

PARTE TERCERA

ENSAYO DE UNA FUNDAMENTACION METAFISICA FACTUAL.

Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. (Todo lo que se recibe, se recibe según el modo del recipiente). Y el sistema de ideas metafísicas de Zubiri, que acabamos de estudiar, ha incidido en una mente, la nuestra, que hace tiempo ha dejado de ser moldeable por las ideas recibidas de fuera. No que no hayamos aprendido nada de Zubiri. Los grandes maestros siempre enseñan. Pero el "recipiente" tiene ya su "modo". Declarar de alguna manera ese "modo" es lo que pretendemos con esta tercera parte de nuestro trabajo.

La denominamos "ensayo" para significar la ausencia de pretensiones totalizadoras. No es una metafísica completa lo que presentamos. Ni sabríamos. Son solamente algunas ideas fundamentales.

Recogemos de Zubiri la que se nos ocurre llamar *solidez factual*. Nos parece que es el suelo fecundo donde ha de arraigar toda auténtica metafísica. Pero como se verá, seguimos nuestro propio camino. No contrario. Simplemente divergente. Y en algunos aspectos, en substancia, convergente. Las objeciones que nos pueden enfrentar, al menos las que nos parecen principales, tenemos intención de aclararlas en la última parte de nuestro estudio.

CAPITULO OCTAVO

NUESTRO FACTUM TRANSCENDENTALE Y NOCIONES BASICAS.

Esta nuestra personal investigación busca en primer lugar su propio *factum transcendental*, su propia base de construcción que sea a la vez claramente última, de simple y diáfana naturaleza, e inmediata y universalmente accesible. Esa base ha de contener las nociones fundamentales de “ser”, “ente”, “esencia” y “substancia”, que han de adquirir su luz de la misma que ilumina y hace patente al *factum transcendental*. Tal es el objetivo del presente capítulo.

Párrafo 11

ESQUEMA BIOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

Precisamente la connaturalidad con que penetra en una mente atenta el sistema de Zubiri, esfumando problemas de substancialidad, conocimiento del mundo exterior y compatibilidad entre la filosofía y la teoría evolutiva, nos pone en guardia sobre su *factum transcendente*, suscitándonos la cuestión de si su peculiar concepto de realidad goza o no de una absoluta ultimidad. Tal es la inquietud que pone en marcha nuestra particular investigación sobre los conceptos metafísicos fundamentales.

Prioridad de la realidad y carácter sistemático de ésta: dos motivos generales de crítica a Zubiri.

Hemos mostrado cómo Zubiri construye un sistema que, más allá de su apoyo en las ciencias positivas actuales, es propiamente filosófico. Sus conceptos fundamentales no son los propios de la Física o la Biología, sino que son específicamente filosóficos. Gozan de una ultimidad a la que los primeros no pueden llegar, porque se lo impide el siempre restringido objeto formal de las ciencias positivas.

Sin embargo, tenemos motivos para cuestionarnos sobre si realmente los conceptos fundamentales de Zubiri, y en concreto, su concepto de realidad, son transcendentales y últimos. Y hay de entrada dos razones para dudar: primera la pretensión de Zubiri de que el concepto de realidad es anterior al de ser, y segunda el carácter sistemático, primariamente sistemático, de su concepto de realidad.

La prioridad de la realidad sobre el ser choca fuertemente con la tradición aristotélico-escolástica. Y la prioridad del sistema sobre sus elementos contradice al sentido común y a la misma mencionada tradición, que establece la indivisibilidad interna del ente, y su carácter de *unum per se*.

Pero estudiemos detenidamente cada una de estas dos causas justificantes de una crítica al sistema de Zubiri.

Una filosofía que garantiza su propia crítica y su intersubjetividad.

Y empecemos por la segunda, porque es la determinante de la primera.

El carácter sistemático de los conceptos fundamentales de Zubiri nace, como ya hemos mostrado, de su *factum transcendente*. Tal acontecimiento es ya un sistema, el sistema "inteligencia-realidad", que ha de resultar el germen del gran sistema de la substantividad, que, según hemos visto, abarca de alguna manera el cosmos entero e incluso al mismo Dios. El *factum transcendente* de Zubiri tiene, a nuestro juicio, el mérito radical de propiciar una filosofía que tiene garantizada su propia crítica y su intersubjetividad.

Garantiza su propia crítica porque la inteligencia está presente de una manera experimental en el concepto zubiriano de realidad, con lo cual el filósofo tiene constantemente en su mano la posibilidad de contrastar ambos extremos: inteligencia y realidad, y comprobar de una manera inmediata su infalible adecuación.

Además, el carácter experiencial de la realidad zubiriana posibilita el que la crítica que hagamos de ella sea estrictamente científica, según las pautas de la actual crítica científica. "Si tenemos en cuenta lo que significa el carácter crítico de la intencionalidad científica (adecuación a la experiencia), podemos decir: la intención científica -su sentido y su alcance intencional- se establecerá crítico fundamentalmente en tanto en cuanto el hombre tome conciencia reflejamente de su adecuación a la experiencia fácticamente constituida; no podrá consistir sino en la toma de conciencia de que la intención científica está adecuada a la estructura de la experiencia real en que surge"¹.

La realidad zubiriana es una experiencia real estructurada y fácticamente constituida. Cumple, pues, las condiciones para que se pueda realizar sobre ella una crítica científica.

Y ya desde este punto de vista la realidad zubiriana garantiza también la intersubjetividad. La verdadera ciencia, según la concibe el mismo autor antes citado, Javier Monserrat, ha de ser común a todo el grupo de personas animadas por la específica intencionalidad de la ciencia de que en cada caso se trate, y ha de ser también comunicable a todas ellas. Y esto se logra si la experiencia fenoménica en que se fundamenta es ella misma común a ese grupo de personas, está expresada en un sistema estructurado de conceptos perfectamente definidos y acoplados a esa experiencia, y posee además un preciso lenguaje que guarde perfecta correspondencia con dicho sistema de conceptos. (Cfr. *ibid.* pp 170-174) Por nuestra parte, aunque sin exclusividad (no es aceptable que antes del Círculo de Viena no existiera en el mundo verdadera ciencia), admitimos estas condiciones. En cualquier caso hay que reconocer que la realidad zubiriana las posee, y goza, por lo tanto, de intersubjetividad.

¹ MONSERRAT, J. "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia". *Realitas II*, 1.974-75, pags. 139-202, 176.

La clave última de la intersubjetividad.

Pero la clave última de la intersubjetividad de que goza el sistema filosófico de Zubiri está, a nuestro juicio, en que este sistema reproduce en clave filosófica el esquema más básico y común de las vivencias psíquicas del ser humano². Con lo cual está, en el fondo, remitiendo al lector a las presencias psíquicas que constituyen su fondo vital³. Y como estas presencias son elementales, inmediatas y concretas, y además son previas a cualquier elaboración de la razón o cualquier opción de la voluntad, los conceptos que sobre ellas se pueden elaborar tienen su referencia realista muy al alcance de cualquiera y bastante inmune de toda desfiguración. Con lo cual son fácilmente comunicables.

Esa adecuación al esquema psíquico elemental se puede comprobar abriendo un buen tratado de psicología básica, como es, a nuestro juicio, el de Philipp Lersch⁴.

Concibe Lersch la vivencia psíquica fundamental como funcionando en un "esquema básico bipolar" que recuerda bastante el bipolarismo del *factum transcendente* de nuestro estudio.

"Con la diferenciación de los procesos de la conscienciación del mundo y de las pulsiones inquisitivas se ha trazado un *esquema básico bipolar* dentro del cual transcurre la vida psíquica. Uno de los polos es el horizonte objetivo de un ambiente al que el ser vivo animado está unido según la ley de la comunicación: el otro polo es un centro vital subjetivo, del cual emanan las vivencias pulsionales y se extienden hacia aquel mundo circundante" (Ibid. pag. 15).

² "Zubiri ve al hombre, de modo realista y sobrio, como emergiendo del estrato biológico, y, a la vez, le considera abierto -en función de su carácter inteligente- a la realidad en toda su plenitud. La inteligencia desempeña una primaria *función biológica*: la de hacer posible la subsistencia del animal hiperformalizado, pero esta función no es la única ni la más importante de la inteligencia humana". LÓPEZ QUINTANILLA, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 91.

³ Tampoco nos parece plenamente correcta la concepción de Javier Monserrat, que considera fundamentalmente biológico el *factum* fundamental de la filosofía de Zubiri. "La ordenación reflexiva de aquello que decimos al hablar de realidad comienza por la constatación de un *factum* radical: el acontecer biológico de los seres vivos. El lenguaje sobre la realidad se presenta radicalmente dado en el marco de los hechos biológicos". MONSERRAT, J. "Realismo zubiriano y teoría de la ciencia". *Realitas II*, 1.974-75, pag. 183.

Zubiri, como nos parece haber mostrado ya suficiente y hasta abundantemente, aunque se apoya o, por mejor decir, configura su "composición de lugar" con los datos que le ofrece la Biología, construye un sistema estrictamente filosófico. Para que su *factum transcendente* sea precisamente transcendental, tiene que apoyarse sólo en sí mismo. Y así lo hace. Ya hemos mostrado que es un sistema apoyado en sí mismo, que no recibe su sentido de los elementos que lo forman, sino que, por el contrario, es él, el sistema, el que confiere su sentido a esos elementos.

⁴ LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Tomo I. Editorial Scientia, Barcelona 1.958.

Dentro de este esquema bipolar el objeto concreto de la vivencia está determinado por la necesidad.

"En el hecho de estos mundos circundantes específicos se pone de manifiesto que el conjunto de lo percibido en el interior de ellos siempre está condicionado por las *necesidades* con las que el ser vivo está ligado al ambiente, según la ley de la comunicación, para conseguir el despliegue de sus posibilidades y la conservación de la existencia. Son estas necesidades, estos requerimientos correspondientes al **plan de construcción** del ser vivo, las que realzan ciertos sectores del mundo circundante al campo vigil de la percepción. Todo lo demás queda difuminado para el ser vivo, no pertenece a su ambiente ni está presente en él" (Ibid.).

El "mundo circundante" es para Lersch "aquel que le pertenece (a un determinado organismo animado) y se halla abierto a su acción" (pag. 14). Y lo aclara con el ejemplo del erizo de mar para quien "su mundo circundante es predominantemente un mundo de sombras y no sombras" (I.c.); así como para la mosca "consiste en movimientos y no movimientos" (I.c.). El mundo circundante se opone al "contorno", que es el conjunto de cosas que constituyen materialmente el espacio vital del individuo vivo (cfr. I.c.).

Como se ve, la correspondencia con el sistema de Zubiri parece clara. Transponiendo los conceptos al animal humano, el contorno es la realidad en sí considerada en el momento previo a aquel en que forma sistema con la inteligencia. El mundo circundante es la realidad como formalidad propia y característica de la inteligencia sentiente humana. El "realce" que las "necesidades" vitales otorgan a las cosas del mundo circundante es la actualización zubiriana, que pone de relieve a la cosa haciéndola resaltar sobre su "no-deber-ser" y manifestando su unidad y su substantividad⁵. Y por fin el "plan de construcción" corresponde a la autorrealización y autoposesión que logra o "cobra"⁶ el hombre cuando está con las cosas en la realidad⁷.

Zubiri, con su *factum transcendente*, con su concepción de la realidad como un sistema bipolar que determina la prioridad general del sistema sobre el elemento de ese sistema, tiene, pues, la habilidad de asentar las bases de su pensamiento filosófico en el fondo biológico humano. Y como este fondo es primitivo, elemental y previo a la razón y a la opción libre de la voluntad, es común a todos los hombres y fácilmente asequible por todos. Con lo cual el sistema de conceptos fundamentales de Zubiri, una vez entendido, tiene garantizada la intersubjetividad.

⁵ "El hombre sólo conoce en verdad las realidades que poseen cierta capacidad de hacer juego con él". LOPEZ QUINTAS, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag.74.

Cfr. también nuestro desarrollo del Capítulo V de este estudio, pp. 150 ss.

⁶ Cfr. *El hombre y Dios*, pag. 79. Cfr. también Capítulo VII, § 3º de este estudio, pp. 309 ss.. Y en particular el epígrafe "El hombre, realidad relativamente absoluta", p. 309.

⁷ "En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad". *El hombre y Dios*, pag. 81.

¿Es posible trascender el sistematismo biológico?

Pero Zubiri esconde en el seno de su sistema el motivo mismo que lo pone en crisis. ¿Es capaz de llegar realmente a una trascendentalidad, que sea propiamente última, un sistema basado simplemente en el fondo biológico humano?

Un sistema filosófico, que pretenda tener valor absoluto ¿no deberá, como los sistemas morales, desprenderse de las determinaciones biológicas? ¿No tendrá la filosofía que renunciar a la cómoda y flúida intersubjetividad que alcanza al fundamentarse en unos conceptos que traducen de una u otra manera aspectos del fondo biológico humano común y experiencial, que no es, sin embargo, capaz de proporcionar la auténtica ultimidad transcendental?

El carácter sistemático de la filosofía de Zubiri, que se puede apellidar como biológico, se resuelve en el zubiriano concepto de realidad, que Zubiri sostiene que es el auténticamente transcendental y último, colocado, según él - y tenemos la intención de estudiarlo en concreto - más al fondo del mismo tradicional concepto de "ser". Pero esta ultimidad del concepto de realidad está en función del que podemos llamar biologismo de su carácter sistemático, o si se nos permite la fórmula, que encontramos expresiva, sistematismo biológico. Y cuando Zubiri pretende reivindicar el concepto de "realidad" contra el de "ser", no hace en el fondo más que volver a ese sistematismo biológico y reafirmarlo. De tal forma que sus demostraciones - como tendremos ocasión de comprobar - se reducen al esquema general de "el ser no es el concepto último, porque el concepto último es el de realidad, como ya hemos mostrado". ¿No será posible trascender la clausura de ese sistematismo biológico y salirse de él en búsqueda de una ultimidad, de una trascendentalidad que sea última de un modo absoluto y no en función de ningún sistema, en cuanto esto es posible al entendimiento humano?⁸.

⁸ Antonio FERRAZ parece encontrar la solidez filosófica que faltaría a la que podemos llamar «biológica actualidad zubiriana», en el momento de «estar» que afecta a la presencia de la realidad en la inteligencia. "La realidad se actualiza, pues, en la intelección, y actualizarse es «estar presente en» ". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 46. Este «estar» no sólo aparta a Zubiri de Heidegger "al peraltar el estar sobre la presencia", sino que subraya también la oposición entre nuestro filósofo y los empiristas, en cuanto que "contrariamente a la opinión común entre los empiristas, tendente a considerar las impresiones sensoriales como meros estados subjetivos, con correlatos o no más allá de ellos, pero, en todo caso, con marcado carácter de apariencia; Zubiri, al adscribir la formalidad de realidad a las impresiones sensoriales del hombre, las plenifica ontológicamente: la realidad como tal está ya en ellas, si bien -y nuevamente frente a la tendencia empirista- esto no significa que la realidad quede limitada a su primordial aprehensión en el sentir inteligente, en la inteligencia sentiente". *Ibid.* pag. 47.

Este «estar» que resalta Ferraz, hay que adscribirlo, a nuestro juicio, al concepto zubiriano de *verdad real*. (Cfr. este estudio, Capítulo IV: "Estabilización del *factum transcendente*. La verdad real y sus dimensiones", pp. 130 ss). Pero aunque tal «estar» confiere positividad filosófica al concepto zubiriano de realidad, no nos parece suficiente para salvar plenamente su ultimidad, como esperamos quede claro en las últimas dos partes de este estudio.

Contraste de la “realidad” zubiriana con el ens escolástico.

Para entrar de alguna manera en la solución de estos problemas volvamos al concepto de *actualidad*, básico en el realismo zubiriano. En el capítulo V de este estudio concebíamos la actualidad zubiriana como "un “no-deber-ser” negado". Séanos ahora permitido reproducir el párrafo que escribíamos tratando de profundizar en este “no-deber-ser”.

¿"Indica este transfondo (el “no-deber-ser”) que nos hallamos ante una metafísica de tipo creacional, una metafísica, como es en general la escolástica, que considera al ser como “todo aquello que es creado por Dios de la nada”? No necesariamente. La experiencia transcendental del “no-deber-ser” es justo eso, transcendental, es decir, una experiencia que se detecta en la base de la experiencia del ser como luz, y que no es reducible a otras ideas. Es verdad que, profundizando en ella, o mejor, dejándola expandirse, dejándola desarrollar la que se nos ocurre llamar su virtualidad conceptualizadora, nos llevaría a un concepto de ser, que resultaría concebido formalmente como algo opuesto a la nada; que es el concepto de ser de tipo creacional" (V-1).

Aquí nos parece que está el sutil cambio de agujas que nos puede hacer salir de la clausura del zubiriano sistematismo biológico.

La filosofía aristotélico-tomista propone como concepto transcendental el de “ente”. Y al ente lo define como *aptum esse: Ens est aptum esse*⁹. Hay que notar que esta filosofía distingue los términos de *ens*, *esse* y *existentia*, que se pueden traducir al español como “ente”, “ser” y “existencia”; aunque Santo Tomás no suele emplear el término *existentia*. Cuando se quiere referir a la existencia emplea el término *esse*.

Y del *esse* dice Santo Tomás (I Dist. 33 q.1 a.1 ad 1) - según lo cita Iturrioz - que es múltiple:

"Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse: definitio quidditatem rei significat.

Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus; est animae actus, non actus secundus qui est operatio, sed actus primus.

Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula" (Ibid.)¹⁰.

⁹ ITURRIOZ, I. "*Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*. BAC. Madrid 1.957. Tomo I, pag. 511, nº 57. Se puede traducir como "el ente es lo apto para ser"

¹⁰ Ofrecemos una traducción: "*Esse* se dice, en una primera acepción, de la misma quiddidad o naturaleza de la cosa. Así, cuando se dice que la definición es una oración que significa qué es el *esse*, queremos con ello decir que la definición significa la quiddidad de la cosa. En una segunda acepción *esse* se dice del acto mismo de la esencia. Así el vivir es el *esse* para los vivientes; es el acto del ánima; no acto segundo, es decir, la operación; sino el acto primero. En una tercera acepción se llama *esse* a aquello que significa la verdad de la composición en las proposiciones. Y así al «es» se le llama cópula".

Ya se ve que de los tres el más plenario y propio modo de entenderse el esse es el segundo, el que lo identifica como el *actus essentiae*.

Y esto lo confirma el mismo Santo Tomás. Precizando el concepto de esencia dice que "se llama esencia en cuanto que por ella y en ella el ente tiene el ser (*ens habet esse*)"¹¹.

Pero el principal de toda esta serie de conceptos transcendentales, y que a todos los demás presta fundamento y solidez es el concepto de existencia. La existencia es concebida como el *actus essentiae*. Y dice de ella Iturriz¹² que es "fons totius perfectionis in ordine physico existentis" y que "essentiae sine existentia tandem nihil sunt". Y citando a Santo Tomás en un texto en el que el término esse es claramente usado como significando existencia, añade: "Ipsum esse est perfectissimum omnium"¹³.

Pues bien, la existencia es concebida por la Filosofía Escolástica como "*id quo ens (formaliter) extra nihilum constituitur*" (Iturriz, *M.g.* n1 84)¹⁴. Con lo cual llegamos a la contraposición elemental "nada-ser" que está en la base tanto de la realidad zubiriana como del ens escolástico. La diferencia está en que esa realidad zubiriana que resalta sobre la nada, además "resalta-en" y "-para" la inteligencia, formando sistema con esta última, mientras que el ens escolástico resalta exclusivamente en sí mismo; aunque en un momento, en cierto sentido, posterior tenga también una referencia al entendimiento. Es la referencia (referencia escolástica, que no respectividad zubiriana) del *verum*, que ya hemos analizado en este estudio (VII-1 y 3).

Por todo esto no nos parece acertado el carácter primario que Zubiri atribuye a la contraposición escolástica entre la extraanimidad y la intraanimidad. "Pues bien, para la Escolástica, aquello a lo que *primo et per se* se contrapone lo real, como extraanímico que es, es justo a lo intraanímico, que es irreal" (SE. 390). Sin negar que es propia de la Escolástica la contraposición de lo extraanímico a lo intraanímico, la contraposición primaria de esa escuela nos parece a nosotros verla en el ser contra la nada. Y en tal contraposición última se resuelve, en el pensamiento escolástico, la que media entre lo existente y lo inexistente; que es a su vez, y según lo reconoce el mismo Zubiri, la resolución de la que hay entre lo extraanímico y lo intraanímico. "Lo intraanímico es irreal porque no está en ninguna parte, es ficticio, quimérico, sólo pensado, etc. es lo inexistente. Lo real, en cambio, como opuesto a lo irreal, es lo existente" (SE. 390).

¹¹ *De ente et essentia*. Cap. I. En FERNANDEZ, C. *Los filósofos medievales*. BAC. Madrid 1.979. Tomo II, nº 1.706. Damos también por válida la traducción de Manuel FUENTES BONOT, *El ente y la esencia*, Aguilar, Madrid 1.966, pag. 31: "La esencia indica que por ella y en ella la cosa tiene existencia". Ya hemos notado que el término esse es usado por Santo Tomás como equivalente a «existencia».

¹² ITURRIZ, I. *Metaphysica generalis*, nº 86. "La fuente de toda la perfección que existe en el orden físico". "Las esencias sin la existencia al fin no son nada"

¹³ Sum. Th. 1 q.4 a.1 ad 3. "El esse mismo es lo más perfecto de todo".

Esta acentuación escolástica de la existencia es reconocida también por Zubiri. "Estos conceptos (ser, realidad, existencia) se emplean, a pesar de todos los esfuerzos, un poco promiscuamente. Lo cual contribuye bastante a enturbiar las ideas, pese a la energía que pone la Escolástica en afirmar, en cada caso, que realidad y existencia son sinónimos, o que ser significa lo mismo que existir". *Sobre la esencia*, pag. 389.

¹⁴ "aquello por lo cual el ente (formalmente) se constituye fuera de la nada".

La “actualidad” zubiriana y la *actualitas* tomista.

También en la Filosofía Escolástica el resalte sobre la nada proporciona al ens actualidad.

"Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet *actualitatem* nisi in quantum est. Unde ipsum esse est *actualitas* omnium rerum et etiam ipsarum formarum" (1 q.4 a.1 ad 3)¹⁵.

Cierto que la *actualitas* tomista es diversa que la zubiriana. Repasando ideas ya apuntadas en este estudio (III-4), la primera descansa en la división del ente en *actuale* y *potentiale*. Dice, por lo tanto, referencia al concepto de “ente” como último y transcendental. La segunda, sin embargo, es, en fórmula del mismo Zubiri “una especie de presencia física de lo real” (IS. 137), y es, por lo tanto, una redundancia del mismo concepto “lo real”, que es para Zubiri el concepto transcendental por excelencia, antes que el de *ens*. Para él, entre ambas actualidades, “la diferencia es esencial y de rango filosófico” (IS. 138).

Sin embargo, a nuestro entender, no es casual esta coincidencia nominal. El término “actualidad” pertenece a las protopalabras del vocabulario filosófico humano y reposa sobre intuiciones filosóficas primitivas y comunes. La actualidad, ya se entienda como “resalte-en” y “-para” la inteligencia sentiente, o como la presentidad real y existente de algo que simplemente podía no tenerla y que al haber superado su estado meramente potencial se considera ya en acto, es un momento elemental y primitivo del elemental y primitivo dinamismo “sí-no”, afirmativo-negativo del entendimiento humano. A ese dinamismo, común a todo entendimiento humano, apela en último término (y bien cercano a pesar de ser último) y de una manera indefectible el término y concepto de “actualidad” zubiriano o tomista.

Y con esto ya está apuntada la diferencia entre ambas actualidades. La actualidad tomista es una característica o propiedad (empleamos estos términos como meros útiles expresivos) del *esse*. El *ens* tiene *actualitas* porque *est*. Lo primero y radical que les acontece a las cosas es que existen, *sunt*, *habent esse*. Y por eso, porque existen y habent esse, son actuales, tienen actualidad. En cambio la actualidad zubiriana es un momento simultáneo al de realidad y anterior al de ser. Lo primero que les acontece a las cosas es su realidad-actualidad, y porque tienen actualidad *son*, tienen ser. “Ser, a mi modo de ver, es siempre y sólo actualidad de lo real en su respectividad en cuanto real, es decir, la actualidad de lo real en el mundo” (IR. 53).

Pero por nuestra parte pensamos que entre ambas concepciones sobre el ser, la más acertada es la escolástica. Zubiri con su concepto de realidad y los demás que forman constelación con él, establece un sistematismo biológico en cuyo seno todos los conceptos se acoplan perfectamente, funcionan y, por su intersubjetividad, garantizan un lenguaje comunicable. Pero

¹⁵ “El *esse* mismo es lo más perfecto de todo; se contrapone a todas las cosas como acto. Nada, en efecto, tiene *actualidad* sino en cuanto es. Por eso el *esse* mismo es la *actualidad* de todas las cosas e incluso de las formas mismas”.

¿por qué hemos de encerrarnos en el círculo de lo biológico, siendo así que, conservando la trascendencia, podemos salirnos de él por medio del concepto de “ser” entendido como la pura, simple y absoluta negación de la nada?

Debemos, pues, ahora emprender el estudio del indicado concepto de “ser”. Y lo hacemos iniciando una investigación personal que, sin contradecir -esperamos- a la concepción escolástica, no pretende plegarse simplemente a ella; y que, sin pretender que sea una metafísica exhaustiva, esperamos nos profile los conceptos fundamentales de ser, ente, esencia, substancia, actuación e inteligencia, nos garantice la validez del conocimiento de la realidad externa al hombre, y nos proporcione las bases para valorar críticamente al menos los conceptos más fundamentales y generales de Zubiri.

Resumen del párrafo.

El sistema filosófico de Zubiri reproduce en clave filosófica el esquema biológico común a la vida psíquica en general, sea humana o puramente animal. También este esquema tiene dos polos: el horizonte objetivo de un ambiente al que el ser vivo animado está unido según la ley de la comunicación; y un centro vital subjetivo, del cual emanan las vivencias pulsionales y se extienden hacia aquel mundo circundante. Se ve la correspondencia con el esquema zubiriano “inteligencia-realidad”.

Con esto la filosofía de Zubiri tiene garantizada su propia crítica y su intersubjetividad.

Pero la ultimidad se resiente, porque queda en función de un sistema de funcionamiento biológico.

Más pura y absoluta nos parece que es la ultimidad del ens escolástico. La diferencia la vemos en que mientras la realidad zubiriana resalta sobre la nada y además resalta -en y- para la inteligencia, formando sistema con esta última, el *ens* escolástico resalta exclusivamente en sí mismo.

Emprendemos, pues, la tarea de precisar una fundamentación metafísica que sea absolutamente última, poniendo ante los ojos el concepto escolástico de *ens*, aunque sin plegarnos ciegamente a él.

Párrafo 21

LA "AUTOPRESENCIA-DESDE" COMO *FACTUM TRANSCENDENTALE*

Buscamos nuestro *factum transcendente* en una realidad que goce de la inmediatez y diafanidad del "yo", pero desprovista de la complejidad de éste último. Nos parece encontrarlo en algo que denominamos "autopresencia-desde".

Abordaje del concepto de "ser" desde el propio sujeto cognoscente.

El contraste "nada-ser" es verdad que va más allá del ámbito de la zubiriana aprehensión impresiva primordial de realidad; pero es un concepto que, además de último, no deja de ser accesible, inmediata e infaliblemente accesible, al entendimiento humano; y con una accesibilidad que no queda invalidada por el hecho de que también la realidad, zubirianamente entendida, esté al alcance inmediato de la inteligencia, y que sobre el sistema que forman ambos polos, "inteligencia-realidad", se pueda construir una estructura filosófica coherente y valiosa. Sólo suponiendo que dicha estructura es la única válida es como se puede invalidar la que se apoya en el contraste último "nada-ser".

Debemos, pues, ahora mostrar la validez intrínseca del concepto de ser así entendido. Lo haremos por dos caminos: por el análisis directo de dicho concepto tal cual se encuentra en el entendimiento humano y ha sido obtenido por él, y mostrando que el concepto de ser en su contraste con la nada está supuesto en el pensamiento mismo de Zubiri, y está supuesto como algo anterior a su concepto de realidad.

Aceptamos de Karl Rahner que

"el primero y fundamental "caso" ontológico que se presenta al hombre sobre el ente y sus determinaciones fundamentales se localiza en el propio ser cognoscente y en sus actuaciones o realizaciones. El sujeto cognoscente es quien primordialmente experimenta en su propia actuación y autoposición lo que significa "existir", "hacer" u obrar, "causalidad", etc. es decir, todas las primeras determinaciones transcendentales de un ente"¹⁶.

Y la razón de por qué estas "determinaciones" o conceptos fundamentales, entre los cuales colocamos, por nuestra parte la idea de "ser", hay que contemplarlas y aprehenderlas inicialmente en la propia interioridad de la persona que se enfrenta con ellas, es, a nuestro juicio, que el contenido conceptual que así se aprehende goza plenamente de valor objetivo y no puede ser tomado como figuración ilusoria del mismo entendimiento¹⁷. Y esto por tres razones:

¹⁶ RAHNER, K. y OVERHAGE, P. *El problema de la hominización*. Cristiandad, Madrid 1.973, pag. 68.

¹⁷ Oportunamente mostraremos la justificación y contenido del concepto de *entendimiento*, según por nuestra

Primero porque entonces el entendimiento se encuentra en contacto *inmediato* con la cosa que es objeto de su contemplación y aprehensión, la cual, por consiguiente, le ofrece tal cual son en sí las determinaciones o notas intuitas en ella; de tal forma, además, que mientras el entendimiento intuye dichas notas puede intuir también inmediatamente el juicio mismo que se está formando sobre ellas, contrastando la identidad de ambas intuiciones y comprobando que es la cosa misma aprehendida, en su pura realidad, la que determina el juicio mental que la persona se forma sobre su contenido, y no viceversa¹⁸.

En segundo lugar porque, aunque esta patentización inmediata del contenido real y objetivo de la cosa aprehendida internamente estuviera deformada, o incluso fuera figuración subjetiva del mismo entendimiento, con alguno o ningún fundamento en la realidad en sí misma, estaría ese nuestro entendimiento irremediabilmente obligado a adoptar como básicos y dotados de valor los contenidos conceptuales que aprehende; porque en su investigación no puede profundizar más de lo que ha profundizado. No puede encontrar contraste más presente e inmediato que su propia interioridad mental.

Y en tercer lugar porque ese valor objetivo de los contenidos conceptuales internamente aprehendidos no puede ser negado con una negación válida más que aprehendiendo con una evidencia e inmediatez todavía mayor los contenidos verdaderos; los cuales no podrían ser aprehendidos sino en la misma interioridad personal (si es que fuera posible que esa misma interioridad presentara sobre un mismo concepto dos contenidos contradictorios). Con lo cual se mostraría la validez del método.

Nuestro *factum transcendente*.

Una vez justificado el método del análisis introspectivo de los conceptos fundamentales de la filosofía, proponemos ya nuestro personal *factum transcendente*, que consideramos base apta para edificar sobre él una construcción filosófica de alguna envergadura (aunque no es, ni mucho menos, nuestra intención llevarla a cabo de una manera exhaustiva), y en cualquier caso nos servirá para aclarar (en cuanto se pueda) el concepto de ser y los demás fundamentales inmediatamente unidos a él, y hacer una valoración crítica de los conceptos fundamentales de Zubiri, ofreciendo nuestro contraste particular.

Ese nuestro *factum transcendente* no pretende ser, al menos en su esquema básico, absolutamente original. Pretendemos solamente que esté sólidamente asentado, que goce de la ultimidad de lo transcendente y que sirva de base para desentrañar y fundamentar los conceptos básicos de la filosofía, de una manera sencilla y sin caer ni en el subjetivismo relativista o idealista, ni en el realismo ingenuo descuidado de su propia justificación.

parte concebimos. De momento baste sobre él la idea vulgar que lo mira como la facultad para ver las cosas intelectualmente.

¹⁸ "Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur". S. TOMAS, De veritate, q.1 a.9; citado por SALCEDO, L. *Crítica*. En *Philosophiae Scholasticae Summa* BAC. Madrid 1.957, pag. 253.

Nuestro *factum transcendental* es, en términos generales, la experiencia del yo. Pero no es el yo que Descartes identificó con el pensamiento, oponiéndolo a un "no-yo" que entonces resulta identificado con los objetos del pensamiento, desencadenando así el racionalismo y el idealismo¹⁹. El yo que va a ser objeto de nuestra experiencia transcendental pretende ser el esquema más simple e inmediato a que puede reducirse la compleja experiencia del yo humano. Ese esquema se nos ocurre formularlo como "autopresencia-desde". Trataremos de explicarnos.

Es verdad que el proceso por el cual la persona humana cobra conciencia de su yoidad es bastante complejo.

"El "yo" del hombre toma conciencia de su "yoidad" de un modo mediato y reflejo, al hacerse presente a sí mismo a través de su referencia al no-yo; esto es, a las realidades externas, a manera de salida de sí para regresar de nuevo a sí mismo; es decir, el hombre no tiene conocimiento de su estructura personal, como si fuera traslúcido para sí mismo. Su condición de espíritu encarnado en lo espacio-temporal, le compele al retorno sobre sí mismo, por medio del contacto con la realidad cósmica. Ya que el autodescubrimiento del yo como persona no se produce de un modo instantáneo -aunque no excluye una cierta intuición- sino que el yo se percibe como idéntico a sí mismo en la línea personal, a través de todo un proceso que incluye: en primer lugar la percepción de la realidad de las cosas y la del otro, para penetrar luego en el umbral del propio yo, como distinto de todo lo demás, en cuanto denota la autoposición consciente de sí"²⁰.

No negamos el proceso, aquí indicado, de salida y regreso del yo. Pero tampoco pretendemos afincar precisamente en la "yoidad", ni en la propia estructura personal. Nuestra base es mucho más simple e inmediata. En síntesis, es simplemente la experiencia de mí mismo como una *presencia* o existencia, que obviamente soy yo mismo, y desde la cual se realiza toda mi vida consciente. Como ya hemos indicado, se nos ocurre llamarla "autopresencia-desde".

Es, como se ve, la experiencia del yo, pero reducida a sus líneas más sencillas y elementales. Reconocemos que la vida práctica del hombre adulto se realiza desde una notable complejidad de vivencias, recuerdos, etc. que configuran su peculiar base de actuación y de respuesta. Pero encontramos que muy por debajo de esa compleja base está la simple, última, elemental, inmediata y universal experiencia del propio yo o -no tenemos inconveniente en utilizar el término zubiriano por excelencia- la propia realidad sentida justamente, y preconceptivamente, como algo meramente existente.

Y todavía reduciendo el yo a "algo meramente existente", estamos empleando una

¹⁹ "Este yo puro no es sólo que se enfrente con los objetos, sino que consiste formalmente en ir a ellos". *Sobre la esencia*, pag. 374.

²⁰ VERGES, S. *Dimensión transcendente de la persona*, Herder, Barcelona 1.978, pag. 46.

fórmula cuya complejidad no nos satisface. Está como compuesta de dos elementos: el “algo” o “yo” que existe y la misma existencia de ese yo. Por eso conviene simplificar la experiencia centrándola en el segundo de los elementos: la mera existencia. Así dejamos, de momento, de lado la cuestión de la yoidad, que podía presentar mayor complejidad en su análisis. Notamos, sin embargo, que en nuestro modo de expresarnos mencionaremos a veces el término “yo”. Se trata de un mero recurso de redacción, útil por lo sintético, y cuyo contenido no queremos que, de momento al menos, sobrepase la existencia o “autopresencia-desde”, a que nos referimos.

No se trata de comprobar que la existencia, esa propiedad básica que la mente humana es capaz de observar y abstraer en las cosas que constituyen su experiencia, puede también aplicarse a la propia realidad pensante. No se trata de comprobar que, al igual que existen las personas y cosas que me rodean, yo, que las contemplo, también existo. Este proceso supondría una observación múltiple y repetida, un proceso subsiguiente de abstracción mental del concepto de existencia, y por fin la verificación de que ese concepto, ya abstraído, se realiza también en mi propia persona. Este proceso sería, a nuestro juicio, inválido para erigirlo en *factum transcendente*. Carece de simplicidad y elementalidad, es una mezcla de experiencia y proceso lógico, y supone justificada la existencia del mundo exterior al sujeto que lo conoce.

Nuestra base es una simple experiencia que, aunque deba ser analizada por medio de determinados conceptos -no se puede hablar sin usar conceptos mentales-, es previa a todo concepto. Es justamente la experiencia de mí mismo como una presencia. Por ser de mí mismo nos parece adecuado llamarla “autopresencia”. Pero colocamos su centro de gravedad más en el hecho de ser presencia que en el de ser mía. Es además solidaria e inseparablemente “presencia-desde” la cual actúo con cualquiera de las modalidades de la actuación humana. Esa presencia es el “desde” por excelencia, el “desde” último y primigenio. No hay fuera de ella ningún otro punto, ninguna otra realidad o concepto mental desde el cual sea accesible. Ella es el “desde” de cualquier otro “desde”.

Se perfila nuestro concepto de “presencia-desde” contrastándolo con la “presencia” zubiriana, la “razón” de Hegel, el “cogito” de Descartes y el “dasein” de Heidegger.

Zubiri vería aquí una característica de la que él llama la realidad abierta, es decir, la persona humana. La presencia de que hablamos sería interpretada por Zubiri como la apertura que la esencia humana tiene hacia sí misma²¹. Gracias a esa apertura la esencia humana está *presente* a sí misma. Pero la diferencia entre ambas presencias, la zubiriana y la nuestra, nos parece verla en lo siguiente: la de Zubiri es un rasgo constitutivo fundamental de la esencia abierta y, de alguna manera, de la realidad en cuanto tal. Esa presencia es en Zubiri un momento de alguna manera postremo, o al menos, no inicial, en su análisis de la realidad. Nuestra presencia,

²¹ Cfr. Epígrafes “Tipicidad; la esencia cerrada y la esencia abierta” y “*Del alter al autós*”. Capítulo VII, § 2º de este estudio, p. 303.

sin embargo, es ajena, al menos de momento, a cualquier adjudicación a una esencia. No sabemos todavía nada de la esencia del hombre ni de la esencia de ninguna otra cosa. No hacemos más que describir una experiencia elemental y primigenia.

Tampoco nos parece que nuestra presencia se presta a confusión con *La Razón autoevolutiva de Hegel*, ni con ninguno de sus momentos: ser, esencia o idea. La Razón de Hegel y todos sus momentos son intraconceptuales, es pura conceptualización subjetiva. Mientras que nuestra "presencia" es precisamente preconceptiva.

Ni coincide del todo nuestra presencia con el *cogito* cartesiano. En primer lugar el *cogito* es la desembocadura de un problema propiamente crítico, es decir, de justificación de la certeza del mundo exterior; mientras que nuestra "presencia-desde" pretende solucionar un problema metafísico: el del contenido del concepto de ser y su anterioridad con respecto al zubiriano de realidad. En segundo lugar el *cogito ergo sum* resulta ser antes *cogito* que *sum*, es decir, hace pie propiamente en el pensamiento, no en el ser del yo pensante.

"Luego, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiera cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar"²².

Sin embargo, nuestra base, la "presencia-desde", desconoce, en cuanto tal base, el pensamiento, el cual no es más que una de las operaciones que se realizan desde ella y cuyo análisis ha de ser necesariamente posterior.

En tercer lugar y consecuentemente Descartes desencadena una metafísica racionalista, en la que las cosas, lo mismo en cuanto ser que en cuanto objetos del conocimiento, están en función del yo pensante; mientras que nuestra "presencia-desde", al ser previa a todo concepto y pensamiento, no nos parece que corre peligro de implicarse en ellos excesivamente.

Podía parecer que nuestra "presencia-desde" coincide en el fondo con el *Dasein* de Heidegger. Pero las diferencias son también notables. Es verdad que coincidimos en poner en la existencia humana el punto de partida de la investigación sobre el ser. Pero Heidegger adopta de entrada una postura existencialista, que no admite en el hombre una esencia de alguna manera distinta de su existencia.

"La esencia del "ser-ahí" está en su existencia". Y aunque ya nos ha explicado en el párrafo anterior que "este término (*existentia*) no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*", queda en pie que "los caracteres que pueden ponerse de manifiesto

²² *Discurso del método*. Aguilar, Madrid 1.964, 6ª edición. 4ª parte, pag. 82.

en este ente no son, por tanto, "peculiaridades" "ante los ojos" de un ente "ante los ojos" de tal o cual "aspecto", sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo "ser tal" de este ente es primariamente "ser". De donde el término "ser ahí", con que designamos este ente, no expresa su "qué es" como mesa, casa, árbol, sino el ser"²³.

Es decir, que aunque se trate de una existencia peculiar, por lo única y fundamental, el hecho de que no esté acompañada de una correspondiente *quiddidad* (su "qué es"), la erige en único elemento constitutivo del *Dasein*. Con lo cual queda en pie la postura previa existencialista de Heidegger²⁴.

Nosotros, sin embargo, tratamos de iniciar nuestra investigación afrontando, con plena ingenuidad y ausencia de posturas previas, el concepto de ser tal cual se encuentra en la mente humana.

Además Heidegger parte del *Dasein* para retornar constantemente a él, en una trayectoria de ida y vuelta que recuerda bastante a la bipolaridad del *factum transcendente* de Zubiri.

"La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser ahí", la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna*"²⁵.

Y asegura su conexión "hombre-cosas" por medio de los conceptos de "ser en el mundo" y "ser a mano" que describen a cada uno de los dos polos uniéndolos intrínseca y constitutivamente con el otro²⁶. Nosotros, sin embargo, pensamos carecer de cualquier pretensión apriorística que conecte el concepto de ser con el hombre ya desde un inicio y constitutivamente.

²³ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1.951, traducción de José Gaos, pag. 54.

²⁴ "Pese a sus protestas posteriores, la ontología de Heidegger es netamente existencialista". URDANOZ, T. *Historia de la Filosofía*, T.VI, BAC. Madrid 1978, p. 519.

"El hombre es el ente que consiste en el «estar» (*Da*) del «ser» (*Sein*); es un «estar» (*sistere*) desde (*ex*) el ser. La *ex-sistencia* desde el ser es justo la esencia del *Dasein*". GRACIA GUILLEN, D. *Voluntad de verdad*. Labor universitaria, 1986, pag. 71.

²⁵ *El ser y el tiempo*, pag. 49.

²⁶ Basten, puesto que estos conceptos no constituyen el tema formal de nuestro estudio, el título mismo del cap. II, pag. 65 "El «ser en el mundo» en general como estructura fundamental del «ser ahí», y la frase subrayada por él mismo: "El «ser a la mano» es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son «en sí»".

La “presencia-desde” contra la “nada”.

La “presencia-desde” que infaliblemente encontramos en nuestro fondo vital incluye inmediatamente en su propia experiencia un carácter de novedad y gratuidad. Esta experiencia inmediata es muy anterior a cualquier raciocinio que nos mostrara que nuestro propio ser no puede venir a la existencia sino por un acto creador de Dios, que lo ha sacado de la nada. Tal raciocinio no tiene nada de inmediato y no puede, por lo tanto, erigirse en *factum transcendente*. De dónde ha venido esa nuestra “presencia-desde” no lo sabemos todavía. Sí que sabemos que esa presencia, como pura experiencia inmediata, está afirmándose a sí misma; y que esa afirmación es la negación de su propia negación.

Esa presencia se reduce entonces de alguna manera a un SI, que como tal SI, está opuesto a un NO. Y como se trata de un SI o presencia absolutamente simple y primigenia, que no es, por lo tanto, todavía, presencia de algo, el NO al que se opone es también absoluto y primigenio, es decir, no es tampoco NO de algo. Es un simplicísimo NO opuesto a un SI también simplicísimo. Ese NO se corresponde perfectamente con la idea de “nada”. Y no la “nada” como algo de cuya paradójica "existencia" se podría filosofar encontrándola, por ejemplo, más allá de los límites del universo estelar. Es una “nada” previa a cualquier filosofía sobre ella. Es la simplicísima nada que está opuesta a la simplicísima “presencia” que constituye el último y más simple esquema de la experiencia de nuestro yo.

¿Experiencia o idea?

¿Es entonces esa nada un puro concepto de la mente, que arrastra también a la “presencia” que se le opone al terreno puramente conceptual? ¿No será entonces nuestra experiencia de nuestra propia “presencia” el resultado de la conjunción de un esquema mental previo a cualquier experiencia, el esquema SI-NO, con la experiencia de nuestro yo? ¿No será entonces un espejismo la pretendida simplicidad de la experiencia de nuestra propia “presencia”?

Se nos plantea, pues, la siguiente alternativa: o bien optamos por un *factum transcendente* que sea una pura y simple experiencia inmediata captada en su momento previo a cualquier idea sobre ella, o bien el *factum* ha de ser una idea, o por mejor decir, un esquema ideal, en el cual ha de encajar la experiencia escogida en la primera alternativa y, tras ella, cualquier otra experiencia.

La primera alternativa sería precisamente una experiencia inmediatamente intuible. Mientras que la segunda sería un postulado ideal, de precaria evidencia intrínseca y de imposible comprobación a base de recurrir a un principio anterior a él: puesto que, por definición, él sería la idea previa a cualquier otra idea. Como las hipótesis de las ciencias positivas, valdría sólo en tanto en cuanto se le encontrara en el fondo de nuestras concretas ideas y experiencias. Así que, puestos a elegir entre un *factum* y otro, entre experiencia e idea, la prudencia nos obligaría a optar por la primera.

¿Es inefable el *factum transcendente*?

¿Pero nos es lícito acogernos a la prudencia para escoger el *factum transcendente*? En estricto rigor filosófico nos topamos aquí con el problema de la ultimidad del *factum transcendente*. No admite instancia ulterior a él, ni entre las ideas teóricas ni entre las virtudes del comportamiento práctico. Se impone, pues, un modo peculiar y único de pensamiento filosófico a la hora de escoger el *factum transcendente*. y, en apariencia al menos, se hace necesario transigir con la que se nos ocurre llamar traición del lenguaje.

El lenguaje nos traiciona a la hora de hablar del *factum transcendente*. Porque, como está necesariamente formado por conceptos de la mente, nos obliga ineludiblemente a recurrir a ellos, dando la impresión de que estamos anteponiendo al *factum* aquellos conceptos que usamos para describirlo. Por eso, en pura lógica hay que decir que es ilegítima la misma expresión "*factum transcendente*"; porque nos remite a un género, el de los "*facta*", que, como tal género, es todavía ulterior al *factum* de que aquí se trata. Es decir, el *factum transcendente* es propiamente inefable. Y como todas las grandes presencias inefables no puede ser sino fruto de un encuentro. El mismo término "encuentro", analizado filológicamente, nos puede iluminar la naturaleza del peculiar modo de pensar que se requiere para descubrir el *factum transcendente*.

"Encuentro" procede del latín *incontra*, palabra formada por tres elementos lingüísticos coincidentes con cada una de sus tres sílabas: IN-CON-TRA. El elemento central CON expresa la idea de "compañía". Pero esa "compañía" está especificada -con una especificación que es en cierto sentido su negación- por el elemento TRA. Es la compañía de la oposición. El elemento IN significa la idea de "dirección hacia". Es, pues, una palabra formada por las más elementales líneas de fuerza del vivir intelectual humano: "dirección hacia", "compañía" y "oposición". Y estas tres líneas de fuerza se resuelven en "presencia".

Y este último término ofrece también, a nuestro juicio, una estructura lingüística reveladora. En su versión latina PRAESENTIA tiene como centro de gravedad la S que figura en el centro de la palabra. Esta S es el radical del verbo "esse" en grado cero. Significa, pues, la idea de "ser", central en la mente humana. Esa idea está substantivada por medio del grupo desinencial -ENTIA, desglosado, E-NT-IA (vocal temática, característica de participio y sufijo de formación de femeninos). Con esta substantivación la idea de "ser", contenida en el radical S, queda reducida a su más simple esquema de un "ahí" o un "sí", o quizás más bien ambos combinados. Téngase en cuenta que la palabra *praesentia* no contiene semánticamente, de una manera explícita, la idea de "ser". La estructura lingüística de la palabra se completa con el preverbo PRAE, que en su significado de 'delante' encierra, de nuevo, la idea de oposición. Como se ve, el esquema de la palabra PRAESENTIA le hace apta para significar el momento de resolución de un "encuentro", y nos abre ya las puertas a la idea de "ser".

Todo este análisis lingüístico nos hace pensar que el *factum transcendente* no sea quizás tan inefable como apuntábamos antes, puesto que está contenido en las más primitivas

palabras del lenguaje humano. O formulando la misma idea desde otro punto de vista, nos plantea de nuevo la cuestión de si no será precisamente el fondo transcendental de la realidad y el correspondiente esquema más elemental del entendimiento humano lo que *directamente*, y no mediante analogías y metáforas, está significado por el modo de hablar humano que podemos llamar “protolenguaje”.

Ni experiencia ni idea, sino *factum*.

El *factum transcendental* es, pues, un encuentro. O por mejor decir, no es “un” encuentro, sino “el” encuentro básico y radical que constituye por perfecta identidad la experiencia de la propia “presencia”, de la “autopresencia”. Y la ambigüedad de la frase que acabamos de redactar, en la que cualquiera de sus dos extremos, “encuentro” y “experiencia”, puede funcionar indistintamente como sujeto u objeto gramatical, resulta también tener su expresividad. Porque en el interior de la ultimidad transcendental en que nos movemos no hay, ni puede haber elemento que sea anterior a otro. No hay más que una perfecta identidad entre ellos y de ella -la ultimidad- consigo misma. Y si hemos de entender el término “*factum*” como algo opuesto a la “idea”, hay que decir que nuestro *factum transcendental* no es ni *factum* ni idea, sino algo previo a ambas categorías. Empleamos el término “*factum*” porque alguno hay que emplear, y porque, según su último y más simple significado, mirándolo en un momento anterior al de cualquier oposición a cualquier “algo” que no sea su propia y pura negación, lo encontramos directamente enfilado hacia el “encuentro” y “presencia” primigenios que queremos significar.

Y nos parece que lo puede aclarar, de nuevo, un sencillo análisis filológico del término “*factum*”. Sus elementos son tres FA-C-TU-M. Prescindiendo del elemento M, puramente desinencial, y de la C, meramente estructural verbal, el elemento TU, presente en los participios pasados pasivos latinos, idéntico al -ô- griego de los adjetivos verbales en -ôos, heredado al parecer del indoeuropeo, contiene la idea general de plenitud de posesión de la realidad significada por la raíz a la que se acopla. Y esta raíz se encuentra en el primer elemento, FA, que es herencia de la raíz indoeuropea “*dhe*”, de amplia presencia en el vocabulario griego y latino, precisamente por lo genérico de su significado: “poner”, “colocar” (cfr. el ôiËnii griego). Esta raíz indica, en último término, la simple presencia de algo en el orden real (no hacemos aquí cuestión filosófica del término “real”). Con todo lo cual la palabra “*factum*” resulta significar simplemente “plenitud de presencia”. Está, como se ve, estructurada para significar, y directamente, nuestro *factum transcendental*.

Resumen del párrafo.

Aceptando con Karl Rahner que "el primero y fundamental "caso" ontológico que se presenta al hombre sobre el ente y sus determinaciones fundamentales se localiza en el propio ser cognoscente y en sus actuaciones o realizaciones", fijamos nuestra atención en el "yo" para buscar en él nuestro *factum transcendental*. Pero reduciéndolo a su más simple e inmediato esquema: la propia realidad sentida como una mera "presencia", es decir, justamente, y preconceptivamente, como algo meramente existente. La llamamos "autopresencia-desde". Es el punto *desde* el que realizamos toda nuestra vida consciente. Más aún, esa presencia es el "desde" por excelencia, el "desde" último y primigenio. No hay fuera de ella ningún otro punto, ninguna otra realidad o concepto mental desde el cual sea accesible. Ella es el "desde" de cualquier otro "desde".

Esa presencia es pura presencia, y no presencia de algo. Se reduce de alguna manera a un SI absolutamente simple y primigenio, que, como tal SI está opuesto a un NO también absoluto y primigenio: un NO que tampoco es NO de algo, sino el NO absoluto; un NO perfectamente equivalente con la idea de "nada".

Reivindicamos para la "autopresencia-desde" el término *factum* porque, dentro de la dificultad de hablar de la transcendentalidad, nos parece el más adecuado para significar algo que propiamente es previo a cualquier hecho y cualquier idea.

Párrafo 31

EL SER Y EL ENTE

Una vez asentado el *factum transcendental* de la “autopresencia-desde”, y sin dejar de apoyarnos en su sólido “ahí”, tratamos ahora de obtener a partir de él el concepto de “ser”, y posteriormente el de “ente” y sus propiedades; con especial incidencia en la pluridimensionalidad, por ser la puerta hacia la esencia.

Procuraremos conceder el menor terreno posible a la arbitrariedad conceptualizadora de la mente para que estos conceptos fundamentales, sin resentirse en su transcendentalidad, gocen de de una intersubjetividad lo más plena que sea posible.

Reducción de la “autopresencia-desde” a simple “presencia”.

Adoptamos, pues, como *factum transcendental* la experiencia interna de la propia presencia, que hemos llamado “autopresencia”. O de otra forma, del “yo” contemplado justamente como última “presencia-desde” de nuestro propio vivir.

Se trata, pues, de un “yo” que renuncia de momento a ser definido en términos de ser ni de actuar. Es decir, sólo muy impropiamente podemos hablar todavía de la experiencia del “yo”. El “yo” del que de momento hablamos, todavía no lo es. Porque, hablando con propiedad, consideramos al “yo” como momento posterior al de la simple “presencia-desde” en la que situamos el *factum transcendental*. De momento prescindimos de la “yoidad”. Y prescindimos también, con más razón, de cualquier contenido que pueda presentar ese “yo”: pensamientos, voliciones, etc. Es lo que queremos significar con el “-desde” que añadimos al concepto de “presencia”. Circunscribimos la “presencia” al momento previo a aquel en que nos encontramos pensando o queriendo, etc. Es justamente la “presencia-desde” la cual, en un momento posterior al que constituye ella misma, pensamos y queremos y, en general, vivimos.

Por eso, incluso este “desde” debe ser suprimido de nuestra consideración inicial, una vez ha realizado su función de reducir la “presencia” a sus más esquemáticas líneas. Y en esta reducción debe también ser puesto entre paréntesis el carácter de “propia” expresado en el precomponente “auto”. Contemplamos la “presencia” que es ciertamente *propia* y es “-desde”; pero prescindimos en ella de estos dos caracteres.

Y justificamos nuestra opción en que la experiencia de la propia presencia -considerada, tal cual la acabamos de describir, justa y simplemente en cuanto pura y última “presencia-desde”, prescindiendo de cualquier contenido suyo, incluso de su circunscripción a un “yo”- manifiesta estar formada por los rasgos más sencillos y elementales del humano entender; los cuales rasgos, precisamente por esa su sencillez y elementalidad, son previos a cualquier clase de división categorial, incluso la que distingue las ideas de las realidades. Debe, por lo tanto, ser catalogada como el *factum transcendental* por excelencia (en la medida en que sea admisible una diversidad

y gradación en dichos *facta*). Esta “propia presencia” es también, por identidad el “encuentro” por excelencia. Así la simplicísima, única y última configuración del *factum transcendente* de la propia presencia, que es además inmediatamente manifiesta y patente, garantiza su transcendentalidad.

El nivel transcendental de la oposición “sí-no”.

Y ahora podemos ya acometer desde su verdadero nivel transcendental la oposición SI-NO de que antes hablábamos. El S_{\top} es el rasgo más simple a que queda reducido nuestro *factum transcendente*. El contenido último del SI humano, cualquiera que sea la lengua en que se formule, es equivalente al contenido último de los conceptos de “presencia”, “encuentro” o “*factum*”, tal cual los hemos explicado. “Presencia”, “encuentro” o “*factum*” son ante todo “afirmación”. Y lo son porque contienen inmediatamente la negación de su propia negación, sin que, por la fuerte identidad que traba entre sí a estas nociones, se pueda precisar si “lo son porque” o “porque lo son”; es decir si la inclusión de la propia negación es causa o consecuencia de la “afirmación” que es la “presencia”.

Nos surgen, pues, las nociones de “oposición” y de “negación” como inmediatamente incluidas, por identidad, en la de “presencia-afirmación”. Lo sugeríamos ya al desarrollar la estructura lingüística de las palabras “encuentro” y “presencia”. En ambas encontrábamos incluida la noción de oposición. Con lo cual el SI a que se reduce la “presencia” está opuesto a un NO, cuya negación contiene.

Y este es el punto preciso donde surge la idea de “nada”. La llamamos “idea” por pura necesidad expresiva, aunque más propiamente habría que llamarla “preidea”. Nos movemos todavía en el terreno del *factum transcendente*, que es previo no sólo a cualquier idea, sino a la categoría misma de “idea”. Y por eso mismo, por el terreno primigenio en que nos movemos, el NO opuesto al SI de la “presencia” y por ella negado es precisamente “nada”. Es el NO también primigenio, que por tal no lo es de nada, es decir, no lo es de algo. Es el puro último y simplicísimo NO. Es la pura “nada”, la “nada” que podemos llamar transcendental. Que es de alguna manera previa incluso a esa especie de receptáculo, que llamamos “la nada”, del que concebimos que Dios saca las cosas cuando las crea. En el momento de la creación la “nada” es, por lo menos, una idea.

El concepto de ser.

Pues bien, esa esquemática presencia, concebida como afirmación opuesta a la “nada”, es, a nuestro juicio, el contenido más simple y elemental del concepto que en español designamos con el término “ser” o “existencia” y en latín se puede significar con la palabra “esse”.

O de otra forma. La experiencia de la propia presencia está identificada con el vivir mismo humano. Es pues imposible no percibirla. Es ciertamente posible no realizar sobre ella de una manera explícita una reflexión como la que acabamos de desarrollar. Pero no lo es, no es posible que, constituyendo esa experiencia el fondo universal del pensar y vivir, no se encuentre en la mente de cualquier hombre que viva y piense alguna referencia conceptual a ella, incluso en cuanto presencia y afirmación opuesta a la nada: aunque esa referencia se reduzca a ser un simple signo indicativo que contenga sólo implícitamente, y no formal y expresamente, las referidas nociones de presencia y afirmación. Todo hombre que viva y piense tiene por lo tanto en su mente de una manera más o menos explícita un concepto con el indicado contenido. Y no parece que dicho concepto pueda ser otro que el de “ser” o “esse”.

O mejor. No se ve cómo pueda dejar de existir en la mente humana, de una manera más o menos clara y explícita, un concepto que, en la última y más sencilla de sus acepciones, se refiera a la última y, a la vez, más sencilla e inmediata de las presencias y encuentros; como lo es la que venimos llamando nuestra propia “presencia-desde”, aunque depurada del “propia” y del “-desde”. Nos parece imposible que aquel concepto que sea sentido como el último y más genérico por un determinado ámbito lingüístico y cultural, deje de referirse a nuestro *factum transcendente*.

El contenido o, mejor, el punto de referencia del concepto de “ser”, “existencia” o “esse” no está, pues, al menos primariamente, en función del significado que le otorgue cada lengua, ámbito cultural, escuela filosófica o filósofo particular, según su peculiar mentalidad, historia o arbitrio. La necesaria destinación primigenia del lenguaje hacia las nociones últimas del pensar humano tal cual son percibidas en la interior presencia de cada hombre, hace que, antes de cualquier elaboración o evolución de los conceptos, tengan éstos una referencia natural y universal previa a cualquier modificación impuesta extrínsecamente por la cultura o las conveniencias expresivas. El punto de partida de la que podemos llamar semántica transcendental, es decir, del significado que ha de ser atribuido a los términos metafísicos, y en concreto a los que pretenden referirse al nivel más profundo de la realidad, como son los de “ser” o “existencia”, no es la facultad conceptualizadora de la mente, sino ese mismo nivel último de la realidad. Y en nuestro caso concreto es la misma “autopresencia-desde” quien, como un insobornable “ahí”, está atrayendo hacia sí la referencia conceptual del término “ser”, antes que la atención del filósofo haya caído en ella y la haya elegido como objeto de su concepto.

¿El *factum* experiencial o el reducido?

Pero antes de seguir adelante conviene aclarar dónde situamos en definitiva nuestro *factum transcendente*: ¿en la experiencia interna inicial, que podemos llamar bruta, de la “autopresencia-desde” o en el resultado de la depuración de esa experiencia, que nos ha llevado a poner entre paréntesis el “auto” y el “desde”, obteniendo la ya última noción reducida de “presencia” como una pura afirmación opuesta a la “nada”?

Hay que responder que así como la experiencia de la propia presencia puede ser bruta y

depurada, también lo es el mismo *factum transcendental*. Este último, mirado como el punto de partida del proceso mental que hemos seguido, puede ser considerado como el *factum* bruto. La noción de "*factum*" reposa entonces en lo experiencial de esa experiencia; e incluye, por lo tanto, formal y expresamente el "propia" o "auto" y el "desde". Pero ese mismo *factum*, una vez depurado de su carácter formalmente experiencial, y de los momentos del "auto" y del "desde", adquiere en plenitud su significado etimológico de "plenitud de posición en la existencia"²⁷. El *factum* es entonces pura positividad ("positividad" y "posición" emparentan lingüísticamente) o afirmación. Y es entonces término apto para significar la que hemos llamado "presencia reducida".

Son pues dos las acepciones del *factum transcendental* entendido como la propia "presencia-desde" o "autopresencia-desde". Y ambas son legítimas. Pero si hemos de escoger alguna de las dos, hay que inclinarse por la forma depurada y reducida de la "presencia". Obtenemos así un concepto filosófico fundamental, cuyo contenido corresponde al más simple e intuitivo esquema del tradicional concepto de "ser" o "existencia", o al tomista de "esse", y está además enraizado en la más sencilla e inmediata experiencia de hechos o "factual".

Este último rasgo es, a nuestro juicio, sumamente interesante. Porque libera al concepto fundamental de la filosofía del entorpecimiento que supone el tener que reducirlo al terreno conceptual. Los conceptos escolásticos de "esse", "*existentia*" y "*ens*", aunque también simplicísimos, son fruto de una abstracción mental: la de la nota común a todas las cosas reales. Son, por lo tanto, pura y simplemente conceptos. Están, por lo tanto, respaldados por una cierta elaboración; que difícilmente está exenta por completo de la relativa opcionalidad propia de la elaboración mental. Definen y aclaran su contenido por medio de un trabajo mental. El punto de partida de estos conceptos es, por eso, dicho trabajo mental; y el de llegada, una determinada conceptualización de la realidad.

Nuestro concepto de "presencia", sin embargo, no es un puro concepto. Es inicialmente una experiencia interna inmediata, y posteriormente un "*factum*" depurado, que a pesar de su depuración, no necesita perder del todo su individualidad y realismo. Por eso, lo que tiene de concepto no parte de un trabajo de abstracción mental, sino del concreto "ahí" de la "presencia". Parte, por eso, de su mismo punto de llegada. No tiene pérdida y es plenamente intersubjetivo. Y por su doble radicación en lo factual y en la interioridad nos abre a la vez la puerta de la realidad y del conocimiento.

²⁷ Cfr. Epígrafe "La «presencia-desde» contra la «nada»" y ss., Capítulo VIII, § 2º de este mismo estudio, p. 358.

Absoluta novedad y radical riqueza del ser.

Pero antes de atravesar esa puerta conviene detenernos en analizar nuestro *factum transcendente* de la "presencia". La denominaremos ya con el concepto de "ser", como quiera que ya lo tenemos justificado.

El ser con que nos hemos encontrado está opuesto a la pura "nada". Esa oposición no admite gradualidad. El "ser" mismo sí que la admite. Prescindimos de momento del tema. Nos fijamos no en el "ser", sino en su *oposición* a la "nada". Tratándose del *puro* "ser" y la *pura* "nada" esa oposición o se da o no se da. Pero no se puede decir de ella que se da en mayor o menor grado. El "ser" es "no-nada": absoluto "no" de la absoluta "nada". De poder darse gradualidad en la oposición el "no" dejaría de ser absoluto, para convertirse en relativo. Un "no" relativo de una "nada" también relativa es el supuesto necesario del "ser" intrínsecamente evolutivo. El "ser" evolutivo supone una "nada" fecunda de la cual es capaz de "surgir" o "ser sacado" de una manera propia y no metafórica. No es todavía el momento oportuno para desarrollar esta idea.

La oposición "ser-nada" muestra por todo esto el carácter absolutamente novedoso del "ser". El "ser", en su momento de pura oposición a la "nada", es gratuito y novedoso. Ese momento es el de la pura positividad o factualidad del "ser". Recuérdese que el *factum*, según su etimología y en su sentido depurado, es posición; de donde la *factualidad será positividad*²⁸. La positividad del "ser" es plenamente irreductible a la negatividad de la "nada".

Por todo esto el "ser" es *rico*. O mejor, El "ser" es *riqueza*. Ser es la riqueza radical.

El más esquemático y profundo sentido del "yo".

La positividad de la "presencia" está, en cuanto tal positividad, en contraste con la nada, a la cual niega. Se da entre ambas una oposición absoluta. Este carácter absoluto de la oposición es la expresión formal de la ultimidad de la "presencia". La "autopresencia-desde" manifiesta su *ultimidad* por medio de su separación de la "nada".

Este nos parece que es el más esquemático y profundo sentido del "yo". Cualquiera que sea el modo como el "yo" aparece en la conciencia, y cualesquiera que sean las complejidades que manifiesta o esconde nuestro "yo" práctico de cada día, una vez que se da, nos es lícito tratar de analizar su esquema más sencillo y profundo. Al "yo" ya lo hemos contemplado de alguna manera -implícitamente- en la misma "autopresencia-desde" que ha constituido nuestro inicial *factum transcendente*. Es evidente que el "yo" se encuentra de alguna manera en el "auto" o el "propia". Pero como nuestra primera labor con la "presencia" era precisamente depurarla del "propia" y del "desde", no ha sido hasta ahora oportuno afrontar expresamente el tema.

Nos parece que el "yo" muestra su primer momento en la luminosidad que le confiere su

²⁸ Cfr. Epígrafe "¿Experiencia o idea?" y "¿Es inefable el *factum transcendente*?", Capítulo VIII, § 2º, p. 359.

carácter de “no-nada”. Esa luminosidad se enciende precisamente desde la “no-nada” de la “autopresencia”. El “yo” es el momento (no temporal, sino metafísico) preciso en que la “autopresencia” se aparta de la “nada”. Ese momento no es, claro está, una como parte inicial de la “autopresencia”, separable físicamente de ella; sino que, sin dejar de ser su momento inicial, la penetra e informa a toda ella, sustentándola, cohesionándola, solidificándola, dándole duración e identificándola con ella misma. En todo ello parece que consiste la luminosidad de la “presencia”.

Experiencialmente es evidente el carácter subjetual y sustentador del “yo”, así como los demás que hemos mencionado: cohesión, solidez, duración e identidad. Pero tratamos de fundamentar esos caracteres en el momento de “no-nada” de la “presencia”. Nos parece camino menos recorrido que el del análisis de la experiencia. Y además, por lo metafísico y genérico, nos proporcionará una noticia que trasciende el específico “yo” humano para alumbrarnos la genérica noción de “ente”.

Del “yo” al ente.

La “autopresencia-desde” era en un primer momento (puramente metafísico, no temporal) pura “presencia”, “existencia” o “ser”. Y en cuanto empieza a resplandecer con la luminosidad de su carácter de “ser-no-nada” empieza a manifestarse como sustentadora de sí misma. Y este carácter de sustentadora se traduce inmediatamente en una como fuerza cohesiva que unifica internamente a la “presencia” o “ser” convirtiéndolos ya en “algo presente” o “algo que es”. Es un “algo” que, como de momento está referido al *factum transcendente* y no a una determinada cosa particularmente configurada y distinta de las demás, es simplemente “ente”.

Así pues la “presencia” se hace “ente” en el preciso momento en que se aparta de la “nada”. Y se hace genérico “ente”, antes que peculiar “algo” o “esencia”, porque genérica y pura es también la “presencia”.

El haberse convertido en “ente” no sólo sustenta y cohesiona al “ser” que es la “presencia”, sino que también solidifica a esta última y la hace durar en ese sustentarse a sí misma de una forma cohesionada y unificada. Con lo cual la “presencia” actúa o manifiesta la identidad consigo misma, que es la clave de su luminosidad y riqueza.

Carácter transcendental de las propiedades del ente. La unidad.

Es de notar que las propiedades aquí mencionadas: sustentación, cohesión, unificación, etc. son transcendentales. No admiten ser explicadas recurriendo a los respectivos conceptos genéricos, obtenidos en caso distinto y aplicados después al caso de la “presencia” o “ser”. Nos hallamos en el *factum transcendente*, que no admite género ulterior a él. En él cobran su primera luz esas propiedades. Por eso la cohesión y unificación no consisten en que determinados elementos, en los cuales la “presencia” se podría disgregar, quedan bien trabados entre sí. Antes

bien, buscando el punto preciso en donde se puede apoyar la unidad evidente que manifiesta el "yo", encontramos que ese punto es el de separación de la "nada". Somos *uno* porque somos "no-nada" que es, o "no-nada" presente.

Y, sobre todo, analizando la efectividad metafísica que puede tener el encontrarse la "presencia" o "ser" apartada de la "nada", descubrimos lo siguiente: precisamente por lo irreductible y carente de gradualidad de la oposición entre el "ser" y la "nada", una vez que el "ser" se encuentra *siendo* y negando a la "nada", no puede sino ser una totalidad unificada, o por mejor decir, una totalidad radicalmente una. Así como no hay grados en la oposición entre el "ser" y la "nada", no puede tampoco haber parcialidad en el interior mismo del "ser" una vez apartado de la "nada". De existir esa parcialidad debería ser una parcialidad infinitamente disgregable. Algo así como un trozo de piedra arenisca que se disgregara en granitos, los cuales a su vez se volvieran a disgregar indefinidamente.

Tal constitución del "ser" sería la correspondiente a una oposición meramente gradual entre él y la "nada". El "ser" entonces sería un acontecimiento (permítasenos la palabra, que alguna hay que emplear) puramente lineal que surgiría por evolución progresiva de la "nada" (este "de la nada" es genitivo, no ablativo). Tal concepto de "ser" es impensable, por contradictorio. Es necesario, por lo tanto, que el "ser" sea desde su inicio y precisamente por su inicio, una totalidad dotada de unidad interna. Y concibiendo a esa unidad como un modo de efecto del salto desde la nada, estamos ya legitimados a emplear el término "unificada", con su carga semántica de realización eficiente.

El "ser" no es, pues, meramente lineal, sino pluridimensional. Que es concepto que tenemos intención de desarrollar posteriormente.

De momento debemos proseguir con nuestra fundamentación de las demás propiedades que descubríamos en el "ser": Solidez, duración e identidad consigo mismo.

Consistencia y solidez del ente.

Solidez es en el orden de la funcionalidad el trasunto y expresión de la consistencia. Una vez que el "ser", por su oposición a la "nada", se ha convertido en "ente", ha adquirido también unidad y cohesión (cohesión es también expresión funcional de la unidad). Y esta unidad, en virtud de lo absoluto de su distanciamiento de la "nada", se ha hecho *consistente*. El ente ya ha estabilizado y afianzado su unidad.

"Consistencia", la consistencia de que ahora tratamos, que es la transcendental, no es, pues, algo que las cosas y en concreto el propio ser humano de cada uno tienen como podían no tenerlo. El ente no puede dejar de ser consistente y sólido. Cuando alguna cosa tiene un determinado estado o afección que ha surgido por evolución gradual de otro anterior, el hecho de tener su origen en ese estado anterior, unido a la gradualidad misma con que ha surgido y a la escasa distancia que lo separa del estado origen, hace precaria y débil la estabilidad del estado surgido. El camino recorrido para surgir puede fácilmente, por su misma gradualidad, recorrerse también en sentido contrario. El estado surgido se resiente en su consistencia.

Pero cuando el ente se presenta, en su inicial presentación, colocado a infinita distancia de la "nada" y sin otro punto de apoyo positivo que él mismo -pues en la "nada" nada hay que le pueda servir de apoyo-, si es que ese ente ha de gozar de ser, ha de ser también consistente y sólido. Consistencia es el ser mismo del ente que, una vez separado de la "nada" ha de persistir *siendo*. La consistencia es necesariamente absoluta. Para el ente separado de la "nada" no existe aquel camino de regreso que era posible en la evolución gradual. Al ente le es ya imposible volver a la "nada". Y en esa imposibilidad radica su consistencia.

Hablamos, claro está del "ente" y del "ser" tal cual se presentan en un primer análisis del *factum transcendente*, sin que haya entrado en escena todavía la creación. La creación es ciertamente necesaria para que se dé nuestro *factum transcendente*; pero no lo es para realizar sobre él el primer análisis en orden a fundamentar los conceptos transcendentales. A este análisis le basta que se dé el hecho, el *factum* de la "autopresencia-desde", independientemente del problema de cómo ha surgido. Por eso la necesidad absoluta que afirmamos que afecta a la consistencia del "ente", no recae sobre ese surgimiento, sino que lo da por supuesto. El sentido de esa necesidad no es que sea necesario que se dé el "ente", sino que le es imposible realizar por sí mismo el salto de la "nada" al "ser" en cualquiera de las dos direcciones.

Deberíamos ahora hablar de la duración y la identidad consigo mismo como propiedades transcendentales del "ente". Pero antes parece que conviene abrir el camino hacia la esencia mediante el concepto de "pluridimensionalidad".

La pluridimensionalidad del ente. Carácter primitivo de este concepto.

Hemos visto cómo la consistencia solidifica al ente. Pero en él solidifica también su carácter novedoso y gratuito.

Este carácter -que encontramos íntimamente trabado con la pluridimensionalidad- se manifestaba cuando a la "autopresencia-desde", ya reducida a "presencia", la veíamos fuera de la nada y a infinita distancia de ella. El mero no poder haber surgido por pura evolución de la nada, sino ser irreductible a ella, ya le confería a la "presencia" sorpresa, novedad y gratuidad. Propiedades que ponen más de relieve la factualidad, el carácter factual del *factum* de la "presencia". Pero esas propiedades quedan mejor perfiladas contemplándolas al transfondo de la pluridimensionalidad del ente.

El término "*pluridimensionalidad*" lo obtenemos a partir del de *dimensión*. Y aceptamos, ciertamente, de Zubiri la idea de que la dimensión "mensura" o mide²⁹. Qué es lo que mide según la concepción de Zubiri no es cuestión que de momento nos afecte. Por nuestra parte, sin embargo, no apoyamos nuestra noción de pluridimensionalidad exclusivamente en el mencionado aspecto de "medida", sino que contemplamos en ella sobre todo su oposición al concepto de *unidimensionalidad*.

²⁹ "Cada uno de ellos (de los diversos modos como la cosa se actualiza en sus notas) es justamente lo que llamo «dimensión», porque en cada uno de ellos se mide o mensura la cosa real entera". *Sobre la esencia*, pag. 126.

Este último concepto, aplicado a la realidad material, es una pura abstracción mental que no se da ni se puede dar en ella. No existen cuerpos unidimensionales. Un cuerpo unidimensional sería un cuerpo sin corporalidad, un cuerpo evanescente y hasta contradictorio. En cuanto un cuerpo se da en el orden de la realidad, adquiere ya "de golpe" sus tres dimensiones. Y no se puede decir que llega a ellas paulatinamente, existiendo primero con una sola dimensión, después con dos y por fin con las tres. La pluridimensionalidad de los cuerpos nace, pues, de su solidez, y es expresión de ella. De tal forma que la pluridimensionalidad, lo mismo que la solidez, es en los cuerpos algo primitivo, que fluye inmediatamente de su misma condición corporal. No es propiamente que los cuerpos sean pluridimensionales porque tienen tres dimensiones, sino, al contrario, tienen tres dimensiones porque son pluridimensionales.

Consistencia, riqueza y gratuidad se resuelven en pluridimensionalidad.

Al filo de lo expuesto sobre el término *pluridimensionalidad*, debemos ahora explicar su alcance como una propiedad transcendental de la noción de "ente", que hemos obtenido a partir del *factum transcendente* de la "autopresencia-desde".

Si el "ente" es uno, consistente y gratuito, necesariamente está dotado también de una cierta multiplicidad de aspectos o perfecciones. Una multiplicidad que sea justamente expresión de su riqueza -riqueza inherente a la consistencia novedosa- y de su solidez, de la solidez que adquiere por su insalvable distancia de la "nada". Es difícil, e incluso imposible, determinar cuál de las propiedades hasta ahora notadas en el "ente" - unidad, consistencia, solidez, riqueza, novedad y gratuidad - es el preciso punto de apoyo de esta multiplicidad de aspectos o perfecciones. Todas esas propiedades, por su carácter transcendental, se apoyan, complementan y expresan la una a la otra. Por eso nos parece más bien que ese punto de apoyo esté en el conjunto de todas ellas. Sin embargo, si alguna de ellas hemos de escoger para entrar en todo el conjunto, nos inclinamos por la gratuidad.

Gratuidad significa factualidad pura, irreductibilidad a una fuente previa al "ente" mismo, en la cual estuviera ya de alguna forma precontenido. Gratuidad es, pues, novedad. Pero novedad en la unidad, positividad y riqueza que es el "ser". Es decir, es novedad en una "presencia" consistente y sólida. Por eso, si entendemos lo unidimensional como una pura abstracción incapaz, por su pobreza de *ser*, de alcanzar realidad, si entendemos lo unidimensional como una cierta configuración de la "nada", tenemos que decir que la novedad una positiva, presente, rica, consistente y sólida no puede ser unidimensional, y es, por lo tanto pluridimensional.

La unidimensionalidad se obtiene pensando sobre la "nada" con categorías de "ser". Nos parece inevitable acudir al concepto de *pensar* antes de que surja orgánicamente en nuestro desarrollo de ideas. Nos encontramos ante un concepto, el de *pluridimensionalidad*, difícil de aprehender teniendo en cuenta el nivel transcendental en que lo ponemos. En ese nivel, sólo a modo de recurso expresivo se puede acudir a conceptos más genéricos que el concepto en

cuestión. Este recurso, en nuestro caso, sería por ejemplo el de explicar la pluridimensionalidad por medio de la pluralidad de perfecciones o aspectos. Si por nuestra parte lo hemos hecho en algún párrafo anterior, no ha sido con intención definitoria, sino solamente con la de acercarnos de alguna manera al tema.

El camino que seguimos ahora es el de acceder a la pluridimensionalidad contraponiéndola a la unidimensionalidad. Reaigamos, pues, en esta contraposición, para acabar, en cuanto se pueda, de aclararla. Nos parece que la unidimensionalidad es el resultado de un modo de pensar inauténtico que parte de la “nada” en vez de partir del “ser”. Trataré de explicarme.

El desarrollo puramente conceptual de una simple idea tiene necesariamente que realizarse a base de explicitar contenidos ideales que ya estaban implícitamente en la idea a desarrollar. Pero si la primera de la serie de ideas no está apoyada en la factualidad del *factum transcendente* de la “presencia” como “ser”, lo deberá estar en la “nada” conceptualizada como “ser”. Es el caso del idealismo evolutivo. Entonces las ideas sucesivamente obtenidas carecen por completo de novedad, gratuidad y relieve. No son nuevas porque están precontenidas en la anterior. No son gratuitas porque una vez analizada la idea anterior surgen necesariamente. No tienen relieve ni consistencia porque su verdadera consistencia es la “nada” de donde en último término nacen. Y la “nada” es la absoluta inconsistencia y carencia de relieve. Por ello esas ideas constituyen una serie puramente lineal, y se puede decir de ellas con propiedad que son unidimensionales.

Pues bien, la pluridimensionalidad es precisamente el relieve y consistencia que tiene el “ser” por su pura factualidad de “ser” y por su irreductible oposición a la “nada”.

La pluridimensionalidad, principio de riqueza interna y de configuración externa.

Somos conscientes de que empleamos un término que por su composición de dos elementos -“pluri” y “dimensión”- nos remite a un origen anterior a él, que es el concepto “dimensión”. Y resulta por eso un tanto inepto para significar una propiedad transcendental, que, por definición, no debe remitir más que a sí misma. No obstante, lo mantenemos por su fuerte expresividad, y porque la propiedad transcendental por él significada da origen a la pluralidad de aspectos o perfecciones de ser que necesariamente presenta la realidad en cualquiera de sus órdenes y parcelas. Si los aspectos de las cosas necesariamente son abstracciones mentales, necesariamente la realidad de la que se abstraen ha de tener varios aspectos, ha de ser “pluriaspectral”.

Pero no es en esta “pluriaspectralidad” (sit venia) que presentan las cosas donde apoyamos nuestro concepto de “pluridimensionalidad”. Si lo hiciéramos, dejaría de ser transcendental. El transcendental sería entonces el concepto de “aspecto”. Y nos apartaríamos además de la línea de pensamiento que nos hemos trazado, que es la de un puro análisis del *factum transcendente*, realizado a *priori*, es decir, sin recurrir a otros datos de experiencia. Nos parece

que es el modo más auténtico de hallar la estructura transcendental de la realidad. Consideramos la "pluridimensionalidad" como una propiedad última y fontanal del "ser", es decir, una propiedad transcendental, la cual es el preciso punto de donde nace la pluralidad de aspectos o perfecciones que podemos descubrir en las cosas reales, y no a la inversa. Y es, por eso, un principio de riqueza y estructuración interna, y de configuración externa.

Pluridimensionalidad e irreductibilidad.

Hay que notar además que esa pluralidad de aspectos o perfecciones que se sigue de la pluridimensionalidad, es propiamente expresión de esta última cuando se trata de aspectos o perfecciones irreductibles a otras inferiores dentro del mismo ente. En efecto, el influjo que en el surgimiento de la pluridimensionalidad tienen la gratuidad y novedad del "ser", signa con el carácter de irreductibilidad los aspectos o perfecciones internos de un ente. Todo ente tiene ciertamente aspectos o perfecciones que nacen de otros situados en su mismo interior. Son por ejemplo las cualidades activas (de las que tenemos intención de tratar; cfr. IX-1). Pero las perfecciones o "notas" (empleando el término usado por Zubiri) que constituyen o, por mejor decir, expresan la pluridimensionalidad, son solamente las gratuitas y nuevas -esto es lo que queremos significar con el término *irreductibles*- con respecto a otras del mismo ente, de la misma cosa.

Si se nos permite prevenir conceptos que todavía no han sido tratados en este estudio -y quizás no lo sean, para no hacerlo demasiado prolijo- pondríamos el ejemplo del nivel óptico de la vida en contraste y coexistencia con el de la actividad puramente físico-química. La vida es radicalmente nueva y gratuita con respecto al nivel físico-químico.

Resumen del párrafo.

El concepto de "ser" lo obtenemos reduciendo la "autopresencia-desde" de sus caracteres de "auto" y de "desde". Obtenemos así un concepto filosófico fundamental, cuyo contenido corresponde al más simple e intuitivo esquema del tradicional concepto de "ser" o "existencia", o al tomista de "esse", y está además enraizado en la más sencilla e inmediata experiencia de hechos o "factual".

Pero no procedemos por medio de un proceso de abstracción mental de conceptos, sino que es la misma "autopresencia-desde" quien, como un insobornable "ahí", está atrayendo hacia sí la referencia conceptual del término "ser". Este concepto parte, por eso, de su mismo punto de llegada. No tiene pérdida y es plenamente intersubjetivo. Y por su doble radicación en lo factual y en la interioridad nos abre a la vez la puerta de la realidad y del conocimiento.

El camino hacia el "ente" lo encontramos también a partir del "yo". El "yo" es el momento preciso en que la "autopresencia" se aparta de la "nada". Ese momento penetra e informa por completo a la "autopresencia" sustentándola, cohesionándola, solidificándola, dándole duración e

identificándola con ella misma. Con lo cual la “autopresencia-desde”, que era en un primer momento pura “presencia”, “existencia” o “ser”, en cuanto empieza a resplandecer con la luminosidad de su carácter de “ser-no-nada” empieza a manifestarse como sustentadora de sí misma. Y este carácter de sustentadora se traduce inmediatamente en una como fuerza cohesiva que unifica internamente a la “presencia” o “ser” convirtiéndolos ya en “algo presente” o “algo que es”. Que es un “algo” que, como de momento está referido al *factum transcendente* y no a una determinada cosa particularmente configurada y distinta de las demás, es simplemente “ente”.

Así que el “ente” surge de la oposición entre el “ser” y la “nada”. Y al tratarse de una oposición irreductible y carente de gradualidad, una vez que el “ser” se encuentra *siendo* y negando a la “nada”, no puede sino ser una totalidad unificada, o por mejor decir, una totalidad radicalmente una.

Y consistente. Lo absoluto de la distancia que separa de la nada al ente hace que le sea a éste imposible realizar por sí mismo el salto de la nada al ser en cualquiera de las dos direcciones. Y aquí es donde radica la “consistencia”. Consistencia es el ser mismo del ente que, una vez separado de la “nada” ha de persistir *siendo*.

Pero entre las propiedades del ente llamamos especialmente la atención sobre la “pluridimensionalidad”. Puede de alguna manera declararse como el relieve y consistencia que tiene el “ser” por su pura factualidad de “ser” y por su irreductible oposición a la “nada”. Más explícitamente tiene su punto de apoyo en el conjunto de propiedades formado por la unidad, consistencia, solidez, riqueza, novedad y gratuidad del ente.

La pluridimensionalidad aleja nuestro “ser” factual del ser puramente evolutivo del idealismo. Este se apoya últimamente en la “nada” conceptuada como “ser”. El cual, en el idealismo, por su carencia de novedad, gratuidad y consistencia, es unidimensional. La pluridimensionalidad es un principio de riqueza, irreductibilidad y estructuración interna, y de configuración externa.

Párrafo 41

LA ESENCIA Y LA SUBSTANCIA.

Una vez descrita la génesis conceptiva del ente y sus propiedades y apoyándonos en ellas y sobre todo en la pluridimensionalidad, encaminamos nuestro estudio hacia el momento de plenitud entitativa que es la esencia. Y trataremos de descubrir en ella el más preciso momento de la substancialidad.

De la pluridimensionalidad a la esencia.

La pluridimensionalidad puede considerarse como el punto de resolución de la unidad, consistencia, solidez, riqueza, novedad y gratuidad del “ente”. Y es a la vez el puente entre este último y “la esencia”. Recordamos que no hemos dejado de hacer pie en el *factum transcendente* de la “autopresencia-desde”, bien que reducido a pura “presencia” o “ser”. Y sin despegarnos de este fundamento afrontamos ahora el momento en que el genérico “ente” se concreta en una “esencia”. Hay que enfilarse el rumbo hacia la cosa.

La “presencia” o “ser”, en el “yo”, se da en *concreto*. Y esa concreción está proporcionada por la pluridimensionalidad y las anteriores propiedades que en ella se resolvían. Esas propiedades se comportan como una densificación del “ser” realizada desde su mismo interior en dirección hacia una circunscripción a un “esto” y una configuración en un “algo” o “tal”. “Esencia” y “ser” se comportan como momentos opuestos. Suponiendo que una vez el “ser” apartado de la “nada” inicia un camino -que lo es de pura génesis conceptual, no de evolución real- de plenificación propia, el “ser” es el primer punto de ese camino, mientras que la “esencia” sería el último.

El “ser” era la pura “presencia”, obtenida tras una reducción de sus más inmediatos aspectos, el “propia” o “auto” y el “desde”. Pero el “ser” se da en la “autopresencia-desde” de una manera plena y total dentro de su unidad, la unidad determinada en el “ser” por su distancia infinita con respecto a la “nada”, consolidada por la consistencia, y últimamente estructurada internamente y configurada externamente por medio de la pluridimensionalidad. Llega, pues, un momento -no evolutivo, sino meramente analítico- en que el “ser” ha llegado al fin de su camino y se encuentra ya dotado de su totalidad definitiva: una totalidad obtenida sin que hayamos tenido necesidad de salirnos de él. Ese momento es la “esencia”.

La esencia, pues, es un momento de plenitud: interna y externa. Internamente es un momento de plenitud de consistencia y solidez. Externamente lo es de configuración y definición.

Cuál es, en concreto, la configuración y definición de la esencia de cada una de las cosas, y en particular del propio “yo” es cosa difícil de precisar, y más en este momento de nuestro desarrollo de ideas, en el cual no hemos llegado todavía al tema del conocimiento de lo que podíamos llamar mundo exterior. Pero siguiendo nuestra línea de pensamiento, que trata de desarrollar *ab intrinseco* la plenitud de “ser” inherente en el *factum transcendente*, buscaremos la solución al problema de la configuración concreta de cada esencia, tratando de profundizar en la implicación de este aspecto externo en el interno de la unidad y consistencia.

Autoidentidad de la esencia.

Pero previamente hemos de precisar el sentido y alcance de las dos últimas propiedades del “ente”: la autoidentidad y la perduración. Habían quedado en suspenso porque nos parece que deben ser consideradas como propiedades más de la “esencia” que del “ente”.

La autoidentidad o identidad de la esencia consigo misma es una propiedad en la que podemos distinguir dos aspectos, que podemos llamar positivo y negativo. Positivamente la esencia, como cualquier momento de la realidad, sea transcendental o no lo sea, por el mero hecho de ser, es idéntica a sí misma en virtud del simple doble principio de identidad y de no contradicción. La esencia no se puede contradecir a sí misma siendo y no siendo lo que es *simul et sub eodem respectu*.

Pero la esencia, contrariamente a otros momentos no transcendentales de la realidad, no está precontenida en algún otro momento anterior a ella y más genérico. Lo transcendental no tiene sobre sí género de ninguna clase al cual se remita y con el cual haya de “repartir” su autoidentidad. Por eso, el ser de la esencia, o mejor, el “ser” densificado y plenificado en “esencia”, por su contigüidad inmediata con la “nada”, reserva exclusivamente para sí mismo toda su identidad. La esencia, en cuanto *factum* y también *factum transcendente*, es pura positividad habitante sólo consigo misma, unida solamente a sí misma. Y en ese sentido es pura identidad consigo misma, es plenamente ella y exclusivamente de ella.

Este ser la esencia plenamente ella supone que su pluridimensionalidad está concretizada en esa su peculiar identidad consigo misma. La pluridimensionalidad de por sí dice pluralidad de aspectos o perfecciones en que se resuelve la pura positividad del “ser” y de la “esencia”. Pero no dice cuáles, en concreto, hayan de ser esos aspectos o perfecciones, esas “notas”, que diría Zubiri. Este es el cometido de la autoidentidad. Por eso la autoidentidad determina la configuración que podemos llamar externa, la “talidad”, empleando término escolástico, pero expresivo. Con lo cual se confirma que la configuración externa nace de la misma unidad y consistencia interna de la esencia. No obstante notamos que no estamos todavía preparados para resolver el problema de definir cuál es la concreta talidad o configuración de cada cosa.

Duración de la esencia.

La autoidentidad y la configuración, asentadas en su unidad, consistencia y pura positividad, disponen a la esencia a durar. La esencia es de por sí duradera. Su autoidentidad se mantiene en su concreta ley de "ser" y en su concreta configuración, a pesar de y por debajo de los cambios activos o pasivos que experimenta la cosa. Puede ésta, claro está, ser destruida. Pero cuando lo sea, desaparecerá de una manera total. Y mientras no desaparezca, esa concreta ley de "ser", esa definición que adquiere una concreta esencia justa y precisamente en cuanto positividad y solidez de "ser" inmediatamente colindante con la "nada", pluridimensional e idéntica solamente a sí misma, permanece la misma sin crecimiento, mengua o modificación.

La esencia radica en la autoidentidad.

Hemos apuntado en el último epígrafe la distinción entre lo inmutable y lo mutable de una esencia. Hemos afirmado que en la esencia se da un momento nuclear que conserva inmutable la identidad consigo mismo, porque es justa y precisamente la "parcela" (sit venia) que contiene la positividad y solidez de "ser" inmediatamente colindante con la "nada", sede, por lo tanto, de la pluridimensionalidad.

Esta "parcela" o *momento* es fácilmente detectable en nuestro "yo". En un desarrollo normal de la vida psíquica de una persona se percibe fácil y claramente, sobre todo en cortos espacios de tiempo, pero también en largos, que lo nuclear de nuestro "yo" guarda perfecta identidad consigo mismo, a pesar de las variaciones que ha experimentado en el complejo de sus afecciones, pretensiones y circunstancias. Incluso el "me parece que soy otra persona" que se emplea cuando esas variaciones han sido muy intensas, demuestra la identidad del "yo" nuclear. Esa personalidad distinta que nos parece poseer está, en el fondo, remitiendo a un "yo" más hondo y nuclear que ella, que no es menos real por la oscuridad en que lo sentimos envuelto. En estas variaciones extremas, como en las más tenues de la vida cotidiana ese nuestro "yo" nuclear, se nos presenta con una autoidentidad tan pronunciada que nos obliga a confesar que hay un algo en él que no ha experimentado ninguna modificación.

Pero valga este pequeño análisis experimental de la invariación del "yo" como mera preparación para centrar y abordar el problema según el estilo de nuestro presente estudio, que no es propiamente experimental, sino de análisis de conceptos, bien que fundamentados en la factualidad del *factum transcendente*.

Llamábamos en un principio a ese *factum* la "autopresencia-desde". Con ello el "yo" quedaba reducido a su más simple y última expresión, aquella en que justamente emergía de la "nada" absoluta. Por eso, bien mirado, el "desde" de nuestro *factum transcendente* es doble: uno lo separa de la "nada", con lo que el *factum* resulta expresado como "autopresencia-desde la nada"; y otro lo une con sus operaciones, convirtiéndolo en "autopresencia-desde donde se actúa".

El “desde” es de diversa naturaleza en cada uno de los dos casos; pero en ambos está intrínsecamente unido a la “autopresencia”. Ese intrinsecismo de la unión es precisamente lo que convertía en una abstracción la reducción que hacíamos de la “presencia”, prescindiendo en ella del “auto” y del “desde”, para obtener el concepto de “ser”. Y el mismo intrinsecismo nos servía también para, a pesar de lo conceptivo del concepto de “ser”, no despegarnos, al analizarlo, de la factualidad firme del *factum transcendente*.

Pero a pesar del intrinsecismo con que ambos “desde” están unidos a la “presencia”, ésta en su preciso momento de “presencia” abstraída de ambos “desde” gozaba de plenitud de unidad, consistencia y solidez. No era un simple punto carente de toda dimensión. Precisamente descubríamos en ella una pluridimensionalidad. Esta plenitud la lograba la “presencia” por efecto de su primer “desde”, el que le separaba de la “nada”. El ser “no-nada” convertía a la “presencia” en algo densísimamente uno, consistente y sólido. Posteriormente descubríamos su autoidentidad y su duración. Con lo cual la pluridimensionalidad quedaba como concentrada en un punto. Este carácter a la vez puntual y pluridimensional de la “presencia” o “ser” nos recuerda la inmensa concentración de materia que, según la conocida teoría cosmogónica actual, encerraba la pequeñísima masa originaria que, al explotar, determinó el surgimiento del universo³⁰.

Es, por eso, el carácter único de lo originario lo que permite descubrir en el interior del “yo” -y a su través, gracias a la reducción del “yo” a la pureza de una “positividad” que niega una “nada” absoluta, en el interior de cualquier cosa- un reducto, depositario de la positividad de ser de una manera como condensada, que, a pesar de estar, por medio del segundo “desde”, intrínsecamente unido a sus propias y variadas afecciones y operaciones, posee, gracias a su misma densidad, de una manera factual, una plena y identidad consigo mismo, que le hace mantenerse inmutable mientras perdura en el “ser”. En ese reducto radica la esencia de la cosa, y es el punto al que con más propiedad se enfila el entendimiento humano cuando utiliza tal concepto.

El momento esencial y el momento substancial.

La densidad de *ser* que posee el reducto esencial tiene un doble momento. Por su radicación en la pluridimensionalidad y gracias a la concreción que le confiere su circunscripción a un “tal”, el reducto de *ser*, poseedor preciso de la autoidentidad nuclear, tiene una configuración determinada, una definición. Este es el momento propiamente esencial. Pero, por otra parte, la densidad, por sí misma, independientemente de su configuración, constituye un momento o aspecto que con plena propiedad se puede llamar transcendental. El hecho de que la pluridimensionalidad esté concentrada en esa especie de punto inextenso formado por el momento preciso de autoidentidad, proporciona a la concreta “presencia” (del “yo” o de cualquier

³⁰ "Justo en el mismo *big bang*, se piensa que el universo tuvo un tamaño nulo". HAWKING, S. *Historia del tiempo*. Editorial Crítica, Barcelona 1.989, 8ª edición, pag. 157.

otra cosa) una cierta cualidad que con plena propiedad se puede llamar *densidad* o *peso*. Se trata, pues, de una propiedad afincada en el plano transcendental de las cosas. Es, por lo tanto ella también transcendental. Por esa su densidad el reducto esencial se encontrará siempre en el fondo de la cosa, sosteniéndola a toda ella, sin que él debe ser sostenido por nada. Este segundo momento bien puede ser llamado “substancia”.

Pero de estos dos momentos, el de “esencia” y el de “substancia” el más radical y complejo es el primero. La esencia no es solamente la configuración del núcleo de autoidentidad, sino que es también la radical consistencia y solidez de ser que es el concreto *factum* de la “presencia” en cuanto “no-nada” e idéntico a sí mismo. Y en cuanto las afecciones y operaciones de esa “presencia” forman una unidad intrínseca con ella, son también abarcadas por la esencia. La *substancia*, sin embargo, es más precisamente el momento de densidad, fundamentación en sí misma y subyectualidad de ese núcleo de autoidentidad. Tampoco la substancia es algo separable de sus afecciones; pero éstas, en cuanto tales, son contrarias a la substancia.

Resumen del párrafo y del capítulo.

Las propiedades del ente se comportan como una densificación del “ser” realizada desde su mismo interior en dirección hacia una circunscripción a un “esto” y una configuración en un “algo” o “tal”. Esa densificación le hace al ente plenamente idéntico consigo mismo. Y en esta plenitud de autoidentidad consiste la esencia. La esencia, pues, es un momento de plenitud: interna y externa. Internamente es un momento de plenitud de consistencia y solidez. Externamente lo es de configuración y definición. La autoidentidad esencial determina los concretos aspectos y perfecciones que, de una manera general, se originan en la pluridimensionalidad. Y como esta última nace de la unidad y consistencia internas del ente, es en esta interioridad donde radica la definición o talidad que la esencia muestra externamente.

La esencia es de por sí duradera. Su autoidentidad se mantiene en su concreta ley de “ser” y en su concreta configuración, a pesar de y por debajo de los cambios activos o pasivos que experimenta la cosa.

La densidad de la esencia constituye de por sí un preciso momento transcendental de subyectualidad y fundamentación de la esencia en sí misma, que es la substancialidad.

El capítulo en su conjunto ha partido de un intento de trascender el mismo *factum transcendental* del sistema filosófico de Zubiri, que encontramos demasiado aherido a la biología. Para ello hemos establecido nuestro *factum transcendental* alternativo en la que llamamos “autopresencia-desde”, es decir, la experiencia inmediata, simplicísima e intersubjetiva de la propia existencia como una elemental presencia “desde” la cual se realiza toda la vida consciente.

Esa experiencia nos ha servido para intuir en ella el concepto “ser”, que por su vinculación al “ahí” de lo factual, no queda relegado al terreno de las puras ideas arbitrarias de la mente.

Del “ser”, y sin despegarnos del terreno factual, hemos llegado, por medio principalmente de su

contraste con la “nada” al concepto de “ente” y sus propiedades. Entre ellas nos hemos detenido especialmente en la pluridimensionalidad por el significado que en sí misma tiene y por ser la puerta hacia la esencia y la substancia.

Y por fin nos hemos detenido en estos últimos momentos, como aquellos en que el “ser” llega a su plenitud de autoidentidad, consistencia interna, configuración externa y subyectualidad substancial.

CAPITULO NOVENO

LA ACTUACION Y EL CONOCIMIENTO. SU FUNDAMENTACION METAFISICA.

Una vez estudiadas las nociones fundamentales de “ser”, “ente”, “esencia” y “substancia”, debemos ahora enfrentarnos con la de “actuación”. Procederemos aquí también, como es ya nuestro estilo en este trabajo, no precisamente por la observación o experimentación del modo concreto cómo las cosas de hecho ejercen su actuación, sino tratando de sorprenderla y analizarla, a ella, sus formas y sus leyes, en su mismo surgir de la entraña trascendental del ente y de la esencia. Este estudio nos abrirá paso hacia la inteligencia y el conocimiento, en especial el referente al que podemos llamar "mundo exterior", aunque sin hacer cuestión especial, como la hace Zubiri, del concepto de mundo.

Párrafo 11

LA ACTUACION DE LA ESENCIA Y DE LA SUBSTANCIA

Empezamos tratando de hacer luz sobre lo que hasta ahora hemos llamado afecciones y operaciones, sin cuidarnos demasiado de la precisión del lenguaje. O de otra forma, trataremos de analizar lo que viene después del “desde”, según nuestro concepto de “autopresencia-desde”. Pretendemos también mostrar el orto de la inteligencia y dejar abierta la puerta que da acceso al mundo exterior.

La reversión del ente hacia sí mismo.

Una consideración un tanto ingenua concebiría la actuación de la esencia como un movimiento de salida desde el interior de ella hacia fuera. Se impondría la imagen de la cosa como constituida por unos círculos concéntricos, el más interior de los cuales sería el de la substancia-esencia. Pero conviene notar que el movimiento que hay que hacer para descubrir la naturaleza de las afecciones y operaciones no es hacia fuera sino hacia dentro.

El sector cualitativo y accidental - llamémoslo así provisionalmente - pertenece al ser de la cosa, es un modo de ser. Y el ser es en la cosa su interioridad, no su exterioridad. Ese sector es lo que la esencia de la cosa tiene como perteneciente a ella misma, es decir, a su mismo ser. Y las pertenencias de algo hay que buscarlas dentro de ese algo, no fuera. En realidad la cosa carece de movimiento hacia fuera. Si algún movimiento tiene - atribuirle movimiento es solamente un modo de concebir y describir la disposición y orden de su estructura interna - es sólo hacia dentro. Es el movimiento que está determinado por la factualidad radical de la “presencia” colindante con la nada, y unificada y solidificada gracias a su absoluta oposición a ella. Si se nos permite la metáfora, se trata de un movimiento de salvación propia, que mira sólo hacia la cosa misma y encauza en la misma dirección cualquier otro movimiento que pueda surgir en la cosa.

En un terreno experimental, y sin salir del “yo” - del cual, en realidad, todavía no hemos salido; si hablamos de cosa es legitimados por la abstracción que en su momento hemos hecho sobre el concepto de “autopresencia-desde” cuando lo reducíamos a mera “presencia” - podemos observar que nuestros pensamientos y querer tienen como determinante radical un movimiento de afianzamiento del “yo” en su propio ser.

Pero veamos más particularmente de dónde brota, en concreto, el que venimos llamando sector accidental, y tratemos de aclarar su interioridad.

El punto de partida no puede estar en otro lugar que en el *factum transcendente* de la "presencia". La "presencia" concretizada, unificada, solidificada y densificada en la "esencia" no deja de ser presencia. Esa "presencia" tiene un momento fundamental de reversión sobre sí misma, el cual ejerciéndose y durando genera dos modos, también fundamentales, de actuación: la automanifestación y la autoapetencia. Intentaremos explicarnos.

La "presencia" es ante todo autoposición y autoafirmación. La "presencia" consiste ante todo en que el ente o cosa que la posee se es presente a sí mismo. Y no se atribuya necesariamente a este ser presente un carácter de autoconciencia. La autoconciencia es ciertamente la presencia específica del "yo". Pero en el plano de pura abstracción en que volvemos a movernos, "presencia" no es más que el momento inicial de la autoconciencia, el cual consiste justamente en estar la cosa puesta factualmente consigo misma y afirmada ante sí misma, es decir, ser ella. Y "ser" es primaria y eminentemente "serse".

Hay, pues, en el ente, en virtud precisamente de su simple ser, un primer momento que es un movimiento de reversión hacia sí mismo. Y este primer momento, por ser el más hondamente constitutivo, es necesario que informe a todos los demás. El punto preciso en que el ente se aparta de la "nada", distanciándose infinitamente de ella, es el punto de concentración, de densificación de toda la pluridimensionalidad de la "esencia" y contiene, por lo tanto, necesariamente todo el desarrollo y expresión de esa pluridimensionalidad.

La actuación del "serse".

Este movimiento interiorizador del ser tiene como su primer momento la autoidentidad. La autoidentidad fundamenta la esencia, que, según decíamos antes "no es solamente la configuración del núcleo de autoidentidad, sino que es también la radical consistencia y solidez de ser que es el concreto *factum* de la "presencia" en cuanto "no-nada" e idéntico a sí mismo".

Pero la autoidentidad y la esencia a que aquí nos estamos refiriendo están circunscritas al plano de "ser" o "presencia" que antes descubríamos como radical, constitutivo e inmutable. Tratamos, sin embargo, ahora de acceder a un plano distinto, que podemos llamar mudable, y analizar qué repercusión o expresión tiene en él la autoidentidad.

La "presencia", además de constitutivo radical del "ser", es un "ejercicio" de *presencia*. La "presencia", por la solidez y consistencia que le confiere la esencia, adquiere duración. La "presencia", en cuanto ella misma, en cuanto positividad y ser, es perdurable. Esa perduración es un como ejercicio de *presencia*, un ejercicio de ser. En términos más precisos, es una *actuación* del "serse"³¹. Tratemos de analizar esta actuación.

Si el ente, en su primario ser, era una brusca, novedosa y gratuita presencia fuera de la "nada" y absolutamente opuesta a ella, de tal forma que solo literariamente se puede decir que

³¹ Paralelamente Zubiri: "Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino justamente estar siendo lo que efectivamente ya se es". *Estructura dinámica de la realidad*, pag. 63.

“surge” de la “nada”, en su perduración, sin embargo, el verbo surgir se puede emplear con más propiedad. Se puede decir con pleno sentido filosófico que el ente surge de sí mismo en cada uno de los momentos de su duración. La novedad originaria del ser del ente se convierte en renovación continuada en los sucesivos momentos de su durar. El durar del ente gratuito no es una perduración inmóvil, propia sólo de la plenitud infinita de ser. Ni tampoco es una simple repetición, en cada momento, del salto infinito de la “nada” al “ser”. Gratuitud y continuidad se combinan para resultar tiempo, mutación y desarrollo. Tal es el resultado último de la actuación del “ser”, ya como *esencia*. Tratamos, como se ve, de acceder al cambio y actividad de las cosas desde el plano apriorístico de la constitución primaria del ente y de la esencia, dejando (no negando) la vía tradicional de la comprobación experimental o científica.

Encontramos, pues, que el plano de lo mutable surge como expresión, en la duración, del de lo inmutable, esencial y originario. Y que el primer momento de este surgimiento era la reversión del ser sobre sí mismo, provocando la identidad entre el ser y el serse. De tal forma que no sólo la reversión, por originaria, informa al plano entero de lo mutable, sino que, como se verá más claro más adelante, tratando de la autopretensión –esperamos- la misma duración está determinada por esa reversión.

La manifestación, como actuación de la autoidentidad.

Veamos ahora cuál es la primera expresión de la autoidentidad en el plano de la actuación. La autoidentidad indica la reversión de la “presencia” sobre sí misma en el momento en que ella queda convertida en “ente” al oponere a la “nada” y adquirir unidad, consistencia y solidez. En virtud de estas propiedades, la autoidentidad, que es de por sí un movimiento interiorizador, adquiere una dirección hacia el exterior, sin perder ni la información interiorizante ni la especificidad de “presencia” de su origen. Esta dirección *ad extra*, al acoplarse al momento de la duración, genera en la autoidentidad una actuación específica, que es la “manifestación”; que, por tratarse de una manifestación de sí mismo, podía llamarse también “automanifestación”. Por nuestra parte preferimos, no obstante, llamarla simplemente “manifestación” para evitar el que, por medio del “auto”, resultara aludida la conciencia como manifestación del propio ser ante sí mismo. Este último es tema distinto y posterior.

La “manifestación” es, pues, la actuación de la autoidentidad. Y pertenece, por lo tanto, al plano de lo mutable.

Es de esperar que la “manifestación” se traduzca posteriormente (con posterioridad metafísica, no temporal, claro está) en el sector de cualidades que en los cuerpos constituyen su *apariencia* y en el hombre su expresividad, hechas todas las correcciones necesarias para evitar una imagen demasiado parcelada de las cosas. En ellas nada se da con perfecta separación e independencia del resto de las notas. En este sentido, el *estado constructo* de Zubiri tiene validez. Para momento posterior - nos urge concluir de alguna manera la serie de ideas metafísicas que estamos exponiendo - queda el responder a la objeción de que las cualidades corporales

manifestativas, como puede ser el color, tal cual las explica la ciencia física actual, son el resultado de una actividad corpuscular u ondulatoria, y no de una pura manifestación.

Adjudicación de la *manifestación* a la esencia.

La “manifestación”, en cuanto que nace de la autoidentidad, que, según apuntábamos antes, da origen a la “esencia”, debe ser considerada como una propiedad específicamente de esta última. La “esencia”, como algo de alguna manera contrapuesto a la “substancia”, es el fundamento de las propiedades manifestativas. Las cuales a su vez, en cuanto que tienen su origen en la esencia, le quedan adjudicadas.

Esta adjudicación es el resultado del momento de reversión que la actuación de las cosas tiene sobre su núcleo entitativo. Lo que la “manifestación” manifiesta es precisamente el “ser” o “presencia” de la cosa como esencia. La “manifestación” es, por lo tanto, eminentemente interiorizadora. Nos lleva hacia el núcleo esencial. La “manifestación”, la “automanifestación”, no es, pues simplemente un movimiento de exteriorización. Empieza por ser una reversión, la reversión del “serse”. El “serse” - decíamos - informa a todos los demás momentos de la “presencia”. La “manifestación” es, por eso, en principio, un movimiento de interiorización. Pero, a pesar de ser un movimiento de interiorización, por serlo de “presencia”, contiene necesariamente una ostensión de sí misma.

Alteridad de la actuación del ente.

Hay que notar que en el momento de “actuación de la entidad” que estamos ahora estudiando se da una especie de desdoblamiento del ente y de la esencia. La actuación se da en el momento de perduración. De la perduración decíamos que era una continua renovación. Por la perduración la novedad originaria del ser del ente se convertía en renovación continuada en los sucesivos momentos de su durar. Pero la perduración nace, claro está del “ser” de la cosa; y más precisamente, del “serse”. La perduración es la resolución de la reversión del ser hacia sí mismo. El ser se vuelve hacia sí mismo en el momento originario de la autoidentidad. Y esa autoidentidad desemboca en la esencia, a la que le compete permanencia en el ser y duración. Por eso al perdurar, al actuar su reversión hacia sí mismo, el “serse” se desdobra y se opone a sí mismo. La *posición* se convierte en *oposición*. El *ser* se convierte entonces en un logro: el logro de continuar siendo. Con lo cual, si se nos permite la expresión, el ser se es a sí mismo objeto de un trabajo. Tal es la actuación.

Se da, pues, en la actuación de la entidad un principio de alteridad. El ente resulta en cierto sentido desdoblado y puesto contra sí mismo, *otro* con respecto a sí mismo.

La apetencia, actuación de la substancia.

Esta alteridad queda más patente en la actuación de la substancialidad. Recordemos que mientras que la esencia era la autoidentidad definida en una configuración nuclear y solidificada por la consistencia del concreto *factum* de la “presencia” en cuanto “no-nada”, la substancia sin embargo, es más precisamente el momento de densidad, apoyo en sí misma y subyectualidad de ese núcleo de autoidentidad.

Pues bien, con la reserva, antes indicada, de no interpretar demasiado parceladamente este análisis, podemos, a nuestro juicio, pensar que si la actuación específica de la esencia es la manifestación, la de la substancia es la *apetencia*.

La substancia significa el momento de densidad de la esencia. Esa densidad es el momento culminante del ser. Densidad es el resumen de la importancia y el valor. El ser en cuanto ente, es decir, en cuanto opuesto a la nada, unificado y consistente, no es que sea denso; es la densidad misma transcendental. Esta densidad viene descrita por la concentración de la pluridimensionalidad en el inextenso punto substancial.

No es que dentro de las cosas exista ningún misterioso punto en el que esté concentrada toda su substancia. No tratamos de describir geográficamente las cosas, sino de expresar de alguna manera una realidad que, por transcendental, es inexpresable. Concebimos la substancia como un punto en cuanto que representa el momento en que la cosa, por su inmediata y absoluta oposición a la nada, es sólo ella misma y de ella misma. Nos podemos pues *imaginar* esa cosa como cayendo toda ella sobre sí misma y convirtiéndose en una especie de punto inextenso. Pero como por otra parte el momento substancial (momento metafísico, no parte física) contiene la entera esencia de la cosa con su pluridimensionalidad, podemos concebir que ese punto inextenso posee como concentrada esa pluridimensionalidad, y que es, por lo tanto un punto cargado de densidad. De alguna manera hay que expresarse.

Sin embargo pensamos que el concepto de “densidad” no es sólo un modo de expresarse, sino que tiene su primaria y propia aplicación en el núcleo substancial, en la substancia del ente. Es lo que significa el carácter transcendental que atribuimos a la densidad. El ente es el denso por excelencia, por su inigualable y primaria solidez y consistencia clausurada en su transcendental unidad.

Ahora bien, si la “presencia” ilumina y manifiesta, la densidad pesa y atrae. Aquí, en la densidad transcendental de la substancia, nos parece ver la fuente del valor de las cosas.

La densidad atrae en primer lugar a la cosa misma. La entidad de la cosa, comprometida a durar, realiza un influjo sobre ella misma, cuyo efecto y naturaleza es la misma persistencia en el ser. Esa persistencia, en el terreno de la substancia, puede ser concebida como la transmisión de su densidad de un momento a otro de su duración. Como es una transmisión realizada por la cosa misma, por la substancia misma de la cosa, hemos de suponer en ella un principio de la realice. Ese principio es la atracción ejercida por la densidad, es decir, el peso. La substancia pesa ante sí misma, y en consecuencia se apetece a sí misma, y gracias a esa “autoapetencia”, logra durar en su substancialidad y densidad.

En la "autoapetencia", el desdoblamiento iniciado en la entidad por el "serse" se consuma, y la alteridad adquiere un carácter formal, aunque lo uno y lo otro se identifiquen. La "autoapetencia", al nacer de la unidad de la entidad y recaer sobre ella misma, marca y configura el grado supremo de esa unidad. Y lleva a su consumación el "serse" del ente. Eso es la "autoapetencia": el "serse" consumado.

Apuntábamos antes, aunque sin desarrollar el tema, que la "manifestación" como actuación se traducía a nuestro entender "en el sector de cualidades que en los cuerpos constituyen su *apariencia* y en el hombre su expresividad"³². Paralelamente la "autoapetencia", como actuación de la entidad, podemos pensar que se traduce en las cualidades volitivas y tendenciales en general en el caso del hombre y los animales, y en la actividad físico-química en el de la materia inorgánica.

El "desde".

Cuando tratábamos de fijar por primera vez el *factum transcendente* nos acogíamos a la que llamábamos "autopresencia-desde". E indicábamos que después del "desde" habían de venir las actuaciones de esa "autopresencia". Pero he aquí que nos encontramos haber puesto ya el pie en esas actuaciones sin haber salido de la "autopresencia", y ni siquiera de su núcleo, la simple "presencia" o "ser". Se trata, pues, de un "desde", de un punto de partida u origen desde el que se emprende un camino que lejos de distanciarnos cada vez más del origen, nos sumerge cada vez más en él. En la actuación del "ser" no se desvirtúa nunca la ligazón *inmediata* de cada uno de los momentos de ella con el origen, con el "ser" o "presencia". Si se nos permite, el guión que une el "desde" con la "presencia" no desaparece nunca. Para entendernos, vamos a llamar a esta peculiar ley de la actuación del ser, la "ley de la presencia del origen".

Resulta, pues, que, en el plano transcendental al menos, actuar es más "quedarse" que "progresar". Es ley, a nuestro juicio, preñada de consecuencias prácticas para la vida interior y exterior humana. Pero hemos de tratar de estudiarla desde el puro punto de vista filosófico.

La "ley de la presencia del origen".

La "ley de la presencia del origen" nos proporciona una imagen de la constitución de los entes que evita la parcelación y estratificación excesivas, que pueden desvirtuar la unidad y, en cualquier caso, proporcionar una imagen deforme. La objeción de la estratificación es bastante antigua. Esta objeción está supuesta, por ejemplo, en la crítica de Hume a la idea de substancia. "Las cualidades particulares que forman una substancia, son referidas comúnmente a un *algo*

³² Cfr. Epígrafe "La manifestación, como actuación de la autoidentidad", en este mismo capítulo y párrafo, p. 411.

desconocido en el cual se suponen inherir³³. Como se ve, Hume supone que la idea de substancia está basada en una concepción de las cosas que admite en ellas dos niveles perfectamente estratificados: el nivel más profundo del *algo* que es la substancia, y el de los no menos *algos* que son las cualidades, que ocuparía la superficie.

La objeción de la estratificación supone que lo inmóvil y lo móvil que hay en el ente son compartimentos estancos comunicados. La base de esta objeción hay que buscarla, a nuestro juicio, en una adjudicación ilegítima de la exterioridad de la pura materia a la estructura transcendental del ente. La unidad obtenida en una estructura puramente material es posterior a sus elementos.

Pero la "ley de la presencia del origen" modifica de una manera única la unidad transcendental del ente, haciendo de ella una propiedad determinante de la esencia entera de la cosa y estableciendo vínculos de identidad entre sus diversos estratos.

El que el origen, es decir, el "ser", esté inmediatamente presente en su actuación, hace que la unidad que el ente posee por su condición de positividad última negadora de la "nada", trascienda y se comunique a todos los demás momentos de él y de la esencia. De tal manera que no se puede suponer en esos momentos, y en concreto, en los de la actuación, una autonomía que les permita desarrollarse por sí mismos arrastrando tras sí a la unidad originaria y transcendental, que iría entonces como a remolque de ese desarrollo³⁴.

Y por otra parte, la misma inmediata presencia del "ser" en su actuación le hace participar de las características propias de ella, estableciéndose entre ambos, el "ser" y su actuación, una identidad. La "manifestación" y la "autoapetencia" son la misma autoidentidad del ser en cuanto que revierte sobre sí mismo y perdura en su reversión. Con lo cual se puede decir que el ser es su propia manifestación y su misma autoapetencia. Es una identidad de asunción más que de pura e indistinta igualdad.

Como quiera que la actuación nace en el perdurar el "ente", en el grado en que esa

³³ HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*, sección VI; en FERNANDEZ, C. *Los filósofos modernos, selección de textos*, BAC. Madrid 1.970, tomo I, nº 679.

"No hay ningún sujeto distinto, oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo". *Estructura dinámica de la realidad*, pag. 36.

"Sosteníamos en estas mismas páginas que por debajo del sistema de propiedades que constituye la realidad no hay nada, es decir, la realidad no necesita de ningún sujeto que actúe como apoyo o sostén de sus propiedades. Contra lo que pensaba Aristóteles y la tradición aceptó sin mayor reflexión, la realidad no es subjetual. En consecuencia la sustantividad humana no se compone de una multiplicidad de estratos autónomos -intelectivo, sensitivo, vegetativo- cada uno de los cuales descansa sobre el inferior y todos ellos en un último sostén o apoyo vegetativo. A tenor de lo explicado en este estudio, ni la realidad humana ni su Poder Transcendental se apoya en nada pues están exclusivamente constituidos por un peculiar sistema de propiedades por debajo del cual no existe ningún sujeto. Por esta razón Zubiri rechaza enérgicamente las tesis de Husserl y de todos los fenomenólogos que se complacen en dividir la realidad humana en múltiples capas autónomas". DEL CAMPO, A. "La función transcendental en la filosofía de Zubiri". *Realitas* I, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1.974, pag. 154.

³⁴ Tal nos parece que es la concepción de Karl RAHNER sobre la esencia, según la concibe en su obra, escrita en colaboración con Paul OVERHAGE, *El problema de la hominización*, Ed. Cristiandad, Madrid 1.973. Dice Rahner en la pag. 73: "Según eso, la 'esencia' de cada ente respectivo, por cuya autotranscendencia se pregunta, no es el extremo de lo que puede resultar de su autosuperación. Pero sí la señal: a) de que de una potencia limitada se hace y debe hacerse algo y que no siempre está realizado lo que ha de hacerse; es, por lo tanto, un anuncio del deber-hacerse ulterior".

perduración vaya mezclada con la exterioridad de la materia, le será a la actuación más difícil el ser asumida en la autoidentidad del “ser”. La exterioridad de la materia dispersa la consistencia en el espacio y la duración en el tiempo. Y esta distensión debilita la reversión del “serse”, de tal modo que cuanto más puro sea el “ser”, tanto más lo es también el “serse” y consecuentemente la identidad entre el “ser” y la “actuación”.

La puerta hacia el mundo exterior.

Este fortalecimiento de la identidad entre “ser” y “actuación” cuando el primero, el “ser”, es puro, es el punto en que la “ley de la presencia del origen” nos abre la puerta hacia el mundo exterior al “yo”. No habíamos atravesado todavía esa puerta, a pesar de que en nuestro modo de hablar del ente y sus propiedades transcendentales con frecuencia hayamos centrado la atención en las cosas. Nos encontrábamos legitimados a hablar de “cosas”, antes de haber llegado filosóficamente a ellas, en cuanto que nos habíamos despegado en algún grado del “yo”, cuando, operando sobre el *factum* de la “autopresencia-desde”, lo habíamos despojado mentalmente del “auto” y del “desde”, obteniendo una generalización que en su momento justificamos como coincidente con el concepto de “ser”. A través de esta generalización, y por tratarse de un análisis trascendental que había de realizarse puramente sobre el concepto de “ser”, presente en el *factum*, y no sobre la experiencia de un mundo exterior cuyo conocimiento estuviera ya justificado, es como nos permitíamos apelar a las “cosas” y centrar sobre ellas la atención.

Ahora es cuando nos parece haber llegado el momento, llevados por la “ley de la presencia del origen”, de afrontar la justificación del conocimiento del mundo exterior al “yo” (o a lo que del “yo” hasta ahora hemos conocido) y de su existencia.

El ser de la “autopresencia-desde” es un ser que podemos llamar puro. Manifiesta claramente la reversión sobre sí mismo; con lo que, por una parte, convierte patentemente su autoidentidad en manifestación, y por otra parte la manifestación se extiende hasta su ultimidad consistente y una, que queda también patente como densidad generadora de un “quiero ser”, y “quiero durar en mi ser” que fácilmente se descubre en nuestro más íntimo fondo vital, como algo previo a cualquier actuación consciente, incluso las del entendimiento y la voluntad (facultades a las que apelamos ahora sólo para darnos a entender, porque todavía no hemos llegado filosóficamente a ellas).

En la “autopresencia-desde” se puede contemplar el núcleo sustancial de invariable autoidentidad y simultáneamente su duradera, variada y variable actuación lo mismo en la línea de la manifestación que en la de la autoapetencia. Y se puede contemplar también, de una manera única, “la ley de la presencia del origen”. Cuanto más presente está en la propia experiencia la autoidentidad invariable, y más auténticamente brotan de ella las actuaciones variables, más claramente revierten sobre ella misma esas actuaciones y más íntimamente quedan como absorbidas en la autoidentidad. La multitud de significados de las actuaciones variables queda asumida en la unidad de significado de la autoidentidad substancial.

El orto de la inteligencia.

Resulta, pues, que la "autopresencia-desde" muestra una estructura transcendental patente. El *factum transcendental* se es autopatente. Con lo cual la patencia se convierte también en un *factum* primordial. La patencia es precisamente lo que nos ha permitido hacer el estudio del "ser", sus momentos y propiedades. Y nos ha permitido, en concreto, realizar las oportunas reducciones del "auto" y del "desde".

La patencia, pues, ha sido a la vez actor y garantía de la generalización del concepto de "ser". Gracias a ella, gracias a la patencia, hemos accedido al "ser" no sólo como a un concepto genérico, sino también como a un *factum* en el que poder afianzar absolutamente el pie. De tal forma que tanto el camino recorrido, como el mismo recorrerlo, y la luz y seguridad con que se ha recorrido participan del mismo carácter factual del *factum* del "ser" genérico. Y hay que notar que esa participación significa no sólo que el camino y la luz son *factum* como el "ser" es *factum*; sino que son el mismo *factum*. El camino y la luz quedan así asumidos en el *factum* por excelencia, en el *factum transcendental* que es el "ser". Queda sólo poner nombre a ese preciso momento del "ser" que es su autopatencia. En español cabe, a nuestro juicio, muy bien el nombre de "inteligencia".

Pero permítasenos llamar la atención sobre el modo como abordamos la inteligencia, lo cual nos servirá también para precisar el contenido de este concepto. No hemos llegado a ella siguiendo el modo común de hablar, o la distinción que la Psicología experimental, basada en múltiple observación y experiencia, establece entre las facultades de la psique humana. Mucho menos hemos atendido al supuesto surgimiento evolutivo de la inteligencia humana, por un proceso de desarrollo cerebral; y ni siquiera nos hemos apoyado - por mucho que la respetemos - en la concepción tradicional aristotélico-escolástica que distingue entre el alma humana substancial y sus tres potencias accidentales: memoria, entendimiento y voluntad. En negocio exactamente transcendental hemos preferido seguir el único camino que nos parece posible en este terreno, el camino del *factum transcendental*.

Nos parece que a estas alturas de nuestro desarrollo ha quedado suficientemente clara, para quien haya tenido la amable atención de seguirlo, nuestra mente sobre lo transcendental y el modo de acceder a ello. Podemos resumirla en estos dos rasgos. Lo transcendental ha de ser abordado directa e inmediatamente en sí mismo, y no puede ser un mero concepto (o conjunto de ellos), sino que ha de ser un *factum*³⁵. Y por eso, el contenido de un concepto transcendental queda determinado, no por una definición conceptual, sino por el mismo *factum* que lo respalda e ilumina.

³⁵ Sin perjuicio de las consideraciones antes desarrolladas sobre el carácter único de ese *factum*, que antes de ser un hecho, es algo previo a todo hecho y a toda idea. Cfr. Epígrafe "¿Experiencia o idea?" en el Capítulo VIII, § 2º de este estudio, p. 359. En cualquier caso lo transcendental se acerca más al *factum* genérico que al concepto.

Y éste ha sido nuestro modo de acceder a la inteligencia. Nos encontramos con que la inteligencia no es un concepto que por nuestra parte nos hayamos esforzado por precisar con cierta arbitrariedad selectiva, porque el autor de un trabajo filosófico, si se quiere dar a entender, ha de precisar cómo entiende él los conceptos que maneja. La inteligencia no ha sido por nuestra parte objeto de ninguna elaboración conceptual, sino que ha surgido ella de por sí, en nuestra contemplación del *factum transcendente*, con la frescura e ingenuidad de lo primordial y transcendental. La inteligencia ahí está, en la autopatencia factual de la "autopresencia-desde". Y ese su "estar ahí" es su mejor definición y justificación.

Por eso, si se nos obliga a precisar más el concepto, apelaremos al mínimo y más profundo contenido que la intuición humana universal, en contacto infalible e indeficiente - aunque también, claro está, solamente implícito - con el *factum transcendente*, atribuye al concepto de "inteligencia", cuando con tal término quiere significar meramente lo último y fontal de la inteligencia humana. Si se nos permite la alusión literaria, eso último y fontal lo vemos certeramente apuntado en la invocación de nuestro poeta:

"Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!"

Y tratando de encerrar en fórmula filosófica el recién obtenido concepto, podemos decir que inteligencia es el ser que en su revertir sobre sí mismo se hace patente a sí mismo. O más precisamente, el hacerse el ser patente a sí mismo. Y entendiéndola así, nos parece válida la fórmula tradicional "la inteligencia es la facultad del ser". Aunque proponer esta definición como el punto de arranque para entender la inteligencia no nos parece correcto, porque supone apelar a un concepto, el de facultad, que todavía no está justificado y sería previo al de inteligencia. Con lo cual quedaría desvirtuada su transcendentalidad.

Resumen del párrafo.

El punto de partida para sorprender el momento de la "actuación" no puede estar en otro lugar que en el *factum transcendente* de la "presencia". La "presencia" concretizada, unificada, solidificada y densificada en la "esencia" no deja de ser presencia. Y como tal presencia tiene un momento fundamental de reversión sobre sí misma. Este momento consiste justamente en estar la cosa puesta factualmente consigo misma y afirmada ante sí misma, es decir, ser ella. Por eso "ser" es primaria y eminentemente "serse".

Informada por la reversión del ser sobre sí mismo está la "duración". La "presencia", por la solidez y consistencia que le confiere la esencia, adquiere duración. La "presencia", en cuanto ella misma, en cuanto positividad y ser, es perdurable. Esa perduración es un como ejercicio de *presencia*, un ejercicio de *ser*. En términos más precisos, es una *actuación* del "serse".

La actuación es, pues, un ejercicio duradero de ser o "presencia". Este ejercicio, informado por la reversión del ser sobre sí mismo, adquiere dos modos fundamentales: la automanifestación y la autoapetencia.

La automanifestación, mejor llamada simplemente manifestación para que no se entienda necesariamente como un ejercicio de conciencia, es actuación de la autoidentidad de la esencia. Lo que la “manifestación” manifiesta es precisamente el “ser” o “presencia” de la cosa como esencia. La “manifestación” es, por lo tanto, eminentemente interiorizadora. Nos lleva hacia el núcleo esencial. La “manifestación”, la “automanifestación”, no es, pues simplemente un movimiento de exteriorización. Empieza por ser una reversión, la reversión del “serse”.

Más intensamente interiorizadora es la autoapetencia. Es actuación de la substancia, y radica en la densidad. Nos podemos imaginar que la esencia, por su identidad, cae toda ella sobre sí misma convirtiéndose en una especie de punto inextenso; el cual, al contener y sostener toda la pluridimensionalidad de esa esencia, se carga de densidad. Y como la esencia, sosteniéndose a sí misma, es la substancia, la densidad resulta ser propiedad específica de la substancia. Pero esa densidad ha de durar, es decir, ha de persistir a lo largo de todos los momentos de la duración de la substancia. Esa persistencia supone que la densidad ejerce una atracción sobre sí misma, que es el peso de la substancia ante sí misma. La substancia, por este su peso, se apetece a sí misma, y gracias a esta “autoapetencia”, logra durar en su substancialidad y densidad. Así es como la “autoapetencia” resulta ser la actuación de la substancialidad.

La “autoapetencia”, al nacer de la unidad de la entidad y recaer sobre ella misma, marca y configura el grado supremo de esa unidad. Y lleva a su consumación el “serse” del ente. Eso es la “autoapetencia”: el “serse” consumado.

La inteligencia es la autopatencia del “ser” descubierto en la “autopresencia-desde”. La “autopresencia-desde” muestra una estructura transcendental patente. El *factum transcendental* se es autopatente. Con lo cual la patencia se convierte también en un *factum* primordial. La patencia es precisamente lo que nos ha permitido hacer el estudio del “ser”, sus momentos y propiedades. Y nos ha permitido, en concreto, realizar las oportunas reducciones del “auto” y del “desde”.

Párrafo 21

EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR

Aclarada la naturaleza trascendental de la inteligencia, nos toca ahora mostrar su funcionamiento en orden, en concreto, al conocimiento del mundo exterior, analizando en particular el esquema preventivo y la objetivación. Tampoco ahora seguimos un método propiamente experimental, sino, como siempre preferimos el análisis apriorístico de nuestro *factum transcendental* y de los conceptos surgidos ya de él y estudiados en esta reflexión.

El salto al mundo exterior.

En el desarrollo de nuestras personales concepciones metafísicas hemos tratado de evitar las alusiones al autor que en el primera parte hemos estudiado, por la intención que tenemos de elaborar posteriormente una valoración crítica de sus ideas. Pero hacemos una excepción en este punto de nuestro estudio, dispuestos ya a saltar al mundo exterior del "yo"³⁶. Nos resulta, en efecto, envidiable la facilidad con que lo hace Zubiri, apoyándose en su propio *factum transcendental* - la aprehensión impresiva de realidad o el sistema primordial inteligencia-realidad - que incluye ya, de entrada, ese mundo exterior. Zubiri no necesita saltar al mundo exterior, porque ya está instalado en él³⁷. Redondo. Nuestro *factum transcendental* no incluye, sin embargo, el mundo exterior, y nos queda ahora el trabajo de llegar a él.

El camino que recorre la inteligencia para llegar al mundo exterior es, a nuestro juicio, el siguiente:

El esquema preventivo.

Se da en primer lugar en ella misma, en la inteligencia, dentro todavía de sí misma, una previsión del mundo exterior reducido al esquema, que todavía es meramente ideal, de "ente no yo". Más precisamente habría que llamarlo "esencia opuesta a la autopresencia-desde".

³⁶ Permítasenos la comodidad de emplear el término «yo» simplemente como equivalente al de «autopresencia-desde», aunque, como ya hemos desarrollado, no lo sean propiamente. Cfr. Epígrafe "Nuestro *factum transcendental*", en el Capítulo VIII, § 2º de este estudio, p. 350.

³⁷ "Como dice Zubiri, la razón no tiene que ir a buscar la realidad porque **ya está en la realidad**". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de ala Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 56.

"Del mismo modo que Zubiri afirma la primordial incardinación impresiva del hombre, animal de realidades, en la realidad, auténtica realidad y no realidad disminuida, aunque no en la realidad total; afirma también una primordial posesión de la verdad, aunque no sea la posesión de la verdad total". FERRAZ, A. *Ibid.* pag. 63.

Cfr. también este nuestro estudio, Epígrafe "Tercer corolario. Solución radical al problema crítico", Capítulo III, § 4º, p. 120.

La inteligencia llega a esa idea como algo incluido en propiedades transcendentales que ella ya tiene. Esas propiedades son la intuición de la propia unidad, el conocimiento de la propia entidad como dotada de una esencia y el esquema de oposición.

La inteligencia está en contacto inmediato y transcendental - es decir, en virtud de su misma estructura transcendental de "hacerse el ser patente a sí mismo" - con su propio ser y sus posteriores momentos: ente, esencia y substancia. Se sabe, pues, a sí misma como una esencia, es decir, como esencia dotada de unidad.

Esto significa dos cosas. Primero que conoce esa serie de ideas transcendentales en su generalidad. Y segundo que se sabe a sí misma como una concreción particular de esas ideas, y en concreto se sabe poseedora de su propia unidad esencial.

Esa unidad esencial tiene para la inteligencia, de momento, un núcleo y definición sencillos: "autopresencia-desde". Pero, a pesar de su sencillez, incluye dos momentos decisivos para el salto al mundo exterior. Son los dos vectores o líneas de fuerza que la llevan hacia dentro (auto) y hacia fuera (desde). No son, sin embargo, líneas divergentes, sino que convergen en la primera de las dos, como ya hemos analizado.

El vector "desde" nos ha llevado a la actuación. Pero hay que reconocer que no hemos avanzado todavía demasiado en ella. No hemos salido del "yo".

Para completar este vector viene el esquema de la oposición. La oposición la aprehende la inteligencia en la oposición "ser-nada", situada en su misma entraña transcendental. Se da, pues, en el ente un vector de contrariedad que proviene de su misma unidad. La misma unidad, por la que el ente se encuentra "consigo", genera la "contrariedad" contra la nada. El "con" se convierte en "contra". Y esta contrariedad, acoplándose al "hacia fuera" de la actuación, previene la alteridad.

La previene; no la produce. La prevención de alteridad es justamente su previsión y expectativa. La "autopresencia-desde" se encuentra ya a la expectativa de un ente que sea "otro" que ella. Lo podemos llamar "ente no yo". El esquema de la oposición se ha concretado en esquema de alteridad.

Sobre este esquema recae la idea de pluridimensionalidad. Recuérdese que la pluridimensionalidad, por la riqueza, incluía variabilidad, y que es una propiedad transcendental del ente; es, por lo tanto, poseída por la inteligencia, que de alguna manera la conoce. La pluridimensionalidad posibilita la diversidad de talidades esenciales. Con lo cual la inteligencia, en posesión de la idea de pluridimensionalidad, completa la expectativa del "ente no yo" con la posibilidad de que tal "ente" sea talitativamente diverso de él.

El esquema preventivo no es una categoría a priori.

¿Estamos con esto construyendo un sistema de categorías mentales apriorísticas a modo kantiano? No nos lo parece. Primero, porque nuestro punto de partida no es ningún sistema de ideas, sino un hecho real: el *factum transcendente*. Y segundo, porque además de ser el punto de partida, en ningún momento hemos dejado de hacer pie en él. Aunque estemos ya adentrados en el estudio de la inteligencia, no hemos abandonado el plano transcendental. Y en él, tal cual por nuestra parte lo concebimos, está y debe estar indefectiblemente presente la factualidad del *factum transcendente*.

Precisamente la presencia factual o factualidad presente es lo que proporciona el último "empujón" al que hemos llamado "salto al mundo exterior". El contacto con el mundo exterior y la aprehensión de él se nos presenta ineludiblemente como un *factum*, y un *factum* que además es prolongación del primordial de la "autopresencia-desde". El proceso que estábamos describiendo no pretende ser una guía para ayudar a nadie a dar el salto, sino un análisis esquemático de él, posibilitando de una manera conceptiva su presencia factual.

Prevención; no mera previsión.

Habíamos llegado a la prevención o expectativa del "ente no yo" otro que mi propia esencia y dotado de una talidad posiblemente diversa de la mía. No se trata de una mera y fría previsión puramente racionalista. Está sustentada e informada por un *factum*, por el *factum* por excelencia del "ser". Por eso la génesis del "ente no yo", como idea, está también informada por la densidad peculiar del núcleo sustancial del ente.

Esta información pone en ejercicio la segunda de las actuaciones fundamentales del ente: la autoapetencia³⁸. La autoapetencia, que propiamente está dirigida hacia el propio ser, sigue el esquema de oposición que (sujeto) ha provocado la alteridad, y queda transferida hacia el "ente no yo" convirtiéndose simplemente en "apetencia" o amor. Y así la previsión del "ente no yo" adquiere una cualificación especial que es lo que hemos querido significar con los términos "prevención" y "expectativa".

Somos conscientes de que en el esquema aristotélico-escolástico del alma y sus potencias la apetencia o amor le corresponde a la voluntad, y que consiguientemente habría que repartir este ejercicio de prevención entre el entendimiento y la voluntad. Pero en el plano transcendental y eminentemente factual en que pretendemos movernos no encontramos necesidad de hacer ningún reparto. Nos parece que la inteligencia, tal cual hasta ahora la tenemos concebida en este estudio, se basta ella sola para ambos cometidos. La inteligencia es

³⁸ Cfr. Capítulo IX, § 1º, pp. 406 ss., especialmente epígrafes "La reversión del ente hacia sí mismo", p. 406, y "La apetencia, actuación de la substancia", p. 414.

radicalmente la patencia del "serse". Y en ese mismo "serse" radica la substancia y la apetencia³⁹

Pues bien, la prevención del "ente no yo" se combina con la prolongación, en la realidad exterior, de la autopresencia factual y posibilitan el primordial conocimiento de la cosa real del mundo exterior. No es conocimiento exhaustivo, sino justamente primordial. Ni se extiende, en cuanto primordial, a todas las cosas del mundo, sino, en ese su estado primordial, solamente a la concreta cosa que resulte opuesta a la inteligencia; bien que ese encuentro no sea simplemente aleatorio. La selección biológica del sector y aspecto del mundo exterior que ha de entrar en diálogo con el ser viviente - en este caso, con el hombre - , selección que está en función de las necesidades⁴⁰, tiene su correspondencia transcendental.

En este terreno la necesidad vital es la de salvar el propio ser en su núcleo substancial y en su actuación. Por eso, el "ente no yo" que resulte opuesto concretamente al "yo" será aquel que el sujeto prevea que puede salvarle entrando en contacto cognoscitivo con él.

Notamos, además, que no hablamos de una génesis biológica del conocimiento humano, tratando de solucionar el problema de cómo empieza el niño a conocer las cosas o cómo empezaron los primeros hombres. Nuestro planteamiento no es biológico, sino metafísico. Tratamos de esquematizar el proceso esencial del conocimiento del mundo exterior.

Esa "cosa" que ha resultado conocida en el primer acto de conocimiento del mundo exterior no coincide necesariamente con alguna de las que las personas adultas llamamos cosas cuando hablamos del perro o del árbol. Nos parece obvio. Tratamos del conocimiento primordial, que difícilmente lo es el de una persona adulta. Sin embargo, hay que notar que ya el conocimiento primordial es un conocimiento de esencia y está dotado de objetividad.

El conocimiento primordial es un conocimiento de esencia.

Es un conocimiento de esencia porque la prevención de la inteligencia es de una esencia. Dentro de la simplicidad de líneas que ofrece esa prevención, el "ente no yo" tiene las características que hemos encontrado como propias de la esencia: unidad y estructura internas y configuración externa⁴¹.

El "ente no yo" como prevención es un esquema mental en el que ciertamente cabe una experiencia cognoscitiva que manifieste un objeto cuya unidad se demuestre posteriormente imperfecta. No obstante es un esquema esencial formado por las dos coordenadas básicas de toda esencia: positividad y oposición.

³⁹ Cfr. Capítulo IX, § 1º, pp. 406 ss., especialmente epígrafes "La reversión del ente hacia sí mismo", p. 406, y "La apetencia, actuación de la substancia", p. 414.

⁴⁰ "En el hecho de estos mundos circundantes específicos se pone de manifiesto que el conjunto de lo percibido en el interior de ellos siempre está condicionado por las *necesidades* con las que el ser vivo está ligado al ambiente, según la ley de la comunicación, para conseguir el despliegue de sus posibilidades y la conservación de la existencia". LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Ed. Scientia. Barcelona 1.958. 2 tomos. Tomo I, pag. 15.

⁴¹ Cfr. Epígrafe "De la pluridimensionalidad a la esencia", en el Capítulo VIII, § 4º, p. 393.

La positividad está ya aprehendida en la positividad de ser de la “autopresencia-desde”. Está ciertamente alejada de esta última; pero compensa en cierto sentido el alejamiento con la expectativa de un posible talificación diversa de la mía. Así que el “ente no yo”, por su positividad, entra de lleno en el concepto de esencia.

La oposición es, en el “ente no yo”, doble. La que en cuanto ente tiene con la nada y la que en cuanto no-yo tiene con el yo o “autopresencia-desde”.

La primera se ha revelado ya fecunda en orden a la constitución de la esencia. La esencia surge de la unidad. Y ésta está determinada por la oposición absoluta entre el ser y la nada, oposición que le hace al ser cobrar ultimidad y consistencia en sí mismo, y consiguientemente estructuración interna y, mediante la pluridimensionalidad, configuración externa, es decir, definición talitativa. Esta oposición redundante en la positividad de ser.

La segunda oposición, la que en cuanto no-yo tiene con el yo, es oposición entre positivities. Y tiene como primer efecto el de poner de manifiesto la limitación de ambas, reforzando, por contraste, su unidad interna. Un segundo efecto es el de establecer en ellas un principio de definición y configuración, es decir, de determinación talitativa.

Esa definición ya está prevenida, aunque de una manera indeterminada, por la pluridimensionalidad y la diversificación que ella determina en la talidad. Pero esta determinación es una novedad para la inteligencia que, por fin, la conoce en sí misma. Recuérdese que la novedad, la novedad radical del ser, es uno de los factores que nos ponían en la pista para descubrir la pluridimensionalidad como una de las propiedades transcendentales del ser. Y al ser una novedad no le queda, para conocerla, otro recurso que el de oponerla a la esencia, ya conocida, del “yo” (recuérdese que empleamos el concepto de “yo” sin pretensión totalizante, sino como mero equivalente práctico de la “autopresencia-desde”).

Así pues, las dos coordenadas que constituyen al “ente no yo”, positividad y oposición, determinan de alguna manera su esencia. Con lo cual el conocimiento de la primera cosa externa que se encuentra en oposición a la inteligencia, es un conocimiento de esencia.

El conocimiento primordial es objetivo.

Decíamos que era también objetivo, es decir, que el conocimiento primordial está dotado de objetividad. Con lo cual queremos decir que, en principio, tiene pretensión puramente realista, que lo que ofrece es pretendidamente y en principio realidad. Trataremos de explicarlo.

Entendemos aquí por objetividad el momento preciso de “instalación en el objeto”, que es la culminación del proceso del conocimiento como contacto inicial con la realidad. Es un momento que el acto del conocimiento, analizado en sí mismo tal cual se da de hecho, ofrece de una manera ineludible. Un momento que, aprehendido en sí mismo, deja oscura y sin vigor la fórmula tradicional de “representación intencional” empleada para definir el conocimiento.

Cualquier tipo de representación, que no sea precisamente el momento cognoscitivo a que nos estamos refiriendo, presenta la dualidad formada por la representación como acto y la

cosa representada, de una manera incomparablemente más dualística que la de la que llamamos "instalación en el objeto". La fuerza identificadora y realista de esta instalación ha de ser aprehendida inmediatamente en sí misma, y no mediante otros conceptos que traten de acercarnos a ella. Esos otros conceptos siempre quedarán lejos.

Coincidimos, como se ve, en este punto con el concepto zubiriano de "actualización" tomado en sus líneas generales. "En la intelección no sólo no hay una "salida" de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc.), sino que, por el contrario, hay un positivo y forzoso acto de "no salir", el acto de "quedar" en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia" (SE. 118).

Abordaje trascendental de la objetividad.

Esto es lo que entendemos por nuestra parte como objetividad del conocimiento. Pero apelamos a este análisis del hecho experiencial del conocimiento como mero recurso de lenguaje para acercarnos al tema de una manera trascendental, que es la que perseguimos por nuestra parte en este trabajo. ¿Cómo llegamos, por análisis trascendental, a la objetividad? Nos parece que a través de la que concebíamos como segunda de las actuaciones del "ser" o "presencia": la autoapetencia. Que es camino que también hemos seguido para elevar a rango de prevención la previsión del "ente no yo"⁴².

Séanos permitido recordar este concepto, trayendo aquí un párrafo nuestro anterior en el que pretendíamos mostrar el surgimiento de la autoapetencia del ser, a partir del *peso*. "La densidad atrae en primer lugar a la cosa misma. La entidad de la cosa, comprometida a durar, realiza un influjo sobre ella misma, cuyo efecto y naturaleza es la misma persistencia en el ser. Esa persistencia, en el terreno de la substancia, puede ser concebida como la transmisión de su densidad de un momento a otro de su duración. Como es una transmisión realizada por la cosa misma, por la substancia misma de la cosa, hemos de suponer en ella un principio que la realice. Ese principio es la atracción ejercida por la densidad, es decir, el peso. La substancia pesa ante sí misma, y en consecuencia se apetece a sí misma, y gracias a esa autoapetencia, logra durar en su substancialidad y densidad"⁴³.

⁴² Cfr. supra, epígrafe "Prevención, no mera previsión", p. 433.

⁴³ Cfr. Epígrafe "La apetencia, actuación de la substancia", en el Capítulo IX, § 1º, p. 414.

A la objetividad desde el peso y la autoapetencia.

Este descubrimiento del *peso* y la *autoapetencia*, por pertenecer al orden transcendental, por tratarse de propiedades que el ente tiene en cuanto ente, quedan anidadas en la inteligencia, que es la patencia del ente en cuanto ser; y al reconocer también como ente al “ente no yo”, se las atribuye también a él, incluso todavía en el momento en que es una mera prevención ideal, antes de haberlo encontrado en el mundo exterior.

Sabe, pues, la inteligencia que también el “ente no yo” pesa ante sí mismo. Y ese peso no sólo provoca la correspondiente autoapetencia en el “ente no yo”, sino que atrae hacia sí la misma apetencia del “yo”. El objeto de esa apetencia es radicalmente el ser, y no propiamente el que ese ser sea el propio. Y el ser se encuentra tanto en el “yo” como en el “ente no yo”. Con lo cual la autoapetencia como actuación se prolonga hasta el “ente no yo”; pero sin perder el “auto” (con perdón). El “auto” expresa la reversión que toda actuación de un ente tiene sobre sí mismo, reversión que convierte en un único acto la actuación pura de la apetencia dirigida hacia sí mismo y la dirigida hacia el “ente no yo”, otro que yo.

Este proceso de apetencia queda plenamente integrado en la inteligencia. Somos conscientes de que estas alusiones a la apetencia provocan la idea de voluntad. Pero de la voluntad todavía no sabemos nada en este estudio, aparte del vislumbre, ya antes apuntado⁴⁴ de que tendrá sin duda su raíz en la autoapetencia transcendental. De momento no encontramos razones para salir de la inteligencia. En ella, analizándola transcendentamente, es donde hemos descubierto también la apetencia y su doble, contraria y simultánea dirección.

De la autoapetencia a la alteridad.

Por medio de la la autoapetencia, se realiza, pues, en la inteligencia el esquema de la alteridad, y de una manera factual. El “ente no yo” es plenamente otro desde el momento en que se convierte en objeto de la apetencia - apetencia transcendental, apetencia de ser - de la inteligencia.

La apetencia nace y revierte en el núcleo substancial, que es el que ejerce la que podemos llamar “pesantez” del ente. Esa pesantez, que es propiedad de la densidad, es signo de la pluridimensionalidad; que es a su vez expresión del carácter factual del ente, en cuanto que su ser está en absoluta oposición a la nada. La densidad es lo que sobre todo le hace ser al ente y convierte en ente al ser.

La densidad es, por lo tanto, la causa principal de la unidad y, consiguientemente, de la alteridad. No hay continuidad entre los entes, sino diferencia y distancia precisamente a causa de

⁴⁴ Ibid.

su unidad interna. Los entes no son uno y el mismo aunque modificado, sino uno y otro. Y esta presencia densa, pesada, una y distinta es lo que sobre todo constituye al ser en *factum*; en ella consiste sobre todo el carácter factual.

La objetividad como descanso en la factualidad del objeto.

La inteligencia, pues, al enfilarse hacia el “ente no yo”, ya no sólo prevención mental, sino realidad existente, descansa y se afina en último término en su pura factualidad. Y esto es lo que constituye el momento culminante del acto primordial de conocimiento.

Experimentalmente descubrimos ese momento en aquel punto de nuestro conocimiento inicial de algún objeto o persona, en el cual punto vemos a ese objeto como simplemente siendo él mismo, como descansando en el concentrado punto donde se resume su densidad substancial, de tal forma que nuestro ver ese objeto es comulgar con él en ese mismo descansar suyo en su densidad substancial. Entonces no es necesario que nuestro conocimiento esté dotado de muchas noticias sobre ese objeto. El descanso en su factualidad se puede dar indistintamente con riqueza o pobreza de notas. Tal momento de descanso en la factualidad del objeto es lo que entendemos por *objetividad*.

La factualidad y el “serse” como garantías del conocer.

Obviamente la objetividad del conocimiento, el descanso en la factualidad, es ella misma también un *factum*. Es el mismo *factum transcendente* de la “autopresencia-desde” llevado hasta su última expresión de la inteligencia y el conocimiento. Y este contemplar factualmente el propio ser de uno mismo, y el ser y el conocer en general es, a nuestro juicio, el único modo de salvar y justificar el que hemos llamado “salto al mundo exterior”. Y no es un “contemplar factualmente” extraño a las ideas y contrapuesto a ellas. Sino que, por el contrario, para decirlo de alguna manera, la factualidad resulta ser la mejor garantía y compañía de las ideas.

Y particularmente nos parece que esa garantía reside en la ya conocida *reversión* del “serse”. Trataremos de explicarnos.

El conocimiento del “ente no yo”, tal cual lo hemos explicado, se realiza de una forma como automática y aparentemente infalible. Se da previamente una prevención ideal y posteriormente un encuentro real que encaja perfectamente con la prevención. Y ambos momentos se muestran fluir connaturalmente de la misma constitución transcendental del ser humano. Con lo cual el contacto cognoscitivo con el mundo exterior, incluso en su momento apical de la objetivación, se nos presenta en nuestra experiencia ordinaria como un hecho ya logrado. Es el efecto del carácter factual del conocimiento.

Resumen del párrafo.

El conocimiento del mundo exterior está precedido de una prevención de él, que toma la forma de una idea previa que puede denominarse “ente no yo”. La inteligencia llega a esa idea como algo incluido en propiedades transcendentales que ella ya tiene. Esas propiedades son la intuición de la propia unidad, el conocimiento de la propia entidad como dotada de una esencia y el esquema de oposición. Son propiedades incluidas la una en la otra. Esto es claro en cuanto a la unidad y la esencia. Respecto a la oposición, la misma unidad, por la que el ente se encuentra “consigo”, genera la “contrariedad” contra la nada. El “con” se convierte en “contra”.

Esta contrariedad, acoplándose al “hacia fuera” de la actuación, previene la alteridad. Así la “autopresencia-desde” se encuentra ya a la expectativa de un ente que sea “otro” que ella. Lo podemos llamar “ente no yo”. El esquema de la oposición se ha concretado en esquema de alteridad.

Además la pluridimensionalidad posibilita la diversidad de talidades esenciales. Con lo cual la inteligencia, en posesión de la idea de pluridimensionalidad, completa la expectativa del “ente no yo” con la posibilidad de que tal “ente” sea talitativamente diverso de él.

Este proceso no es un sistema de categorías mentales apriorísticas a modo kantiano. Primero, porque nuestro punto de partida no es ningún sistema de ideas, sino un hecho real: el *factum transcendente*. Y segundo, porque además de ser el punto de partida, en ningún momento dejamos de hacer pie en él.

La prevención del “ente no yo” se combina con la prolongación, en la realidad exterior, de la autopresencia factual y posibilitan el primordial conocimiento de la cosa real del mundo exterior.

Este conocimiento primordial es un conocimiento de esencia y está dotado de objetividad.

Es un conocimiento de esencia porque la prevención de la inteligencia es de una esencia. Dentro de la simplicidad de líneas que ofrece esa prevención, el “ente no yo” tiene las características que hemos encontrado como propias de la esencia: unidad y estructura internas y configuración externa.

Entendemos por objetividad el momento preciso de “instalación en el objeto”, que es la culminación del proceso del conocimiento como contacto inicial con la realidad. La objetividad escoge en el objeto, como preciso punto de instalación, su pura factualidad. Y como lo que sobre todo constituye al ser en *factum* es la densidad y pesantez de su presencia, hay que pensar que la actuación del propio “yo” que principalmente realiza la objetividad es la autoapetencia, que es la determinante de la densidad y de la alteridad.

La inteligencia sabe que también el “ente no yo” pesa ante sí mismo. Y ese peso no sólo provoca la correspondiente autoapetencia en el “ente no yo”, sino que atrae hacia sí la misma apetencia del “yo”. El objeto de esa apetencia es radicalmente el ser, y no propiamente el que ese ser sea el propio. Y el ser se encuentra tanto en el “yo” como en el “ente no yo”. Con lo cual la autoapetencia como actuación se prolonga hasta el “ente no yo”, resaltando en él su carácter factual y provocando la instalación en él de la inteligencia, instalación en la cual consiste la

objetividad.

En este proceso la inteligencia no pierde la reversión sobre sí misma que es característica de toda actuación de un ente. Y esta reversión convierte en un único acto la actuación pura de la apetencia dirigida por el “yo” hacia sí mismo y la dirigida hacia el “ente no yo”, otro que yo.

Párrafo 31

LA PERCEPCION VALIDA

Una vez estudiado el proceso transcendental del conocimiento del mundo exterior, debemos afrontar la objeción de la existencia cierta de percepciones engañosas. Con ello, además de aclarar el proceso y condiciones de la percepción válida, quedará mejor perfilada la fundamentación general del conocimiento

La caverna del espejo.

La siguiente ficción puede ayudarnos a descubrir las condiciones de la percepción válida. Imaginemos, como Platón, una caverna, aunque algo distinta de la suya. Las paredes, paralelas y perfectamente lisas y regulares, no se extienden en línea recta hasta el fondo, sino que a mitad de su recorrido tuercen en ángulo agudo. En el fondo coloquemos a los mismos inmóviles prisioneros de Platón, pero mirando no hacia la pared, sino en dirección opuesta, hacia el recodo. Dibujando el croquis de la caverna en proyección horizontal, encontramos a los prisioneros no frente a la entrada, sino a su lado. Prisioneros y entrada están situados en los extremos de la base de un triángulo isósceles, cuyo vértice opuesto es el recodo que la caverna-pasillo forma a mitad de su recorrido. Supongamos que los prisioneros están a la derecha de la entrada.

Pongamos además en ese mismo recodo un espejo que lo cubre a modo de chaflán. Es un espejo perfecto: refleja perfectamente la imagen y es invisible en cuanto espejo. Y está perfectamente colocado. Los prisioneros ven a su través el trecho de caverna que va de la entrada al recodo como una prolongación, en línea recta, del trecho que tienen ante ellos. La caverna es, pues, para ellos, un largo pasillo de paredes rectas, en las cuales, sin embargo, hacia la mitad de su extensión, los prisioneros adivinan, más que distinguen, sendas aperturas, que parecen corresponder a una galería transversal que cruzara el pasillo en forma de X.

Los prisioneros padecen un error invencible sobre el modo de ser, diríamos, la esencia, de la realidad que tienen delante. Para ellos la caverna es recta, sin posibilidad de duda; y en realidad no lo es.

Esto muestra, a nuestro juicio, dos cosas: la insuficiencia de la aprehensión espontánea de la realidad sensible y la urgencia con que actúa en el proceso del conocimiento la apetencia transcendental del ser, tal cual la hemos desarrollado antes⁴⁵. El testimonio sensorial ofrece un conjunto de datos sobre los cuales la inteligencia proyecta el "ente no yo" o "cosa no yo" que ella, la inteligencia, había prevenido. Es condición suficiente para que la apetencia de ser quede como

⁴⁵ Cfr. Epígrafes "A la objetividad desde el peso y la autoapetencia", p. 440, y "De la autoapetencia a la alteridad", p. 441, en el Capítulo IX, § 2º.

liberada y realice la objetivación. Los prisioneros ven fuera de sí - y quedándose en el objeto con el específico descanso propio de un ver objetivado - una caverna de paredes rectas, a cuyo fondo se abre la luz del aire libre. Y sin embargo, se engañan irremediabilmente. Las paredes no son rectas, sino que se quiebran en ángulo agudo.

Y mientras sigan quietos sujetos a sus asientos, persistirán en su error y serán incapaces de interpretar correctamente los acontecimientos que contemplan. Supongamos, por ejemplo, que entra en la caverna una paloma y dirige su vuelo hacia el fondo, que ella contempla también en línea recta. Los prisioneros la ven acercarse también en línea recta. Pero cuando la paloma se aproxima al punto donde se vislumbra el cruce con la misteriosa galería transversal (de la cual no ven, y muy precariamente, más que las desembocaduras), he aquí que surge por la desembocadura de la izquierda una segunda paloma en todo igual a la primera y que, con matemática precisión, dirige su vuelo hacia un punto en el que los prisioneros prevén alarmados que se va a producir un choque entre las dos. Y, efectivamente, chocan, causando un ruido que a alguno de los prisioneros, observador más atento y dotado quizás de experiencia mayor que la de sus compañeros, le parece que es más seco y estruendoso de lo que se podía esperar. Las palomas tienen un momento de desconcierto y pérdida del equilibrio, pero reanudan su vuelo. Aunque con rumbos inesperados; porque la primera, la que vieron los prisioneros desde el principio, tuerce su trayectoria y la enfila hacia la galería que desemboca en la pared de la derecha y, por ella, se pierde enseguida. Mientras que la segunda paloma, llamémosla la intrusa, dobla también su dirección en ángulo agudo y enfila su vuelo hacia los prisioneros.

Urgencia y factualidad de la objetivación e insuficiencia de la percepción.

Toda esta historieta nos permite, a nuestro juicio, sacar dos consecuencias inmediatas: que el mecanismo de la objetivación funciona en la percepción del mundo exterior independientemente del acierto o error de ésta, y que la percepción espontánea primordial e impresiva es insuficiente para captar la realidad en su verdad⁴⁶.

⁴⁶ Nos parece que este nuestro particular *mito de la caverna* pone en crisis la afirmación de Zubiri "No hay error posible en lo aprehendido primordialmente en cuanto tal" (IL. 258); y la interpretación de Antonio FERRAZ. "La realidad es respectiva y la respectividad nos abre el ámbito de ulterioridades desde la aprehensión primordial de realidad. Empirismo radical, pero radicalmente distinto de los empirismos tradicionales porque en la aprehensión primordial de realidad ya está presente la realidad, y no otra cosa, con su plenitud formal. No se trata de apariencias engañosas o de impresiones meramente subjetivas". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 57.

Pero tampoco se trata del «tal cual» del realismo ingenuo. Es siempre la especial peculiaridad sistemática de su *factum transcendente* la que viene en ayuda de Zubiri para dejar a salvo sus afirmaciones, demasiado chocantes a primera vista. Aclara, a nuestro juicio, este punto el siguiente párrafo de Diego Gracia. "«En» la percepción el bastón que se introduce en el agua está **realmente** roto. Esto es real. Otra cosa es que lo sea también «allende» la percepción. De lo que no cabe duda es de que si no pudiéramos fiarnos de la fractura del bastón en la percepción, nos sería imposible todo intento de conocer cómo es el bastón allende la percepción, aunque el resultado de este conocimiento sea que el bastón no está roto. El bastón está realmente roto en la percepción, y está realmente no roto allende la percepción. Lo uno no contradice lo otro, ya que sin lo primero no podríamos decir nada, ni tan siquiera lo segundo". GRACIA, D. "Biología e

Sin embargo, antes afirmábamos que "el conocimiento del "ente no yo", tal cual lo hemos explicado, se realiza de una forma como automática y aparentemente infalible. Se da previamente una prevención ideal y posteriormente un encuentro real que encaja perfectamente con la prevención. Y ambos momentos se muestran fluir connaturalmente de la misma constitución transcendental del ser humano. Con lo cual el contacto cognoscitivo con el mundo exterior, incluso en su momento apical de la objetivación, se nos presenta en nuestra experiencia ordinaria como un hecho ya logrado. Es el efecto del carácter factual del conocimiento"⁴⁷. ¿Cómo se compatibiliza este carácter factual con la insuficiencia ya probada?

Preguntémosnos primero si es posible la percepción cierta y verdadera del mundo exterior. Nuestra respuesta, siguiendo el sentir tradicional de la Filosofía Escolástica, es afirmativa; aunque nos parece que no cualquier percepción tiene garantía de verdad, sino sólo aquella que corrige un error anterior, o bien la que participe de los caracteres de ésta, que podemos llamar "percepción correctora".

La percepción correctora es no sólo una posibilidad, sino un hecho real en la vida cognoscitiva humana. Para mostrarlo no sería necesario más que comprobar el hecho de la corrección de errores de percepción del calibre del de los prisioneros de nuestra caverna: errores invencibles, si no se cambian las circunstancias de observación: pero que al fin son descubiertos ciertamente como errores. Este descubrimiento no es posible sino mediante una percepción cierta y verdadera. Por lo tanto esta última es no sólo una posibilidad, sino también un hecho.

La percepción correctora, como se puede fácilmente entender, se obtiene variando las circunstancias y poniendo en juego el testimonio de varios sentidos. No nos detenemos en ella, porque es tema ya estudiado⁴⁸ y está un poco dislocado de nuestra intención puramente metafísica.

inteligencia". Zubiri: *pensamiento y ciencia*, pag. 134.

Muy peculiar tiene que ser el concepto zubiriano de realidad para poder decir, por parte de intérpetes autorizados, que la rotura del bastón metido en el agua es real y que "no se trata de apariencias engañosas".

⁴⁷ Cfr. Epígrafe "La factualidad y el «serse» como garantías del conocer", en el Capítulo IX, § 2º, p. 443.

⁴⁸ Cfr., por ejemplo, SALCEDO, L. Crítica. En *Philosophiae Scholasticae Summa*. BAC. Madrid 1.957. Vol. I, tractatus III, pags. 396 ss. "Sensus externi sunt fontes cognitionis verae et certae circa sensibilia communia; unde existunt corpora formaliter talia".

Coincidencia de los datos en una única positividad.

Notemos primero lo admirable que resulta el que una persona adulta efectúe en su vida ordinaria innumerables percepciones auténticas, sin que, en general, caiga en la cuenta del proceso de comprobación que debe acompañarlas. A nuestro juicio no es solamente, y ni siquiera principalmente, que ese proceso de comprobación se realice con extraordinaria rapidez gracias a un hábito mental adquirido. La última causa la encontramos en que ese proceso está inmediatamente determinado por la estructura metafísica tanto de la persona cognoscente como del objeto conocido.

Lo que obtiene el proceso de comprobación es un objeto coherente. La comprobación busca que la variación de circunstancias de observación, o de sentidos que se ponen en juego, ofrezcan una imagen coherente del objeto, de tal forma que los datos proporcionados por un sentido o una circunstancia de observación no queden contradichos y negados por los de otro sentido o circunstancia. La coincidencia de todos los datos en una única afirmación, en una única positividad, es la garantía buscada.

Es necesario comprobar en el objeto una manifestación unitaria de su ser y de su esencia. Y esa manifestación unitaria es la automanifestación de sí mismo que hemos ya descubierto como la primera de las actuaciones del ser. La coherencia de la imagen, la coincidencia de datos, nace, pues, de la entidad. Es la unidad de esta última la que, en último término, se expresa en la coherencia.

Esta unidad estaba ya prevenida - es decir, prevista, esperada y deseada - por la inteligencia. Y al encontrar esta última la manifestación unitaria de la entidad del objeto, es decir, del "ente no yo", realiza la afirmación de existencia de esa entidad.

Pero esta afirmación es algo más que la tradicional afirmación de la cópula "es". Es, en el fondo, la afirmación que está inherente a la entidad misma e incluso identificada con ella. La inteligencia, que es patentización de ser, se transfiere al y se queda en el "ente no yo" en su preciso momento de afirmación de sí mismo como ser, afirmación actuada por la manifestación unitaria de su ser. Es pues el ser mismo del cognoscente el que se transfiere y queda en el ser de lo conocido. Y en esa su transferencia realiza a su vez un acto de automanifestación. Con lo cual la afirmación de ser que recaía en el "ente no yo" se convierte en afirmación de ser del "yo".

Esta segunda afirmación de ser participa de la reversibilidad del "serse". Y esta reversibilidad es la última condición de posibilidad de la reflexión que es necesario hacer para realizar garantidamente el proceso de comprobación de la percepción. Y no es solamente un acto de reflexión anecdótico que se pone como se podía no haber puesto; sino que en último término la reflexión es la misma afirmación de ser del yo, afirmación que ya ella misma es una manifestación de la reversión del "serse".

Con lo cual el proceso de comprobación se manifiesta identificado con el "serse" mismo de la persona cognoscente. Y como ese "serse" es un acontecimiento eminentemente factual, como factual es todo el ser, de ahí que la percepción auténtica, la percepción comprobada, se nos presente como un hecho y no como un raciocinio, todo lo rápido que se quiera.

Es un hecho identificado, en el fondo, con el vivir mismo humano en su más trascendental núcleo de actuación de la propia entidad. Por eso es necesario que esta actuación quede violentamente desprovista de los medios normales de variación de las circunstancias de percepción, para que sean posibles errores básicos en ésta última. La supresión de tales medios es violenta porque, en el fondo, son expresión de la misma autoapetencia trascendental, que constituye la connaturalidad humana. Tal violencia es la que se da en los prisioneros de nuestra caverna del espejo.

Y todavía hay entre ellos uno que al observar la falta de correspondencia entre el ruido producido por el choque de las dos palomas - que en realidad es el ruido que hace al chocar con el espejo la única paloma presente en la caverna - y el que se podía esperar, concibe un comienzo de duda salvadora. La incoherencia en el objeto percibido es posible por la necesaria parcelación de las sensaciones que conforman la percepción; pero salta fácilmente a la vista ante la actitud normal de la inteligencia necesitada siempre de coherencia y unidad en la manifestación del objeto, para poder ella misma actuar auténticamente su propio ser.

Operadores de la extensión del conocimiento.

El "ente no yo" es como la cabeza de puente hacia el mundo exterior. Y nos ofrece el paradigma de cómo se puede llegar al conocimiento de las demás cosas. Este paradigma está formado por las dos líneas fundamentales que estructuran al "ente no yo": la positividad o ser y la negatividad u oposición. A estas dos líneas hay que añadirles la "pluridimensionalidad", que explica la riqueza y variabilidad esencial.

Son líneas que ya hemos descubierto en el ente que hemos llamado desde el principio de este estudio "autopresencia-desde"; aunque no han quedado restringidas a dicho ente; líneas que también hemos resumido en la expresión "yo", sin introducirnos, sin embargo, en su estudio adecuado. Esas líneas son generales del concepto, también genérico, de ser. La positividad es la positividad de ser, y la negatividad es su oposición a la nada.

No es, sin embargo, la misma la oposición que hay entre el ser y la nada, y la que media entre el yo y el no-yo. No es la misma, pero la segunda está dispuesta y preparada por la primera. En efecto, de la primera brotaba la pluridimensionalidad y la unidad. Y la unidad supone la oposición "lo uno - lo otro". Esta última oposición es la que hace surgir a lo otro que yo, como algo opuesto al yo, es decir, como "no yo". Y este último, el "no yo", da, a su vez, el último perfil al "yo" ya en cuanto "yo", y no simplemente como "autopresencia-desde".

Decimos "último perfil" y no primaria consistencia, porque no encontramos motivo para dejar de atribuir a la simple y concreta positividad entitativa de la "autopresencia-desde" la constitución misma del "yo". Si una persona, colocada en una hipotética situación de perfecta soledad consigo misma, sin contacto siquiera con objetos exteriores, puede o no llegar a percibir su propio "yo", es cuestión que no afecta a nuestra afirmación de que el "yo", incluso en cuanto "yo", se constituye ante todo por su propia positividad entitativa. Puede ocurrir que, a pesar de todo, necesite de determinadas condiciones, necesite de un mínimo de contacto con el mundo exterior

para convertirse en un “yo” empírico y presente nítidamente en la conciencia. Es, a nuestro parecer, el sentido de la afirmación de Salvador Vergés, antes citada. “El “yo” del hombre toma conciencia de su “yoidad” de un modo mediato y reflejo, al hacerse presente a sí mismo a través de su referencia al no-yo”⁴⁹. Pero esa experiencia y presencia no constituyen al “yo”, sino que lo manifiestan.

En el terreno experimental contamos, sin embargo, con el testimonio claro de cualquier persona adulta y normalmente desarrollada, que, cualquiera que sea el modo como ha llegado a la conciencia expresa del “yo”, percibe su núcleo, incluso en cuanto “yo”, como algo ya constituido anteriormente a todo contacto con cualquier “no yo”. Pero baste este apunte sobre el carácter primordialmente positivo del “yo”, porque no tenemos intención de entrar plenamente en su estudio.

Así pues, los que podemos llamar *operadores del conocimiento* resultan ser, en síntesis, la positividad, la pluridimensionalidad, la unidad y la oposición. Y esos mismos son los que actúan en la extensión del conocimiento a otros objetos. Es un proceso paulatino de crecimiento de su número, que, a nuestro juicio, se puede reducir al siguiente esquema: Llamando “A” al objeto conocido como “ente no yo”, el objeto “B” sería el “ente no yo y no A”. El “C”, “ente no yo, no A y no B”. Y así sucesivamente.

Pero baste, de nuevo, el apunte; que no pretendemos desarrollar una metafísica y una lógica enteras, sino solamente justificar unos cuantos conceptos fundamentales que nos han de servir para realizar la valoración crítica de los también fundamentales de Zubiri.

Resumen del párrafo y del capítulo.

La aprehensión espontánea de la realidad sensible es, a nuestro juicio, insuficiente en orden a proporcionar una percepción válida, a pesar del buen funcionamiento de la objetivación incluso en la percepción errónea.

La causa de esta paradoja la encontramos en que mientras la objetivación está informada por la urgencia inmediata de la apetencia de ser, la manifestación que las cosas materiales hacen de su ser está afectada de la disgregación específica de lo sensible, de tal modo que se hace necesaria una expresa manifestación de la unidad y coherencia internas del objeto, manifestación que no adquiere suficiencia más que por medio de la variación de sentidos que perciban y circunstancias de percepción.

Es pues necesario un proceso de comprobación de la coherencia del objeto. Pero ese proceso es connatural, porque está identificado con el “sense” mismo de la persona cognoscente.

Esto se puede comprobar analizando la afirmación de existencia que la inteligencia realiza al percibir la manifestación unitaria de la entidad del objeto. Esa afirmación está inherente a la entidad misma del objeto e incluso identificada con ella. Porque consiste en que la inteligencia,

⁴⁹ VERGES. S. *Dimensión trascendente de la persona*. Herder, Barcelona 1.978, pag. 46.

que es patentización de ser, se transfiere al y se queda en el “ente no yo” en su preciso momento de afirmación de sí mismo como ser, afirmación actuada por la manifestación unitaria de su ser. Es pues el ser mismo del cognoscente el que se transfiere y queda en el ser de lo conocido. Y en esa su transferencia realiza a su vez un acto de automanifestación. Con lo cual la afirmación de ser que recaía en el “ente no yo” se convierte en afirmación de ser del “yo”, afirmación que participa de la reversibilidad del “serse” y que se identifica por eso con la reflexión que es necesario hacer para realizar la comprobación de la percepción.

Para la extensión del conocimiento actúan los mismos operadores que lo hacen surgir: la positividad, la pluridimensionalidad, la unidad y la oposición. El número de objetos conocidos crece paulatinamente según el siguiente esquema. Llamando “A” al objeto conocido como “ente no yo”, el objeto “B” sería el “ente no yo y no A”. El “C”, “ente no yo, no A y no B”. Y así sucesivamente.

En este capítulo hemos completado el análisis de la estructura transcendental del ente y de la esencia al estudiar su actuación. Esta, en su plano transcendental, es doble: la manifestación y la autoapetencia. La primera adjudicable a la esencia, la segunda a la substancia. Notamos en particular la "ley de presencia del origen", garantía de la constante reversión de la actuación sobre la entidad y de la consecuente constante indistancia entre cualquiera de los planos de la primera y el núcleo de la segunda. La "ley de presencia del origen" nos abre la puerta hacia la inteligencia y al mundo exterior.

El salto al mundo exterior se realiza mediante el *esquema preventivo* del “ente no yo” y se consume por medio de la “objetivación”, que es la instalación factual de la inteligencia en el objeto.

La objetivación, sin embargo, sólo es válida cuando también lo es la percepción del mundo exterior. La percepción, para ser válida, ha de estar dotada de unidad y coherencia, propiedades detectadas connaturalmente por la inteligencia gracias, en último término, a la identidad entre el “ser” y el “serse”.