
IDEALISMO

Ver: *Idea / Reflexividad / Yo – mí – me / Hegel / Parecer*

«En la autoposición intelectual hay esa especie de identidad del inteligir y de la existencia del inteligente, es decir, una especie de existencia envuelta en el inteligir en cuanto tal (de ahí la fuerza innegable del *cogito ergo sum*, que por algo es la fuerte de todos los idealismos que han divinizado la inteligencia con el nombre de Espíritu absoluto, etc.).» [Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 222]

•

«El idealismo hegeliano nada tiene que ver con la idea de que le esencia metafísica de Dios fuera ser inteligencia subsistente. Aunque esta tesis, por demás problemática, fuera verdadera, jamás significaría que no haya más realidad que la inteligencia divina y que todo lo inteligido sea formal y terminalmente un momento inmanente del divino acto de inteligir.

El idealismo no es tan solo, como tantas veces ha solido decirse, la afirmación de que el ser absoluto y radical es una inteligencia, sino que el idealismo consiste en afirmar, además, que todo lo inteligido en y por esa inteligencia es tan solo un momento formalmente inmanente e idéntico a la inteligencia misma, un contenido de esta meramente pensado, sin más realidad formal y terminal que la pura intelección.

Esto es, el idealismo consiste en afirmar que la inteligencia infinita es no solo la realidad absoluta y radical, sino la realidad “físicamente” única.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 49-50]

•

«En realidad, la historia de la metafísica medieval no es una historia del pensamiento cristiano, sino la historia de cómo el pensamiento filosófico ha sepultado, a través de la escolástica, la idea del espíritu que sirvió de base a San Agustín para una nueva metafísica.

Nos reencontramos así con el concepto del ser como idea, y nos preguntamos cómo la idea es participación en la realidad mediante la *natura naturans*, la voluntad divina. De ahí que en toda la metafísica medieval todo lo que ha constituido la vida del espíritu haya permanecido fuera de la especulación filosófica. La vida del hombre ha sido siempre extraña a esta metafísica teológica. Si no fuera por la mística medieval, la filosofía no

habría vuelto a plantearse el problema del espíritu. El pensamiento cristiano no vuelve a surgir desde San Agustín más que en Descartes.

No es en la historia de la escolástica, sino en la del idealismo de Descartes a Hegel, en donde se halla una *filosofía* inspirada por el cristianismo, aunque no tenga verdad hablar de una filosofía cristiana. [...]

Al curso de la evolución de la idea de creación se forma el horizonte filosófico dentro del que surge como una interna necesidad el pensamiento de Descartes. Concretamente nos hemos encontrado no solamente con el problema del ser, sino cómo, por una necesidad interna, el pensamiento cristiano ha asimilado el pensamiento griego, con lo que salen muy perjudicados la filosofía y la Iglesia.

[Si partimos del ente divino, el mundo queda vinculado a él con una relación de creación y de analogía. El hombre, como ente creado, es igual a los demás, pero su analogía con Dios consiste en estar creado a su imagen y semejanza.]

Esta idea de la imagen y semejanza hace que la filosofía se encuentre constitutivamente con una gran dificultad, con esa dualidad entre el espíritu finito e infinito.

Las palabras "imagen" y "semejanza", que en realidad no son más que una vaga metáfora, han sido más o menos responsables de la suerte que ha corrido la metafísica de San Agustín a Hegel.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 128-130]



«Queremos saber lo que de veras es el vino, porque la mente nos hace mirarlo desde el punto de vista de lo que es de veras. La resolución y combinación me dan a conocer, en sus principios, lo que es el vino; pero no que sea vino esto que de veras hay aquí.

Si saber es de-mostrar por principios, no basta entender lo que el vino es de veras: hay que entender cómo, lo que verdaderamente es, es aquí y ahora vino y no otra cosa; hay que entender no sólo "lo que" es la cosa, sino "la cosa que es"; no sólo la esencia, sino la cosa misma; no sólo la idea en sí misma, sino como principio de la cosa.

Lo primero se expresa diciendo: "el vino es tinto..." Lo segundo, diciendo: "lo que de veras es esto, es vino". Ahora bien: en "ser de veras" conviene todo; más aún: lo que llamamos "todo" no es sino el conjunto de todas las cosas en cuanto "son de veras".

Ser de veras vino, y no otra cosa, significa, pues, escindir, en todo lo que es de veras, el ser vino de todo lo demás. Entender el vino desde sus principios será entonces entenderlo desde el "ser de veras". El principio de las cosas es este "ser de veras", y, por tanto, el todo. Lo que llamamos determinadamente "cada" cosa es aquello en que el principio, el todo, se

ha concentrado lo que ha "llegado a ser". En cada cosa está, pues, en principio, todo; cada cosa no es sino una especie de espejo, *speculum*, que, cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo, único que plenariamente es de veras. El ser de las cosas es un ser "especular" (tomado el vocablo como adjetivo). El todo está en la cosa "especularmente"; es ver reflejado en su idea el todo que de veras es; ver cómo lo que es "de veras" ha llegado a ser aquí vino.

Entendida así la cosa, co-entendemos, en cierto modo, todo lo demás. Esta comunidad radical y determinada de cada cosa con todo es lo que se ha llamado *sistema*. Saber algo es saberlo sistemáticamente, en su comunidad con todo. *Ciencia es entonces sistema*. Este sistema expresa la manera cómo lo que de veras es ha llegado a ser "esto", vino.

El logos que enuncia sistemáticamente el ser especular de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que expresa este mismo "llegar a ser"; no es silogismo, sino *dialéctica*; mientras aquél deduce o induce, ésta *educa*. No es combinación, sino generación principal de verdades. Las ideas se conquistan dialécticamente.

Si se ha logrado esto, se habrá entendido, no sólo por qué, lo que de veras es, es necesariamente vino, sino también por qué tenía que parecer otra cosa. El ser de veras es, a un tiempo, principio del parecer. El conocimiento especulativo es *absoluto*. Así se cierra el ciclo con que comenzamos. El *noûs* no solamente ha descubierto los principios de lo que ve, sino el principio de su visibilidad misma, del ser de veras.

Al hacerlas visibles, la mente se ve a sí misma reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son. En las cosas que son de veras se patentiza, en puridad, *la verdad*. El saber especulativo es así, finalmente, un descubrirse la mente a sí misma. Entonces es cuando ésta es *efectivamente*, y con plenitud de sentido, principio de principios, principio absoluto. Tal es la obra genial del del idealismo alemán de Fichte a Hegel.

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

No es lo mismo la idea del tres que el tres, no es lo mismo la idea de un personaje de una novela que el personaje novelesco mismo; al igual que no es lo mismo la verdadera idea del vino que el vino "real y verdadero", como decimos en español.

El saber especulativo ha desarrollado todo el problema para el lado de la verdad, dejando en suspenso, tan sólo como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. Por esto, eso que pudiéramos llamar *ideísmo* ha sido, en última instancia, *idealismo*. Este es su fracaso. Saber, no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la

realidad; no sólo la "verdad de la realidad", sino también la "realidad de la verdad". "En realidad de verdad" es como las cosas tienen que ser entendidas.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 46-49]



«La filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un "idealismo trascendental". [...] Esta filosofía no sólo tiene un contenido más o menos nuevo, sino que inaugura con Descartes una nueva idea de la filosofía en cuanto tal: una meditación sobre la realidad apoyada en la única realidad inconcusa, la realidad del yo.

Esta unidad entre la realidad y el yo es justo la verdad: es verdad aquello que es como yo pienso que es. Por tanto, el orden de la realidad como orden trascendental sería el orden de la verdad. Y este orden se constituye en el yo como realidad primera.

En su virtud, esta primariedad del yo haría de él lo trascendental en cuanto tal. En esta línea, pues, la trascendentalidad es un carácter del yo. Su precisión conceptual se logra mediante dos contraposiciones fundamentales.

De un lado "yo" es la realidad de "cada cual" (ser cada cual no es lo mismo que ser persona), con sus vicisitudes y estados psíquicos y psicofísicos propios, a diferencia de los "yos" de los demás. Es el "yo empírico", intrínsecamente diverso. Pero, por otro lado, "yo" soy el yo que medita sobre todas las cosas; no es el yo en cuanto distinto del yo de los demás, sino en cuanto distinto de todo lo que no es yo; es un "yo puro" de toda vicisitud y, por tanto, intrínsecamente lo mismo en todos.

Entonces, lo que llamamos "cosas", sean ideales, fantásticas o reales, tienen, por lo pronto, un carácter negativo: no ser yo; son el "no-yo". Pero como lo que el yo hace es enfrentarse con ellas, este carácter negativo se torna en un carácter positivo: las cosas son *ob-jectum*, objeto.

Cosa es objeto. Recíprocamente, esto yo puro no es sólo que se enfrente con los objetos, sino que consiste formalmente en ir a ellos, por tanto, en salir de sí mismo, en "transcender": es un "yo trascendental". Es secundario, para nuestra cuestión, la manera como se conciba el yo puro: un yo cognoscente (Kant), un yo consciente (Husserl), etc.

Lo decisivo es que el yo puro está por encima del yo empírico, y que el transcender hacia los objetos constituye el ámbito de su posible verdad, esto es, el orden trascendental. El concepto de lo trascendental se obtiene así por una primera contraposición: la contraposición "empírico-puro". [...]

El yo es trascendental no sólo porque trasciende de sí al no-yo, sino porque al transcender "pone" el carácter trascendental de los objetos, es

decir, porque su posición es transcendental. Y por ser ésta una acción del yo, pende de la estructura de éste; la estructura del yo es la condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto en cuanto tal. Poco importa la manera como se conciba esta estructura: como un sistema de formas conceptuales (Kant), como una intencionalidad constituyente (Husserl) o de otras maneras distintas.

Siempre será que se trata de que el yo determina *a priori* la objetualidad en cuanto tal. Y con ello la verdad como verdad transcendental, esto es, como capacidad para que el objeto sea conocido con verdad, no consiste en la capacidad de que el entendimiento se conforme con los objetos, sino justamente al revés, consiste en la capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos según la propia estructura transcendental de él: es el idealismo transcendental.

Es lo que Kant llamó "revolución copernicana". Idealismo transcendental significa un idealismo que afecta tan sólo a la transcendentalidad, esto es, a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad. [...]

Lo dado no son objetos, sino tan sólo un caos de elementos; y lo que hace entonces el yo transcendental es dar a estos elementos la forma de objeto, es decir, objetualidad. Entonces tenemos no sólo objetualidad, sino un objeto determinado. El conjunto de objetos determinados de esta manera, es lo que el idealismo transcendental llama "experiencia". [...]

El yo jamás puede convertir la objetualidad por sí misma en objeto, ni ser, por tanto, fuente de representación de él; a lo sumo se llega a concebir un objeto posible, mejor dicho, un objeto no-imposible, pero nada más. Para que haya objeto real es necesario algo dado.

Pues bien, lo transcendental es "posición", pero tan sólo como elevación de lo dado a objeto determinado: es el carácter objetual de los objetos de la experiencia. El yo transcendental es el yo objetualizador de la experiencia. La contraposición "experiencia-transcendencia" acaba de perfilar así el concepto de lo transcendental en el idealismo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 373-376]



«Kant mismo llamó al idealismo transcendental "revolución copernicana" que vale tanto como decir "revolución en lo transcendental". Pero, ¿en qué está la revolución? Desde luego, no en la transcendentalidad. El idealismo llama transcendental al yo o a la conciencia en cuanto es determinación *a priori* de los objetos en cuanto tales, es decir, de su objetualidad. Pero esto es equívoco.

Esta determinación, en efecto, no es transcendental por estar puesta por el yo, sino porque lo puesto es, independientemente de que sea puesto,

determinación *a priori* de aquello en que todos los objetos tienen que convenir no por ser tales o cuales, sino por ser objetos.

Este *a priori* podrá ser subjetivo como pretende el idealismo, pero no es esta subjetividad lo que constituye la trascendentalidad, sino el ser algo común a todo objeto en cuanto objeto. Y, una vez más, éste es el concepto clásico de lo transcendental.

Lo propio del idealismo y su revolución, no están, pues, en el concepto de lo transcendental, sino en su raíz y en el carácter de su término. En su raíz: en estar puestas por el yo. En el carácter de su término: en ser objetualidad. Y estas dos innovaciones están esencialmente conexas: nada puede ser objeto sin estar puesto (de una o de otra manera, esta es una cuestión demasiado rápidamente solventada por el idealismo) por un yo, y recíprocamente, el yo puro, al enfrentarse con las cosas, hace de ellas objetos.

Pero esta es una concepción idealista de la realidad, no una concepción nueva de lo transcendental en cuanto tal. De aquí se sigue que "idealismo transcendental", en la cuestión que nos ocupa, es una falsa expresión. Porque no se inscribe la trascendentalidad dentro de la idealidad, sino al revés, la idealidad dentro de la trascendentalidad de lo real. Metafísicamente, pues, no es un "idealismo transcendental", sino, si vale la expresión, un "transcendentalismo idealista".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 379]



«La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: sería el *esse reale*. Es lo que he llamado la *entificación de la realidad*. Por otra parte, ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado con el ser de la predicación, con el "es" copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*.

Esto, ya lo hemos visto, es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es "de" lo real, pero no es lo real mismo. Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican.

Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al "es" copulativo, porque no toda afirmación es predicativa. Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes filosofías han conceptualizado que la unidad de las dos formas de ser es a su vez una unidad de identidad.

Es la identidad de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades: sería la identidad entre el ser de lo

sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del "ser".

Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. "Ser" constituiría entonces el dominio de la identidad. Y esta ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva, por un lado, y por otro al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad.

Ciertamente esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.

Platón no conceptúa temáticamente esta identidad. Al tratar del ser, trata *indescirnidamente* el ser de lo real y el ser copulativo. Le basta con que en ambos casos se trate del *einai*, *esse*, ser. En Platón no se trata tanto de una expresa identificación, pero sí de un grave indiscernimiento. [...]

El indiscernimiento platónico se torna en positiva identidad entre el ser real y el ser copulativo en la filosofía moderna. En esta identidad se puede partir del ser real, y entonces el ser copulativo tiene la estructura que le impone la estructura del ser real: fue la filosofía de **Leibniz**.

Lo real es una sustancia "única" (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los "detalles" que constituyen aquella unidad monádica de lo real. El juicio predicativo es la forma intelectual de esta estructura monádica de lo real: por esto es por lo que el juicio es compleción o copulación. El "es" copulativo es la intelección adecuada de lo que es la realidad en sí misma.

Visto desde la intelección: la intelección tanto conceptiva como afirmativa es una intelección de lo que es la realidad en sí misma. Es lo que se llama "racionalismo". [...] Una vez más, el fallo radical de esta identificación resulta de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. El racionalismo consiste en afirmar la identificación de la entificación y de la logificación, fundada ésta en aquélla.

Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El "ser" es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es "a una" movimiento estructurante de lo real como algo "puesto" por el pensar mismo. Fue la filosofía de **Hegel**. Ser real es "una" determinación del ser sin más como ser pensado: es el idealismo.

El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado fundado aquél en éste. En Leibniz el ser real modela la intelección; en Hegel el ser de lo afirmado (inteligido o pensado, el vocablo es indiferente) va constituyendo dialécticamente el ser de lo real.

Dialécticamente, porque el movimiento del pensar consiste en partir de la "posición" del ser, y esta posición es en el fondo "juicio".

El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del "ser", esta dialéctica, es una dialéctica del ser mismo. Esto es imposible, porque el movimiento dialéctico no reposa sobre sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-381]



«El contenido del parecer es siempre y solo aquello que la cosa real es en realidad. En otros términos, parecer es siempre y solo parecer de lo que algo real es en realidad. La actualidad del "en realidad" es el parecer y recíprocamente el parecer es la actualidad intelectual en cuanto intelectual de lo que la cosa es "en realidad".

Precisamente por esto es por lo que el parecer constituye un modo propio y exclusivo de actualidad de la cosa en la intelección afirmativa. La aprehensión primordial de realidad no es ni puede ser parecer: es pura y simplemente realidad.

Todos los idealismos, tanto empiristas como racionalistas, dan por inconcuso que lo aprehendido (esto es, lo que yo llamo aprehensión primordial de realidad), es un mero parecer, y que solo a la razón incumbe determinar lo que es la realidad. Pero esto es absurdo, porque lo inmediato y directo de lo real, aprehendido primordialmente, excluya *a limine* la posibilidad misma de todo parecer.

Todos los idealismos hablan del parecer, pero no se han cuidado de dar un concepto estricto de este modo de actualidad. Lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad tiene esta intrínseca compacción en virtud de la cual no es sino real. La compacción consiste en no tener, ni poder tener, el momento del parecer.

Es real y solo es real. En ello consiste toda su irremplazable grandeza y su posible pobreza. En cambio, en lo real aprehendido no primordialmente sino diferencialmente, hay siempre una radical incompacción; incompacción es la diferencia entre realidad y parece.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 279-280]



«El acto intelectual en el que la pared que estoy viendo me lleva allende lo que estoy viendo es un acto impuesto por la pared misma, no es un acto simplemente puesto por mí. Es un acto que no está ni puesto ni compuesto, sino impuesto. ¿Qué se impone? Lo que estoy viendo. Lo que estoy viendo en impresión tiene no dos sino tres momentos: uno el momento de la

afección, otro el momento de alteridad en esa afección y, tercero, la fuerza con que lo *alter* se me impone en ese acto.

Y esta fuerza de imposición es justamente toda la fuerza de la realidad para determinar el movimiento de la inteligencia. En el acto de ver, es una pura imposición de la pared. Y esa imposición tiene sus causas y sus efectos que habrá que averiguar por la imposición misma de la realidad. ¿Cómo es que lo averiguamos? Pues como un niño averigua que tiene ojos cuando le dan un trompazo en un ojo y se queda tuerto. Es por imposición de la realidad.

Lo que el idealismo dirá, que no son más que representaciones, es decir, que la verdad del sentir está en la razón, es falso. La verdad es estrictamente lo contrario. La verdad de la razón está en el sentir, en su impresión de realidad.

A lo que niego es a que sea una representación. Esto no es una representación, es una presentación de algo que lo llamo real no por capricho convencional, sino porque podría estar presentado no en forma de "en propio", y entonces no lo llamaría real sino meramente estímulo.

Lo que se está defendiendo no es la realidad del acto perceptivo sino la realidad de lo percibido en él. Y precisamente la ambivalencia del "en propio" es lo que le lleva allende eso. Justamente es el momento de la transcendencia. El idealismo no admite que lo percibido sea real, sino que es mera representación, lo cual es falso como hecho. El idealismo considera que eso es una representación de una realidad que pretende estar allende, y no sabemos si está.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 368-369]



«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. Su relación es interna, fundamental. Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula "y". Porque, ¿qué quiere decir "a un tiempo"? Esta es la cuestión.

Cuestión, por supuesto, no siempre planteada ni vista. **La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu.** En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano.

El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar. La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.

Por ello Aristóteles conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que parece una trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas. [...]

Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. Pero sin mengua de la verdad parcial de esa distinción, es más profunda la analogía que la diferencia. Eso en la concepción filosófica: que para conocer el auténtico pensamiento medieval no hasta conocer su filosofía; es preciso acudir a su mística, a los Victorinos y al maestro Eckehardt.

La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.

Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. Y eso es un tema insistente en la definición metafísica medieval de persona. Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual.

A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenicena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que **la persona humana no puede confundirse con la conciencia**.

El movimiento idealista alemán consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma. Eso es verdadero, pero no nos da el ser de la persona. Pues pudiera ser que el hombre tuviera esa conciencia de sí mismo porque es persona, y no al revés.

Pero siempre y en el mejor de los casos para la filosofía medieval la persona es un modo de ser de la sustancia, y todo ello en el cauce de la idea aristotélica de sustancia. O sea que, por el desconocimiento del problema en la filosofía griega y por su desvirtuamiento en la filosofía medieval, **la relación entre persona y espíritu queda intacta hasta el Idealismo**.

Pero éste se ha limitado a subrayar un aspecto del problema que quedaba en pie: la irreductibilidad de los dos. De tal manera que en el Idealismo a través del yo puro y del yo empírico, contrapuestos, el yo aparece como doble y falto de una concepción unitaria.

Es algo evidente, con todo, que el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma: estos son dos “res” en sentido cartesiano. Y frente a ambos la personalidad es algo distinto. El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre.

La metafísica medieval ha pecado porque funda la dimensión personal en la natural; el Idealismo parece pecar en sentido inverso, yuxtaponiéndole a la persona su carácter natural. No se trata, pues, de yuxtaponer sino al revés: de hacer ver que el espíritu, si tiene cuerpo o natura, no lo tiene extrínsecamente, sino que, por el contrario, la persona o el yo trascendental tiene una natura porque le es indispensable. [...]

El hombre no *tiene* sino que es una naturaleza.

Claro que no es ese el problema de la relación entre un cuerpo y un alma, sino el problema estrictamente trascendental de una personalidad y de su naturaleza. Ese espíritu que por y para ser natural tiene que tener una naturaleza, ha de verse cómo es trascendentalmente natural. [...]

Trascendental es un vocablo que es fuente de equívocos en el siglo XIX. El vocablo no es moderno. La metafísica medieval ha hablado de los trascendentales; pero el sentido del vocablo en el siglo pasado (y no como lo opuesto a lo trascendental kantiano) es un producto de este siglo. En él se ha entendido por trascendental el título de un problema respecto del hombre. Es éste el considerar al hombre como un halo inmanente primero y, luego, si existe fuera de sí. Es decir, si tiene carácter de añadido, si el fin está allende el hombre.

La gran innovación de Heidegger es hacer ver que lo trascendente tiene signo contrario al que tenía. El hombre justamente comienza por ser entre las cosas; por ello se constituye en lo que en sí mismo es: el hombre es su punto de llegada. El hombre lleva a sí mismo trascendiendo de las cosas. El término de ese camino trascendental es el hombre.

La trascendentalidad de la existencia es un carácter constitutivo del hombre. Por él se distingue del espíritu puro, porque es un espíritu trascendental. Un ángel para existir entre las cosas, no necesita apoyarse y arrancar de las cosas. El hombre sí; es esencialmente trascendental pues no puede ser hombre sin apoyarse en y trascender de las cosas entre las que existe.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]



«La forma *primaria* de estar sobre sí no se expresa por el Yo. Esto es quimérico. La forma primaria de estar sobre sí se expresa en una forma medial, que es el *me*. Me siento bien o me siento mal; me alegro o me entristezco; me fastidia y me alegra. El *me*, que es una cosa distinta al yo a al mí –es una forma medial–, no existe, desgraciadamente, en nuestros

paradigmas verbales como forma verbal. Tampoco existe en latín; existe en griego, en iranio, existe en sánscrito. Innegablemente la medialidad como sentido está justamente en ese *me*. No es lo mismo decir «he comprado una casa» que decir «me he comprado una casa»: esto último es una forma medial. El *me* es la forma primaria y radical, elemental y sutil de *estar sobre sí*. [...]

Sería completamente falso pretender que el estar sobre sí sea mera y simplemente una estructura abstracta del espíritu humano. Esto es falso. La prueba está en que admite grados: hay quien está más o menos sobre sí. [...]

Se podría entonces pensar que este modo nuevo de realidad es lo que llamaríamos la reflexividad: el hombre ocupándose de sí mismo. Fue la tesis de todo el idealismo transcendental desde Kant hasta Schelling: creer que la esencia del espíritu consiste en esa vuelta a sí mismo llamada reflexividad. Ahora bien, esto es física y además metafísicamente falso.

La reflexividad consiste en hacerse a sí mismo objeto de sí mismo. Esto se puede hacer, pero no es forzoso que así sea. El hombre que dice: «me encuentro bien» o «me encuentro mal» no está forzosamente, por lo menos en la forma pura medial, en actitud reflexiva.

No está haciéndose a sí mismo objeto de una reflexión, sino que se encuentra «directamente» («me» encuentro) bien o mal. La reflexividad se mueve en el orden de la objetualidad. El estar sobre sí, no se mueve necesariamente en el orden de la objetualidad, sino en el orden de la medialidad.

La segunda razón se basa en que la reflexividad es la entrada en sí mismo. Ahora bien, nadie entraría si antes no hubiera salido. De ahí que la primera dimensión en el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí.

De ahí, a poco que se reflexione, se comprenderá que el estar sobre sí tan no es la reflexividad, que justamente sucede al revés: la condición física y metafísica para que la reflexividad sea posible, es justamente estar sobre sí.

Solamente el ente que es capaz de estar sobre sí, salir fuera de sí mismo, pudo ejecutar ese segundo acto que es volver sobre sí, que es justo la reflexión, la reflexividad. La medialidad del estar sobre sí es la condición física y metafísica de la reflexividad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 72-73]



«Volvamos al pasado medieval que ha definido y Dios por su aseidad y su carácter de creador. EL idealismo absoluto ha encontrado que el espíritu absoluto es infinito porque es absoluto, y absoluto porque es increado.

Habría que tomar la cuestión por el otro lado, por los estadios en que el espíritu absoluto queda en sí mismo. ¿Por qué queda siempre en sí mismo? Hegel protesta contra el concepto del absoluto como una cosa en sí misma. La crisis de la cosa en sí de Kant había sumergido en idéntica duda a las cosas y a esa cosa que es el espíritu humano.

A diferencia de los demás entes, el hombre agrega una dimensión. Si fuera blanco, su ser *consistiría* en la blancura. Tenerlo para sí. El sujeto humano es en sí y para sí. Reaparece, pues, convertido en problema la autonomía del ente humano (*Crítica de la razón pura* de Kant).

Este sujeto humano no puede poner nada fuera de sí mismo. Cuanto sea aparentemente distinto de la verdad absoluta es el estadio por el que pasa la verdad absoluta. Todo es últimamente interno al sujeto. La verdad absoluta debe entenderse como subjetiva.

La idea del espíritu absoluto, la de la subjetividad y la de la interioridad quedan vinculadas. En este punto, como en otros, la metafísica de Hegel resume pasos esenciales de la historia de la filosofía. El mundo griego había elaborado esta idea del sujeto. Pero para poner en claro sobre la penúltima complicación de la idea del sujeto en Hegel, es preciso ver dos o tres caracteres para el hombre griego:

La idea de que las cosas sean "sujeto" no ha sido primero en el pensamiento filosófico. Aristóteles entiende que lo que importa es el ente que se basta a sí mismo. Un color blanco no basta. Falta algo que fuese totalmente blanco y se baste en cuanto blanco a sí mismo.

Aristóteles diría que el carácter de suficiencia consiste en que las cosas tengan en sí las posibilidades de que echa mano: un león es una cosa suficiente. Aristóteles lleva a la metafísica una noción corriente en la vida. El hombre independiente es el que tiene una fortuna: οὐσία [ousía], que tiene un *haber* del que puede vivir sin acudir a los demás.

La filosofía griega ha precisado el carácter este mediante otro carácter: por bastarse a sí misma una cosa está *separada* de los demás. La blancura no es absolutamente suficiente. Ni significa la blancura misma. Aristóteles añade que las cosas tienen que estar χωρίστá (separadas) de las demás.

Los entes suficientes son sustantivos y están separados: entonces merecen el nombre de cosas. Precisamente porque los únicos entes verdaderos son entes suficientes, todo lo que no lo sea estará apoyado en las cosas suficientes: A estas llama sujeto: ὑποκείμενον (hypokéimenon).

Tres dimensiones aparentemente congéneres y coetáneas, pero distintas: suficiencia, separación y carácter de sujeto.

Hay que pararse en este sujeto para comprender la triste historia de la metafísica hegeliana. Un león es sujeto de un color y de lo que le pasa. Pero además es sujeto de lo que el hombre dice de él. En el λόγος [lógos]

acontece la explicación del ser, y es la explicación del sujeto o de la sustancia. Estas tres dimensiones han ido siempre juntas.

Este concepto de sustancia posterior es una vacía generación de la ούσία [ousía] griega. La sustancia medieval está definida negativamente por decir que no está soportada por otra cosa. No es igualmente independiente un león de una piedra que un hombre de otros hombres.

El hombre empieza por ser sustancia, entidad al modo griego, con sus tres caracteres. No hacía falta salir de la especulación medieval para entender el problema de esta ούσία [ousía] (hipóstasis).

La noción de sustancia aristotélica ha sobrevolado en la filosofía moderna de un modo peculiar. La filosofía moderna es un intento fallido de tomar en serio la especificidad de la sustancia humana. La filosofía moderna se ha preguntado en qué se distingue de las otras sustancias.

Ha recordado a Aristóteles, ἄνθρωπον ζῶον λόγον ἔχον (animal que posee λόγος [lógos]). El hombre es sustancia lógica o pensante, *res cogitans* (Descartes). No se limita solo a esto. El hombre tiene su pensamiento como las cosas tienen sus propiedades. Recoge el entrar el espíritu en sí mismo, el tener interior. Se ha caracterizado al sujeto humano por tener interior.

Un pensamiento que se pone a sí mismo como sustancia pensante: *cogito me cogitare*. Se ha visto el problema a la luz de la dialéctica del λόγος [lógos]. La única mónada, dice Leibniz, es el hombre en el pleno sentido de la palabra. El pensamiento es solitario, de modo que, si analizamos el pensamiento de la sustancia humana en Leibniz, Leibniz ha visto que este pensamiento es un caso particular de la interioridad de la sustancia monádica: un *connatus essendi*, una evolución dialéctica y un τέλος [télos] o fin, que no es otro que él mismo.

La sustancia humana está afectada de incomunicación. El sujeto, en la medida en que es sujeto, permanece en sí mismo. Hegel resume esto y califica al espíritu absoluto como un ente que se queda en sí mismo. La sustancia aristotélica está caracterizada por ser ente suficiente, cosa separada, sujeto de los acontecimientos y del pensar o λόγος [lógos]. ¿Hasta qué punto es legítima la implicación de estas tres nociones? Es el problema.

La filosofía griega es una gigantomaquia περί τοῦ ὄντος [perí tou óntos], ente por ente sujeto. Pero se echa de ver que estos tres caracteres para un griego están apoyados en otro: el ser cosa, ὄν [ón].

Aristóteles contesta que no merecen el nombre de cosas más que las suficientes, separadas y sujetos. Cabe sospechar que la filosofía griega con el hombre ha tropezado como cosa. Pero habría que precisar qué quiere decir eso.

El hombre griego, a diferencia del hombre moderno, no ha hablado de los hombres como *semejantes*. La primera idea del hombre es "los hombres

que están alrededor” con dos piernas y que tienen λόγος [lógos]. Se ha interpretado al hombre desde el punto de vista de los demás hombres que tiene a su alrededor. Se buscaría el contenido fundamental que ofrecen a la mente los hombres: su εἶδος [eidos], su ἰδέα [idea].

Para Aristóteles, el primer pensamiento del hombre se forma del contacto con los demás hombres. Para el hombre occidental se constituye en la interioridad. En el hombre griego no hay interioridad. Se comprende que cuando la filosofía moderna ha especulado sobre el hombre, haya introducido violentamente la nota de interioridad.

Pero habría que averiguar si esta puede añadirse a la sustancia aristotélica. Nos encontramos con la sorpresa de que la suficiencia se torna en la interioridad, y la sustancia se convierte en hermética más que en interior. La sustancia carece de ventanas según Leibniz. Este es el grave problema metafísico que habría que plantear al idealismo.

Respondería Hegel que la sustancia humana posee interioridad por poseer reflexividad. Además de ser lo que es, la sustancia humana se posee a sí misma. EL hombre sabe de sí mismo. Está, pues, para sí mismo. Que esto sea verdad no es la primera dificultad.

Esta comienza cuando se toma en serio esa reflexividad porque es una especie de doble. Hay dos sustancias. La que es y la que refleja. Y se pregunta el modo de ser de la sustancia humana que admite esa duplicidad. El problema de la interioridad emerge de nuevo. [...] El mundo interior sería una segunda brecha donde se refugia el idealismo, pero con tan poca fortuna como antes.

A ese mundo interior le falta la *incomunicación*. Es radicalmente comunicativo. En este mundo interior, lo que importa al idealismo es lo que hay, pero deja fuera la película que escinde esa interioridad del resto. El idealismo da por resuelto el problema. El sujeto nunca ha de poseer una *intimidad*.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 364-368]



«El hombre por su inteligencia sabe lo que las cosas son y, por eso, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, se ha definido al hombre como ζῷον λόγον ἔχον [zoon logon ekhon], que ordinariamente se traduce como “animal racional”, pero que significa animal que tiene *lógos*, que tiene razón. Pero aquí ha incidido de nuevo el cristianismo.

El cristianismo nos ha enseñado a pensar que el hombre es una imagen y semejanza de Dios, lo cual suponer que nos diga lo que se entiende por Dios y dónde está la semejanza. La teología ha utilizado aquel punto en el que Dios se revela a sí mismo, es el Verbo encarnado, es Logos. Como la filosofía anterior nos había dicho que el hombre tiene logos, la operación

fue automática para poner en conexión interna el logos del hombre y el logos de Dios; naturalmente, la semejanza con Dios reside en el hombre, todo lo finito que se quiera, tiene alguna similitud con el logos divino. De ahí que cuando se dice que el hombre, como todas las criaturas, participa de alguna forma de la naturaleza de Dios, esta participación tiene en el caso del hombre un doble sentido.

Por un lado, el animal racional no deja de ser animal y es una de las realidades que han comenzado a existir alguna vez en la creación, no ha existido siempre y alguna vez, mucho antes que las cosas físicas, dejará de existir porque es un efecto de Dios como los demás. [...]

Por otro lado, existe otro punto de vista. Aquello que Dios ha hecho en el hombre es precisamente un ser dotado de logos, de razón. Este logos se parece a Dios no solamente como efecto de una causa, sino que hay alguna semejanza interna entre ese logos humano y Dios.

Con ello el hombre pierde el carácter de ser una criatura más perdida en el universo y se convierte en algo llamado a ser el lugar natural donde se aprehende y se constituye el ser de cuanto es: el hombre como envolvente del universo entero justamente por su razón.

Son dos dimensiones del hombre completamente distintas, difíciles de unificar. El sacrificar la segunda dimensión a la primera es la base de todo empirismo al creer que la razón con sus verdades más necesarias es un efecto contingente de la realidad física. Sacrificar lo que tiene el hombre de realidad natural a esa estructura de carácter envolvente es el orto del idealismo.

Si rompemos esta concepción del hombre con la visión teológica, nos encontramos entonces con que el hombre se enfrenta con el resto de las cosas, las cuales le son presentes a él, no solamente en una "ciencia", sino que en esa idea que tiene el hombre de las cosas "con-sabe" como Dios, su propia realidad; tiene "ciencia" y "con-ciencia", precisamente lo que llevará a la sustantivación de la conciencia. [...]

No es difícil ver hacia el final del siglo XIX que todos se habían contagiado de esa sustantivación de la conciencia. Por ejemplo, mis maestros de Lovaina hablaban de la actividad de la conciencia; se consideraba la conciencia como una especie de actividad, como una cosa que tiene su propia sustantividad. Esto no es exacto; sin embargo, se ha introducido no solo en círculos filosóficos, sino en ámbitos mucho más amplios.

Ciertamente, no todo en el hombre es conciencia, pero se nos dirá que lo que no es conciencia es "in-conciencia", es "inconsciente", con lo que se mantiene la referencia a la conciencia; hay cosas que no son conciencia porque son "pre-conciencia", es decir, camino para la conciencia, y hay cosas que son "post-conciencia", como las cosas habituales, pero se sigue manteniendo la referencia a la conciencia. Incluso hay una conciencia minimizada, eso que se ha llamado la subconciencia que presenta dos

dimensiones, una que la aproxima a la idea de sustancia porque aparece justamente “por debajo” de la conciencia y otra que es una especie de conciencia minimizada.

Comoquiera que sea, todos estos aspectos no tienen sentido más que referidos a la conciencia, para lo cual se parte del supuesto, tácitamente admitido, de que la conciencia tiene una sustantividad propia. Ahora bien; esto es tan problemático tratándose de la conciencia como lo era tratándose del espacio, del tiempo y del ser.

Los conceptos de espacio, tiempo, ser y conciencia han sido sustantivados y es en ello donde reside la originalidad de la filosofía moderna. Esto es algo que no había acontecido *jamás* en la filosofía y es en la filosofía moderna donde se fragua esta sustantivación que ha trascendido a todos los hombres de hoy, incluso a los más ajenos a la filosofía y a la ciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 277 ss.]

COMENTARIOS

«Yo seguía con fe la luz que me guiaba, hasta que descubrí que procedía de la linterna que llevaba en mi mano.» [De una viñeta]



«Zubiri interpreta a Husserl como la culminación de la modernidad: algo así como la última forma posible de pensador moderno después de Hegel (“madurez de Europa”). Sería, pues, la filosofía husserliana del sujeto el eslabón que une el idealismo secular de la Europa moderna con la postmoderna, a saber, la de la disolución del sujeto “en una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir” (SE 5).

El yo transcendental del idealismo, ya fuere el de Kant, Fichte o Husserl, sería el antecedente inmediato de la disolución de la persona en el existencialismo. Refiriéndose al yo transcendental de los idealismos dice: “el yo personal sería un sujeto evanescente; se habría convertido en pura vaciedad eso que todos sentimos que es lo más rico de nosotros mismos” (SH 108).»

[Tirado San Juan, V. M.: “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”. En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 559-560]



«La tesis de Zubiri es que Husserl habría “sustantivado la conciencia”, lo que significaría que “1) la conciencia es algo que ejecuta actos, y, 2) que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el ‘darse cuenta’” (IRE,

21). Por eso se habla de “*actos*” *intencionales* como sinónimo de “vivencia de la conciencia”. Conciencia sería en este sentido sinónimo de sujeto o yo transcendental.

De hecho, Husserl postuló que una vez practicada la reducción transcendental lo que queda es, por un lado, la vivencia intencional concreta (la correlación noesis-noema), y, por otro, el yo-transcendental, que es el que habita la vivencia y el que “ve” en ella de algún modo viéndose (el yo, ese ser extraordinario que es *para sí*).

En esto consistiría en realidad el idealismo: el ser absoluto es el sujeto, el yo, la inteligencia (o como quiera llamárselo), y todo otro ser queda reducido de uno u otro modo al ser de la conciencia. Así las cosas, no sería inadecuado el término *sub-jektum*, traducción latina de *hypo-keímenon*, pues el ser radical del hombre sería este sustrato ontológico que permanece idéntico a sí mismo a través de sus actos, como causa, además de ellos: el yo es el que entiende, constituye o pone (*setzt*) el sentido, i. e., el objeto intencional.

Es contra este sujeto que arremete la fenomenología de la facticidad heideggeriana. El *subjectum* es sustituido por el *Da-sein*, por el Ser-ahí, es decir, por un ente, destacado entre los entes (*ein ausgezeichnetes Seiendes*), cuya prerrogativa justamente consiste en no ser ente-a-la vista (*Vorhandenes*) en ningún sentido.

Tampoco, pues, *subjectum*, pues la sustancia es un ser-ahí. El *Dasein*, pues, no tiene consistencia propia alguna, salvo la de estar abierto a los entes del mundo y a su propia posibilidad. Es el *extra*-vertido al mundo, es decir, el puro *ex-sistente*, pura temporalidad en el mundo (*El Ser y el Tiempo*, §§, 25, 31).

¿No es este el vacío “ímpetu existencial” al que Zubiri se refería en *Sobre la esencia*? Heidegger no habría escapado del todo al idealismo al quedar apresado en la *comprensión* como forma primordial de apertura al ser: “Apertura –dice Zubiri en *Sobre la esencia*, 453– no es comprensión sino impresión”.»

[Tirado San Juan, V. M.: “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”. En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 562]



«Nunca se ha visto actuar tan clara y densamente en filosofía la falta de veracidad. Esto es lo que sorprende que no haya sido aislado e investigado con motivo del idealismo postkantiano. En esos hombres de poder constructivo sin ejemplo se da una falta de escrupulosidad intelectual también sin ejemplo. ¿Cómo es posible?

Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado

este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología –todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes– pone en pista del delito.

Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy, que ya los entendemos otra vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento.

Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube de Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja.

Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo transcendental es, a la postre, la acción directa en filosofía.» [Ortega y Gasset, José: *Prólogo para alemanes* (19158), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. VIII, p. 37-38]



«El idealismo contemporáneo es subjetivismo –sostiene que no hay realidad trascendente al pensamiento: que la única realidad o ser es el pensamiento mismo– “ser” una cosa es pensarla como siendo–; por tanto que el ser es inmanente al pensamiento, puesto que es el pensamiento.

Esto quita, en efecto, su sentido primario, ingenuo y sincero al concepto de realidad como trascendencia. Toda realidad es sólo realidad pensada y nada más. En cambio, da un cierto valor de realidad, de ser, a todo lo pensado; un valor que antes no tenía. Antes, cuando se advertía que algo era sólo un pensamiento, se entendía que no tenía realidad ninguna; era *ens rationis* – el pseudo-ente.

Así, el matemático actual considera como verdadero un teorema cuando cree haber logrado demostrar que las ideas integrantes de él, como ideas y sólo en cuanto tales, cumplen ciertos requisitos. Es decir, que considera su matemática como efectivo conocimiento, aunque no valga, y desentendiéndose de si vale o no, para una realidad extraideal. Entiende, pues, por verdad un pensar que se refiere a un ser imaginario o intrarreal.

Ahora bien: los griegos, los pensadores medievales y Descartes mismo llamarían a una tal matemática poesía –ya que poesía es un pensar entes imaginarios. No le llamarían “conocimiento”.

A comienzos de siglo se solía interpretar arbitrariamente a Descartes, olvidando esto y haciendo de él un idealista. Descartes, en efecto, prepara el idealismo, pero él no lo es aún. Lo que ha dado lugar a esta interpretación

errónea es que, de puro no ser idealista, no se le ocurre tomar las cautelas frente a ésta y, por tanto, frente aquella mala inteligencia.

Conste, pues, siempre que Descartes habla de la "verdad" y del conocimiento entiende un pensar con vigencia trascendente de sí mismo, esto es, un pensar que pone en realidad transpensada, realidad más allá de sí mismo. Por matemática entiende una ciencia de realidades, no de *entia rationis*, y lo mismo por lógica.

De aquí que no le baste, como a Leibniz, que tiene ya medio cuerpo francamente en el idealismo, partir de una realidad formal, esto es, entre ideas como tales, sino que necesita precisamente una verdad primera en que la verdad formal o entre ideas sea, a la vez, verdad real o valedera para cosas, en suma, que garantice la trascendencia del pensamiento.

Era más cartesiano que nunca Bordas-Demoulin cuando advierte que la libertad divina, al crear las verdades y colocarlas en nuestro espíritu, parece que da a nuestro conocimiento un carácter de revelación.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 47 n. 1]



«No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. Se habrá reparado que aun siendo "vida", en sentido propio y originario, la de cada cual, por tanto, siendo siempre la *mía*, he empleado lo menos posible este posesivo, como no he empleado apenas el personal "yo". He preferido decir el hombre, el viviente o el "cada cual".

Ese hombre –ese yo– es últimamente en soledad radical; pero ello no quiere decir que solo él es, que él es la única realidad, o, por lo menos, la radical realidad. Lo que he llamado así no es solamente yo, ni es el hombre sino la vida, su vida. Ahora bien, esto incluye una enormidad de cosas.

El pensamiento europeo ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó –el idealismo filosófico, para el cual, no hay más realidad que las ideas de mi yo, de un yo, de mi *moi-même*, del cual Descartes decía: *moi qui ne suis qu'une chose qui pensé*.

Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían solo ideas de las cosas, imaginación de un mundo, fantasía de mi cuerpo. Solo existiría la mente y lo demás un sueño tenaz y exuberante, una infinita fantasmagoría que mi mente segrega. La vida sería así la cosa más cómoda que se puede imaginar.

Vivir sería existir yo dentro de mí mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo. No tropezaría yo con nada. No tendría yo que ser en el mundo, sino que el mundo sería dentro de mí, como una película sin

fin que dentro de mí se corría. Nada me estorbaría. Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiera dos Dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

No, la vida no es existir solo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo ello.

Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos –Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba “el claro de luna transcendental”.»

[Ortega y Gasset, José: “El hombre y la gente” (1957). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VII, 1964, p. 105-106]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten