles al lenguaje escrito. Para solventar un poco esta dificultad, he hecho saber al lector cuando me estoy refiriendo particularmente al lenguaje escrito.

Finalmente, este ejercicio investigativo surge de un vitalismo; no se trata de un ejercicio mental *per se*, de un intelectualismo o de un gusto de la filosofía por la filosofía. Es una investigación viva, que se mueve, que *está* en movimiento, que plantea y propone, que va y viene desde la periferia, pasando por el centro y produciendo en él turbulencias. Es una indagación que comprende la realidad-centro desde el lenguaje-periferia y desde el contenido-periferia, y que, por tanto, nunca deja de apuntar a aquellas experiencias vitales que me han moldeado. En este sentido, se encontrarán algunos guiños a debates muy contemporáneos, los cuales no hacen sino actualizar la propuesta zubiriana. Considero que la filosofía de Zubiri tiene muchas potencias para dialogar con la posmodernidad, en la que debemos situarlo al menos cronológicamente, y que para ello se requiere voluntad de diálogo.

Leer a Zubiri en las claves en las que yo lo he hecho me ha permitido formular otras preguntas de investigación, trazar otros caminos, creer que es posible profundizar en la realidad de otras maneras. Comprender el lenguaje en el paisaje de la realidad y en relación con el contenido me ha alentado a pensar sobre la importancia de cómo nos afirmamos a nosotrxs mismxs pero también a la otredad y sobre las incidencias ético-políticas de los discursos y de estas vagas reflexiones. Me parece que las reflexiones aquí recogidas al menos brindan claves que nos permitan evitar el relativismo de nuestra decadente y excesivamente concipiente cultura occidental, desfondada en términos de contenido y sobrecargada de categorías vacías, donde

pareciera que tiene más peso el concepto que la realidad. Para nuestro consuelo, la realidad será siempre excedente.

PARTE I
LA POSICIÓN DEL LENGUAJE EN EL PAISAJE DE LA REALIDAD

*I grew up in the shoes they told me I could fill
 When they came around, I would stand real still
 A girl can roll her eyes at me and kill
 I got the idea I wasn't real
 I thought being blacklisted would be grist for the mill
 Until I realized
 I'm still here*
 —FIONA APPLE, “Fetch the Bolt Cutters”

Una vez que hemos reparado sobre la importancia que ha tenido en mi vida el lenguaje en general y el lenguaje escrito en particular, mediante la literatura de ficción; una vez que hemos distinguido los conceptos de logos y lenguaje, y de constructo y construido en tanto que conceptos en el sistema filosófico zubiriano; y una vez que hemos dado cuenta de los límites y sesgos de esta investigación, es momento de proponer las primeras aproximaciones al lenguaje en el paisaje de la realidad. Este trabajo de investigación parte de una tesis implícita en la filosofía de Zubiri: estrictamente hablando no hay más que una realidad; dicha tesis será condición necesaria para abordar lo que nos es dado en aprehensión primordial de realidad y la posibilidad de la construcción del contenido en la PARTE II, y para elaborar sobre el despliegue del logos y entender el lenguaje como realización en la PARTE III. Por lo pronto, abordaremos por qué el lenguaje no puede ser pensado como representación ni como referencia en la filosofía de Zubiri y qué conlleva pensarlo como realización en el paisaje de la realidad.

¿Qué me represento cuando leo la palabra “mónada”?

Nada.

Mónada es un concepto del sistema filosófico de Leibniz. La primera vez que lo escuché fue en la serie de televisión *Merlí. Sapere Aude*. La profesora Bolaños lo usó para explicarle a su hija, Laura, que las personas “tenemos una identidad, una esencia, aunque no siempre se muestre de la misma forma. A eso, en filosofía, se le llama sustancia... Muchos filósofos han hablado de ella y uno de ellos, el señor Leibniz, un hombre muy inteligente, a la sustancia la llamó *mónada*”.¹⁹ Mónada, al igual que otros conceptos filosóficos, no es representable. Cuando leemos, lo mismo ficción que filosofía, lo que sucede es que *vamos realizando* unos contenidos en nuestra intelección en función de simples aprehensiones; esto es, los fictos o conceptos van cobrando significación en la realidad, es decir, entre otras cosas, van ocupando una posición en un sistema literario o filosófico, en función de otros fictos u otros conceptos. El significado que van adquiriendo, es decir, cómo se van construyendo contenidos intraaprehensivamente depende en gran medida de cómo el autor vaya proponiendo su argumentación, pero también de las simples aprehensiones del lector en función de las cuales irá significando.

Hablar de representación es situarse en una corriente de pensamiento que se pregunta cómo un sujeto puede acceder al mundo o gran afuera mediante sus sentidos, los cuales dan a su entendimiento unas impresiones sensibles. Se trata justamente de uno de los aspectos del *plano de pensamiento* del que Zubiri quiere alejarnos. A mi modo de ver, entender el lenguaje en el paisaje de la realidad implica aceptar que el lenguaje, en tanto que materialidad (fonemas, grafemas o señales), tiene un momento de realidad que queda formalizado en aprehensión primordial como real y que, por tanto, se actualiza en el despliegue del logos entre otras cosas. Es lo que Pintor-Ramos caracteriza como posibilitante de la posterior distensión del lenguaje en el logos, donde cobrará realidad en tanto que lenguaje *significante*,²⁰ manteniendo su momento de realidad en tanto que *materialidad*, por decirlo de algún modo. Pero también es preciso reconocer la capacidad del lenguaje de construir en el logos lo que lo real por inteligir es en realidad, entre otras cosas reales en el campo de realidad. Sobre esto versarán las partes siguientes de esta investigación. Es conveniente que reparemos por el momento sobre esta distinción entre “realidad” y “realidad cobrada”, la cual a mi modo de ver no nos es útil para desplazar al lenguaje de una comprensión desde la inteligencia concipiente.

¹⁹ *Merlí. Sapere Aude*, episodio 7 de la temporada 1, “Río”, min. 43, dirigido por Menna Fité, 2019.

²⁰ Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 117.

A lo interno de la tradición zubiriana hay una importante discusión sobre si la noología de Zubiri es “realista”. Juan Antonio Nicolás y Raúl Linares Peralta rastrean las sospechas de idealismo en la metafísica zubiriana hasta los argumentos que Ignacio Ellacuría presentaba contra la trilogía *Inteligencia sentiente* como estudio de la realidad:

Hay una diferencia fundamental entre el concepto de realidad entendido como formalidad y entendido como cosa real misma que puede dar lugar a graves equívocos. *Inteligencia sentiente* es una teoría del conocimiento y, como tal, expone el proceso por el cual el ser humano puede llegar a saber algo de la realidad. El equívoco que haría recaer en el idealismo consistiría en considerar que en la descripción de este proceso (gnoseológico, epistemológico) se está describiendo cómo sea la cosa real misma. Es decir, el error estaría en confundir la descripción del fundamento de la intelección de la realidad con la descripción del fundamento de la realidad.²¹

La crítica ellacuriana resonará en Leonard Wessell, quien propondrá que a la base del realismo zubiriano hay un idealismo que consistiría en la algoeidad: “La tesis a demostrar... es que el ‘de suyo’ es también ‘algo’, con lo que resulta necesario definir qué sea ese ‘algo’. De lo contrario, el significado del ‘de suyo’ quedaría vacío y, por ende, la supuesta sistematicidad del pensamiento zubiriano se pondría en cuestión”.²² Para Ángel González, por otro lado, la filosofía zubiriana debería ser considerada como una fenomenología de la actualidad más que como un realismo.²³

Cómo *denominar* la propuesta filosófica de Zubiri es lo que menos interesa de esta discusión. La reconstrucción que Nicolás y Linares elaboran de los argumentos presentados por Ellacuría, Wessell y González, manifiesta un problema yugular en la interpretación de la propuesta filosófica de Zubiri. Dado que en *Sobre la esencia* había definido una cosa-realidad como aquella “que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee ‘de suyo’”,²⁴ algunas de las recepciones iniciales de la trilogía entendieron que esta constituía una epistemología o teoría del conocimiento. Contra esta particular recepción Zubiri se manifestó en varias ocasiones a lo largo del primer tomo de *Inteligencia sentiente*,²⁵

²¹ Juan Antonio Nicolás y Raúl Linares Peralta, “La noología realista de Zubiri”, *Gazeta de Antropología*, núm. 37, vol. 3 (2021), 3.

²² Nicolás y Linares, “La noología...”, 4.

²³ Nicolás y Linares, “La noología...”, 5.

²⁴ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 60.

²⁵ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 11, 14, 58, 129, 130.

porque entendió que lo que estaba haciendo era radicalmente disruptivo y completamente diferente: estaba realizando los primeros y robustos trazos del paisaje de la realidad en el cual tratamos de *aventurarnos* ahora.

Quisiera proponer que la distinción entre “realidad” y “realidad cobrada” en el ensayo de Pintor-Ramos responde al menos parcialmente a las diferencias que pueden encontrarse entre la noción de realidad en *Sobre la esencia* y en *Inteligencia sentiente*. La realidad cobrada del lenguaje estaría cobrada en el logos, mientras que la realidad del lenguaje en tanto materialidad (sonido, trazo, señal) estaría aprehendida en aprehensión primordial de realidad. A mi modo de ver, entendida de manera incorrecta esta distinción podría tender a un dualismo o, peor aún, a una duplicación del momento de realidad del lenguaje. Entiendo que “realidad cobrada” significa, en la discusión que genialmente elabora Pintor-Ramos, que todo lenguaje es significativo (y que por tanto los sonidos o trazos aprehendidos primordialmente no serían lenguaje si no les fuera añadida la significación) y que la significación no se aprehende primordialmente porque es necesariamente algo añadido. En este sentido, sostengo que en la frase “realidad cobrada”, el calificativo no significa sino una modalización en sentido lato del nombre “realidad”; es por ello por lo que encuentro innecesaria esta distinción en aras de aproximarnos al lenguaje en el paisaje de la realidad.

Realidad solo hay una. Propuesta desde lo real, realidad es un momento de su estructura trascendental, el “de suyo”; propuesta desde la intelección, realidad es el mismo e idéntico “de suyo” pero formalizado. Hay una mismidad numérica y una identidad entre la realidad como momento y como momento formalizado: no se trata de que en la intelección haya una duplicación del momento de realidad, sino de que este *está* presente de suyo. La realidad, en tanto que realidad, está modulada por el contenido, haciendo de esta modos y formas de realidad distintos. Cada forma de realidad, es decir, cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad,²⁶ en la que estamos instaurados por la mismidad numérica y la identidad de la realidad: “La instauración en la realidad está radicalmente dada en impresión de realidad... Lo primario y radical es el ‘de suyo’ como momento de realidad en cuanto realidad. Y este momento es ‘instauración’ en la realidad, en el ‘de suyo’”.²⁷ Por lo tanto, la realidad es idéntica y numéricamente la misma en todas las formas de realidad, es decir, en absolutamente todo,

²⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 212.

²⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 214.

incluyendo los modos de realidad y la intelección misma. Lo que hace en la intelección es actualizarse, *estar* presente no como duplicidad sino física y realmente presente.

Podría objetarse que Zubiri reconoce que “no es idéntica la realidad de una cosa material a la realidad de una persona, a la realidad de la sociedad, a la realidad de lo moral, etc.; no es idéntica la realidad de mi propia vida interior a la de otras realidades”.²⁸ La no-identidad y la no-mismidad de estas “realidades” serían más bien diferencias de modalización y de formalización,²⁹ mas no de realidad en cuanto realidad. Inmediatamente enseguida reconoce que “recíprocamente, por muy distintos que sean estos *modos de realidad*, son siempre realidad, esto es, formalidad ‘de suyo’”.³⁰ Es una distinción modal y nada más que eso. Realidad, o si se quiere realidad o “de suyo”, solo hay una que, modalizada por el contenido, adviene en modos y formas de realidad distintos. Este “de suyo” está captado en aprehensión primordial de realidad y es idéntica y numéricamente el mismo en todas las aprehensiones y, por tanto, en todas las cosas: “La impresión de realidad en que inteligimos cada cosa real es idénticamente y numéricamente [*sic*] la misma en todas las aprehensiones”.³¹ Es por ello por lo que también “la actualidad de lo inteligido y de la intelección es numéricamente la misma, es idénticamente la misma”.³²

Con el fin de afianzar esta propuesta, retomemos un ejemplo genial de Zubiri, el del paisaje:

Al aprehender, por ejemplo, un paisaje, lo aprehendido tiene una inmensa variedad de notas. Si las aprehendo unitariamente y no como notas y cosas relacionadas entre sí, entonces el paisaje, a pesar de su grandísima variedad de notas, está aprehendido en y por sí mismo, repito, unitariamente. Más aún, lo aprehendido no sólo puede tener una gran variedad de notas, sino que estas notas pueden ser variables. Y esto es esencial como veremos. El paisaje, en efecto, puede contener corrientes de agua, o sufrir variación en su iluminación, etc.³³

Si entendiéramos “paisaje” como metáfora de la totalidad de lo que existe,³⁴ es decir, como la totalidad de los contenidos que “quedan” aprehendidos como reales y que, por tanto, están

²⁸ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 173.

²⁹ Empleo aquí el término “formalización” no en el sentido predominante de la trilogía, esto es, no en el sentido de “autonomizar contenidos”, sino en el sentido de “advenir forma de realidad”.

³⁰ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 173. El énfasis es mío.

³¹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 251.

³² Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 156.

³³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 257.

³⁴ La existencia concierne al contenido, aunque está fundada en el momento de realidad (cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 192). Por “la totalidad de lo que existe”, quiero significar el cosmos como zona de cosas y, por tanto, como una forma de realidad.

envueltos por el momento de realidad, entonces captaríamos el momento de realidad de la totalidad de lo que existe. Un solo momento de realidad quedaría aprehendido real y físicamente en aprehensión primordial. La totalidad de lo que existe, entendida como zona de contenidos, contiene, como todo paisaje, una variedad de notas que además son muy variables. Los contenidos de dichas notas modularán la realidad haciendo de ella un modo y una forma concretos; la realidad, por otro lado, reificará y suificará los contenidos.³⁵ Los contenidos, al modular la realidad y advenir en cosas reales, mantienen —no podría ser de otra forma— su momento de realidad. Realidad solo hay una y es en la que estamos ya instalados.

Hasta aquí no he hecho sino significar la instalación en la realidad. El ser humano es el animal que intelige sentientemente el momento de realidad como real; de ahí que en la filosofía zubiriana se lo conozca como “animal de realidades”. Dicha intelección solo es posible por actualidad común y por la identidad y mismidad numérica del momento de realidad en todas las cosas y en la intelección misma.

Ahora podemos plantear por qué el lenguaje ha de ser entendido de manera diferente en el paisaje de la realidad que en el plano de la representación. Re-presentar es presentar doblemente lo que está allende la aprehensión, como se entiende comúnmente el vocablo “realidad”. Resulta que en el realismo radical de Zubiri lo real allende es solo y nada más que un *modo* de realidad: “Lo real ‘allende’ no es real por ser ‘allende’, sino que es real por ser ‘de suyo’ algo ‘allende’. Allende no es sino un *modo de realidad*. Realidad, repito, es formalidad del ‘de suyo’ sea ‘en’ la impresión, sea ‘allende’ la impresión”.³⁶ En tanto que lo allende es un modo de realidad, resulta que lo primario no es que sea allende, sino su momento de realidad. Estar instalados en la realidad significa compartir, por decirlo de algún modo, el momento de realidad tanto con lo allende como con lo aquende; la representación, como veremos de pasada con Meillassoux y Deleuze, es representación de lo exterior, de lo que está afuera y a lo cual tenemos que *acceder*, porque las filosofías del acceso nunca repararon sobre el momento de realidad y solo lo hicieron sobre el momento de contenido.³⁷ Sin embargo, al estar instalados en la realidad, ya no tenemos que acceder a ella: *estamos* ya en ella física y realmente instalados.

³⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 119–121.

³⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 152. El énfasis es mío.

³⁷ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 22, 36, 77, 85, 100.

Si tomamos lo dicho anteriormente sobre la intervención del lenguaje en la construcción del contenido en el logos, es decir, si suscribimos que algunas simples aprehensiones están mediadas lingüísticamente, nos daremos cuenta de que el lenguaje no puede ser pensado como representación del contenido ni mucho menos como representación de la realidad. Al respecto, Zubiri asevera que “la simple aprehensión no es mera ‘representación’ de un contenido, sino que es ‘enfoque direccional’ de lo que una cosa real ‘sería’ en realidad”.³⁸ La simple aprehensión mediada lingüísticamente no sería representación lingüística de contenidos. Y definitivamente no sería representación lingüística del momento de realidad: ¿cómo nos representaríamos un momento metafísico?, ¿cómo nos representaríamos el momento que envuelve los contenidos y los reifica?, ¿cómo es que nos representaríamos un “modo de quedar”, si este lo único que hace es que los contenidos queden real y físicamente en la aprehensión? Las palabras de Zubiri nos obligan a repensar y replantear el lenguaje en el paisaje de la realidad. De suerte que esta investigación es solo una aproximación. Por el momento, diremos con él que “para los efectos de la intelección se trata solamente de un decir declarativo, *apophantikós*. Es un *movimiento en que se entiende* algo desde otro algo declarando lo que el primer algo es en realidad”.³⁹ Se trata de un movimiento en la realidad. Estas palabras ya deberían descolocar la comprensión que nos hemos hecho sobre el lenguaje como representación en la filosofía zubiriana.

¿Qué sería el lenguaje en el paisaje de la realidad?

A Zubiri deberíamos leerlo desnudándonos. Es la mejor forma de hacernos con el paisaje filosófico en el que quiere introducirnos. Desnudarse es irse despojando poco a poco de prejuicios heredados, de ideas sobre la realidad que pueden ser tan viejas como las que proponen los llamados realismos ingenuos o tan nuevas como las propuestas constructoras del siglo XX. Hay dos supuestos de los que hay que despojarnos principalmente, los cuales son una misma si los entendemos bien. El primero es la falsa identificación entre contenido y realidad; en las filosofías tradicionales, no suele distinguirse entre uno y otro momento, y más bien suelen confundirse. De ahí que haya aseveraciones tales como que la realidad no existe, que es pura construcción, que es subjetiva, que es producida, que nunca podremos acceder a ella, etc. El

³⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 272–273.

³⁹ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, 73. El énfasis es mío.

segundo supuesto es un antropocentrismo que propone *la existencia de “la realidad”* como algo que está ahí afuera, como si nosotros estuviéramos en un no-lugar, como si fuéramos extrarreales o, peor aún, como si fuéramos arreales... seres que tienen que salir de sus cuerpos, como en un viaje astral, para comparar los contenidos de nuestras sensaciones y percepciones con los de “la realidad”. Mentees imparciales, puras, objetivas, prisioneras de sus cuerpos y de lo que impresionan...

Realidad solo hay una. Una sola realidad, varios modos de realidad e innumerables formas de realidad. Realidad es un momento de la estructura trascendental de absolutamente todo: cada célula, cada mineral, planta o animal, cada personaje, carácter o trama, cada hecho, acción o pensamiento, idea o alucinación. En tanto que momento y al ser una, la realidad es, por tanto, numéricamente idéntica en todas las formas de realidad. Pero realidad es también —y no por ello es cosa distinta del momento de la estructura trascendental de todo— el modo de quedar los contenidos como reales en la intelección: unidad física de realidad.⁴⁰ Es por ello por lo que el ser humano es el animal de realidades; solo ante nosotros la realidad se presenta como real, como independiente, autónoma, ceterior y ulterior, anterior y posterior. Al afirmar la realidad como una en tanto que momento y como numéricamente idéntica en tanto que modo de quedar, Zubiri nos va desplazando poco a poco de los prejuicios sobre la realidad en la tradición filosófica, particularmente de aquellos creados a partir de la falsa identificación entre realidad y contenido. Repetidamente a lo largo del primer tomo de su trilogía *Inteligencia sentiente*, afirma que la tradición filosófica ha “resbalado” sobre el momento de contenido de la estructura trascendental de lo real y, como consecuencia, ha descuidado el momento de realidad;⁴¹ de ahí que lo que se entiende *comúnmente* por “realidad” es en realidad el contenido o, más bien, una zona de contenidos.

El paisaje en el que nos introduce Zubiri es muy profundo. No es un “plano” realista, porque los planos carecen de relieve. Es un paisaje. Uno con toda su complejidad, con todos sus brillos, matices, materias, colores, texturas, olores, sabores y sonidos. Se trata de un paisaje con todos sus modos y formas de realidad. En este paisaje la realidad es trascendente y sin embargo intramundana. El momento de realidad de lo real trasciende su forma individual de realidad, y en esta trascendencia nos alcanza, nos envuelve y envuelve todo a su alrededor y más allá. El

⁴⁰ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 153.

⁴¹ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 36, 77, 85, 100, 193–194.

momento de realidad de un punto A, por muy lejano que se encuentre espacialmente de un punto B, alcanza al del punto B, pues en tanto que momentos son idénticos y numéricamente los mismos. En este paisaje no tenemos en consideración la faz del universo, sino la faz de la realidad. En la faz del universo un punto A y un punto B están conectados, por decirlo de algún modo, por la materialidad que hay entre ellos: fotones de luz, moléculas de aire, ondas de sonido, energía. En la faz de la realidad ambos puntos están unidos porque su momento de realidad trasciende en ellos, desde ellos y a pesar de ellos. Es una actualidad común.

En este paisaje radicalmente disruptivo y diferente, sin embargo, hay un modo de realidad que merece especial atención: aquel que se autoposee siendo su propia realidad en cuanto realidad,⁴² esto es, el ser humano, animal de realidades. La tesis que defiende Zubiri a lo largo de toda su trilogía es aquella según la cual “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”.⁴³ No es un estudio sobre lo humano, sino sobre la intelección. E inteligir para Zubiri es actualizar lo real, es decir, actualizar, hacer presente real y físicamente el momento de realidad de la estructura trascendental... inteligir es actualizar el “de suyo”. Es en la intelección, por tanto, donde se hace actual el momento de realidad:

Tan presente como la cosa “en” la inteligencia, está presente la inteligencia “en” la cosa. Naturalmente no se trata de que la intelección sentiente como acción esté actuando en lo inteligido; por ejemplo, en el sol. Esto sería absurdo. Lo que afirmo es que la intelección sentiente como actualización está “en” la misma actualización que el sol. Por ser actualidad común se trata, pues, de un mismo “en”. La actualidad común tiene carácter de “con” y carácter de “en”.⁴⁴

De ahí que inteligencia y realidad sean congéneres, y de ahí también que la aprehensión como momento primordial de la inteligencia sentiente sea un acto noérgico. Noergia: noús y ergon, donde la cópula no expresa la unidad de dos devenires distintos, sino congéneres: “Lo radical es un devenir de ‘actualidad’, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico”.⁴⁵ Es la coincidencia del momento de realidad, es la mismidad numérica: “No es que el concepto de realidad sea igual en las distintas realidades, sino que se trata de una mismidad numérica. Cada

⁴² Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 212.

⁴³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 13.

⁴⁴ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 159–160.

⁴⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 64.

nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma”.⁴⁶ Y más adelante nos dice: “Lo impresivamente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del ‘de suyo’; esto es, coinciden en ser reales”.⁴⁷

Situar al lenguaje en el paisaje de la realidad implica, a mi modo de ver, repensarlo de raíz y, por tanto, descolocararlo. Uno de los resbalones de la filosofía clásica, nos recuerda Zubiri, es la subsunción de la intelección por el logos predicativo;⁴⁸ de este modo, se pasó a identificar la intelección con la declaración. Inteligir sería declarar algo acerca de algo. Con la introducción de la representación en el pensamiento occidental, la inteligencia o el entendimiento había de “acceder” a la res extensa, a la cosa en sí, al gran afuera. Y entonces el lenguaje tomó un lugar clave en el desarrollo del pensamiento: es representación. Ya no es necesario que mis sentidos impresionen los contenidos de este objeto llamado mesa, y que los den a mi entendimiento para poder representarse el objeto llamado mesa. Basta ahora con leer la palabra mesa para representarme no la palabra mesa sino la mesa-cosa-en-sí. Basta ahora con leer la palabra mónada para representarme no la palabra mónada sino la mónada-cosa-en-sí. Basta ahora con leer la palabra realidad para representarme no la palabra realidad sino la realidad-cosa-en-sí.

Esto es producto, en términos zubirianos, de la logificación de la intelección y tendrá serias implicaciones en gran parte de la filosofía del siglo XX. Quentin Meillassoux identifica que una de dichas implicaciones es la imposibilidad de salir de la jaula transparente que es el lenguaje para “acceder” al gran afuera,⁴⁹ aunque distingue entre las filosofías de la representación y aquellas correlacionistas. Por correlación entiende “la idea según la cual no tenemos *acceso* más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente”.⁵⁰ Meillassoux quiere acceder al gran afuera y, por tanto, no nos sirve sino para ilustrar una de las implicaciones de pensar el lenguaje en términos de representación o de correlación. La metáfora misma de “jaula transparente” es problemática pues responde a la lógica de las filosofías del acceso, sin embargo, a mi modo de ver es igualmente útil para ilustrar los dos problemas del lenguaje como representación y como referencia. Desde esta su jaula transparente, el preso o bien apunta con el lenguaje a aquello que

⁴⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 119.

⁴⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 152.

⁴⁸ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 86.

⁴⁹ Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 30–31.

⁵⁰ Meillassoux, *Después de la finitud*, 29.

está allá afuera o bien se lo representa en su entendimiento. Lo importante de cada caso, para nuestro problema, es que el preso supuestamente está privado del acceso a la realidad y el lenguaje se instituye como “medio” que le permite acceder a la realidad sea vía representación o vía referencia. Como se puede intuir con facilidad, desde la filosofía zubiriana la postura de Meillassoux no cobra sentido, puesto que no hay un gran afuera al cual acceder. Por el contrario, estamos ya instalados en la realidad: “En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma”.⁵¹ Como consecuencia, hemos de repensar el lenguaje, distanciándonos de aquellas posturas que lo proponen como medio de acceso.

¿Qué implicaciones tiene en el abordaje del problema del lenguaje que estemos ya instalados en la realidad y, por tanto, que no tengamos que acceder a ella? Por lo pronto, sostenemos que el lenguaje no es representación del momento de realidad de la estructura trascendental de lo real, que tampoco es representación de su momento de contenido, y que tampoco puede ser referencia a lo real allende la aprehensión en tanto que zona de contenidos.

¿Cómo pensar, entonces, el lenguaje?

El momento de realidad no puede ser representado. Según hemos construido anteriormente, la crítica de Zubiri a la logificación de la inteligencia, que en la filosofía moderna y particularmente kantiana alcanza el grado de “pensamiento representacional”,⁵² es yugular. La captación del momento de realidad de lo real o *aprehensión primordial de realidad* es directa, inmediata y unitaria.⁵³ Postulado en vía negativa, que sea “directa” significa que no hay una representación del momento de realidad: “La intelección es formalmente aprehensión *directa* de lo real, no a través de representaciones ni imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión *unitaria*”.⁵⁴ Alguien podría fácilmente replicar que al escribir la palabra “realidad” en esta investigación se está representando el momento de realidad de la estructura trascendental de lo real. Habría que preguntarnos, entonces, qué nos representamos en nuestro entendimiento cuando leemos la palabra realidad, y cómo es que nos formamos la representación de un momento de la estructura trascendental de lo real. Frente a esto, hay que reivindicar las reflexiones de Diego Gracia: la

⁵¹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 121.

⁵² Si bien tomo este término de Gilles Deleuze, me parece que la crítica de ambos filósofos a la filosofía kantiana coincide en señalar la duplicación de los contenidos sentidos y los contenidos dados al entendimiento. Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, cap. 3 “La imagen del pensamiento”.

⁵³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 64–65.

⁵⁴ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 157.

realidad es inefable, y todo lo que de ella se diga es una *construcción* que se elabora desde el logos.⁵⁵ En nuestra experiencia como lectores o como escuchantes, lo que sucede cuando leemos “realidad” o “mónada” no es que nos representamos en nuestro entendimiento una suerte de referente, sino que vamos significándolas en la medida en que el autor en cuestión y nosotros mismos vamos construyendo su significación.

El momento de contenido tampoco puede ser representado. Pensar que sí es consecuencia de haber prescindido del momento de alteridad de la estructura formal de la impresión:⁵⁶ los contenidos serían entonces representaciones *mías*. Sin embargo, en el paisaje de la realidad los contenidos que quedan aprehendidos en la inteligencia sentiente son contenidos que se presentan como otros ante el aprehensor, contenidos que de suyo son lo que son. Aseverar que el lenguaje representa el contenido —sea en tanto que momento de la estructura trascendental de lo real, sea en tanto que contenido— es suscribir la tesis según la cual los contenidos impresionados por los sentidos están dados “al” entendimiento para que este los haga presentes en él nuevamente: hay una duplicación de los contenidos, como si se hicieran presentes doblemente, como si se “re-presentaran”. Y, más gravemente aún, en el pensamiento representacional se prescinde del momento de realidad que envuelve a los contenidos: “Decir que las cualidades son impresiones nuestras significaría que no son sino afecciones de nuestro sentir, serían a lo sumo *representaciones* ‘mías’, pero su contenido no tendría realidad ninguna”.⁵⁷ Proponer el lenguaje como representación de los contenidos implica, entonces, reconocer que (a) los sentidos o facultades “acceden” a dichos contenidos y, por tanto, a un gran afuera o “realidad allende”; que (b) dichos contenidos están dados “al” entendimiento y que en esta donación hay una duplicación de los contenidos; y que (c) hay una prescindencia del momento de realidad que envuelve al contenido autonomizándolo, y por tanto el contenido ya no es independiente sino *mío*. El lenguaje sería, en suma, un medio de representación.

Por otro lado, cuando pensamos el lenguaje como referencia, inevitablemente nos asalta la pregunta: ¿referencia a qué? A mi modo de ver, el término referencia también arrastra residuos de las filosofías del acceso: cuando “referimos”, apuntamos a una cosa “allende” la aprehensión. Sin embargo, lo allende no es sino un modo de realidad.⁵⁸ Es por ello por lo que esta

⁵⁵ Cfr. Gracia, *El poder...*, 339.

⁵⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 66.

⁵⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 153.

⁵⁸ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 152.

aproximación al lenguaje en la filosofía zubiriana no me parece tan problemática: podríamos repensar la “referencia” en términos no de lo allende como zona de contenidos, sino en términos del campo de realidad: sería referencia en el campo de realidad desde simples aprehensiones hacia lo real por inteligir. Esto significa que el lenguaje como “referencia” ha de ser repensado en el paisaje de la realidad: no hay referente allende la aprehensión por su momento de contenido; lo que hay allende lo es por ser un modo de realidad, es decir, lo allende es ulterior a la realidad. Por lo tanto y si acaso el lenguaje refiere a algo, lo hace en y por la realidad. Y la referencia no puede darse sino en el campo de realidad, jamás en el campo de percepción. Sin embargo, a mi modo de ver, este enfoque se queda corto.

Situar al lenguaje en el paisaje de la realidad es, ante todo, afirmar su propia realidad. El lenguaje tiene realidad, “cobrada” en tanto que significativo, como afirma Pintor-Ramos,⁵⁹ pero realidad finalmente; sin embargo, el modo de realidad del lenguaje será necesariamente distinto del de la piedra. El movimiento que ejecuta Zubiri para afirmar la realidad del lenguaje es sostenerlo sobre el fenómeno biológico de la exteriorización. De esto se sigue que en la llamada etapa ontológica de Zubiri el lenguaje se instituye como real sobre la unidad de los círculos concéntricos exteriorización-expresión-signo-significación, lo cual ha sido señalado por Pintor-Ramos como insuficiente y reivindicado por Antonio González como necesario para situar el estudio del lenguaje como hecho social.⁶⁰ En el enfoque noológico, sin embargo, Pintor-Ramos asevera que el lenguaje significativo solo cobra realidad en los juicios,⁶¹ aunque considera que dicho cobro de realidad solo es posible sobre la base de la realidad sonora y su modo de ser inteligida como auscultación.⁶² Sostendremos que como realidad, el lenguaje actúa sobre las demás cosas en el campo de realidad de una manera distinta de como actúa una piedra sobre la tierra.

A mi modo de ver, seguir distinguiendo entre la realidad del lenguaje como sonidos articulados y la realidad del lenguaje como “cobrada” en el logos es seguir señalando la diferencia entre lo que Zubiri entiende por realidad en *Sobre la esencia* y en su trilogía *Inteligencia sentiente* y, por tanto, seguir vertiendo sobre su pensamiento prejuicios que

⁵⁹ Cfr. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 117.

⁶⁰ Cfr. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”; Antonio González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para las ciencias sociales*, tesis doctoral (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994): 160–163.

⁶¹ Cfr. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 115.

⁶² Cfr. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 112.

responden a otros planos filosóficos. “El ‘de suyo’ no es tan sólo el modo como la cosa aprehendida nos es presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma”.⁶³

De qué forma actúa el lenguaje y sobre qué cosas será lo que discutiremos particularmente en la PARTE III. Sin embargo, adelanto que, habiendo desplazado al lenguaje de sus tradicionales funciones de representación y referencia, en el paisaje de la realidad el lenguaje es realización, creación o modulación del contenido, necesariamente porque apunta directamente a la realidad. Si bien no toda creación en el momento del logos es lingüística, en la construcción activa del contenido envuelve el momento del lenguaje. Al apuntar el lenguaje directamente a la realidad, y puesto que realidad sin contenido es imposible, diremos que el lenguaje apunta también al contenido, modulándolo. Realidad es el modo como los contenidos de lo real “quedan” actualizados; el lenguaje apuntaría a este modo de quedar diciendo, significando, construyendo el contenido intraaprehensivamente, en función de simples aprehensiones y siempre entre cosas en el campo de realidad, seleccionando aspectos, realizando desrealizaciones y afirmaciones, trazando vías y, en fin, determinando contenidos.⁶⁴ Para lograrlo, sin embargo, es necesario que en la PARTE II describamos someramente qué es lo dado en aprehensión primordial de realidad y cómo es posible la construcción del contenido en el despliegue del logos como segundo momento de la inteligencia sentiente.

⁶³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 193.

⁶⁴ Cfr. Gracia, *El poder...*, y Pintor-Ramos, “El lenguaje”, quienes suscriben la tesis de Spinoza según la cual “toda determinación es una negación”.

PARTE II

SOBRE LA POSIBILIDAD DE CONSTRUCCIÓN DEL CONTENIDO

*Si-Si, wait a minute,
Ven aquí (ven aquí), c'est La Vie (c'est La Vie)
I tell the whole truth from A to Z, ayy
Show me you real, show me that you bleed, ayy
Hello? Crackers? (let me hear that back)
I seen niggas arguing 'bout who's blacker
Even blacked out screens and called it solidarity
Meditating in silence made you wanna tell on me
—KENDRICK LAMAR, “Savior”*

En la PARTE I, he argumentado que el lenguaje en la filosofía zubiriana no puede ser pensado como representación de los momentos de realidad o de contenido ni como referencia a lo allende la aprehensión, en tanto que zona de contenidos. En la PARTE III, argumentaré que el lenguaje en el paisaje de la realidad es primariamente realización; y por serlo envuelve inexorablemente el momento de realidad y nos hace actuales las cosas. Sin embargo, considero que para llegar a este punto de mi argumentación es necesario primero profundizar en qué es lo primordialmente aprehendido, enfatizando en los dos momentos de la estructura trascendental de lo real: el momento de contenido y el momento de realidad. En segundo lugar y como consecuencia necesaria de la compactación del momento de realidad de la estructura trascendental de lo real y del carácter constructo del contenido, elaboraremos sobre la posibilidad de construcción activa y pasiva del contenido en la intelección, particularmente en el logos.

¿No queda más que... quedar?

La aprehensión primordial de realidad es uno de los tres momentos de la estructura formal de la inteligencia sentiente; los otros dos son el logos y la razón. A lo largo de los dos

primeros tomos de *Inteligencia sentiente*, Zubiri elabora varias aseveraciones de las cuales se puede deducir que lo aprehendido, lo inmediatamente captado en aprehensión primordial de realidad es solo el momento de realidad de la estructura trascendental de lo real. De hecho, esta ha sido la interpretación tradicional y predominante en las escuelas zubirianas, que ha tenido como objetivo principal posicionar la filosofía de Zubiri y diferenciarla de otras como la fenomenología. Sin embargo, dado que uno de mis intereses principales en este trabajo investigativo es abordar la incidencia del lenguaje en la elaboración del contenido en el logos, quisiera distanciarme de esta interpretación. Es por ello por lo que en este acápite intento responder someramente a la pregunta de qué es lo aprehendido primordialmente, religando los dos momentos de la estructura trascendental de lo real que han sido escindidos en las lecturas de epígonos zubirianos. Como veremos, esto implica una interpretación que asuma radicalmente la tesis según la cual no hay realidad sin contenido ni contenido sin realidad, lo cual no tiene por qué situarnos en una comprensión o interpretación “procesual” de la inteligencia sentiente. Argumentaré, por tanto, que el momento de realidad y el momento de contenido están aprehendidos primordialmente, dado su carácter compacto; después de todo, “el logos es un enriquecimiento *del contenido de la aprehensión primordial*”.⁶⁵

Este acápite se divide en tres subacápites que tienen por objeto desarrollar la hipótesis anteriormente planteada y establecer las bases para hablar sobre la construcción del contenido que se opera en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente. Como veremos, que haya un contenido “determinado” aprehendido primordialmente no implica que dicho contenido sea “específico” y, por tanto, que sepamos lo que es “en realidad”; en otras palabras, solo porque hay un contenido primordialmente aprehendido, un contenido que “queda” como real, solo por eso es por lo que se puede dar su construcción. Sin embargo, guardaré el término “contenido” para lo construido por el logos; así, en la aprehensión primordial de realidad hay una configuración primordial de notas que el logos reconfigurará para especificar lo que son en realidad, es decir, lo que una cosa es entre otras.

En el primer subacápite elaboro sobre el carácter compacto que expresa la frase “lo que es ‘de suyo’”, en la cual están expresados los momentos de realidad y de contenido. En el segundo, me detengo sobre el momento de realidad de lo real. Y en el tercero, abordo el

⁶⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 275. El énfasis es mío.

momento de contenido, enfatizando en su especificidad e indeterminación, así como en el hecho de que Zubiri nunca ofreció una definición de lo que entendía por “contenido”, al contrario de lo que sucede con el momento de realidad.

El carácter unitario de “lo que es ‘de suyo’”

Este modo de realidad que llamamos ser humano está instalado ya en la realidad por ser un modo y una forma de realidad concretos, y por tener la capacidad de actualizar la realidad como realidad. La intelección sentiente es la actualización de la realidad como realidad, es un acto específicamente humano: aquel por el cual estamos instalados, aquel que nos hace presente la realidad, el de suyo. Explicado pedagógicamente, la inteligencia sentiente tiene dos términos: el momento de contenido y el momento de realidad de la estructura trascendental de lo real. Asimismo, la estructura de la inteligencia sentiente consiste en dos *momentos*: inteligir y sentir son los momentos de un único acto cuya función primordial es aprehender o, más propiamente, actualizar lo real como real. Temáticamente propuestos, el término del sentir es el contenido sensible y el término del inteligir es el modo como estos contenidos “quedan” formalizados como reales. La propuesta zubiriana, sin embargo, solo puede considerarse temática o pedagógicamente con fines expositivos; lo que sucede cuando aprehendemos es que unitariamente los contenidos “quedan” impresionados como reales, como siendo de suyo lo que son.

El análisis que Zubiri elabora sobre la inteligencia sentiente comienza por examinar qué es sentir. La estructura del sentir revela que su constitutivo formal es la impresión, la cual consiste estructuralmente en la unidad intrínseca de tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición.⁶⁶ El análisis de la alteridad muestra que lo “otro” que se nos hace presente, que nos afecta y que se nos impone con fuerza, “tiene ante todo un *contenido* propio... y un modo de ‘quedar’ en la impresión”,⁶⁷ que dependerán ambos momentos de la índole del animal.⁶⁸

⁶⁶ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 31–33.

⁶⁷ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 34–35.

⁶⁸ De tal forma que una persona con acromatismo no puede impresionar notas cromáticas. El contenido de estas notas, que de suyo son lo que son, se presenta ante el aprehensor con acromatismo según la configuración de sus sentires. El caso del color es particularmente interesante porque, según Zubiri dirá en el quinto apéndice, no hay colores, sino fotones, es decir, partículas mínimas de energía luminosa que se presentan como “rojo” o como

“Modo de quedar” es el aspecto de independencia del contenido respecto del sentiente.⁶⁹ Es por esto por lo que la impresión puede ser tanto de estimulidad como de realidad, en dependencia de la índole del animal. Aquí nos interesa específicamente la impresión de realidad, pues en ella hay una unidad de los dos momentos constitutivos de lo real: “Contenido y formalidad no son dos momentos ajenos el uno al otro, sino que tienen una esencial unidad: la formalización concierne al contenido mismo, y a su vez este contenido concierne al modo de estar formalizado”.⁷⁰

A diferencia de la aprehensión o impresión de estimulidad, en la aprehensión de realidad el contenido aprehendido no queda formalizado como determinante de una respuesta, sino como algo “de suyo”, esto es, “en la aprehensión de realidad la nota es ‘en propio’ lo que es”.⁷¹ Se trata de una alteridad que no pertenece al proceso sentiente —como en el caso de la estimulidad—, sino a lo real mismo: lo real queda como siendo otro, como siendo de suyo lo que es y, por tanto, con una configuración primordial de su contenido sobre la cual se elaborará en el despliegue del logos. De esta forma, es el contenido de lo real lo que “queda” como siendo “de suyo” lo que es: en la intelección sentiente, por tanto, el contenido es término de la impresión en tanto que impresión, del sentir, mientras que la realidad es término de la intelección en tanto que intelección:

En la impresión de realidad podemos partir de la impresión misma. Entonces “en” esta impresión está el momento de realidad. Como impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y realidad es lo que formalmente constituye el entender, resulta que decir que el momento de realidad está “en” la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente “en” el sentir: la impresión de realidad es sentir intelectual.⁷²

No se trata, como advierte Zubiri, de que a la impresión del contenido se añada otra impresión, la de realidad: se trata, por el contrario, de que la impresión sensible es impresión de contenido en formalidad de realidad. Es por ello por lo que el “momento sentiente es ‘impresión’

“gris” dependiendo de la índole del sentiente. Rojo y gris aquí no son denominaciones, sino formas de significar la configuración primordial de los fotones aprehendidos.

⁶⁹ Es bien sabido que para Zubiri los animales no humanos formalizan los contenidos de sus impresiones en estimulidad, mientras que los animales humanos los hiperformalizamos. En otras palabras, los contenidos aprehendidos por los animales no humanos tienen menor grado de autonomía o independencia que los aprehendidos por los seres humanos: para nosotros dichos contenidos “quedan” con mayor autonomía, con mayor grado de independencia (cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 48–67).

⁷⁰ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 37.

⁷¹ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 55–56.

⁷² Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 82.

[y] el momento intelectual es ‘de realidad’’:⁷³ impresión de realidad. Puesto que el ser humano es el animal de realidades o, lo que es lo mismo, su inteligencia es sentiente, ambos momentos de la estructura trascendental de lo real —el de formalidad y el de contenido— quedan aprehendidos unitariamente.

En la aprehensión de estimulidad, el contenido queda como signitivo, como mero detonante de respuesta. Por el contrario, en la aprehensión de realidad, el contenido queda como algo que es de suyo, como algo independiente, con autonomía. Hay, por tanto, una configuración primordial, propiamente un *prius* por el cual el contenido de lo real que se actualiza se hace presente según lo que es. Será tarea del logos intentar lo que esto es en realidad, algo que desarrollaré en la PARTE III. Sin embargo, estos dos momentos que son captados en aprehensión primordial lo son justamente porque le pertenecen en propio a lo real mismo. En otras palabras, el momento de realidad y el momento de contenido son unitarios en aprehensión primordial como lo son también en lo real mismo.

Hemos de hablar de “lo real” para significar “lo que es ‘de suyo’” como autonomizado en dos sentidos: autonomía del contenido respecto del aprehensor e independencia de lo aprehendido respecto de otras cosas aprehendidas, esto es, como unidad clausurada.⁷⁴ Por tanto, lo real tiene, ante todo, suficiencia constitucional, la cual está dada porque “el contenido tiene la capacidad para ser ‘de suyo’”.⁷⁵ En impresión de realidad, el sentiente siempre aprehende constelaciones de notas: se trata de constelaciones que constituyen un sistema independiente y clausurado, con sus momentos de contenido y de realidad. De esta forma, lo real es también un sistema sustantivo, cuya sistematicidad consiste en el estado constructo de sus notas, es decir, en que estas son siempre “notas-de” otras notas,⁷⁶ y no propiedades de un sujeto subyacente como lo han pensado ciertas filosofías a lo largo de la tradición. El momento de realidad y el momento de contenido de las notas respectivas conforman la unidad misma del sistema, por lo cual este adquiere su carácter constructo. En este sentido, en el siguiente acápite sostendré que solo por ser constructo, el contenido puede ser construido o elaborado, si así se prefiere.

Lo real, ahora estructuralmente considerado, tiene dos momentos: el de realidad y el de contenido autonomizado, los cuales, como ya vimos, no son independientes, sino que tienen una

⁷³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 81.

⁷⁴ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 201.

⁷⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 202.

⁷⁶ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 203.

intrínseca articulación de unidad. A lo largo de esta investigación, entiendo que lo real es un sistema sustantivo de notas no allende la aprehensión, sino en la aprehensión misma; y como habíamos argumentado en la PARTE I, lo allende solo es un modo de realidad. Zubiri elabora la ya clásica distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, según la cual la primera es definida como aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”, mientras que la segunda sería aquella cosa tenida como parte de la vida humana que,⁷⁷ sin embargo, se funda sobre la cosa-realidad.⁷⁸ No se trata, como podría suponerse, de que el sentido carezca de realidad; al contrario, el sentido es real. Podríamos apresuradamente asimilar la noción de cosa-realidad a la de lo real; sin embargo, esta última trae consigo ciertos matices que no debemos pasar por alto. Lo real no debe confundirse con “cosa”: “Lo real es lo que tiene la formalidad del ‘de suyo’... no es ‘cosa’, sino algo en propio, sea o no cosa”; y en inteligencia sentiente lo real lo es por tener sustantividad, es decir, suficiencia constitucional de sistema.⁷⁹

Por otro lado —y quizás más importante para nuestro problema—, el carácter unitario de lo real no solo concierne a los momentos de realidad y contenido, ni tan solo a la unidad de las notas-de en respectividad. En el momento de realidad hay una compactación intrínseca y fundamental para el despliegue del logos: se trata de la realidad individual y la realidad campal, momentos que son aprehendidos en aprehensión primordial, pero de modo compacto. De ello me encargo enseguida.

En aprehensión primordial de realidad, por tanto, el sentiente aprehende tanto el momento de realidad, que es inespecífico, como el momento de contenido, que es específico. Y solo los aprehende porque son momentos de lo real. El momento de contenido se trata de una configuración primordial del contenido de las notas que de suyo son lo que son y están configuradas como lo están. Sin embargo, el sentiente tendrá que elaborar y reconfigurar este contenido como simples aprehensiones, según lo que la cosa sería entre otras. Por ejemplo, podríamos decir que el color es de suyo ondas electromagnéticas que son aprehendidas primordialmente como siendo de suyo lo que son y que, sin embargo, para que estas ondas electromagnéticas sean actualizadas como “rojo”, es necesario que su contenido se nos haga

⁷⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, 104.

⁷⁸ Pintor-Ramos, *Realidad y sentido...*, 145.

⁷⁹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 207.

presente según una configuración primordial: es la frecuencia de la energía luminosa. No se trata, por tanto, de que lo real “allende” tenga de suyo cualidades coloridas o monocromáticas que se presentan como tales según los sentires de cada animal, incluyendo a los seres humanos. Pero tampoco se trata de que las cualidades sensibles en tanto sensibles sean producidas por los sentires. Por el contrario, de lo que se trata es de un momento formal de la realidad en profundidad: las ondas electromagnéticas no quedan “fuera” de la cualidad percibida; son la realidad que envuelve al color.⁸⁰

La realidad como formalidad

En este subacápite me interesa dar cuenta de tres aspectos del momento de realidad: qué es este momento en tanto que momento de lo real, en qué consiste su inespecificidad y cuál es su estructura compacta (realidad individual, realidad campal). Estos tres aspectos conciernen inevitablemente al momento de contenido. Como sostendré, el momento de realidad en tanto que momento de lo real envuelve inexorablemente al contenido, su inespecificidad consiste en estar abierto tanto a los contenidos que envuelve como a otras cosas reales por su momento de realidad, gracias su estructura compacta, la cual se descompacta en el logos en los momentos de realidad individual y de realidad campal por una exigencia de la realidad misma.

En tanto que momento de la estructura trascendental de lo real, la realidad “es el ‘de suyo’ de lo que está presente en aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física... realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de ‘quedar’ presente la nota”.⁸¹ Como ya se resaltó en la PARTE I, hay identidad y unidad numérica entre el “de suyo” de lo presente en la aprehensión y el “de suyo” de lo allende la aprehensión, por ser lo allende un modo de realidad; por lo tanto, no se trata de una propuesta representacional, en el sentido de que la cosa que *está* presente se re-presenta en la intelección como copia o fotocopia o cosa semejante.⁸² Se trata de un físico estar presente en la intelección

⁸⁰ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 186–187.

⁸¹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 58.

⁸² Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 65–67, 153 y 257. Sin embargo, también de ello se deduce que ninguno de los momentos del logos constituye representación: ver *Inteligencia y logos*, 258, 273, 315 y 321. El esquema de lo allende *versus* lo aquende es altamente inadecuado, sin embargo, tiene una fuerza aclarativa sumamente potente para las mentalidades que hemos sido desarrolladas en un pensamiento representacional. Si bien recurrir a este esquema es inapropiado, puede ser útil.

y no de una duplicación de la realidad de la cosa: la cosa no es real allende la aprehensión y en la aprehensión, sino que su momento de realidad, esto es, su “de suyo” es idéntico y numéricamente el mismo en esta cosa y en todas las demás, y en la intelección misma.

Sin embargo, realidad es también una formalidad, es la actualización del de suyo en la inteligencia sentiente, el momento por el cual estamos ya instalados en la realidad. Las estructuras sentientes de los animales no humanos les permiten formalizar el contenido dado en impresión como estímulos: es la formalidad de estimulidad. Por el contrario, el sentiente humano formaliza el “de suyo” de un modo distinto: no como estimulidad, sino como realidad. Técnicamente, se trata de una hiperformalización; la realidad como formalidad es el “modo como lo aprehendido ‘queda’ en la aprehensión misma” como real, es decir, como siendo de suyo lo que es y no como mero detonante de respuesta.⁸³ Esta hiperformalización, que consiste en mero “quedar” de la unidad del contenido y del “de suyo”, es propiamente una hiperautonomización de cómo queda el contenido. Y dentro de la estructura de la inteligencia sentiente, es un momento constitutivo de la aprehensión de realidad. En la formalización de realidad el contenido queda “de suyo” como autónomo y este momento del “de suyo” es numéricamente el mismo e idéntico. Al quedar el contenido como real, la aprehensión deviene en aprehensión de realidad, la cual es “el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir”.⁸⁴ Puesto que formalmente aprehensión de realidad es impresión de realidad, resulta que esta tiene dos estructuras: una modal, que abordaremos más adelante, y otra trascendental. Para los propósitos de esta investigación conviene rescatar algunos aspectos de la estructura trascendental de la impresión de realidad: la inespecificidad y la compactación del momento de realidad. Esto nos permitirá comprender una diferencia fundamental entre contenido y realidad como momentos de lo real y, asimismo, allanar el camino hacia la

⁸³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 58. Esto no significa, como podría pensarse, que el sentiente humano no pueda aprehender estímulos. Sí lo hace, pero estos estímulos “quedan” en una formalidad distinta de la estímúlica: quedan aprehendidos realmente. Por ejemplo, los perros de Pavlov no formalizan el blanco de las batas del mismo modo que lo haría un sentiente humano condicionado: en el perro, el blanco de dichas batas queda como detonante de salivación, dada la constelación estímúlica batas blancas-comida. En el humano condicionado, aunque las batas blancas estén asociadas condicionadamente con comida, no quedarían como mero detonante de salivación, sino como reales.

⁸⁴ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 78.

construcción del contenido en el logos, la cual solo es posible gracias a la descompactación del momento de realidad en individual y campal.

A diferencia del contenido, el cual es específico, la impresión de realidad es “constitutivamente *inespecífica*”.⁸⁵ ¿En qué consiste esta inespecificidad? En trascender el contenido de la impresión, esto es, la formalidad de realidad de una cosa trasciende su contenido hacia la formalidad de realidad de toda otra cosa:

... la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente inespecífica. La formalidad no es una cualidad más... Positivamente, la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos aquellos contenidos. Tiene, por tanto, una estructura trascendental.⁸⁶

De esto se deriva que los contenidos de una cosa pueden cambiar y, sin embargo, su realidad sería la misma. Ante las dificultades que evoca el uso tradicional de “lo trascendental”, Zubiri aclara que no se trata de una transmudaneidad, sino por el contrario de una trascendentalidad intramundana: “Es esta realidad la que rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad”.⁸⁷ Es un rebasamiento intraaprehensivo y nada tiene que ver, por tanto, con la usual distinción entre lo trascendente y lo inmanente.

La estructura formal de esta trascendentalidad revela que la apertura y la respectividad son dos momentos constitutivos suyos. ¿A qué está respectivamente abierta la formalidad de realidad? Está abierta tanto a su contenido como a otras realidades: “La formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, algo abierto... es más que su contenido”, lo trasciende.⁸⁸ Apertura es el primer momento formal de la estructura de la trascendentalidad, pero resulta que no es mera apertura, sino apertura respectiva y, por tanto, no se trata de que la formalidad de realidad esté abierta respectivamente solo al contenido, pero también al momento de “la” realidad, es decir, está abierta a ser un momento del *mundo*.⁸⁹ Este segundo sentido de apertura respectiva de la formalidad de realidad es la condición necesaria del despliegue del logos. Si la realidad no estuviera respectivamente abierta a otras realidades, no habría la necesidad ni la posibilidad de actualizar en distancia lo que una cosa aprehendida en aprehensión primordial es

⁸⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 113.

⁸⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 113–114.

⁸⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 115.

⁸⁸ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 119.

⁸⁹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 121.

“entre” otras cosas. Estos dos momentos del de suyo, la realidad individual y la realidad campal de lo real, quedan aprehendidos compactamente en aprehensión primordial:

Hemos distinguido en toda cosa real, en todo “de suyo”, un aspecto de realidad individual y un aspecto de realidad campal que autonomizado llamamos “la” realidad... Estos dos momentos son ante todo momentos físicos y no sólo conceptivos. Como momentos, son distintos. En la aprehensión primordial de la cosa real los aprehendemos unitariamente.⁹⁰

Por la apertura de la formalidad de realidad, “la cosa real queda distanciada de otras cosas reales en ‘la’ realidad”.⁹¹ “La” realidad es la autonomización del momento campal de la formalidad de realidad. Es un tema que reaparecerá en la PARTE III, particularmente en el acápite sobre el lenguaje y la realización del contenido en el logos.

Resaltemos ahora muy someramente la dominancia y primacía del momento de realidad sobre el momento de contenido: es que la formalidad de realidad prima sobre el momento de contenido. Zubiri denomina esta primacía como “poder”, el cual consiste específicamente en “suificar” el contenido.⁹² En otras palabras, la suificación consiste en hacer “suyo” (de la formalidad de realidad) el contenido que es “de suyo” lo que es. Es un aspecto de intelección ulterior que, junto con el aspecto mundificante, están aprehendidos compactamente en aprehensión primordial de realidad. Del aspecto suificante se encargará el despliegue del logos; del mundificante, la marcha de la razón que nos dirá qué es esta cosa real como momento del mundo.

Qué es el contenido por elaborar

Zubiri nunca ofrece una definición sistemática de “contenido”. Quizás esto se deba a que el contenido es el momento específico de lo real o quizás a que el contenido, en tanto que momento, varía y es variable, a diferencia del momento de realidad. Especificidad y variación son dos caracteres del contenido que, como veremos, tendrán una gran resonancia en la modulación de la realidad, porque el contenido y la realidad, como momentos de lo real, se comodulan. Anteriormente habíamos resaltado que el momento de realidad era inespecífico y que dicha inespecificidad consistía en apertura respectiva. Pues bien, resulta que el momento de

⁹⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 92.

⁹¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 92.

⁹² Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 198.

contenido es específico. ¿En qué consiste esta especificidad? ¿Cómo puede el contenido ser específico, indeterminado y, sin embargo, determinante?

Que el contenido sea específico no significa otra cosa que de suyo es lo que es, independientemente de cómo se actualice primordial o ulteriormente en la inteligencia sentiente. Zubiri advierte que tanto el contenido, en tanto que aprehendido, como la formalidad dependen de la índole del animal, pero en distintos sentidos: mientras que el contenido aprehendido depende de los sentires, la formalidad depende del modo de habérselas o habitud.⁹³ En última instancia, el “modo de habérselas” hace referencia a si la formalización es de realidad o de estimulidad, es decir, a si el animal formaliza o autonomiza los contenidos como siendo “de suyo” lo que son o como meros detonantes de respuesta. Hay formalización tanto en animales humanos como no humanos, pero no de la misma índole. El momento de contenido, por el contrario, está presente tanto en la formalización de realidad como de estimulidad, justamente porque es el contenido el que se formaliza. Sin embargo, este contenido en tanto que aprehendido depende del órgano receptor:⁹⁴ si por su índole un animal, humano o no, no tiene la capacidad para impresionar contenidos cromáticos, impresionará solamente contenidos monocromáticos, aunque lo que comúnmente se llama “realidad allende” no sea ni colorida ni grisácea: “Estos colores son reales en la percepción pero no allende la percepción... Consideradas desde las cosas allende la percepción, las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción”.⁹⁵ Parecería, entonces, que el contenido está lejos de ser específico, pero no es así. ¿En qué consistiría esta especificidad?

Ante todo y propuesta negativamente, la especificidad consiste en no ser apertura respectiva. Esto es, la realidad está abierta respectivamente a su contenido y a otras cosas reales. Puesto que la realidad es apertura respectiva a su contenido, resulta que la realidad modula al contenido, trascendiéndolo:

⁹³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 35–36.

⁹⁴ Por “órgano receptor” entiendo no un órgano que pudiera aislarse del sistema orgánico. Por ejemplo, en la impresión de un color, el color impresionado no depende del ojo en tanto que ojo, sino del ojo como “nota-de” otras notas-de. Esto nos sitúa ante un panorama distinto en el cual la comunicación entre el órgano-nota-de “ojo” y el órgano-nota-de “cerebro” es crucial para la impresión del contenido. Tengo muy presente la consideración de Zubiri sobre el cerebro como “órgano de formalización” (cfr. *Inteligencia y realidad*, 46). Un órgano receptor no es nunca ni puede ser un órgano aislado. Quizás por ello Zubiri no emplee “órgano receptor”, sino “sentir” o “sentires”. En el caso específico del estrabismo, por ejemplo, mientras que los ojos captan los contenidos en dos direcciones distintas, sin embargo, el cerebro poco a poco va “suprimiendo” algunos contenidos. Este proceso no altera la captación del momento de realidad.

⁹⁵ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 176.

Su contenido en cuanto aprehendido como algo “de suyo” ya no es mero contenido, sino que es “tal” realidad... Y, por tanto, precisamente por estar respectivamente abierta a su contenido [la realidad] envuelve trascendentalmente este contenido. Al envolverlo, queda éste determinado como talidad: es la talidad de lo real.⁹⁶

Pero también el momento de contenido ejerce una especie de clausura sobre la realidad, talificándola: determina su realidad por medio de su función trascendental: “El contenido es la determinación de la realidad misma”.⁹⁷ De tal forma que es por su contenido que cada cosa real es una forma y un modo de realidad concretos: absolutamente todo coincide en el momento de realidad, pero nada coincide en el momento de contenido. Si nos deslindamos de una comprensión fenomenológica del contenido y buscamos no descubrir su esencia, sino comprenderlo dentro del sistema sustantivo del que es parte, entonces nos daremos cuenta de que no hay un contenido igual a otro, pues cada contenido se define en respectividad de otros, por ejemplo, en respectividad de la posición que ocupa en el espacio o en respectividad de otro contenido. Al respecto, Diego Gracia en un debate con los fenomenólogos Ramón García y Agustín Serrano, asevera que “en primer lugar, yo no aprehendo ‘el género color’, aprehendo un *algo coloreado...*”.⁹⁸ Si dos cosas coincidieran tanto en el momento de realidad como en el momento de contenido, estaríamos hablando de la *misma* cosa; y no hay dos cosas que sean la misma, a pesar de la capacidad de reproductibilidad técnica del sistema capitalista. Un personaje de ficción es real del mismo modo en que lo es otro personaje de ficción, sin embargo, cada uno constituye una forma de realidad distinta por su contenido. El mismo personaje de ficción comparte el momento de realidad con una persona, sin embargo, son dos modos y dos formas distintos de realidad.

El contenido determina la realidad en modo y forma por función trascendental. Zubiri distingue tres modos de realidad: tener en propio, autoposeerse y ser persona. Al primero le corresponderían aquellas formas de realidad que no se poseen a sí mismas (p. e., los minerales); al segundo modo, le corresponderían todas las formas de realidad que consisten en mera autoposición (p. e., los animales); al tercer y último modo, le corresponderían aquellas formas de realidad que se autoposeen no por el sistematismo de sus notas, como los animales, sino por

⁹⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 124.

⁹⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 124.

⁹⁸ Gracia, *El poder...*, 313.

su carácter de realidad (p. e., las personas).⁹⁹ Forma de realidad, por el contrario, es la constitución propia de cada cosa real, el sistematismo de todas sus notas. Es por ello por lo que el contenido, siendo de suyo lo que es, determina tanto la forma como el modo de realidad.

Esta determinación se da gracias a la especificidad del contenido, la cual consiste, como ya habíamos adelantado, en ser en propio, de suyo. Definir lo real como “lo que es ‘de suyo’” implica reconocer en lo real dos momentos: el momento del “de suyo” (la realidad) y el momento de “lo que es” (el contenido). Podríamos decir con Zubiri, entonces, que el contenido es lo que es: “El contenido del ‘de suyo’, es decir, *lo que es* ‘de suyo’”.¹⁰⁰ Sin embargo, esto no implica que el sentiente sepa qué es lo que es el contenido: en esto reside su indeterminación. Qué es lo que es “en realidad” no está determinado, aunque sí hay notas preconfiguradas que están presentes primordialmente. No podría ser de otra manera: si “lo que es” no estuviera presente en aprehensión primordial de realidad como siendo de suyo, el despliegue del logos sería una pura libre creación sobre una formalidad de realidad vacía de contenido. Sin embargo, es imposible que haya realidad sin contenido, así como es imposible que haya contenido sin realidad. Lo que sucede es que, en aprehensión primordial de realidad, el contenido queda actualizado como real y nada más que como real: “Por esta formalidad de realidad, el contenido aprehendido queda como algo ‘en propio’”.¹⁰¹ Aún no sabemos lo que es en realidad, entre otras cosas; para esto, hará falta el despliegue del logos. Pero en aprehensión primordial, “el contenido no hace sino ‘quedar’. El contenido está actualizado, y está tan sólo actualizado: ‘queda’... Por lo que concierne a esta formalidad [de realidad], el contenido no actúa; no hace sino ‘quedar’ en su realidad”.¹⁰²

En este acápite, nos propusimos dar cuenta del carácter unitario de lo real. Expusimos, en primer lugar, el carácter unitario del momento de realidad y del momento de contenido de toda cosa real. Sin embargo, también anotamos que el momento de realidad tiene, en aprehensión primordial, una índole compacta, ya que en él van los momentos de realidad individual y de realidad campal, los cuales serán condiciones necesarias para el ulterior despliegue del logos, en el cual toma lugar la construcción de los contenidos. Posteriormente, profundizamos en el momento de realidad de lo real, resaltando su carácter de momento, su

⁹⁹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 210–211.

¹⁰⁰ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 119. El énfasis es mío.

¹⁰¹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 147.

¹⁰² Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 148.

inespecificidad y su estructura compacta, y anotando someramente cómo cada uno de estos aspectos modula al contenido. Finalmente nos encargamos del momento de contenido, resaltando su especificidad, su carácter determinante y su indeterminación. Vimos que su especificidad consiste en ser “lo que es” de lo real, que ejercía un carácter determinante sobre la formalidad de realidad concretándola en modo y forma de realidad, y que sin embargo es indeterminado porque aún no sabemos lo que es en el campo de realidad, es decir, entre otras cosas reales. Como veremos en el siguiente acápite, este carácter de indeterminación es lo que permitirá ir elaborando el contenido en el despliegue del logos, y es a su vez lo que nos sitúa ante una comprensión diferente del lenguaje. Pero antes de llegar a este punto, es necesario preguntarnos cómo es posible la construcción del contenido si este “es lo que es”, y en qué sentido hablamos de construcción en la filosofía zubiriana.

¿Cómo es posible la construcción del contenido?

Varios intérpretes zubirianos afirman la construcción del contenido, pero pocos se ocupan de ello.¹⁰³ Presumimos que es por el peso que Zubiri le da en su obra al momento de realidad y a la aprehensión primordial de realidad, aunque no descuida nunca el contenido, porque no hay realidad vacía de contenido ni contenido sin realidad.¹⁰⁴ Sin embargo, a lo interno de la tradición zubiriana pareciera problemático plantear que el contenido es construido, debido a algunos pasajes de la obra madura del filósofo vasco que se han interpretado como si el contenido fuera algo “dado” en aprehensión primordial de realidad,¹⁰⁵ lo cual para Gracia ha

¹⁰³ Cfr. Gracia, *El poder...*, caps. 7, 8 y 14; Sierra-Lechuga y Clavero, “Reología, un realismo nuevo”, en Galán Vélez, coord., *Entre realismos* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa); Ortiz Santana, “Sobre el problema del conocimiento de la esencia en la filosofía de Xavier Zubiri”, en Galán Vélez, coord., *Entre realismos* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa); Espinoza Lolas, “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”, 100; Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 125; Cervera Milán, “Función simbolizante, función significante y dinamismo simbólico”, 83; Espinoza Lolas, “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”, 48; Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidad”, 243–244, 264; y otros.

¹⁰⁴ Gracia, *El poder...*, 229.

¹⁰⁵ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 12: “La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su aprehensión”; p. 33: “El contenido de una nota ‘queda’, y en cuanto ‘queda’ es independiente del sentimiento en cuya impresión ‘queda’”; pp. 49–50: “Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que ‘ademas’, por tanto extrínsecamente, ‘señaliza’”; y otros pasajes. Sin embargo, también sería problemático hacerlo a lo externo de la tradición zubiriana, específicamente el carácter construido de las percepciones desde el lenguaje, tal como reconoce Galán Vélez (“Percepción sensible...”, 2017), puesto que autores como José Bermúdez y Arnon Cahen argumentan que el contenido no conceptual o no mediado

provocado una recepción no muy correcta del pensamiento de Zubiri.¹⁰⁶ Ante esto, hay que sostener con firmeza que en Zubiri no cabe hablar de lo dado o lo donado; esta es una categoría que responde al plano de pensamiento representacional, donde los sentidos “dan al” entendimiento aquellas impresiones sensibles, prescindiendo —como ya hemos argumentado en la PARTE I— del momento de realidad que envuelve a todo contenido, suificándolo y reificándolo. Si bien Zubiri en algún momento emplea el verbo “dar”,¹⁰⁷ lo acompaña con la preposición “en”, lo cual hace de este no un verbo sin más sino un verbo preposicional que cobra un significado completamente diferente y casi opuesto al de “dar a”:

En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado “a” la inteligencia para que ésta lo inteliija. Inteligir sería así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia.

... Los sentidos no dan lo sentido “a” la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado “a” la inteligencia, sino objeto dado “en” la inteligencia misma.¹⁰⁸

Si bien Zubiri en la cita anterior está hablando del momento de realidad y no del momento de contenido, hay que sostener lo mismo sobre este otro momento. Sin embargo, y más importante aún, la propuesta de la inteligencia concipiente según la cual el objeto sensible está “dado a” la inteligencia por las distintas facultades o actos, para que, entre otras cosas, esta cree la identidad del objeto a partir de las varias representaciones,¹⁰⁹ tiene a su base el prejuicio de que “la realidad” es “lo allende”, cuando más bien lo allende es un modo de realidad, como habíamos sostenido ya en la PARTE I. Si lo allende en tanto que modo de realidad tiene la capacidad de dar sus contenidos “a” los sentires, solo la tiene por estar “en” la realidad, por ser lo allende modo de realidad. Así, el “dar a” de lo allende debería ser propuesto como un impresionar el sentiente los contenidos como de suyo, es decir, como reales; pero también como un expresar lo allende *por y en* la realidad los contenidos que hacen de este un modo de realidad y una forma de realidad cualquiera que sea esta.

lingüísticamente es posible. De momento, queda abierta la discusión, que trataremos de abordar más adelante, sobre si en el pensamiento de Zubiri hay algunos contenidos contruidos no lingüísticamente.

¹⁰⁶ Gracia, *El poder...*, 300.

¹⁰⁷ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 12, 82–87.

¹⁰⁸ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 82–84.

¹⁰⁹ Cfr. Deleuze, “La imagen del pensamiento”, en G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 201–255.

Afirmar el carácter construido del contenido es uno de los aspectos, aunque no el más importante ni ciertamente el más radical, que diferencia al realismo zubiriano de todo otro realismo. Es por ello por lo que su propuesta filosófica ha sido considerada como un *realismo formal*: mientras que todo contenido sería construido, la formalidad de realidad no. Sin embargo, la construcción del contenido no sería posible si no afirmáramos también el momento de realidad que lo envuelve, reificándolo, esto es, suificándolo y mundificándolo. El contenido de cada cosa real está envuelto, como hemos sostenido anteriormente, por el momento de realidad; se trata de una comodulación o modulación bidireccional, puesto que también el contenido modula la realidad, haciendo de esta un modo y una forma concretos. La reificación del contenido consiste en hacer de cada cosa “esta” cosa:

La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante. Esta respectividad tiene dos momentos: es suificante y mundificante. Es decir, cada cosa es “esta” cosa real; en un aspecto ulterior es “su” realidad (suificante); en un aspecto todavía ulterior es pura y simple realidad mundanal (mundificante).¹¹⁰

“Esta” cosa así reificada por su momento de realidad está compuesta, por decirlo de algún modo, por contenidos o notas que son siempre notas-de, es decir, respectivas de otras notas en el sistema que conforman. Cada nota o contenido ocupa una posición en respectividad de cada otra nota o contenido, así como cada sustantividad elemental ocupa una posición en respectividad de cada otra sustantividad elemental en orden a la sustantividad sistemática estricta.¹¹¹ A la ocupación de una posición en respectividad Zubiri lo llama “estado constructo”.¹¹² Resulta que solo por ser constructo el contenido puede ser construido o elaborado en el despliegue del logos.

Tanto el contenido como la realidad lo son de una cosa o sustantividad; contenido y formalidad están primordialmente compactos y serán necesarios unos movimientos de distanciación y retracción, propios del logos, para que haya una descompactación de estos momentos y para que el contenido quede con cierta independencia respecto de la formalidad, que le permita ser construido libremente. Gracia aclara que los contenidos

tienen un momento de realidad, si bien “compacto” con el de formalidad, hasta tal punto que no pueden diferenciarse de esta. La diferenciación la hará el logos, que para determinar los

¹¹⁰ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 122.

¹¹¹ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 202–204.

¹¹² Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 203.

contenidos tendrá que partir de ese momento de realidad... solo entonces el contenido se desgaja de la formalidad y adquiere caracteres propios y diferenciales como *tal contenido*.¹¹³

En la aprehensión primordial de realidad “contenido” y “realidad” refieren a dos momentos de la nota o del sistema de notas que quedan compactos, pero en absoluto debería entenderse que hay un “contenido dado a” en los sentidos en los que comúnmente se entiende esta expresión, es decir, como inmediato, como lo que este contenido es en realidad, como actualizado en tanto que tal contenido o bien como los contenidos de lo allende dados “a” los sentires. Cuando Zubiri insinúa en los pasajes anteriormente citados que hay un contenido dado, no se refiere a lo que este contenido es “en realidad” ni a lo que este contenido es como “tal contenido”, sino a que el contenido *está* presente como de suyo, como real, esto es, a la organización o configuración de unas notas actualizadas y, por tanto, envueltas por el momento de realidad, que nos permitirá decir, en el despliegue del logos, lo que son en realidad, entre otras cosas y en respectividad de ellas en el campo de realidad. Así, por ejemplo, cuando aprehendo primordialmente esta “cosa” no sé en primera instancia que es una “pared”, aunque de suyo esté siendo lo que es.

En la anterior cita de Gracia podemos identificar una de las funciones del logos: diferenciar el momento de realidad del momento de contenido de la nota o del sistema de notas. Además, plantea que en el logos hay una *determinación* de los contenidos a partir de ese momento de realidad. Esta determinación es, a nuestro modo de entender, una construcción que presumiblemente no es primaria ni exclusivamente lingüística; al respecto, Gracia se cuida en este y los capítulos siguientes de decir que hay una construcción del contenido desde el lenguaje.

El vocablo “contenido” está conformado por el prefijo *con-*, la raíz *-tenere-* y el sufijo *-ido*. Resulta idóneo referirse al contenido de una nota como “contenido”, ya que etimológicamente refiere a todo lo que tiene carácter de tenido, esto es, a lo que la nota tiene de suyo. Sin embargo, sería un error que por esta recurrencia a la etimología se interpretara que la realidad es un contenido en tanto que está tenida por la nota. No es así: la realidad no es un contenido más ni una nota más; por el contrario, la realidad es un momento constitutivo de la estructura trascendental de lo real. “Construido” etimológicamente está conformado por el prefijo *con-*, el verbo *-struere-* y el sufijo *-ido*, y significaría todo lo que tiene carácter de conjuntado o de amontonado. El carácter construido del contenido, por tanto, es aquel según el

¹¹³ Gracia, *El poder...*, 301. Las cursivas son más.

cual se van conjuntando otros contenidos sobre lo tenido por lo real; en el estudio zubiriano, esto adquirirá el rango de simple aprehensión. Entonces cobra sentido lo que Zubiri afirma sobre el logos: “Logos proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger... los griegos anclaron su idea del *légein* en esta idea de reunión”, pero ¿reunir qué?: lo que está en el campo de realidad.¹¹⁴ La forma en la que se construyen o “juntan” los contenidos de una nota o de una constelación de notas depende del logos como momento estructural de la inteligencia sentiente. En esta indagación, empleamos el término construcción y sus derivados como sinónimo de “libre creación”, puesto que el verbo construir en la noología zubiriana tiene un sentido muy restrictivo: solo hay construcción en los fictos y en una parte del concepto, mas no en toda actividad el logos; de hecho, la mayoría de los juicios no serían construcciones, sino abstracciones.¹¹⁵

Como habíamos apuntado en el acápite anterior, la formalidad es inespecífica, trascendental e invariante; el contenido, en cambio, es específico, talitativo y variante: “Es esencialmente variante. En eso consiste la marcha de la inteligencia, en la determinación de contenidos”.¹¹⁶ Gracia entiende el verbo construir de manera ampliada; considera que tanto las sensaciones como las percepciones y toda otra actividad del logos son construcciones en el sentido de “libre creación”. Sin embargo, diferencia entre un sentido pasivo y otro activo del verbo construir, de tal forma que hay construcciones pasivas (sensaciones y percepciones) y activas (en las cuales interviene el sujeto, como los fictos, conceptos y los juicios).¹¹⁷ En esta indagación, lo que nos interesa es la construcción o libre creación activa, particularmente aquella que se opera desde el lenguaje, pues no está muy claro si el lenguaje interviene en la construcción pasiva de sensaciones y percepciones. “Desde el lenguaje” no significa aquí que este sea un instrumento que el sujeto emplea para realizar o irrealizar el contenido; tampoco significa que sea un medio a través del cual se representen los contenidos o la realidad. Significa, por el contrario, que el lenguaje considerado como expresión-signo-significación en el que va ya incluso cierta mentalidad, y que por ser real tiene la capacidad de actuar sobre otras cosas en

¹¹⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 47.

¹¹⁵ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y logos*, 131.

¹¹⁶ Gracia, *El poder...*, 303.

¹¹⁷ Cfr. Gracia, *El poder...*, 304. Aunque al contrastar la propuesta zubiriana con los aportes de la psicología conductual, Gracia asevera que “cabría pensar que las percepciones forman parte de la simple aprehensión y por tanto del logos, pero que la sensación es primaria, invariable y el órgano propio de la aprehensión primordial de realidad”.

el campo de realidad, es constitutivo de ciertas actividades de lo que Zubiri recogió en el vocablo logos.

Sobre la percepción, a la cual pertenece la sensación en la filosofía zubiriana, Gracia asevera que “es el resultado de un proceso complejísimo en el que intervienen múltiples factores, algunos puramente fisiológicos, pero otros claramente sociales, culturales y educacionales”.¹¹⁸ No hace mención explícita del lenguaje, pero al ser el lenguaje un hecho social, cabría la posibilidad de que la percepción estuviera también constituida por este, lo cual no queda del todo claro, ya que más adelante dice: “Si a la percepción del verde añado su denominación y digo verde..., estoy volcando sobre lo que veo toda la experiencia de mi cultura y de mi lengua sobre el verde. Si en vez de en esta cultura y con esta lengua, me hubiera formado en y con otras, el verde sería distinto”.¹¹⁹ En la primera frase de la cita, el lenguaje pareciera no ser factor constitutivo de la mera percepción, sino de una denominación posterior. Sin embargo, en la última frase de la cita hay una modulación de la percepción “verde” a partir de los factores cultura y lenguaje.

A mi modo de ver, esto no significa que la percepción esté *meramente* estructurada por el lenguaje, dado que el ser humano es constitutivamente individual, social e histórico, y su lenguaje es uno compartido y con historicidad. Plantear que la percepción es *meramente* lingüística implicaría aceptar que un recién nacido no tiene percepciones porque aún no ha adquirido lenguaje.¹²⁰ En la percepción intervienen múltiples factores e inexorablemente uno de estos es el lenguaje, pero la percepción no se reduce a este. Sin embargo, el problema no se agota en las percepciones, sino que se complejiza aún más cuando avanzamos en las actividades del logos. El lenguaje es particularmente constitutivo de las ideas: “Para Zubiri no hay ideas sin palabras, más aún, sin ‘nombres’, que son palabras con significado... Un lenguaje permite pensar unas ideas e impide pensar otras... condiciona y hasta determina nuestro modo de pensar

¹¹⁸ Gracia, *El poder...*, 309.

¹¹⁹ Gracia, *El poder...*, 310.

¹²⁰ En otro orden de ideas y desde otras posturas realistas, Manuel de Landa y Graham Harman sostienen la tesis realista número nueve, según la cual “la conciencia no está lingüísticamente estructurada” (Manuel de Landa y Graham Harman, *The Rise of Realism*, parte 2, “Realism and Anti-Realism” [Cambridge: Polity Press, 2017]). Pero a mi modo de ver esta es una reducción no de la conciencia sino de su estructuración: habría que matizar que la conciencia no está *meramente* estructurada lingüísticamente. Al no elaborar este matiz y reducir la tesis constructivista sobre la estructuración de la conciencia a lo *meramente* lingüístico, pueden afirmar que de ella “se sigue que cada cultura vive en su propio mundo y que no hay un mundo real que todos compartimos” (de Landa y Harman, “Realism and Anti-Realism”), lo cual me parece una deducción poco acertada.

sobre las cosas”.¹²¹ Es por ello por lo que no es coincidencia que Zubiri haya recurrido a otras estructuras lingüísticas para expresar con mayor firmeza el carácter constructo de la realidad. Respecto de lo que nos ocupa en esta indagación, Gracia asevera que “las lenguas modulan el pensamiento, de forma que el modo como pensamos depende de la lengua que tenemos”.¹²² Veamos esto más detenidamente.

Como plantearemos en la PARTE III, particularmente en el apartado sobre el lenguaje y los esquemas de intelección, para Zubiri el lenguaje imprime en el ser humano ciertos esquemas de intelección que están en estrecha conexión con una mentalidad determinada.¹²³ A esto se refiere Gracia cuando afirma la dependencia de nuestra manera de pensar de la lengua. Ahora bien, está usando el verbo pensar en sentido lato, ¿qué significa? Para los intereses de nuestra investigación, se refiere a la construcción, en sentido amplio, que elabora el logos, es decir, tanto a los perceptos, fictos y conceptos —que son modos de desrealización— como a los juicios posicionales, proposicionales y declarativos —que son modos de afirmación—. Pero no se trata de una construcción *ex nihilo* o arbitraria, sino de una *sobre y desde* algo. Es por ello por lo que afirma: “El lenguaje consiste, precisamente, en dar significado a los signos, y en ese significado consisten las ideas. El significado, obviamente, *se basa en algo previo*, pero eso anterior no son ideas sino la realidad.”¹²⁴ Esta modulación del pensamiento es desde donde pensamos o más propiamente desde donde construimos activamente el contenido en el despliegue del logos.

En el segundo tomo de *Inteligencia sentiente*, Zubiri distingue dos momentos o actividades principales del logos: la distanciación y la afirmación. Ubica los perceptos, los fictos y los conceptos en el momento de distanciación. En el sentido restrictivo en el que el filósofo vasco emplea el verbo construir —quizás porque lo entendió solamente en su connotación activa—, la construcción sería un modo de realización aplicado a los fictos y a una parte de los conceptos.¹²⁵ Aunque considera que la mayoría de los juicios son abstracciones, cabe interpretar que la abstracción es un modo de construcción, como explícitamente asevera Gracia:

¹²¹ Gracia, *El poder...*, 324.

¹²² Gracia, *El poder...*, 324.

¹²³ Cfr. Zubiri, *Sobre el hombre*, 297; Zubiri, *Sobre la esencia*, 345.

¹²⁴ Gracia, *El poder...*, 32–325. El énfasis es mío.

¹²⁵ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y logos*, 130.

Zubiri expresa su conformidad con esta idea de que la abstracción es un modo de construcción. Pero añade acto seguido que no pueden identificarse abstracción y construcción, porque hay construcciones que no son abstractivas.

... Las ideas tampoco se identifican con el término de la abstracción, porque hay ideas que no están abstraídas. Las ideas son el resultado de un proceso de construcción, no de abstracción.

... construcción no hay solo en el orden de los fictos y de los conceptos, sino también de los perceptos, de modo que toda la obra del logos es construcción.¹²⁶

Lo que se juzga es la realización de la simple aprehensión,¹²⁷ esto es, lo que las cosas serían. No se juzga directamente sobre el “contenido dado” de las cosas en aprehensión primordial, sino sobre la construcción de dichos contenidos, esto es, sobre una organización y selección de notas determinadas, en las cuales se ha dejado fuera otras notas. Esta construcción, como ha aseverado Gracia, corresponde a los perceptos, fictos y conceptos, es decir, a lo que Zubiri denomina “simple aprehensión”.

Ahora bien, si el lenguaje modula nuestras formas de pensar; si el lenguaje a la vez expresa, signa y significa; y si a través del lenguaje se nos incrusta una determinada mentalidad y se nos imprimen unos modos de intelección o esquemas conceptuales, es viable plantear la hipótesis según la cual en nuestros modos de desrealizar el contenido y de juzgar dicho contenido ya construido están implicados el lenguaje y a través suyo una o varias mentalidades. Proponemos esto en un sentido mínimo: en la construcción pasiva de las sensaciones y percepciones, el lenguaje interviene en menor grado que en la construcción activa; y ciertamente habría que dilucidar en qué sentido una mentalidad intervendría en la construcción pasiva o activa de las simples aprehensiones. Donde sí queda claro que hay una implicación directa del lenguaje y de una determinada mentalidad es en los juicios, que son afirmaciones y no construcciones en el sentido técnico zubiriano. Como veremos en la PARTE III, Zubiri distingue entre los juicios posicionales, proposicionales y predicativos, cada uno de los cuales trasluce una estructura lingüística que, según hemos visto en sus trabajos previos a la trilogía, ha conectado directamente con las mentalidades indoeuropea y semítica.

¹²⁶ Gracia, *El poder...*, 330–332.

¹²⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 149.

PARTE III

EL LENGUAJE Y LA REALIZACIÓN DEL CONTENIDO

Chica, ¿qué dices?

...

Cuando pone' perla' en el collar de Vivienne

E' diferente, ya no son perla', uh, no

Cuando los cubito' de hielo ya no es agua

Ahora es hielo, se congela, uh, no

...

Eh, yo soy muy mía, yo me transformo

Una mariposa, yo me transformo

Makeup de drag queen, yo me transformo

Lluvia de estrellas, yo me transformo

—ROSALÍA, “Saoko”

En la PARTE I, he propuesto por vía negativa que el lenguaje en la filosofía zubiriana ha de pensarse de forma diferente de los tradicionales abordajes que de este se han hecho como representación de la realidad o de los contenidos, o como referencia a “lo allende” la aprehensión; para ello fue necesario articular la tesis metafísica según la cual no hay más que una sola realidad. En la PARTE II, he profundizado en la estructura trascendental de lo real, particularmente en el compacto momento de realidad y el momento de contenido como momentos unitarios en aprehensión primordial de realidad, para dar cuenta de que hay una configuración inicial constructa de las notas que permitirá la elaboración del contenido en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente; asimismo me he preguntado cómo es posible la construcción del contenido si este “es lo que es ‘de suyo’”. Ahora retomaremos las reflexiones de Zubiri sobre el lenguaje en la llamada etapa ontológica, que son reflexiones sobre el lenguaje como *expresión*, para considerar los esquemas de intelección impresos como moduladores del contenido en el logos. Posteriormente, nos detendremos en el despliegue del logos como segundo momento de la inteligencia sentiente, puesto que este es, según hemos

articulado anteriormente, el *locus* del lenguaje; también veremos que el logos es un despliegue necesario dada la compactación del momento de realidad de la estructura trascendental de lo real, para proponer el lenguaje como realización del contenido, retomando las reflexiones de Zubiri en esta su llamada etapa noológica, con el fin de establecer una línea de continuidad en lo respectivo al lenguaje como significación.

¿Qué es el lenguaje como expresión?

Una vez que hemos desplazado en el paisaje de la realidad, que nos pinta la filosofía de Zubiri, las posibilidades de pensar el lenguaje como representación de la realidad o de los contenidos, o como referencia a lo allende la aprehensión en tanto que zona de contenidos; una vez que hemos considerado lo captado en aprehensión primordial y reparado particularmente sobre el momento compacto de realidad y el momento de contenido de la estructura trascendental de lo real; una vez que hemos aclarado en qué sentido podemos hablar de la construcción de los contenidos en el despliegue del logos, es momento de rearticular las reflexiones zubirianas sobre el lenguaje. Es por ello por lo que en este apartado me encargo del lenguaje como expresión. Estas consideraciones están situadas en la llamada etapa ontológica. Me interesa particularmente la articulación de tres elementos: el lenguaje como expresión, la noción de mentalidad y la de esquemas de intelección; todo ello para argumentar que el lenguaje imprime unos esquemas por los cuales modulamos o construimos el contenido en el despliegue del logos, lo cual abordaremos en el segundo acápite de esta tercera parte.

En *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri usa el vocablo mentalidad para significar una experiencia básica. Experiencia, dice Zubiri, “significa algo adquirido en el transcurso real y físico de la vida”, es una experiencia no-personal integrada a partir de su convivencia con los demás; y de esta experiencia forman parte todo un repertorio de lo que se ha pensado a lo largo de la historia, la conciencia histórica y unas ciertas convicciones.¹²⁸ Pero esta experiencia básica no solo es individual o covivida, sino que puede tener también “el sentido de estructura del mundo de una época”.¹²⁹ Es en este sentido en el que afirma que en la Edad Media la mentalidad era cristiana, a pesar de haber mentes “heréticas”. De esta forma, la experiencia de una época

¹²⁸ Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios* (7.^a ed.; Madrid: Editorial Nacional, 1978), 154–155.

¹²⁹ Zubiri, *Naturaleza...*, 155.

tendría tres factores: un contenido, una situación y un horizonte; respecto de la situación, Zubiri dice que la experiencia del ser humano es internamente limitada, lo cual le permite aprehender unas cosas y unos aspectos de estas cosas, y excluir otros; el horizonte también sería una suerte de limitación del campo visual, pero con un principio positivo que le permitiría ver lo que hay fuera de él como un “más allá”.¹³⁰

En *Sobre el hombre*, por otro lado, hay un tratamiento distinto de la noción de mentalidad, donde significa un modo de vida en el que principalmente se está afectado por el haber humano. Pero resulta que esta afectación que se da por la mentalidad, como modo de vida o experiencia básica, es una que se ejerce sobre los “modos de pensar y de vivir” y que, además, afecta los contenidos del pensamiento.¹³¹ Resulta interesante que, después de estas palabras, Zubiri inmediatamente recurra a la noción de “tradición”, conectando así una dimensión social y una dimensión histórica del ser humano como forma de realidad. Tanto la mentalidad como la tradición y la funcionalidad son dimensiones radicales de la estructura física del vínculo radical en cuanto tal.

La expresión en el análisis de la alteridad

La convivencia es el vínculo físico y real en el cual se funda la sociedad. Este vínculo tiene dimensiones radicales incluidas en la habitud de alteridad del ser humano. Sin embargo, Zubiri considera que entre estas estructuras y la habitud radical de donde emergen hay algo que *media*: la expresión. Es en la habitud de alteridad que la expresión no solo media con las estructuras físicas y reales, sino que también pone en marcha unas posibilidades. La expresión es la estructura radical que pone en marcha la habitud de alteridad y que hace que se convierta en convivencia.¹³² Para explicar esto, Zubiri analiza la expresión en cuatro momentos: la expresión en tanto que expresión; la expresión y el signo; la expresión, el signo y la significación; y la significación en tanto que expresión. En este subacápite nos encargamos principalmente del primer punto.

¹³⁰ Zubiri, *Naturaleza...*, 155–156.

¹³¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 265.

¹³² Zubiri, *Sobre el hombre*, 275.

Para Zubiri, la expresión en tanto que expresión es, antes que nada, una exteriorización, la cual entiende como un fenómeno biológico propio de todos los seres vivos. Es por ello por lo que se ve ante el reto de elaborar sobre qué es lo que hace que una exteriorización sea expresiva, esto es, propiamente humana: la “exteriorización de mi realidad en tanto que realidad y en forma de realidad, es lo que se constituye, al menos inicialmente, en expresión... Es la dimensión de la realidad lo que confiere a la exteriorización inicialmente su carácter de expresión”.¹³³ De esta forma, tenemos dos elementos que constituyen una exteriorización en expresión: (a) la propia exteriorización biológica y (b) que dicha exteriorización sea real y esté sentida como forma de realidad. Pero esto no es suficiente: ya anteriormente había insinuado la falta de un “otro”: “Si el hombre en su realidad monádica estuviera radicalmente recluso en sí mismo, no habría expresión”.¹³⁴ De tal forma que la expresión no solo depende de una exteriorización biológica, real y sentida como realidad, también de que haya “otro”: “Para que haya expresión es necesario que funcione la habitud de alteridad respecto de otro. Solo cuando hay un ‘otro’, real o imaginario, la exteriorización en forma de realidad es formalmente expresión”.¹³⁵

Como reconoce Pintor-Ramos, la expresión constituye el primero de los tres círculos concéntricos que conforman la estructura formal del lenguaje y que, por tanto, lo constituyen formalmente; no obstante, hace notar que Zubiri no está tratando el problema del lenguaje en sí mismo, sino buscándole un fundamento en las estructuras biológicas para determinar su función social en la vida humana.¹³⁶ Y este enfoque no le parece adecuado. El contexto en el que Pintor-Ramos escribió su emblemático ensayo es uno que, debido a la predominancia del estructuralismo y del giro lingüístico, exigiría de la filosofía del lenguaje un abordaje de este fenómeno en sí mismo o inserto en su dimensión social. Es lo que de alguna forma busca; esto se hace evidente cuando se cuestiona, en las primeras páginas, por qué Zubiri no abordó sistemáticamente el problema del lenguaje o cuando explicita la posibilidad de “diseñar los fundamentos de una filosofía del lenguaje desde la filosofía de Zubiri”.¹³⁷ Pero es que además, Pintor-Ramos asevera que “reconocida la dimensión social de todo lenguaje, este tiende a objetivarse y conforma... el haber humano”,¹³⁸ cuando lo único que hace, en tanto conformado

¹³³ Zubiri, *Sobre el hombre*, 277.

¹³⁴ Zubiri, *Sobre el hombre*, 275–276.

¹³⁵ Zubiri, *Sobre el hombre*, 278.

¹³⁶ Pintor-Ramos, *El lenguaje...*, 105–106.

¹³⁷ Pintor-Ramos, *El lenguaje...*, 95.

¹³⁸ Pintor-Ramos, *El lenguaje...*, 107.

por expresión, signo y significación, es ponerlo en marcha. Por ello, concuerdo con González cuando afirma que el enfoque social en el que Zubiri sitúa algunas de sus reflexiones sobre el lenguaje no es “un mero enfoque parcial del problema, del que se podría prescindir en nombre de su última filosofía” y que, de hecho, si se prescinde de su enfoque social, se impide a la filosofía zubiriana dialogar con otras corrientes.¹³⁹

Formalmente entendida, la expresión es (a) exteriorización real (b) en forma de realidad y (c) ante un “otro”. Esta emerge constitutivamente de una habitud psicofísica de la realidad y puede ser desde gestos, movimientos, conmociones viscerales...¹⁴⁰ Por emerger de la habitud de alteridad, es decir, de la intromisión de los demás en mi vida, las exteriorizaciones adquieren el carácter de expresión y son los demás quienes me enseñan a expresarme: “Los demás no solo constituyen la raíz de que haya expresión, sino que son quienes me enseñan a expresarme, me enseñan determinados movimientos con los que yo expreso a los demás mi realidad porque previamente ellos han expresado su realidad sobre mí y la han incrustado en mi vida”.¹⁴¹ El núcleo de lo que comúnmente llamamos sociedad, esto es, la habitud de alteridad, se pone en marcha primordialmente por expresión y no por imitación, como sostiene Tarde (contra quien Zubiri discute).¹⁴² Sin embargo, lo que nos ocupa en este estudio es justamente que los demás me enseñen a expresarme porque previamente han expresado su realidad sobre mí y “la han incrustado en mi vida”. Si la expresión, en tanto en cuanto fundada en la exteriorización, tiene un carácter real y biofísico, no cabe duda de que en esta etapa del pensamiento de Zubiri la incrustación de la realidad de los demás en la mía propia, la cual llevan a cabo mediante la expresión, es una incrustación real y física.

Además, como articulamos anteriormente, la expresión pone en marcha la habitud de alteridad, la cual estructuralmente está constituida por una mentalidad, una tradición y una funcionalidad. No es que en la expresión haya hábitos, puesto que como sostiene González, en la expresión no hay logos.¹⁴³ La realidad humana está configurada por tres dimensiones:

¹³⁹ González, *Un solo...*, 160–161.

¹⁴⁰ Zubiri, *Sobre el hombre*, 278.

¹⁴¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 279.

¹⁴² Gabriel Tarde es considerado por algunos estudiosos como el abuelo de las ciencias sociales con enfoque posestructuralista. En este sentido, Moebius (2004) establece unas ciertas similitudes entre las nociones tardianas de “imitación”, “repetición” e “invención” y las nociones butleriano-derridianas de “iterabilidad”, “repetición” y “performatividad”.

¹⁴³ González, *Un solo...*, 163.

individual, social e histórica; cuando Zubiri elabora la diferencia entre *mens* y mentalidad, de alguna forma está aludiendo con el primer término a la dimensión individual y, con el segundo, a las otras dos dimensiones. Cabría pensar, entonces, que esta puesta en marcha de la habitud de alteridad gracias a la expresión, justamente por ser real y física, tiene la capacidad de transmitir rasgos de una cierta mentalidad que modularán la *mens*; decimos “rasgos” y no una mentalidad en específico porque no consideramos que haya tal cosa como una transmisión directa e inalterable de una mentalidad, como la que Zubiri denomina “indoeuropea”, la cual está asociada con ciertas estructuras lingüísticas, como se argumentará más adelante. Pero ¿tiene la expresión en tanto que expresión la capacidad de transmitir estructuras lingüísticas asociadas a cierta mentalidad?

Zubiri sostiene que la expresión en tanto que expresión tiene distintos momentos estructurales. En primer lugar, al emerger la expresión de la habitud de alteridad, esta queda expresa: se expresa la real habitud de alteridad. En esta expresión, hay una manifestación de *qué hay* en mi realidad. En tercer lugar, hay una comunicación, puesto que la realidad expresada queda como aprehensible para los demás. Y finalmente hay un momento de respuesta, el cual constituye a la expresión como coexpresión.¹⁴⁴ La expresión no “queda” por sí misma, sino que requiere del momento de manifestación; es este momento estructural el que permite que mi realidad quede expresa, que esté manifiesta. Pero hace falta el momento de comunicación, por el cual lo manifiesto queda susceptible de ser aprehendido por los demás. La comunicación, nos dice Zubiri, “es algo que afecta a la habitud de alteridad, pero por parte del otro... A lo que quedo vertido *in modo recto* no es a lo manifestado, sino a la *realidad manifiesta*”.¹⁴⁵ Finalmente, la aprehensión de la realidad manifiesta por parte del otro constituye el cuarto momento estructural de la expresión: es el de respuesta: el otro “no puede dejar de responder con otra expresión a lo que yo he aprehendido. Puede quedarse impávido, pero aun en este caso tenemos un modo negativo de *respuesta*”.¹⁴⁶

Al expresarme, mi realidad en tanto en cuanto configurada individual, social e históricamente queda expresa y, por su momento de física y real manifestación, queda también como susceptible de ser aprehendida por otro, lo cual evoca inexorablemente una respuesta.

¹⁴⁴ Zubiri, *Sobre el hombre*, 279–280.

¹⁴⁵ Zubiri, *Sobre el hombre*, 280.

¹⁴⁶ Zubiri, *Sobre el hombre*, 280.

Estos son los cuatro momentos estructurales de la expresión, que la constituyen real y físicamente como vinculación a los demás. De esta forma, la expresión no es primariamente término de un logos; en este sentido, podríamos decir que es antepredicativa y, por tanto, considerada en tanto que expresión, no tiene la capacidad de transmitir mentalidades y las estructuras lingüísticas que Zubiri asocia con dichas mentalidades. Sin embargo, esto nos permite decir que la expresión considerada en y por sí misma es el fundamento real y físico del medio a través del cual se transmiten las mentalidades y sus expresiones lingüísticas. Es posible la transmisión de una mentalidad, entendida como modulación de la *mens*, solo y únicamente porque el lenguaje envuelve un fundamento estructurante real y físico, a saber, la expresión. A continuación, consideraremos el signo y la significación.

Signo y significación

La expresión, como el primero de los tres círculos concéntricos que constituyen estructuralmente al lenguaje, queda reducida positivamente al sistema de movimientos musculares, especialmente de la cara y los brazos.¹⁴⁷ Esta reducción, sin embargo, no debe entenderse como una disminución del carácter real y físico de la expresión, que se fundan en la exteriorización como fenómeno biofísico. En este sentido, Zubiri asevera que “cuantos avatares le vayan a acontecer a la expresión, no harán que se anule su carácter primario”.¹⁴⁸ Al contrario, permite elaborar un *intento*, un movimiento en “hacia”, que lleva a la realidad no ya en tanto realidad sino en tanto manifiesta (los momentos estructurales segundo y tercero de la expresión en tanto que expresión).

En este apartado de su análisis sobre el ser humano como realidad social, Zubiri aborda específicamente las nociones de signo y símbolo. Como reconocen Pintor-Ramos y González, lo que el filósofo vasco entiende aquí por “signo” será incluso contrario a lo que entenderá en su obra madura por el mismo término; sin embargo, a pesar de esta contradicción tampoco se pueden tomar como intercambiables las nociones de “signo” (en *Sobre el hombre*) y “señal” (en *Inteligencia y realidad*).¹⁴⁹ Considero que no se trata de desmerecer el uso que Zubiri elabora

¹⁴⁷ Zubiri, *Sobre el hombre*, 283.

¹⁴⁸ Zubiri, *Sobre el hombre*, 282.

¹⁴⁹ Cfr. González, *Un solo...*; Pintor-Ramos, *El lenguaje...*

de “signo” en esta obra, sino de explorar las posibilidades que habilita y entenderlo tal como lo propone: como un momento estructural constitutivo del lenguaje, esto es, el segundo de los círculos concéntricos.

Mientras que en *Inteligencia y realidad* el signo es abordado desde la perspectiva de la estimulación, propia de los animales, aquí el signo es el segundo momento estructural del lenguaje y, como tal, se funda en la expresión. Más específicamente, el signo es una expresión reducida a movimientos musculares faciales y de los brazos, y también a movimientos de fonación; sin embargo, lo que lo constituye como signo y diferencia de una mera expresión es que estos movimientos son directivos o direccionales y, en este sentido, son “un *intento* real de expresión”.¹⁵⁰ Es entonces cuando la realidad expresada cobra formalmente el carácter de realidad signada. Zubiri insiste en que esta reducción, que es intento de expresión, es un intento real y efectivo: “Si le faltara esta dimensión de realidad sería puramente una señal, cosa completamente distinta del signo”.¹⁵¹ Mientras esta reducción, que es un *intentum*, tiene un carácter estrictamente biofísico en *Sobre el hombre*, en su obra madura elaborará un profundo análisis, que nosotros abordaremos en el siguiente acápite, sobre los movimientos de distanciamiento y reversión propios del logos, los cuales, de acuerdo con González, son una complejización de lo que en su etapa ontológica entiende por “reducción”.¹⁵²

Aquí emplea el término “señal” de manera casi contraria a como lo emplea en su obra madura: pareciera ser que en esta etapa de su pensamiento hace conexiones, por un lado, entre las señales y los animales, y por otro, entre los signos y los seres humanos. Como ya habíamos resaltado con anterioridad, estas conexiones se mantendrán, pero en sentido inverso y no exacto, en su obra madura y le permitirán distinguir entre dos modos de aprehensión y formalización: la formalidad de estimulación y la formalidad de realidad, de las cuales la primera es propia de los animales no-humanos y la segunda es propia de los animales humanos. Mientras que en su obra madura los animales tendrían signos, los humanos tendríamos señales.

Lo importante aquí es centrar nuestra atención en eso que Zubiri llamó, en *Sobre el hombre*, “signo” y en su carácter real y físico. Hace notar que el signo puede tener carácter signitivo distinto y que el carácter coexpresivo de la expresión se mantiene aún en el signo. Es

¹⁵⁰ Zubiri, *Sobre el hombre*, 283.

¹⁵¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 284.

¹⁵² Cfr. González, *Un solo...*, 164.

este último carácter el que permite, al igual que en la expresión, ir en modo recto de una realidad a otra; la diferencia fundamental entre expresión y signo es que la primera me lleva de modo recto a la realidad del otro, mientras que el segundo me lleva a lo manifiesto de la realidad.¹⁵³ Si retomamos el ejemplo que Zubiri propone páginas atrás, diríamos que cuando aprehendo sentientemente a una persona llorando, esta está expresando (en tanto que expresión) su realidad de tristeza, pero lo manifiesto de esta expresión serían las lágrimas, los sollozos, los gestos faciales, etc. Estos constituirían los signos en tanto que lo manifiesto de su realidad de tristeza. Tanto en la expresión como en el signo hay una conexión de mi realidad en modo recto; lo que cambia es el otro extremo de esta conexión: la realidad en tanto que realidad y lo manifiesto de esta realidad.

Para que el signo adquiriera el carácter de significación, la cual es el orto del lenguaje de acuerdo con Zubiri, se requiere que el signo sea altamente formalizable: es el signo fonético.¹⁵⁴ El filósofo vasco considera que los sonidos *adquieren* un carácter significativo y no lo tienen de por sí.¹⁵⁵ Si bien, sobre la reducción de la expresión que es el signo decíamos que es una reducción a movimientos musculares faciales y de los brazos, pero también movimientos de fonación, también es cierto que hay algunos movimientos de fonación que no son propiamente significativos, aunque sí signitivos y expresivos: los sollozos, por ejemplo. Es por ello por lo que Zubiri considera que “es menester que prosiga la formalización y que se pase a un tipo especial de sonidos, a los que se llaman articulados”, pero esta segunda formalización pareciera ser exógena, puesto que “son los demás los que van enseñándonos a articular los movimientos de fonación”.¹⁵⁶ Cabe preguntar, deslindándonos de este análisis mínimo, cómo es que los demás me enseñan también a elaborar juicios, y a través de esta enseñanza, cómo es que se transmiten ciertas estructuras lingüísticas asociadas a lo que Zubiri ha llamado “mentalidades”.

En el análisis estructural que Zubiri elabora sobre cómo se aprende a hablar, lo primero que identifica es que el sonido articulado es expresivo, carácter que le es heredado por retrospección del signo, de la expresión y finalmente de la exteriorización. En este sentido, “como carácter de expresión [el sonido articulado] hace que el ser humano como realidad vaya

¹⁵³ Zubiri, *Sobre el hombre*, 286.

¹⁵⁴ Zubiri, *Sobre el hombre*, 287.

¹⁵⁵ Zubiri, *Sobre el hombre*, 288.

¹⁵⁶ Zubiri, *Sobre el hombre*, 288.

disparado *in modo recto* a la realidad del otro emitiendo fonemas. Es el caso de todas las interjecciones [y los nombres propios]”.¹⁵⁷ Es por ello por lo que, en el lenguaje, el ser humano es constitutivamente expresante, expresivo y va expreso en él... Aún en las formas más elaboradas del lenguaje, el lenguaje es primaria y radicalmente una forma de expresión... [y como tal] es la puesta en marcha de la habitud de alteridad expresada en movimientos de fonación... Por esto, el lenguaje es, ante todo y sobre todo, no un fenómeno intencional, sino un fenómeno de estructura física. Es la física de la alteridad expresada en fonaciones.¹⁵⁸

En esta cita, que me permití transcribir en extenso, Zubiri enfatiza en tres aspectos que nos interesan. El primero de ellos es que el ser humano, en tanto que forma de realidad socialmente constituida, *adquiere* el lenguaje. El segundo es que el lenguaje guarda un carácter real y físico en un doble sentido: el que le viene de la exteriorización biológica como fundamento, pero también de la expresión y su reducción en signo, y el carácter real y físico de los movimientos de fonación y de los fonemas mismos. El tercer aspecto es que por su momento de realidad el lenguaje, entendido estructuralmente en la cadena exteriorización-expresión-signo-significación, va de modo recto de una cosa real a otra y, además, remite a la cosa signitivamente expresada en forma reducida. Esto es muy importante porque dicha reducción, en la línea que ya nos mostraba González, es la que opera el logos como segundo momento estructural de la inteligencia sentiente. De esta forma, es pertinente resaltar que el lenguaje “remite a la cosa signitivamente”, donde “cosa” será aquello sobre lo cual se construye el contenido, no por su momento de contenido, sino justamente por su momento de realidad. Pero quizás es más importante señalar que, como el lenguaje se funda estructuralmente sobre estos cuatro momentos y no solo sobre la significación, no es que el lenguaje remita a la cosa como si fuera un medio, más bien el lenguaje en su momento de signo reduce a la cosa, determinando sus contenidos entre otras cosas y, sin embargo, manteniendo su momento de realidad. De ahí que desde la filosofía zubiriana se pueda hablar de una construcción del contenido.

Es debatible la tesis según la cual la estructura de la inteligencia sentiente, en tanto que estructura consolidada, es innata desde una perspectiva biológica. Por ello, sorprende un poco que Zubiri sostenga que “tanto la expresión como el signo son *formalmente un acto de inteligencia sentiente*”,¹⁵⁹ cuando anteriormente ha recurrido a ejemplos de los cuales fácilmente

¹⁵⁷ Zubiri, *Sobre el hombre*, 289.

¹⁵⁸ Zubiri, *Sobre el hombre*, 289.

¹⁵⁹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 291. Las cursivas son mías.

se podría deducir que el bebé expresa su realidad de manera signada, es decir, que el bebé tiene expresiones y signos. Considero que, si bien en la afirmación anteriormente citada ya hay indicios de su filosofía madura, a lo que está aludiendo más bien es a la distinción entre animales humanos y no-humanos, esto es, a la distinción entre aprehender las cosas como reales y como estímulo. Es por ello por lo que inmediatamente a continuación asevera: “Los sonidos que puede emitir el animal, a veces muy articulados, no tienen carácter de signos, precisamente porque el animal no puede expresarse; son pura exteriorización en el ámbito de los estímulos”.¹⁶⁰ De esta forma, una lora bien podría articular sonidos, pero no expresaría ni signaría ni mucho menos significaría nada, pero esta consideración nos pone ante el problema de qué es esta otra dimensión del lenguaje que permite que los sonidos articulados signifiquen: es la significación.

Entre las páginas 292 y 293 de *Sobre el hombre*, hay un párrafo importantísimo sobre la significación. Sin embargo, los editores advierten que en el original de Zubiri estaba todo marcado con signos de interrogación, porque hay una noción de ser y de significación que no están de acuerdo con su obra madura. Lo que Zubiri asevera en este párrafo es que la expresión y el signo van en modo recto a la realidad, mientras que la significación va en modo recto al ser y en modo oblicuo a la cosa: “Solamente entonces es cuando la fonación adquiere el carácter de lenguaje, es *phoné semantiké*, porque es signo que no va directamente a la cosa *in modo recto*, sino que *in modo recto* va al ser y sólo *in modo obliquo* a la cosa de quien es el ser”,¹⁶¹ así sería como el signo se convierte en significación. En la interpretación que González elabora sobre este párrafo, dice que “la señal ‘es el carácter reducido de una expresión, y la significación es el carácter reducido’ (SH 292) de la señal”.¹⁶² Son notables dos aspectos: intercambia señal por signo y omite la última parte de la cita: “... la significación es el carácter reducido a puro ser del signo”.¹⁶³ Más allá de si esto es contradictorio con su obra última y de las controversias que podría ocasionar afirmar que la significación va en modo recto al ser, lo que nos interesa es que

¹⁶⁰ Zubiri, *Sobre el hombre*, 291. Quisiera señalar que queda abierta la discusión acerca de cómo es que el animal humano adquiere o desarrolla la estructura de la inteligencia sentiente en sus tres momentos (aprehensión primordial, logos, razón) desde una perspectiva biofísica. A mi modo de ver, esta se va desarrollando en la medida en que se va aprendiendo un determinado lenguaje y unos modos concretos de dar razón con las cosas. En este sentido, considero pertinente señalar que, de acuerdo con Marquínez Argote (2005), el uso de “mentalidad” en *Inteligencia y razón* estaría estrechamente vinculado con formas de dar cuenta de la realidad: mentalidad poética, filosófica, científica... De esta manera, ya no se trataría de una “experiencia básica” sino de formas de dar cuenta o modos de razón desarrollados en el devenir vital del ser humano.

¹⁶¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 293.

¹⁶² González, *Un solo...*, 173.

¹⁶³ Zubiri, *Sobre el hombre*, 292.

la significación sea reducción del signo, el cual es a su vez reducción de la expresión, y que la dimensión significativa del lenguaje consiste en un desdoblamiento entre aquello de lo que se habla (función signitiva) y aquello que se dice de lo que se habla.¹⁶⁴

Quizás en el pensamiento último de Zubiri haya cambiado de parecer respecto de que la significación va en modo recto al ser de la cosa; lo que no cambió fue que el orto del lenguaje es la significación y que el lenguaje mismo es realidad. Con todo su análisis, Zubiri está discutiendo contra todas aquellas corrientes que pretenden reducir el lenguaje a la significación; este es, además de significación y considerado estructuralmente, expresivo y signitivo. Conjuntamente, también lo está haciendo contra aquellas filosofías que quieren hacer de aquellas actividades lingüísticas como conceptuar el acto primario de la inteligencia. Es expresión, es signo y es significación: “Únicamente la unidad radical de estas tres dimensiones es lo que constituye formalmente el lenguaje. Este es el órgano por excelencia de la convivencia...”.¹⁶⁵ Pero es que además el lenguaje imprime esquemas de intelección. Es lo que abordaremos a continuación.

El lenguaje y los esquemas de intelección

Pareciera ser que Zubiri en 1959, año en el que dictó el curso El Problema del Hombre (que ha sido recogido en *Sobre el hombre*), tenía presente el concepto de mentalidad y sus conexiones con el lenguaje.¹⁶⁶ En esta obra, al considerar la significación en tanto que expresión, la cuestión de la mentalidad vuelve a aparecer. A partir de su consideración según la cual el lenguaje es el manifiesto del ser, entrevé un problema fundamental para nuestra investigación: “La conversión del ser como verbo sustantivo en puro verbo copulativo, es decir, de mera significación... se ha convertido en un ingrediente de la *mentalidad*; es lo que ha permitido que se forme una *mentalidad* teórica”.¹⁶⁷ A mi modo de ver, esta consideración está a la base de su crítica a la logificación de la inteligencia, aquella que tiene por función primaria la

¹⁶⁴ Cfr. Zubiri, *Sobre el hombre*, 292–293.

¹⁶⁵ Zubiri, *Sobre el hombre*, 295–296.

¹⁶⁶ De acuerdo con Marquínez Argote, esta noción la heredó de la tradición francesa y apenas comenzaba a consolidarse como un término válido en el primer cuarto del s. XX. Cfr. Germán Marquínez Argote, “Razón concreta y mentalidades”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 26, núm. 93 (2005), 103.

¹⁶⁷ Zubiri, *Sobre el hombre*, 296. Las cursivas son mías.

conceptuación de la realidad y que está en estrecha conexión con el logos apofántico griego;¹⁶⁸ en varios pasajes, incluso en su obra madura, Zubiri aclara que cuando decimos que “algo es...”, el verbo ser está fungiendo como cópula y no está expresando el ser de ese algo. Pero más acá de la anterior anotación se encuentra algo más fascinante: la conexión directa que establece entre un modo de decir (sustancia + forma verbal conjugada de ser + accidente) y el modo concreto de mentalidad teórica, cuya constitución se ha habilitado a partir del verbo ser como copulativo. Cuando decimos que “la pared es blanca”, un análisis gramatical nos revelaría que tenemos un sujeto conformado por un sustantivo (pared) y un predicado que consta de una forma verbal conjugada (es) y un adjetivo (blanca), donde el predicado es lo que se dice del sujeto. Ahora, desde un punto de vista metafísico, tendríamos una sustancia (pared) y un accidente (blanca). En este ejemplo, se puede observar la conversión de la que Zubiri habla: cuando digo “es blanca”, no quiero decir que el ser de la pared consista en “ser blanca”. Además, es gracias a esta consideración que podemos sospechar y buscar o crear otras formas de decir realidad que expresen su estado constructo quizás de manera más adecuada y que tendrán profundas implicaciones en la marcha de la razón.¹⁶⁹

Anteriormente habíamos estudiado que la expresión pone en marcha la habitud de alteridad y que las reducciones de la expresión en signo y del signo en significación conllevan un carácter coexpresivo que es transmisor de una tradición y, por tanto, de una mentalidad. Zubiri trae a colación nuevamente el tema de la mentalidad, porque está en estrecha relación con lo que él denomina “esquemas de intelección”: “El lenguaje... imprime su impronta a la intelección real y efectiva que cada uno en su interior tiene de las cosas. El lenguaje imprime ciertos esquemas de intelección”.¹⁷⁰ En esta pequeña cita, está hablando del lenguaje como manifiesto del ser y como un haber; sin embargo, dados los matices que introduce en su filosofía última, considero pertinente interpretar estructuralmente su consideración sobre el lenguaje, es decir, ya no como manifiesto del ser, sino como la estructura conformada por los momentos

¹⁶⁸ Cfr. Gracia, *El poder...*, 316.

¹⁶⁹ Es un tema del cual no nos encargaremos en esta tesis, sin embargo, considero importante señalar que la marcha de la razón está marcada por la dualización que se introduce a partir del segundo momento estructural de la inteligencia sentiente, esto es, el logos. Si decimos que “la pared es blanca”, nuestro esbozo para conocer en profundidad la pared estará planteado y estructurado, y será ejecutado a partir de este juicio basado en simples aprehensiones, como perceptos, fictos y conceptos. Y es muy probable que el momento de verificación de la verdad racional, donde en teoría he de verificar no se logre.

¹⁷⁰ Zubiri, *Sobre el hombre*, 297.

expresión-signo-significación. Esta estructura nos permite decir que ciertos esquemas de intelección son impresos por el lenguaje real y físicamente. ¿A qué se refiere con esto? Varios intérpretes de la obra zubiriana han intercambiado los términos “mentalidad” y “haber mental”, lo cual es importante tener en consideración para citar el siguiente pasaje:

Es el *lenguaje mental*, aquel hablar por el que el ser humano, al significar o al concebir sus ideas, va en buena medida arrastrado por los tipos de haber mental, por esas formas de concepción que están incluidas en el manifiesto del ser, y que imponen, por ejemplo, ese pensar constante entre sujeto y predicado unidos por el ‘es’ de la cópula, que probablemente no habría tenido lugar si el ser humano hubiera emergido a las faenas intelectuales por un lenguaje que no fuera el indoeuropeo.¹⁷¹

Lenguaje mental no es endofasia o lenguaje interior, es decir, no es el lenguaje mediante el cual uno establece un diálogo consigo mismo, no es esa voz que uno escucha cuando “mentaliza” una lectura, por ejemplo. Es un lenguaje en el que el ser humano es arrastrado por los tipos de haber mental o mentalidades, por unas formas de concepción incluidas en la significación y que imponen un modo de pensar. Así considerada, una mentalidad sería también una forma de concepción. A lo largo de su obra, Zubiri está constantemente considerando dos tipos de mentalidades: la indoeuropea y la semítica, cada una de las cuales trae consigo formas de concepción o esquemas de intelección transmitidos a través del lenguaje considerado estructuralmente. Si prestamos atención a lo que estos esquemas hacen, notaremos que es recurrente el uso de la familia etimológica de concebir: aparece explícitamente en “concebir sus ideas” y su familiar, conceptuar, aparece en “formas de concepción”; sin embargo, el ejemplo que propone es el de un “sujeto y predicado unidos por el ‘es’ de la cópula”, es decir, un juicio. Estas son actividades propias del logos como momento de la inteligencia sentiente; es lo que plantearé en el siguiente apartado: cómo estos esquemas de intelección inciden en la construcción del contenido en el despliegue del logos. Zubiri no desarrolla explícitamente en esta obra las anteriormente mencionadas actividades del logos —al fin y al cabo, estamos a más de veinte años de la aparición de *Inteligencia sentiente*—, sin embargo, es importante reconocer que muchas de las ideas que desarrollará en su trilogía, principalmente en *Inteligencia y logos*, ya iban tomando forma y fuerza en sus obras anteriores.

¹⁷¹ Zubiri, *Sobre el hombre*, 298.

En *Sobre el hombre*, Zubiri está dando un fundamento biofísico al lenguaje y contra todas aquellas filosofías del lenguaje —tan en boga en las décadas de los 50 y 60— que lo piensan primariamente como un medio para acceder a la realidad o para expresar conceptos,¹⁷² Zubiri dirá que solo puede ser medio porque es primaria y radicalmente expresivo y es justo por su carácter de expresión que podemos decir que el lenguaje, en tanto que adquirido vía una incrustación real y física de los demás en la vida del niño, va constituyendo ese segundo momento de la inteligencia sentiente que es el logos, con unos modos concretos de conceptuar, idear y elaborar juicios que nos dicen qué y cómo son las cosas en realidad. En este sentido, vale la pena señalar que en la adquisición del lenguaje en realidad no solo va transmitida una mentalidad, también una tradición, unas funciones sociales y unos modos de ser: “El lenguaje expresa no solo este modo manifiesto del ser, sino que en el manifiesto del ser va expreso el modo de ser real y efectivo de la agrupación humana que se sirve de ese lenguaje... es entonces *idioma*”.¹⁷³ Sin embargo, todo este complejo desborda los objetivos de esta indagación, por lo cual me he centrado en la mentalidad.

En *Sobre la esencia*, obra posterior al curso de 1959, Zubiri es mucho más enfático sobre la relación entre mentalidad y esquemas de intelección. Propone que mentalidad es *forma mentis*, es decir, una “mente así ‘conformada’”,¹⁷⁴ a la cual corresponderían unas ciertas estructuras conceptuales; en este sentido, el lenguaje sería índice de dichas estructuras. En el párrafo sobre esencia y logos, da cuenta de la esencia como momento físico estructurante de lo real y como sistema fundamental de notas; para ello, ya no puede recurrir a las nociones de definición o sustancia, heredadas de la filosofía occidental. Es por ello por lo que tiene que forjar un órgano conceptual adecuado: apela al lenguaje no por ser meramente significativo, sino porque “significa expresando”.¹⁷⁵ Es justamente donde reconoce que “entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad honda y radical: la *forma mentis*”,¹⁷⁶ esto es, la mentalidad. Seguidamente agrega: “Por esto es por lo que el decir, el λέγειν, no es sólo un decir ‘algo’, sino que es decirlo de ‘alguna manera’, esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad”.¹⁷⁷

¹⁷² Cfr. Zubiri, *Sobre la esencia*, 346.

¹⁷³ Zubiri, *Sobre el hombre*, 299.

¹⁷⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 346.

¹⁷⁵ Zubiri, *Sobre la esencia*, 345.

¹⁷⁶ Zubiri, *Sobre la esencia*, 345.

¹⁷⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, 345.

A la mentalidad indoeuropea le sería propio, por decirlo de alguna manera, el logos predicativo, es por ello por lo cual puede concebir la unidad esencial de la esencia constitutiva como concentración (India) o como ente (Grecia).¹⁷⁸ Pero esto no le parece suficiente: aquella forma de decir lo real de la que Zubiri anda en busca la encuentra en la mentalidad semítica, a la cual le sería propio el logos nominal constructo. Sin embargo, advierte que “todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real”,¹⁷⁹ por lo cual sería necesario —como de hecho hace en su obra ulterior— integrar los diferentes logos con conceptos de mentalidades distintas. El logos nominal constructo tendría la capacidad para expresar el carácter constructo de la realidad, y no una mera relación entre sustancia y accidente mediante la vinculación del ser como cópula, la cual no da cuenta de dicho carácter constructo: “El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia [la semítica], nos ha descubierto la conceptualización de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et per se* unidad de sistema”.¹⁸⁰ En este sentido, González asevera que “los contenidos que la formalidad presenta como ‘reales’ no aparecen como accidentes de una sustancia por detrás de los mismos, sino simplemente como notas sistemáticamente vinculadas entre sí, constituyendo un sistema”.¹⁸¹ Sin embargo, no deja de ser una conceptualización y, en tanto que tal, un modo de distanciamiento operado en el logos.

La mentalidad como experiencia básica, como modo de ser o como *forma mentis* es uno de los *locus* desde los cuales se construye el contenido de las simples aprehensiones y de los juicios en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente. Es un haber mental que se incrusta real y físicamente en la vida del ser humano, a través del lenguaje considerado estructuralmente como expresión-signo-significación. Además de la mentalidad, están la tradición y la funcionalidad. Pero es justamente la mentalidad, como parte de una tradición, que está asociada a ciertos modos de decir la realidad y, por tanto, de concebirla y conceptualarla. Es en este sentido en el que el lenguaje imprime ciertos esquemas de intelección y, al imprimirlos, constituye los modos según los cuales el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente construirá el contenido de los fictos, conceptos y juicios posicionales, proposicionales

¹⁷⁸ Cfr. Zubiri, *Sobre la esencia*, 304–305.

¹⁷⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 346.

¹⁸⁰ Zubiri, *Sobre la esencia*, 355.

¹⁸¹ Antonio González, “Para una metafísica hebrea”, en Galán Vélez, coord., *Entre realismos* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa).

y declarativos que nos dirán qué es una cosa “en realidad”, a diferencia de la aprehensión primordial de realidad, la cual actualiza las cosas como reales.

Considerado el lenguaje estructuralmente, podemos afirmar que todo contenido construido en el despliegue del logos es real en dos sentidos: porque dicha construcción se opera *sobre* algo real y *desde* algo real, esto es, sobre lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad y desde la impresión real y física de esquemas mentales vía lenguaje —aunque no exclusivamente—. Esto es así porque el lenguaje no es primaria ni radicalmente “mediación del contenido”, y esto no significa que estemos afirmando que el lenguaje no sea mediación, pero que no lo es primaria ni radicalmente; el lenguaje, en cambio, es primaria y radicalmente expresivo, significa expresando. Y según hemos visto, la expresión es la estructura real y física que pone en marcha el haber humano y que, por una reducción, se constituye en signo, el cual a su vez se constituye, por reducción también, en significación. Porque los demás están incrustados en mi vida a través del lenguaje es por lo que este es constitutivo del logos, desde una perspectiva biofísica del desarrollo vital del ser humano.

Finalmente nos resta considerar cómo pasar del lenguaje como expresión al lenguaje como realización, considerado desde la inteligencia sentiente.

El lenguaje y la realización del contenido en el logos

Cómo interviene el lenguaje en la construcción del contenido operada en el logos como segundo momento de la inteligencia sentiente es una pregunta difícil y truculenta. Se podría responder a ella diciendo que sin lenguaje no hay logos, lo cual es considerablemente arriesgado, puesto que hay algunas operaciones del logos que no está claro que sean necesariamente lingüísticas. Logos es una categoría que Zubiri emplea con fines pragmáticos para recoger varios momentos de la inteligencia sentiente. De hecho, en la argumentación de Pintor-Ramos, las simples aprehensiones no son suficientes para que el lenguaje en tanto que significación “cobre” realidad. A mi modo de ver, es plausible que en la propuesta zubiriana el lenguaje no intervenga en la construcción de sensaciones y percepciones, o lo haga de un modo pasivo. Sensación y percepción se distinguen en que la primera es la aprehensión de una nota aislada mientras que la segunda es la aprehensión de una constelación de notas. Esto no significa, sin embargo, que no haya mediación en cuanto tal en la construcción de sensaciones y percepciones;

es por ello por lo que Zubiri las sitúa en el momento del logos y no en el de aprehensión primordial: hay en ellas una dualidad y una mediación.

También es una pregunta truculenta, porque pareciera ser que estamos formulando una pregunta cuya respuesta apuntaría a una de las tesis ofrecidas por J. L. Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*, según la cual el lenguaje tiene una capacidad performativa mediante la que unos actos del habla, específicamente los ilocucionarios, tienen la capacidad de crear realidad, por ejemplo, un lazo matrimonial o la inocencia o culpabilidad de algún acusado. Fácilmente podríamos pensar que en esta investigación entendemos que el lenguaje construye el contenido de lo allende *en* lo allende, como zona de contenidos. Por el contrario, en esta indagación no hablo de lo que comúnmente se entiende por “realidad allende” la aprehensión, como he articulado en la PARTE I, excepto cuando así lo explícito. He entendido y sostenido que el contenido es un momento de la estructura trascendental de lo real, sea en tanto aprehendido o no, de suerte que inteligencia y realidad son congéneres o, lo que es lo mismo, el término formal de la inteligencia es el de suyo, el momento de realidad. Cuando hablo de “construcción” del contenido lo hago siempre como una construcción intraaprehensiva de los contenidos aprehendidos que han quedado impresos como reales por el momento de realidad que los envuelve y según la configuración de nuestros sentires, y que no por ello dejan de ser reales; no debe pensarse que el contenido del personaje Wally o del cuento “La caída” se construye como como tal en el cuento o en el libro cuando afirmo algo sobre ellos; no debe pensarse que esta hoja blanca se convierte en verde cuando afirmo que es “verde” aun cuando sus fotones constitutivos no están presentes como verdes o, lo que es lo mismo, aun cuando el verdor no está realizado en esta hoja.

Pero también dicha pregunta es truculenta porque Zubiri mismo nunca se encarga sistemáticamente del lenguaje; no obstante, considero que podemos aproximarnos a lo que sería el lenguaje en la obra zubiriana. Se nos ha dicho que el orto del lenguaje es la significación, y que esta es una constante que se mantiene en las etapas ontológica y metafísica; sin embargo, ni en *Inteligencia y logos* ni en *Sobre el hombre* se nos dice qué significa significar. Los estudios zubirianos sobre la posición del lenguaje en su obra han propuesto dos aproximaciones que, a mi modo de ver, son inadecuadas: significar es representar, o bien referenciar. Estos son conceptos con los que Zubiri no trabaja y que son préstamos de filosofías del lenguaje (Frege, Saussure, etc.) para estudiar el lenguaje en la obra zubiriana. La significación como referencia

no a lo allende sino en la realidad, algo a lo que ya hemos apuntado en la PARTE I, se podría entender en términos muy simples según la siguiente fórmula: una palabra refiere desde otras cosas en el campo de realidad a lo que una cosa sería en realidad. Esta noción presenta muchos problemas y, sin embargo, no son tan graves como los que plantea entender el lenguaje como representación en la obra zubiriana. Según esta postura, el lenguaje sería representación de la realidad. Sin embargo, la realidad es inefable y no puede ser nunca representada, tan solo postulada. Al respecto, Gracia asevera que

lo único inmediato es algo más simple, que en el fondo tenemos que postular, porque nunca se da de modo puro y aislado, que es lo que denomina aprehensión primordial de realidad... Lo único inmediato [la aprehensión primordial de realidad] es algo que no está nunca aprehendido aisladamente [sin contenido], pero que sí se encuentra en el fondo de toda aprehensión. Y porque no está nunca aprehendido en exclusiva, no genera por sí conocimiento ninguno, ni desde dentro de él cabe decir nada sobre él. Todo lo que digamos sobre la aprehensión primordial de realidad ya no es aprehensión primordial y sí está construido. De lo no construido no puede hablarse más que construyendo. Por eso de la aprehensión primordial, desde dentro de ella misma, no cabe hablar, tan solo callarse.¹⁸²

Pensar el lenguaje como representación de la realidad en la obra zubiriana implica entenderlo según el filósofo entiende “representación” y, por tanto, implica enfrentar su enérgica crítica de la representación kantiana, según la cual los sentidos no dan “al” entendimiento un contenido para que este lo capte:

En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado “a” la inteligencia para que ésta lo entienda. Entender sería así aprehender de nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible...¹⁸³

Tomando en cuenta dicha crítica que elabora Zubiri a lo largo de su obra y que no se reduce a la anterior cita, me parece que podemos y debemos pensar el lenguaje en otros términos, según nos va guiando y exigiendo su obra. Entender el lenguaje como representación nos sitúa en un plano del que Zubiri más bien nos quiere distanciar, uno en el cual la inteligencia ha de “acceder” a la realidad. Entender el lenguaje como representación —y según lo que Zubiri

¹⁸² Gracia, *El poder...*, 339.

¹⁸³ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 82.

entiende por representación— implica que el lenguaje tiene la capacidad de duplicar la realidad, y esto no es así.

Según lo que hemos articulado hasta el momento, podríamos atrevernos a decir que el lenguaje realiza contenidos. Cuando leo una novela no me represento a los personajes, sino que los construyo intraaprehensivamente en función de otras simples aprehensiones: ¿qué me hace pensar que el compañero en el cuento “La caída” encarna literariamente una forma de realidad similar a la mía? Entender el lenguaje como representación implicaría duplicar ya sea la realidad o el contenido de los personajes, lo cual a su vez implicaría que ya en los grafemas articulados en palabras, en las palabras articuladas en oraciones, en las oraciones articuladas en párrafos y en los párrafos articulados en capítulos, están ya los contenidos y las características de los personajes, de las tramas, los mundos, los hechos, las historias, las acciones, etc. A continuación, examinaremos qué implicaría pensar el lenguaje como significación no en el sentido de representación ni de referencia, sino en el de construcción, particularmente cómo el lenguaje interviene en la construcción de simples aprehensiones y de juicios, una vez que hemos establecido que el lenguaje por ser expresión y, por tanto, por su carácter de realidad, imprime unos esquemas de intelección que modulan el contenido.

En este acápite pretendo esbozar las fases del movimiento intelectual en el que consiste el logos, centrándome particularmente en el sería y la afirmación, para lo cual será necesario primero considerar el campo de realidad. Responderé a las preguntas de en qué consisten estos elementos como momentos del logos; en otras palabras, se trata de reconstruir una respuesta a la pregunta de en qué consiste afirmar lo que algo es en realidad, enfatizando en que las afirmaciones se hacen siempre desde simples aprehensiones, esto es, desde cómo las cosas serían en realidad: perceptos, fictos y conceptos. Solamente teniendo esto en consideración podremos aventurarnos a abordar el problema del lenguaje —entendido como expresión y, por tanto, como configurador de *forma mentis* o “mentalidad”— como constructor del contenido. Sin embargo, es pertinente que antes rescatemos algunas ideas Zubiri plantea en *Inteligencia y realidad* sobre el logos como momento de la inteligencia sentiente.

Uno de los puntos centrales que estructuran su crítica a la inteligencia concipiente (logificación de la intelección y entificación de la realidad) es que la filosofía tradicionalmente ha pensado que la inteligencia consiste en entender, captar el ser; en otras palabras, que el

término formal de la inteligencia es el ser.¹⁸⁴ Es la inteligencia como logos. Sin embargo, como ya hemos articulado en la PARTE II, el término formal de la inteligencia es la realidad: su acto por excelencia es la impresión del momento de realidad, la cual no consiste en duplicación. En la inteligencia sentiente se actualizan en modo recto lo real como real y solo en modo oblicuo lo real en tanto que siendo.¹⁸⁵ Es por ello por lo que Zubiri hace hincapié en que el logos —propuesto tradicionalmente como el entendimiento del ser— no es el acto formal ni primario de la inteligencia, ni siquiera sería el entendimiento del ser. El logos es, formalmente considerado, un modo de intelección ulterior, es decir, una reactualización de lo que lo real es entre otras cosas: “El logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección, modo trascendentalmente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de realidad”.¹⁸⁶ El logos, por tanto, no es el acto primario de la inteligencia, sino una reactualización de la impresión de realidad:

La impresión de realidad es apertura trascendental al mundo. Por tanto, es absolutamente inexorable que al sentir impresivamente lo real estemos sintiendo que está siendo en el mundo: es el ser sentido. La aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real: es la oblicuidad del ser.¹⁸⁷

El logos consiste en una intelección en distancia de lo que la cosa real es entre otras cosas reales. Esta intelección, que propiamente es una reactualización, solamente es posible por la estructura trascendental de la formalidad de realidad: “Esta apertura trascendental de la intelección sentiente es el fundamento intrínseco y radical de toda construcción intelectual, de todo logos”.¹⁸⁸ El “hacia” es un modo de presentación de lo real que, considerando su estructura trascendental, nos abre un campo de realidad: el logos consiste en inteligir lo que una cosa es como momento del campo de realidad, como estando en respectividad con otras cosas campales.¹⁸⁹ Anteriormente decíamos que la estructura trascendental de la formalidad de realidad nos revelaba que esta es aprehendida de modo compacto: este modo consiste en que en ella van ya los momentos de realidad individual y realidad campal compactamente. En el despliegue de la realidad campal consiste el logos:

¹⁸⁴ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 116, 225.

¹⁸⁵ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 221–223.

¹⁸⁶ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 168.

¹⁸⁷ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 224.

¹⁸⁸ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 169.

¹⁸⁹ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 269.

El logos es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal. Intelige, pues, una cosa real desde otras cosas reales, la intelige por tanto campalmente. Por esto es por lo que el logos es un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial: el enriquecimiento que “procede de”, y se “funda en” las otras cosas campales “hacia” las cuales lo que el logos intelige está campalmente abierto.¹⁹⁰

Examinemos entonces qué es inteligir en distancia, qué son las simples aprehensiones y qué son los juicios. Para ello, hemos de tener claro que el logos es movimiento y, en tanto que tal, está constituido por dos momentos: distanciaci3n y reversi3n, ambos fundados en la estructura trascendental de la realidad y posibles gracias a la apertura respectiva de lo real por su momento de realidad. Como veremos, al momento de distancia le va lo que las cosas serían, mientras que al momento de reversi3n le va lo que estas cosas son entre otras siempre desde simples aprehensiones. El logos enriquece el contenido y, sin embargo, no aña de nada a su momento de realidad.

Campo de realidad

Cada cosa real, por su estructura trascendental, abre un campo de realidad desde sí misma. En este apartado trataré de responder qué es este campo, cómo se constituye en medio de intelecci3n y cómo va reconfigurando el contenido de lo real que está presente en aprehensi3n primordial. La aprehensi3n del campo de realidad de cada cosa real se da en aprehensi3n primordial de realidad: es uno de los dos momentos compactos del momento de realidad a los que aludimos en la PARTE II, al hablar sobre la estructura trascendental de lo real. Por tanto, en la aprehensi3n de cada cosa real en y por sí misma, hay la aprehensi3n del campo; sin embargo, no es lo mismo aprehender el momento campal de cada cosa real que aprehender esta cosa real campalmente, es decir, inteligirla en funci3n de otras cosas que ya ocupan una posici3n en el campo de realidad: “Aprehender lo real campalmente es algo distinto: no es aprehender que la realidad individual abre un campo determinado por ella, sino que es aprehender la realidad individual desde el campo mismo de realidad”.¹⁹¹

¹⁹⁰ Zubiri, *Inteligencia y realidad*, 275.

¹⁹¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 52–53.

Es muy clara la distinción que Zubiri elabora entre campo perceptivo y campo de realidad. El campo perceptivo estaría constituido por el acto mismo de percibir impresivamente sistemas provisionales o constelaciones de notas en su momento de contenido. El campo sería entonces algo extrínseco a las cosas mismas. Sin embargo y sin desplazar por completo el momento de contenido de lo real, Zubiri considera que el campo debe ser entendido como “campo de realidad”, es decir, como un campo constituido a partir del momento de realidad de toda cosa real formalizado como real que, por su apertura respectiva, está abierto tanto a su propio contenido como a otras cosas reales. El campo de realidad y el paisaje de la realidad no son dos ideas similares; el primero se funda en el segundo, el cual es intraaprehensivo.

El campo de realidad está determinado desde las cosas reales y, no obstante, estas están abarcadas en el campo o, lo que es lo mismo, el campo de realidad excede a las cosas reales abarcándolas: “El campo es ‘más’ que cada cosa real, pero es más ‘en’ ellas mismas”.¹⁹² Aprender una cosa real en y por sí misma y aprenderla campalmente, sin embargo, no constituyen dos actos numéricamente distintos: es una sola aprehensión con dos momentos distintos. Cada uno de estos momentos, en tanto que momentos, es diferente del otro: en aprehensión primordial de realidad, lo real queda en y por sí mismo como siendo de suyo lo que es y nada más; en intelección campal, por otro lado, lo real es reactualizado entre y desde otras cosas reales, y en función de ellas. La intelección campal, que es propia del logos, solamente es posible porque hay aprehensión primordial de realidad; por tanto, el logos no es una estructura que repose sobre sí misma.

El campo de realidad tiene una estructura propia constituida por dos momentos: el “entre” y la funcionalidad. Esto es fundamental, porque, como decíamos, en el momento del logos la intelección de lo real ya presente en impresión de realidad constituye una reactualización de lo que esto es “en realidad”, es decir, entre otras cosas y en función de ellas. El “entre” es a la vez momento de la actuidad y momento de la actualidad, y sin embargo no son coincidentes porque una cosa puede estar entre otras sin estar presente intelectivamente en actualidad.¹⁹³ Actualmente considerado, el momento del “entre” se funda en la estructura trascendental del modo “hacia” según el cual se presenta lo real. Esto hace que la realidad sea

¹⁹² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 31.

¹⁹³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 34.

“realidad en hacia”,¹⁹⁴ es decir, hacia otras formas de realidad, pero siempre entre ellas y, por tanto, sin exceder el campo de realidad, sin salir de él. Por otro lado, el campo de realidad tiene otro momento fundamental para la elaboración del contenido: es el de funcionalidad. Consiste en que las cosas reales no solo están actualizadas entre otras cosas reales, sino también “en función de estas”,¹⁹⁵ sin embargo, esta funcionalidad no se refiere al momento de contenido de las cosas, sino estrictamente a su momento de realidad: “La funcionalidad es un momento de la realidad de cada cosa campal”, aunque no por ello deja de concernir al contenido.¹⁹⁶ Esta acotación es muy importante, porque la funcionalidad de las cosas se ha entendido siempre por su momento de contenido y no por su momento de realidad; de este modo, se les ha adjudicado una teleología que no les corresponde.

En tanto que momento de la estructura del campo de realidad, la funcionalidad es fundamental: si no hubiera “entre”, no habría funcionalidad y sin embargo el “entre” no es suficiente para estructurar el campo de realidad. Por el momento de “entre”, las cosas reales ocupan una posición respectiva en el campo de realidad, pero por el momento de funcionalidad, esta posición varía en función de las otras cosas reales. O lo que es lo mismo: “La funcionalidad, el ‘por’, es en rigor la forma del ‘entre’ mismo. La forma de estar ‘entre’ es funcional”.¹⁹⁷ En estos dos momentos se funda el carácter dinámico del logos. Como veremos más adelante, estas son nociones fundamentales para comprender la construcción del contenido.

Cuando Zubiri “desplaza” al contenido de la estructura del campo de realidad, no lo desplaza lo suficiente como para que su filosofía se vuelva una suerte de idealismo. A pesar de que el campo de realidad se diferencia del campo de percepción por la anterior diferencia entre realidad y contenido, todo campo de realidad envuelve contenido en tanto que no hay forma ni modo ni formalidad de realidad vacíos de contenido. Lo que dice no es que el campo de realidad no concierne al contenido, sino que lo concierne solo secundariamente, porque primariamente concierne a la realidad en tanto que realidad.¹⁹⁸ La descompactación del momento de realidad que se lleva a cabo en el logos nunca deja de envolver al contenido: en la primera fase del movimiento intelectual, los contenidos quedan en una especie de suspensión en la oquedad

¹⁹⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 34–35.

¹⁹⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 36.

¹⁹⁶ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y logos*, 38–39.

¹⁹⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 42.

¹⁹⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 39.

generada entre el momento de realidad individual y el momento de realidad campal de lo real por inteligir; en la segunda fase del movimiento intelectual, hay una reversión de lo que el contenido sería a lo que es entre otras cosas *en* el campo de realidad y nunca excediéndolo.

El campo de realidad, que está aprehendido compactamente en la aprehensión primordial de realidad, es en lo que el logos ejecuta sus movimientos para inteligir lo que las cosas son en realidad. Se trata, por tanto, de la intelección campal en la que el logos consiste. El logos, así considerado, tiene una estructura básica que es pertinente rescatar para los objetivos de nuestra investigación. Está constituido por tres momentos: dualidad, dinamismo y medialidad. La dualidad del logos está dada, en principio, no por lo vario que pueda ser el contenido de lo ya aprehendido como real, sino por un desdoblamiento en la cosa real y desde ella misma de su momento de realidad individual gracias al cual queda en aprehensión primordial meramente como “real” y de su momento de realidad campal gracias al cual podemos decir lo que esta cosa es “en realidad”: “real” y “en realidad” serían los dos términos de la dualidad intelectual propia del logos. Hay, por tanto, una aprehensión de dos “algos”: lo que se dice y de lo que se dice.¹⁹⁹ El segundo momento constitutivo de la estructura básica del logos es el dinamismo, el cual consiste en un movimiento que nos retiene en lo real, pero siempre remitiéndonos hacia otras cosas reales en función de las cuales inteligiremos libremente lo que la cosa real es en realidad, estableciendo así una distancia que ha de ser recorrida por el logos en su movimiento; es en este segundo momento en el que interviene la libertad, la cual consiste en *elegir* aquellas simples aprehensiones en función de las cuales afirmar lo que la cosa real inteligida es en realidad: es un campo de libertad.²⁰⁰ El tercer momento constitutivo de la estructura básica del logos es la medialidad, gracias a la cual el campo de realidad cobra cierta autonomía propia y se instituye como el medio de intelección básico al ser recorrido: “El campo, dijimos, no es algo que se ve sino algo que hace ver: es medio de intelección”.²⁰¹ Este es *el* medio de intelección básico en el cual se fundan otros medios de intelección (como el social, el religioso y el lingüístico). Sin

¹⁹⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 60–61.

²⁰⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 63–72. Este movimiento, como articularemos más adelante, es la estructura básica del decir y tiene dos fases: impelencia y reversión. En la primera, la cosa real por inteligir queda retraída a lo que esta cosa sería (simples aprehensiones); en la segunda, se revierte (afirmación) de lo que la cosa sería a lo que es en realidad. La afirmación consiste en colmar la oquedad generada por la descompactación de los dos momentos de realidad individual y realidad campal: afirmar lo que algo es en realidad es hacer que esta cosa real coja firmeza entre otras cosas. Es un plano completamente diferente del representacional, en el cual la afirmación, en su forma más común de juicio declarativo, sería una representación de la realidad.

²⁰¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 210.

embargo, para Zubiri estos medios de intelección superiores nos hacen es hacernos aprehender las cosas reales como reales; por cuanto, cuando intelió algo medialmente, captó primordialmente su momento de realidad, esto es lo que le interesa a Zubiri:

Inteligir las cosas reales en un movimiento desde unas a otras es inteligirlas, según hemos visto, en el campo de realidad. Lo cual significa que el campo de realidad, mejor dicho, la realidad como campo es justo aquello en que inteligimos una cosa desde otras. Es decir: la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos.²⁰²

Si consideramos al lenguaje como medio de intelección, este estaría fundado, como los demás medios, en el campo de realidad. Por tanto, si los demás medios me hacen inteligir medialmente lo real, también el lenguaje. Sin embargo, inteligir no es representar; medio de intelección, entonces, no es medio de representación —como se piensa el lenguaje usualmente—. ¿Qué sería el lenguaje como medio de intelección? Ya anotamos que me haría “ver” las cosas reales como reales, pero también entre otras cosas. Y este punto es fundamental, porque implicaría que nos hace actuales unas cosas desde otras. De esto se infiere una noción distinta de aquella que piensa al lenguaje primariamente como representación: el medio, antes que representación, es elaboración de la coincidencia entre lo que las cosas serían y lo que son en realidad, es decir, entre otras cosas reales.

Sería

Nos preguntamos ahora por lo que las cosas serían en realidad, es decir, por las simples aprehensiones. Para ello, es menester tener en consideración lo dicho sobre la estructura básica del logos: es dual, es dinámico, es medial. Particularmente nos interesan dos aspectos de estos dos últimos momentos, a saber, cómo el campo de libertad y la realidad como medio modulan el contenido. ¿En qué consiste, entonces, inteligir lo real como lo que sería en realidad?

Al autonomizar diferencialmente el momento de realidad campal, se constituye una distancia u oquedad entre este momento y el de realidad individual de lo real. Si de equivalencias se tratara, diríamos que el momento de realidad individual equivale al “de suyo” de lo real por inteligir, mientras que el momento de realidad campal equivaldría a lo que hemos llamado “en realidad”; y “la” realidad, a la distancia constituida entre ambos momentos, pero considerada en

²⁰² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 76–77.

términos formales. Por tanto, para inteligir lo que lo real es en realidad, habrá que recorrer esta distancia, en la cual “la” realidad queda como “algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella... estar en esta forma en ‘la’ realidad es estar *liberado* por lo pronto de lo que las cosas son en realidad”.²⁰³ Recorrer “la” realidad es una de las fases de la intelección en distancia en la cual consiste el movimiento del logos; esta fase tiene como término de intelección la simple aprehensión, esto es, lo que lo real *sería* en realidad: “La simple aprehensión no prescinde formalmente del carácter de realidad... Es la aprehensión tan sólo de lo que sería la cosa ‘en realidad’”.²⁰⁴ Las simples aprehensiones envuelven, por tanto, el carácter de realidad; sin embargo, inexorablemente modulan al contenido.

El momento del “sería” de la intelección campal formalmente afecta al momento de realidad y se funda en un acto de retracción. Retraer no es prescindir. No se trata, por tanto, de prescindir de contenidos; más bien en la retracción formal lo que queda retraído es lo que la cosa es en realidad. Sin embargo, el contenido queda modulado inevitablemente por esta retracción en tres sentidos: en primer lugar, el acto de retracción conserva todo el contenido de la cosa como realidad. En segundo lugar, este contenido cambia de carácter de “mero” contenido a principio de inteligibilidad: “El contenido de estas cosas deja de ser contenido ‘de ellas’, y queda reducido a ser *principio de inteligibilidad* de la cosa que remitió a estas otras cosas campales. Ser principio de inteligibilidad consiste en ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real”.²⁰⁵ En tercer lugar, este contenido como principio de inteligibilidad ya no queda como meramente real, sino que su condición cambia:

Lo aprehendido queda, como hemos dicho, en condición de mero término de aprehensión como principio de inteligibilidad. Ser mero término es haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal.²⁰⁶

¿Qué es, entonces, lo irreal? Es una suspensión del momento de contenido de lo real en la que, sin embargo, el momento de realidad no es modulado. Ya lo dijimos anteriormente: el logos es *enriquecimiento del contenido*, sin embargo, no modifica en lo absoluto el momento

²⁰³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 85.

²⁰⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 86–87.

²⁰⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 90.

²⁰⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 91. La oposición entre realidad e irrealidad es falsa en Zubiri, dado que la irrealidad es solo un modo de realidad. Si se la quiere oponer a algo, ha de ser a la arrealidad, esto es, a aquello que no tiene carácter de realidad.

de realidad, el de suyo. Que los contenidos queden como irreales no contradice lo antedicho, puesto que la irrealidad es, ante todo, un modo de estar y, en tanto que tal, envuelve al momento de realidad; lo irreal es una modalización de la realidad y tiene una estructura propia: es un modo de estar, un momento de actualización y un momento de libre realización. En tanto que modo de estar, la irrealidad

es el modo des-realizado de estar en “la” realidad. Es el primer momento de la irrealidad. Según este momento lo irreal envuelve “la” realidad. Primero, la envuelve formalmente: sólo puede ser irreal estando en “la” realidad desrealizadamente, esto es, sin que ésta tenga forzosamente un contenido determinado. Y segundo, la envuelve físicamente: en lo irreal, “la” realidad es “la” realidad que físicamente aprehendemos en la aprehensión primordial de cualquier cosa real. Es la misma “realidad física” de este paisaje, de esta piedra, o de este prado, es esta misma realidad física, digo, la que se constituye campalmente en toda simple aprehensión de cualquier índole que sea: en un centauro “la” realidad aprehendida es la misma que en esta piedra. Lo que no es lo mismo es el *contenido*. La simple aprehensión no prescinde de “la” realidad como suele decirse secularmente, sino que la envuelve formal y físicamente como realidad *sin contenido propio*.²⁰⁷

No se trata, por tanto, de que la realidad quede suspendida. Lo que se suspende en la irrealidad es el contenido de la cosa real; esto, sin embargo, no resulta en un vaciamiento de contenido, sino en una actualización de la realidad como simple aprehensión, como lo que *sería*. Esta actualización, que propiamente es una reactualización, es el segundo momento de la estructura de lo irreal. Al ser reactualizada la realidad en simples aprehensiones y al tener su contenido suspendido, lo real por inteligir campalmente deviene en simple aprehensión “libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que ‘sería’ el contenido de ‘la’ realidad... De lo que está libre no es de ‘la’ realidad sino de su *contenido* determinado”.²⁰⁸ En la PARTE II habíamos distinguido entre contenido “específico” e “indeterminado”. En la anterior cita, Zubiri emplea “determinado”, pero en el sentido en el que nosotros empleamos “específico” anteriormente. La indeterminación de lo que el contenido es en realidad apuntaba justamente a esta liberación del contenido específico de “la” realidad. La libre realización o creación del contenido se funda formalmente en la actualización de la realidad que suspende el contenido; y la articulación de estos dos momentos es lo que constituye la desrealización. Por tanto,

²⁰⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 93–94. El énfasis es mío.

²⁰⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 94. El énfasis es mío.

desrealizar no es, como podría pensarse, suprimir el carácter de realidad de algo, sino suspender su momento de contenido, actualizar la realidad en simples aprehensiones y realizar en función de estas simples aprehensiones el contenido de lo real por inteligir. En otras palabras, desrealizar es elaborar “serías”. De esta forma,

lo irreal es pues cosa libre, por tanto, cosa creada. La creación es creación no de la realidad sino de su contenido en ella; bien entendido, una realización libre. Si se quiere hablar de ideas... diré que crear no es dar realidad a mis ideas, sino que es justamente lo contrario: es dar mis ideas a la realidad.²⁰⁹

El “sería” apunta directamente al contenido envuelto por la realidad. Este modo irreal, que se funda en el momento de realidad de lo real, constituye la estructura formal de toda simple aprehensión. La simple aprehensión tiene tres modos estructurales: percepto, ficto y concepto, cada uno de los cuales nos dice lo que la cosa *sería* según el modo que actualizan. Toda cosa real tiene tres dimensiones que quedarán reducidas en retracción: esto, cómo y qué. Al reducir la dimensión del “esto”, se obtiene el percepto; al reducir la del “cómo”, se obtiene el ficto; y al reducir la del “qué”, se obtiene el concepto. Formalmente, percepto, ficto y concepto constituyen lo que la cosa *sería* en realidad y conforman una especie de círculos concéntricos donde el concepto arrastra fictos y los fictos, perceptos. Puesto que son libres creaciones del momento de contenido en la realidad, las simples aprehensiones aún no tienen la firmeza de ser “en realidad”, es decir, entre otras cosas reales. Es por ello por lo que aún no “son en realidad”, sino que son lo que “serían” en realidad. La distancia entre la realidad individual de la cosa y lo que esta es en realidad ha comenzado a colmarse; sin embargo, es necesario la segunda fase del movimiento del logos: la reversión; es en esta fase del movimiento intelectual donde la oquedad se colma. La reversión consiste en volver de lo que la cosa “sería” a lo que “es en realidad”. Es por ello por lo que examinaremos, a continuación, qué es afirmar.

Afirmación

Afirmar es una función. Es la función de inteligir en movimiento de reversión, es inteligir con firmeza. La diferencia entre la afirmación y la simple aprehensión está en la modalización de la intelección: mientras que la simple aprehensión es intelección retraída de lo que la cosa

²⁰⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 95.

sería entre otras, la afirmación es intelección firme de lo que la cosa por inteligir es en el campo de realidad, en función de simples aprehensiones y en respectividad de las demás cosas en el campo. Si quisiéramos proponerlo en otros términos, las simples aprehensiones son irreales por desrealización, es decir, porque el contenido de lo real por inteligir queda suspendido manteniendo su momento de realidad. En la afirmación, por el contrario, lo real por inteligir va adquiriendo firmeza entre otras cosas y en función de ellas; se van realizando en este los contenidos de las simples aprehensiones.

Zubiri procede a analizar la afirmación en tanto movimiento intelectual, y el movimiento intelectual en tanto afirmación. Desde el primer punto de vista, afirmar es intentar noérgicamente; es decir, se trata de un intento fundado en la identidad del momento del de suyo. Cuando Zubiri dice que afirmar en tanto *intentum* no es “en sí mismo noético”, quiere decir que la afirmación en tanto movimiento no reposa sobre sí misma, que su momento de realidad no es producto de la noesis... y, en suma, que “la” realidad de la que parte el movimiento a la “realidad campal” a la que llega están aprehendidas compactamente en el momento de realidad de lo real captado en aprehensión primordial, que este es numéricamente idéntico al momento de realidad de lo real considerado allende la aprehensión. Sin embargo, esto no significa que la afirmación como intento reversivo sea un movimiento que nos lleve de lo que la cosa “sería” a lo que “es” allende la aprehensión; por el contrario, es siempre un movimiento intraaprehensivo: “Y en este ser ‘real’ de lo inteligido en una aprehensión primordial, en una aprehensión anterior a toda afirmación, en esto ‘real’, digo, es en lo que se mueve intelectivamente la afirmación en cuanto tal”.²¹⁰

En segundo lugar, el movimiento intelectual del logos en tanto afirmación es una modalización de la aprehensión primordial de realidad, que consiste en despliegue, en expansión. Contra dos concepciones comunes y erróneas de la afirmación, Zubiri asevera que (a) la afirmación no añade nada, sino que por el contrario se mueve distendidamente en lo que ya intelectivamente se está. Es por ello por lo que la afirmación es una reducción no “de”, sino “en” la realidad, una reducción que consiste en “estar ya firmes en la realidad e inteligir si esta realidad es ‘así’ en realidad”.²¹¹ La afirmación (b) no es un arrebató intelectual, sino que es una exigencia de lo real. Puesto que la intelección no es una actividad, sino un acto, resulta que la

²¹⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 118–119.

²¹¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 120.

afirmación de lo real es momento de este acto y, en tanto que tal, es *mío* por ser intelección, pero no es un arrebató mío, no es una actualización que yo tome; por el contrario, es “la actualización de lo real en forma retinente... No es tanto ‘yo afirmo’ sino más bien lo contrario: ‘se afirma lo real’ en mi intelección”.²¹² Así, en tanto movimiento, tiene una estructura formal constituida por cuatro momentos: afirmar (a) es estar intelectivamente en lo real; (b) es una modalización de la función intelectual en cuanto tal que consiste en inteligir en distancia reversiva; (c) es un movimiento determinado por la índole formalmente sentiente de la intelección; (d) es el momento de discernimiento de lo afirmado, discernimiento entre los muchos “sería” de aquello que es “es”.²¹³

La modulación de la aprehensión primordial de realidad despliega una distancia entre el momento de realidad individual y el momento de realidad campal de lo real. Dicha distancia ha de ser recorrida; es en esto en lo que se funda la afirmación como movimiento: es “un ‘inteligir lo real yendo’ de un punto a otro en el campo”.²¹⁴ Este “ir”, que es siempre movimiento, es un ir colmando la oquedad que se ha producido en el despliegue de los dos momentos de realidad, es un ir tomando firmeza la realización del “sería” entre otras cosas. La firmeza es la forma en como los juicios, construidos a partir de simples aprehensiones, han alcanzado la mayor graduación de su fuerza de realización; es uno de los modos —el más logrado— de afirmación, es decir, uno de los modos según los cuales se ejecuta el movimiento desde las simples aprehensiones, desde lo que lo real sería hacia lo que es entre otras cosas reales. Estos modos pueden estar presentes en las tres formas de afirmación o juicio: posicional, proposicional y predicativo.

Ante todo, es pertinente aclarar que, en la filosofía madura de Zubiri, se debe distinguir entre afirmar y juicio. Pues bien, ¿qué es afirmar? Es “inteligir en movimiento de reversión”,²¹⁵ mientras que los juicios son formas de afirmación. Son las formas en como las simples aprehensiones se van realizando en lo real por inteligir. La afirmación, que es un movimiento de reversión, constituye la segunda fase del logos que señala Villa Sánchez en su artículo,²¹⁶ y es un movimiento que se da en la estructura interna de la realidad, desde la distancia que el logos

²¹² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 121.

²¹³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 123–125.

²¹⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 123–125.

²¹⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

²¹⁶ Cfr. Villa Sánchez, “Logos como distanciaci3n...”.

ha tomado de la cosa real en simple aprehensión. La afirmación sería, así, una especie de retorno, un *intentum* hacia la cosa, pero siempre en la realidad; la intención es un momento del *intentum* reversivo en distancia, esto es, desde la realidad a lo que distanciadamente es “en realidad”.²¹⁷ Esta distancia, como anota Pintor-Ramos, se debe a la exigencia del carácter de apertura de lo real.²¹⁸ Decía en la PARTE II que lo real aprehendido tiene un momento de realidad individual y un momento de realidad campal en cuyo despliegue consiste el logos; la individuación constituyente de la cosa misma frente a otras no se da en aprehensión primordial de realidad, sino justamente en la modalización llamada logos y específicamente en el momento campal en que la cosas en y por sí mismas quedan actualizadas en respectividad de otras. Los fonemas y grafemas articulados y significativos, así como la acción de nombrar una cosa, solamente son posibles en esta respectividad, en el momento reversivo. De ahí que Zubiri diga que este *intentum*, esta intención reversiva es un momento formalmente constitutivo de la afirmación,²¹⁹ de ahí también que elabore una conexión entre afirmar y lenguaje,²²⁰ y de ahí que según Pintor-Ramos el lenguaje requiera de los juicios para “cobrar” significación o, lo que es lo mismo en su artículo, para cobrar realidad en tanto que lenguaje *significativo*.²²¹

Vale aclarar que, así como en la tríada expresión-signo-significación hay una fundamentación del último elemento en la expresión como habitud social y, por ende, como actualidad de lo real; asimismo, los juicios como formas de afirmación están fundamentadas en la aprehensión primordial, puesto que el logos es una modalización, un despliegue de la aprehensión primordial de realidad. Zubiri lo aclara de la siguiente manera: “El juicio no está montado primariamente sobre la simple aprehensión, sino sobre la aprehensión primordial de realidad”.²²² De esta forma, la afirmación no añade nada a la aprehensión primordial de realidad y tampoco decide qué es lo real;²²³ si esto es así, ¿cómo es que la significación es un añadido? ¿Desde dónde se añade y a qué se añade la significación? Para Pintor-Ramos, la distinción que Zubiri opera entre cosa-realidad y cosa-sentido es análoga a la conexión que hay entre cosa real y lenguaje en tanto sistema de significaciones, en el sentido de que el lenguaje nombraría la cosa

²¹⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114–115.

²¹⁸ Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 127.

²¹⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 115.

²²⁰ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y logos*, 113 y ss.

²²¹ Cfr. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 115.

²²² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 118.

²²³ Cf. Zubiri, *Inteligencia y logos*, 119–120.

real.²²⁴ Pero esta analogía solo explica aproximativamente cómo la significación es algo añadido.

¿Qué es para Zubiri el juicio? Son las formas en que la afirmación se explicita. Distingue entre tres tipos de juicio, como se había anotado con anterioridad: los posicionales, los proposicionales y los predicativos. Los juicios posicionales son aquellos que tienen una expresión directa de la simple aprehensión; Zubiri lo explica de la siguiente manera: “Fuego, lluvia, etc., estos nombres, como meros nombres, son simples aprehensiones (perceptos, fictos, conceptos). Pero en connotación afirmativa expresan que lo simplemente aprehendido se realiza en lo que he aprehendido primordialmente, y es lo que éste es en realidad”.²²⁵ Podríamos entender el juicio posicional lacónicamente como una palabra que podría tomar la forma de interjección o, incluso, de nombre común. Este tipo de juicio afirma lo real con más radicalidad que los otros tipos de juicio; Zubiri emplea el ejemplo del “¡fuego!”, en el cual quien hace la afirmación está nombrando directamente aquello que ve en su ventana, pero no porque esté allende, sino por su momento de realidad. Es que denominación no es primeramente denominación de lo allende en tanto que zona de contenidos, sino que es primordialmente afirmación: “El juicio posicional es, en cierto modo, no la denominación, pero sí la afirmación denominativa de lo real aprehendido en su totalidad”.²²⁶ En esta afirmación denominativa no hay nada propuesto ni pospuesto a la afirmación: lo que se afirma es directamente lo real aprehendido en su totalidad. Esta consideración es radicalmente diferente de la denominación entendida en el plano de la representación o de la referencia a lo allende como zona de contenidos.

El juicio proposicional, relacionado con la mentalidad semítica, es una de las propuestas conceptuales zubirianas que, a mi modo de ver, tienen más potencia. Según la interpretación de Espinoza Lolas, estos juicios son la traducción de lo que Zubiri entendió en *Sobre la esencia* como “logos nominal constructo”.²²⁷ Así, estaría relacionado con una forma constructa de decir propia de las lenguas semíticas; este decir constructo, al igual que el juicio posicional, no requiere de forma verbal ni de predicado. Pero, a diferencia del primero, en él intervienen dos o más “palabras” en las que “lo real ya aprehendido no está aprehendido sólo como real, sino que

²²⁴ Cf. Pintor-Ramos, “El lenguaje...”, 123.

²²⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 152.

²²⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 153.

²²⁷ Espinoza Lolas, “El logos nominal constructo...”, 49.

está ya aprehendido como algo que por su parte está ya calificado desde una simple aprehensión”.²²⁸ El carácter pro-posicional de este tipo de juicio consiste en que lo real no está puesto en el juicio, sino justamente propuesto a él: “En esta afirmación lo afirmado tiene claramente dos momentos. Uno, el momento *pro*-puesto, A. Este momento no es sólo real, sino que su realidad está ya calificada y propuesta como término de una ulterior posición. Hay, además, aquello que de esta cosa real se afirma, B”.²²⁹ Lo que se afirma en este tipo de juicios no es A ni B, sino la unidad complexiva que es, en último término, la unidad constructa AB: “La realidad de A envuelve, por su propia índole, la realidad de B: he aquí lo que afirma el juicio proposicional”.²³⁰ Sin embargo, A no es afirmación por sí sola, sino que la afirmación recae sobre B. El juicio proposicional se expresa en la frase nominal, y es averbal, puesto que no consta más que de nombres.²³¹ Tanto el juicio posicional como el proposicional son formas de juicio antepredicativos, puesto que carecen de predicado; y son también averbales.

Los juicios proposicionales, tal como Zubiri los entiende, se configuran a partir de una sintaxis cada vez más extraña a las lenguas indoeuropeas en general, pero en particular al español. Por ello, no es casualidad que Zubiri recurra a juicios proposicionales religiosos que aún guardan relación con la tradición judía. Es muy probable que estas estructuras sintácticas hayan influido directamente sobre la propuesta filosófica del pensador vasco, ya que expresan la realidad de un modo que el indoeuropeo hasta cierto punto no puede. Al respecto, Espinoza Lolas asevera que el imperio de las lenguas indoeuropeas busca la unidad detrás del accidente,²³² mas no concibe al accidente como parte constructa o sistemática, junto con la sustancia, de la sustantividad. En *Sobre la esencia*, Zubiri daba cuenta de esta sistematicidad: “Así como la sustantividad es algo superior a la dualidad sustancia-accidente, así también la unidad esencial es una unidad de tipo superior: es justo unidad de sistema”.²³³

Finalmente tenemos los juicios predicativos, relacionados con la mentalidad indoeuropea, una de cuyas propiedades esenciales es que la afirmación se haga mediante un verbo. En los juicios examinados anteriormente, no había verbo; eran averbales. Y particularmente en español, idioma en la cual el verbo más empleado es “ser”, sin que por ello

²²⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 155.

²²⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 155.

²³⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 157.

²³¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 157–158.

²³² Cf. Espinoza Lolas, “El logos nominal...”, 39.

²³³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 296.

se entienda el ser entitativo; por ello, Zubiri considera que no se trata tanto de una afirmación predicativa, sino de una afirmación *copulativa*, ya que el verbo ser, como habíamos hecho notar anteriormente, funciona como cópula: “En el fondo se trata más que de una afirmación predicativa de una afirmación copulativa: el verbo ser, en efecto, desempeña ahí la función de cópula”.²³⁴ Resulta interesante el análisis que Zubiri elabora respecto de este tipo de juicios: “La afirmación copulativa pone la realidad de B en cuanto B como un momento de A. Y esa B es en sí misma el término de una simple aprehensión, cuya realidad se afirma al ser puesta en una A real”.²³⁵

De esta forma, la complejión que había en los juicios proposicionales, en los predicativos se convierte en conexión. Ya no se trataría de “AB”, sino de “A-B”, donde A es un objeto —y no un sujeto como lo sostiene la lingüística— de la afirmación que es B. De esta forma, tenemos que “en el juicio predicativo hay la realidad de A y la realización de B en A, pero en un A que como tal tiene su índole independiente de B; por esto es por lo que hay conexión. Ya no es ‘AB’ sino ‘A-B’. Es la afirmación conectiva o copulativa”.²³⁶ No se trata de que estos tipos de juicio estén separados entre sí, sino que el predicativo se funda en el proposicional y este, a su vez, se funda en el posicional. En palabras de Zubiri: “La afirmación proposicional se apoya en la afirmación posicional, y a su vez la afirmación predicativa se apoya en la afirmación proposicional”.²³⁷

Los juicios son los modos por los cuales se va colmando la oquedad generada entre el momento de realidad individual de lo real por inteligir y el momento de realidad campal. Los juicios, al ser modos de afirmación, son también modos de realización, es decir, modos por los cuales los contenidos desrealizados en las simples aprehensiones van ganando firmeza. El juicio, en tanto afirmación, es la religación del momento de realidad individual y el momento de realidad campal de lo real por inteligir. Todo juicio es lingüístico y, en este sentido, el lenguaje en el paisaje de la realidad es, al menos aproximativamente, la realización de los contenidos desrealizados entre otras cosas y en función de ellas en el campo de realidad. El juicio no es representación ni es referencia, sino realización de una simple aprehensión en lo real por inteligir. En este sentido, el lenguaje, considerado como expresión, en tanto que imprime ciertos

²³⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 159.

²³⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 159.

²³⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 161.

²³⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 151–152.

esquemas de intelección ligados a ciertas mentalidades o *forma mentis*, es constructor del contenido en el despliegue del logos, en el sentido de que lo construye afirmando toda su riqueza, afirmando la realización de un algo en otro algo como momento suyo o afirmando conectivamente la realidad de un algo en la realidad de otro algo; posición, proposición, declaración.

CONCLUSIÓN

Qué implica pensar el lenguaje en el paisaje de la realidad es la pregunta a partir de la cual se ha estructurado esta indagación filosófica. No he pretendido alcanzar respuestas determinantes sino solo aproximativas, elaborativas. En este sentido, he tratado de investigar *tanteando*, *intentando* qué sería el lenguaje en el paisaje de la realidad. He considerado de suma importancia la tesis metafísica radical según la cual realidad solo hay una. A mi modo de ver, aproximarnos a pensar el lenguaje —o cualquier otra cosa— en el paisaje de la realidad implica necesariamente reconocer y suscribir esta tesis. “Paisaje” es una palabra interesante; en este trabajo, como es obvio, no “representa” nada. Más bien, usándola he significado y, por tanto, construido y afirmado un modo otro de comprender la propuesta filosófica de Xavier Zubiri. Según el *Diccionario de la lengua española*, “paisaje” puede significar la parte de un territorio rural, un espacio natural o una pintura; sin embargo, nos damos cuenta de que en este trabajo significa algo distinto, puesto que su significación ha sido construida y afirmada de modo distinto. En las definiciones del *Diccionario...*, “paisaje” necesariamente “refiere” a lo allende no como modo de realidad sino como zona de contenidos. Es curioso que, en la última definición, el *Diccionario...* entiende la pintura como la *representación* de un paisaje (espacio natural).

Cuando Zubiri emplea “paisaje” lo hace en alguno de estos sentidos, sin embargo, asimismo va construyendo su significación, añadiéndole una que no tiene en las acepciones anteriormente mencionadas. El matiz más importante de su construcción es el momento de realidad del paisaje, cuyos contenidos lo modulan haciéndolo el modo y la forma de realidad concretos que es el paisaje. La noción de “paisaje de la realidad” quiere retomar y potenciar dicho matiz sin descuidar el momento de contenido que es tan importante para la modulación de la realidad y cuyo estado constructo, es decir, la posición de cada contenido respecto de otros, permite la elaboración intraaprehensiva del contenido en el despliegue del logos, desde y en

función siempre de otras simples aprehensiones en el campo de realidad. Al aventurarnos en el paisaje de la realidad, fácilmente nos damos cuenta de que el lenguaje no puede ser pensado como lo ha sido tradicionalmente: yo he reparado principalmente sobre el lenguaje como representación y referencia a lo allende. La primera razón es que Zubiri nunca empleó estos términos al abordar el lenguaje; la segunda es que, si leemos atentamente su crítica de la inteligencia concipiente —de la cual forma parte el pensamiento representacional—, nos daremos cuenta de que más bien quiere descolocarnos de ese plano de pensamiento. A mi modo de ver, esta es la razón por la cual se puede dar la libertad de introducir términos *raros* para decirnos lo que nos quiere decir. Términos como “aventura”, “sumergimiento”, “marcha”, “enfoque direccional”, etc.

Aproximarnos a pensar lo que el lenguaje sería en este paisaje de la realidad pasa por algunas etapas. En la PARTE I, he partido de la tesis metafísica radical según la cual realidad solo hay una; esto me ha permitido en primera instancia descolocar el lugar desde el que suele pensarse el lenguaje particularmente en las escuelas zubirianas. Articulábamos que para proponer el lenguaje en la filosofía zubiriana como *representación* debíamos reconstruir la crítica del pensamiento representacional que Zubiri despliega a lo largo de los dos primeros tomos de *Inteligencia sentiente*. “Pensamiento representacional” es una frase deleuziana que, en la crítica de Zubiri, adquiere el rango de *momento* de dos problemas mucho más grandes y mayores: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad; sin embargo, fue muy útil recuperarla para sostener que el lenguaje no puede ser representación ni del momento de realidad ni del momento de contenido de la estructura trascendental de lo real. Esto se debe a que pensar el lenguaje como “representación” arrastra remanentes de las llamadas filosofías del acceso, las cuales parten del supuesto antropocéntrico de que la realidad es “lo allende”. En este sentido, también sosteníamos que el lenguaje no puede ser pensado como *referencia* a lo allende, puesto que lo allende no es sino un modo de realidad al igual que lo aquende. En todo caso, si hemos de proponer el lenguaje como referencia, no sería porque señale lo allende, sino porque signifique en la realidad. También articulábamos que pensar el lenguaje en el paisaje de la realidad implicaba descolocarlo de desde donde había sido pensado tradicionalmente; esto es, había que reconocer y sostener la logificación de la intelección y, por ende, darle su lugar primordial a la realidad. Sin embargo, esto también implicaba reconocer la realidad del lenguaje, sea o no sea cobrada.

En la PARTE II, hemos profundizado en lo captado en aprehensión primordial, resaltando la mismidad numérica y la identidad del momento de realidad, así como una configuración inicial del contenido de las notas que “quedan” como reales. Para nuestra argumentación fue necesario reconocer que ciertamente hay una configuración inicial de los contenidos que “quedan”, puesto que toda construcción que opere el logos ulteriormente no puede ser sobre la nada o sobre la formalidad de realidad vacía de contenido. Subrayamos el carácter unitario de los dos momentos de la estructura trascendental de lo real y dimos cuenta del carácter compacto del momento de realidad, que en el despliegue del logos necesariamente se descompactará en realidad individual y realidad campal. Asimismo, sostuvimos que si bien el contenido es específico es también indeterminado, puesto que aún no sabemos lo que es “en realidad”, es decir, entre otras cosas en el campo de realidad; en el despliegue del logos, por tanto, habrá una determinación del contenido en función de simples aprehensiones y en respectividad de las demás cosas en el campo de realidad. También fue necesario diferenciar entre realidad y contenido, no solo por la usual confusión en la tradición filosófica, sino porque en tanto que momentos se comodulan: el momento de realidad modula al contenido reificándolo, es decir, suificándolo y mundificándolo; el momento de contenido modula a la realidad haciendo de esta un modo y una forma de realidad concreta. Finalmente, defendimos que la construcción del contenido en el despliegue del logos es posible gracias a su carácter constructo, es decir, el contenido, siendo lo que es, ocupa siempre una posición en el sistema en respectividad de otros contenidos o notas.

En la PARTE III, rearticulamos las reflexiones de Zubiri sobre el lenguaje como expresión, con el fin de explorarlo como realidad desde una perspectiva otra que la noológica. Nos dimos cuenta de que al proponer el lenguaje como expresión, por ser real, actúa sobre las formas de realidad humanas imprimiéndonos unos esquemas de intelección que modularán el contenido en el despliegue del logos, realizándolo. Para ello, primero fue necesario comprender la expresión en el análisis de la alteridad y posteriormente distinguir entre signo y significación, así como dar cuenta de las diferencias entre signo y señal en una y otra de las etapas del pensamiento zubiriano. A partir de esto, sostuvimos en el segundo acápite que el lenguaje es realización del contenido desrealizado en el despliegue del logos vía juicios en tanto que afirmación. Esto solo fue posible porque anteriormente reconocimos la tesis metafísica según la cual solo hay una realidad. Por tanto, el lenguaje comparte también, con todos los demás modos

y formas de realidad, el momento de realidad. Al haber sido el lenguaje descolocado del plano representacional y referencial, fue necesario situarlo en el paisaje de la realidad y preguntarnos qué sería el lenguaje en dicho paisaje. Resulta que el lenguaje por ser real imprime unos esquemas de intelección que modulan el contenido en el despliegue del logos; el contenido, al ser específico pero indeterminado, tiene la capacidad de ser construido activa y pasivamente. Y, sin embargo, que sea construido no implica que no sea real. Solo porque es real puede el contenido ser construido; y solo por ser real, puede el lenguaje realizar.

BIBLIOGRAFÍA

- Badía Serra, Eduardo Buenaventura. “La estructura dinámica del logos sentiente en la filosofía de Xavier Zubiri”. *Theorethikos*, núm. 3 (2000). <http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/julio20/cientifico03.html>.
- . “El logos sentiente, la aprehensión primordial de realidad y la impresión de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri”. *Teoría y Praxis*, núm. 25 (2014): 3–35.
- Barroso Fernández, Óscar. “El objeto de la metafísica en Suárez y Zubiri”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (2005): 225–240. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7516>
- . “Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri”. *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, núm. 120 (2007): 173–205.
- Cervera Milán, José Raúl. “Función significante, función simbolizante y dinamismo simbólico. Estudio desde algunas aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri”. *Revista Realidad*, núm. 149 (2017): 51–90.
- Corominas, Jordi y Joan Albert Vicens. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Santillana Ediciones, 2006.
- Cueto, Roque Diómedes Santos. “Poesía y experiencia de Dios: un diálogo realidad-lenguaje”, núm. 1 (s/f): 12.
- Cuscó Clarasó, Joan. “Lo real, lo irreal y lo humano. Releer a Zubiri”, s/f, 497–508.
- De Landa, Manuel, y Graham Harman. *The Rise of Realism* [El auge del realismo]. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy y H. Beccacece, trads.). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002.
- Espinoza Lolas, Ricardo. “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”. *The Xavier Zubiri Review* 3 (2000): 29–57.

- . “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’”. *The Xavier Zubiri Review* 4 (2002): 67–99.
- . “Realidad y logos (¿es Zubiri un pensador posmoderno?)”. *Philosophica*, núm. 27 (2004): 109–157.
- . “Acerca de los orígenes y límites del lenguaje: El mito de Babel y el poema de Parménides”. *Cognitio*, vol. 7, núm. 1 (2006): 77–99.
- . “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”. *Contrastes*, vol. 12 (2007): 93–112.
- Espinoza Lolas, Ricardo, Patricio Lombardo, y Daniel Vilches. “Realidad y arte en Zubiri”. *Reality and art in Zubiri*. 15, núm. 29 (julio de 2018): 179–196. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.29.7>.
- Espinoza Lolas, Ricardo, y Pamela Soto García. “En torno a la realidad humana en Xavier Zubiri”. *Arbor* 192, núm. 780 (agosto de 2016): 329. <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4005>.
- Fernández Beites, Pilar. “Teoría de la sustantividad: Una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia”. *Pensamiento*, vol. 64, núm. 240 (2008): 197–223.
- Ferraz y Fayos, Antonio. *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Editorial Cincel, 1998.
- Fité, Menna, dir. *Merlí. Sapere Aude*. Temporada 1, episodio 7, “Río”. 2019.
- Galán Vélez, Francisco. “Percepción sensible y lenguaje en Heidegger, Zubiri y Lonergan”. *Enclaves del pensamiento*, núm. 21 (enero–junio de 2017): 127–156.
- . “La realidad de los unicornios en Gabriel, Zubiri y Lonergan”. En F. Galán Vélez, coord., *Entre realismos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa.
- , coord. *Entre realismos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa.
- González Fernández, Antonio. “Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social”. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1994.
- . “Para una metafísica hebrea”. En F. V. Galán, coord., *Entre realismos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, en prensa.
- Gracia, Diego. *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986.
- . *El poder de lo real: leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017.

- Güel Pelayo, Francisco Juan. “Teoría zubiriana de la esencia (I): Sobre lo esencial y lo esencializado”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* núm. 38, (2011): 165–206.
- López García, José Manuel. “La trascendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri”. *ÉNDOXA*, núm. 29 (2012): 165–194.
- Martínez Vásquez, Luis Arturo. “El lenguaje como sentido y significación en la filosofía de Gottlob Frege y Xavier Zubiri”. *Praxis. Revista de Filosofía*, núm. 82 (2020).
<https://dx.doi.org/10.15359/praxis.82.3>
- Marquín Argote, Germán. “Razón concreta y mentalidades”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 26, núm. 93 (2005): 102–110.
<https://doi.org/10.15332/25005375/2383>
- . “Inteligencia sentiente, en perspectiva lingüística”. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013): 559–577.
<https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000032461&name=00000001.original.pdf>
- Mazón Cendán, Manuel. “La unidad de inteligencia y realidad en la metafísica de X. Zubiri”. *Realidad* (2000): 457–501.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, trad.). Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Moebius, Stephan. “Imitation, Repetition, and Iterability. Poststructuralism and the ‘Social Laws’ of Gabriel Tarde” [Imitación, repetición e iterabilidad. El posestructuralismo y las “leyes sociales” de Gabriel Tarde]. *Distinktion: Journal of Social Theory*, vol. 5, núm. 2 (2004): 55–69. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2004.9672891>
- Nicolás, Juan Antonio. “La teoría zubiriana de la verdad”. En *Guía Comares de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás, 293–310. Granada: Comares, 2011.
http://www.ugr.es/~jnicolas/La_teoria_zubiriana.pdf
- Nicolás, Juan Antonio y José María Gómez. “Los límites de mi experiencia son mis límites”. *Ágora* vol. 30, núm. 1, (2011): 87–103.
- Nicolás, Juan Antonio y Óscar Barroso Fernández. “Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico”. *ÉNDOXA* 1, núm. 20 (2005): 773–794.
<https://doi.org/10.5944/endoxa.20.2005.5152>
- Nicolás, Juan Antonio y Raúl Linares Peralta. “La noología realista de Zubiri”. *Gazeta de Antropología*, núm. 37, vol. 3 (2021).

<https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/70187/Gazeta-2021-37-3-articulo-07.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Pintor-Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (2.^a ed.). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.
- . “El lenguaje en Zubiri”. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, núm. 14 (1987): 93–133. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=409624>
- . *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- , coord. *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.
- Piñera, Virgilio. “La caída”. En V. Piñera, *Cuentos fríos* (J. Travieso Serrano, comp.), 13–14. Ciudad de México: Lectorum, 2006.
- Ramírez Voss, Jesús. “Zubiri frente a la lógica moderna: Logicismo, formalismo e intuicionismo lógicos”. *ÉNDOXA*, núm. 23 (2009): 247–269.
- Reyes Linares, Pedro. “El lenguaje en el misterio”. *Revista de Filosofía*, núm. 134 (2013): 177–202.
- Villa Sánchez, José Alfonso. “Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri”. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 12 (2019): 67–89.
- , coord. *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Ciudad de México: Editorial Ítaca, 2020.
- . “Logos como distanciamiento intelectual en Xavier Zubiri”. *Análisis : revista colombiana de humanidades*, núm. 96 (2020): 183–202.
- . “Logos y campo de realidad en Zubiri”. *Estudios Filosóficos*, núm. 69 (2020): 527–547.
- Zubiri, Xavier. “El hombre y su cuerpo”. *De Salesianum*, núm. 2, año 36, (1974): 479–486.
- . *Naturaleza, historia, Dios* (7.^a ed.). Madrid: Editorial Nacional, 1978.
- . *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- . *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.

- . *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.
- . *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de estudios y Publicaciones, 1986.
- . *Inteligencia sentiente * Inteligencia y realidad* (5.^a ed.). Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1998.
- . *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932–1934)*. Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2002.