

DESCARTES

Ver: *Filosofía occidental / Grecia y la filosofía occidental / Filosofía moderna*

El yo cartesiano carece de intimidación. Por eso en la duda cartesiana no pasa nada, no le afecta al sujeto.

[Xavier Zubiri: *Cursos universitarios II*, p. 409]

•

«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]

•

«Por primera vez en la metafísica aparecen en Hegel tres elementos, cada uno de los cuales, aislado, ha circulado y constituido, a veces, la esencia de una época entera. El primero, *¿qué es el ser?* El desenvolvimiento de la idea del ser constituya la evolución de la metafísica desde Platón hasta Hegel.

El segundo arranca de Grecia, pero no aparece hasta Descartes formulado como tal por él mismo: la verdad. Naturalmente que sobre la verdad ἀλήθεια [alétheia] ha especulado el pueblo griego, pero orientado hacia el ser. Sólo Descartes hace de la verdad el centro de la meditación filosófica. No le preocupa qué son las cosas, sino qué es mi verdad sobre ellas.

Y en tercer lugar, un elemento extraño al pensar griego, cuya introducción significa toda la filosofía moderna. El concepto de *espíritu*.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 4-5]

•

«Para Descartes, las ideas han de ser claras y distintas. Todo lo demás no sería moverse entre ideas, sino entre confusiones. Per Leibniz entiende que esa claridad y distinción deben tener un carácter sumamente preciso. Las ideas no se limitan a contener unas cuantas notas claras y distintas, sino

que esas notas han de ser precisamente los requisitos (*requaesita*) que competen a la cosa de la cual la idea es un concepto, ahora bien, estos requisitos deben estar definidos con rigor. La idea es clara y distinta cuando está rigurosamente definida. Lo que le faltaba a Descartes era una definición, que no es simplemente un enunciado lógico, sino el carácter objetivo de una cosa que está limitada en su intrínseca condición de nota y que, solo en tanto está definida, merece el nombre de clara y distinta. Como a veces se ha dicho, el criterio de evidencia de Descartes no tiene nada de evidente y ello se deba a que le falta este momento. Leibniz entiende que es menester que la claridad y la distinción sean las de una idea rigurosamente definida.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 154-155]



«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: **el concepto de espíritu**.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo. Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre. Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella

no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas. Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu. De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que éste plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre. Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional. No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, el *ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero. Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad.

Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada. Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan sólo aquello que la distingue de otras cosas: el pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.»

[Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]



«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]



«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".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 373-374]



«La filosofía, con Descartes, ha inscrito el orden de lo real en el orden de lo verdadero: sería aquello que es realmente tal como yo lo pienso. Pero esto es equívoco. Si lo que se quiere decir es que mi conocimiento verdadero expresa lo real, entonces esto es innegable. Pero esto no permite invertir los términos y decir que ser real consiste formalmente en ser el momento terminal de la verdad. Esto es imposible; ya lo vimos al hacer el análisis de la verdad. El momento de realidad se presente en la intelección no sólo como *independient* del acto intelectual, sino como *anterior*, como un *prius* respecto de la representación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés. De suerte que a la realidad le es indiferente tener o no tener verdad. Tanto más que si así no fuera, la verdad misma no podría ser considerada como real, sino como término de otra verdad, y así hasta el infinito. Ni el polo "radical" de la realidad consiste en ser "yo", ni su polo "terminal" consiste en ser verdad. El orden de la realidad como orden transcendental no es el orden de la verdad; esto es, el orden transcendental no es el orden de la realidad en cuanto verdad, sino que es el orden de la realidad en tanto que realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 381]



«No se trata de que haya que poner todas las cosas en duda, sino de algo más. Descartes va a la duda, no para quedarse en ella, sino para ver si hay algo que sea resistente a ella. Y precisamente en esta intención estriba el carácter de método que tiene la duda.

"Duda metódica" no significa que, por lo pronto, nos las arreglemos para ponerlo todo en duda, sino que intentamos una duda acerca de todo para ver si efectivamente hay algo que resista a la duda misma. De ahí que, empleando este método, Descartes, con su inteligencia y su pensar, se encuentre recluido en sí mismo y en sus pensamientos. Decía Descartes: "Me separo y me quedo en soledad" (*solus secedo*). Una soledad intrínsecamente definida por la acción que acabamos de describir, porque decir que el hombre se queda solo en sus pensamientos, es algo tan viejo como la humanidad; recuerdo, por ejemplo, que Esquilo, en el verso 757 del *Agamenon*, ponía en boca del coro la frase: "Separado de todos, me encuentro pensando a solas por mi cuenta"; él hablaba de los oráculos, de los diversos oráculos que se contradecían en torno al asunto que allí se debatía. Siglos más tarde dirá San Agustín: "No quieras marchar fuera: en el hombre habita la verdad" (*Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*); pero, añade San Agustín en otro párrafo: "Dudaría más fácilmente de que vivo de que existe la verdad" (*faciliusque dubitare me vivere quam non esse veritatem*).

Ahora Descartes va a hacer una operación más grave. No consiste únicamente en esa soledad que el hombre en su interior, por la razón que fuere (las razones de San Agustín son distintas de las de Descartes), quiere tener para encontrar la verdad que habita en él; es algo más. Es el camino estricto y riguroso para encontrar algo formalmente irresistible y resistente a la duda, algo que no sea dudoso, sino inconmoviblemente cierto.

Pues bien, es sabido que para Descartes el hecho inconcuso, el hecho donde se encuentra justamente esa certeza inconcusa es el hecho mismo de la duda: "Pienso, luego existo". Estoy efectivamente dudando de todo, pero no puedo dudar del hecho de que existo; de ahí, *cogito, ergo sum*. La filosofía de Descartes, a partir de este momento, va a ser una *egología*.

Sin embargo, Descartes no se da por satisfecho con esto que acaba de decir, que es bastante grave. Descartes tiene que dar un segundo paso.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 129-131]



«En efecto, tomemos el pensamiento pensado: yo pienso que yo pienso. En este "que yo pienso", ¿de qué pensamiento trata Descartes? No de todo el pensar en general y del intelecto en general, como los medievales. Descartes entiende que en su intento de duda es "yo pienso", que yo soy *actualmente* pensante. En esa actualidad es donde estriba el carácter de "que yo pienso". Ahora bien, esa actualidad es lo que decimos en español *estoy pensando*. Decir "yo pienso que yo pienso" es en manos de Descartes –diga él lo que dijere– "yo pienso que estoy pensando". Pero, ¿quién no ve entonces que toda la fuerza del *ergo* radica, no precisamente en el hecho de que *estoy pensando*, sino en el carácter mismo del "estoy", en la actualidad misma? El carácter pensante pasa a segundo plano y lo que nos queda en primer plano es ese "estar": yo pienso que *estoy* pensando. Justamente en el "estar" es donde estriba la actualidad del pensamiento, y, por consiguiente, su carácter mismo de realidad. La realidad del pensamiento, y no solamente su dimensión de verdad, es lo que constituye la fuerza inicial y radical del *cogito*.

Contra lo que Descartes pretende, el pensamiento con que él opera no es precisamente el pensamiento en tanto que cierto o dudoso, sino el pensamiento en tanto que actual, es decir, en tanto que realidad. [...]

Es que estoy viendo que estoy pensando. Es en el *estoy*, a saber, en el carácter en cierto modo atingente que tiene esa intención respecto de su objeto, donde estriba la fuerza del *cogito*; no precisamente en su presunto carácter de *certeza*. Al revés, su presunto carácter de certeza no queda fundado más que en ese carácter radical de realidad que tiene el acto intuitivo, no en lo que tiene de intuitivo, sino en lo que tiene de *real*. El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, "yo pienso que yo pienso", sino yo estoy viendo que estoy pensando.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 133-134]



«Contra lo que se dice, la filosofía de Descartes no se mueve simplemente en un juego de certezas y de inseguridades; cala mucho más hondo, cala justamente el carácter transcendental del *ego* y el carácter transcendental de la libre voluntad divina. De ahí sus cuatro conceptos fundamentales de verdad: firmeza, manifestación, transcendentalidad y transcendencia. La manifestación se funda en la firmeza; la transcendentalidad se funda en la manifestación objetiva, y la transcendencia es un carácter libérrimamente querido por Dios. De ahí que Descartes se mueve *a limine* precisamente en el horizonte de la nihilidad. [...]

En efecto, estos cuatro conceptos se mueven *a limine* en el horizonte de la nihilidad. Descartes nos dice expresamente: "Yo soy algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el Sumo Ente y el no ente, en la medida en que estoy creado por el Ente Sumo, por el Ente Supremo". [...]

El horizonte de la nihilidad es, de esta manera, no solamente el resultado sino el principio mismo de la filosofía cartesiana. Estoy inseguro e incierto porque soy esta singular unidad de la nada y de Dios, porque soy una libre creatura de Dios. La incertidumbre no es sólo, como en Ockham, una orla de inseguridad que acompaña a la mayoría de nuestros conocimientos; es algo más grave. Es algo que constituye la condición misma del *ego*, es la intrínseca condición del *ego* en tanto que pensante. La nihilidad coloca en primer plano, como vemos, no la finitud del ente como para Santo Tomás, sino la incertidumbre y, con ella, el carácter esencialmente contingente del orden transcendental en cuanto tal.

En este horizonte de la nihilidad, la filosofía primera es una marcha desde la nada a Dios, llena de incertidumbre, y ansiosa de evidencias.

La filosofía, entonces, ya no es teología, ni tan siquiera teoría entitativa de la Creación, sino una antropología abierta a la teología. Pero la inflexión está consumada. A partir de este momento, la filosofía será vertiginosamente antropología transcendental y no teología.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 147 y 149-150]



«Lo mismo acontece con la imaginación. Ni las ideas con las cosas en que el hombre piensa, ni las imágenes son las imágenes que el hombre está imaginando. La idea y la imagen son algo que está a mis espaldas, algo que no está visto por mí, algo con que veo de una manera intencional la realidad objetual que en ellas se me presenta. Las ideas se definen, las imágenes se describen. Pero hay por bajo algo más hondo: se realizan objetualmente.

A partir de Descartes, la filosofía se deslizó por la pendiente del objetualismo: las realidades físicas serían un tipo especial de objetos, aquellos objetos que, además de ser objetos, tienen realidad física, como si los objetos primarios fuesen los que son sólo intencionales y los otros fueran “además” reales; como si la división primaria fuera la de objetos reales y objetos irreales. Si por añadidura se dice que esos objetos irreales son nada más que los objetos definidos por la inteligencia, entonces el esquema entero de la realidad cobra un carácter de objetualismo ideísta, que constituye la quitaesencia del cartesianismo y la bancarrota, en este punto, de la filosofía moderna derivada de él.

La verdad, sin embargo, no es que lo primario sean objetos que se dividen en reales y meramente intenciones, sino por el contrario, lo primario es realidad, que se divide en física y reducida. Sin este carácter de realidad no habría ideas, porque las ideas no serían ideas de nada. Las ideas no solamente envuelven una referencia intencional, sino además un intento de realización objetual de las propiedades. Y esto lo mismo en el orden del concepto que en el de la imaginación.

Forzados pues, por la realidad, nos hallamos realmente suspensos en lo irreal, que positivamente es lo objetual; estamos realmente encontrándonos con lo irreal en que consisten los objetos. Tengo, en efecto, una experiencia real y efectiva de lo irreal. Y esta experiencia es decisiva en la vida del hombre. Porque yo soy real, mi estar en la realidad es real. Lo irreal es ámbito de lo objetual. Sin mi realidad no habría objetos, pero sin realidad física no serían objetos. En definitiva, cuando la nueva situación conmueve la anterior me veo lanzado de la realidad física al recurso de las ideas, que me ofrecen la realidad anterior no física sino objetualmente.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 649-650]



«El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, “yo pienso que yo pienso”, sino yo estoy viendo que estoy pensando.

Ahora uno se pregunta qué relación hay entre estos dos momentos de la frase: “yo estoy viendo que yo estoy pensando”. Uno pensaría que es la identidad lógica del sujeto “yo” lo que destaca Descartes; pero esto no es verdad porque, como sujeto lógico de la frase, los dos *ego* son distintos: uno es el *ego* que forma parte del pensamiento pensado, otro el *ego* que lo piensa, y así podríamos seguir hasta el infinito. No se trata de una identidad lógica; se trata precisamente de la identidad del estar: real y efectivamente es *estando* como “estoy” pensando y como “estoy” viendo que “estoy” pensando. El acceso del hombre a sí mismo no es una cuestión de intuición; es la condición de una realidad –cualquiera que ella sea, no vamos a entrar en este problema–, de un estar, que no puede estar –en este caso pensando– más que estando intuyendo y viendo que efectivamente está pensando. Es justamente el tema de la *reflexividad*; pero, entonces, la reflexividad no es simplemente cuestión de juicio, sino la condición real de

la propia inteligencia humana en tanto que realidad. Porque ¿cómo alcanza la intuición su objeto? Ciertamente no lo alcanza por azar, sino que lo alcanza *por sí misma*, por su propia, por su intrínseca condición; de lo contrario, sería dubitable hasta el infinito. La identidad, es decir, mi estar en la realidad alcanza su objeto porque se trata de una misma y única realidad, que expresamos en español con el verbo *estar*.

Descartes con la idea del ser ha llevado el asunto a una dimensión meramente lógica. Y si en la metafísica de Santo Tomás hemos asistido a la entificación de la realidad, aquí asistimos a algo distinto, igualmente grave: a la “verificación de la entidad”.

El ente entra dentro de la verdad, por lo menos para nosotros hombres. Lo primero que Descartes ha descubierto en la inteligencia es justamente que sea *verum* y ha resbalado sobre el momento de la realidad de la propia inteligencia y del propio acto pensante.

Ahora bien, en esta “verificación” de la realidad (“verificación” no en el sentido de comprobación, sino de que subsume la entidad y la realidad dentro del *verum*) hay dos direcciones. Hay una que da el *ego*, que es la única realidad cuya realidad envuelve inconcusamente la verdad; es lo que para Descartes es el primer principio de la filosofía.

Pero hay un segundo caso en que la verdad envuelve inconcusamente la realidad de su objeto, que es Dios. La idea del ente infinito –nos dice Descartes– no puede venir de mí mismo; al revés: yo sé que soy finito y limitado precisamente porque tengo la idea del ente infinito. Esa idea me tiene que venir de una realidad; es la versión cartesiana del célebre argumento ontológico.

Como quiera que se, nos encontramos entre una verdad que emerge inconcusamente de la realidad del yo, y una realidad que emerge inconcusamente de la verdad de la idea de Dios. Se encuentra Descartes en una tensión, dentro de la cual va a inscribir lo que él tiene que decirnos acerca de la verdad.

“Verificación” de la realidad y de la entidad; pero es imprescindible que nos diga: ¿qué entiende Descartes por verdad?»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 134-136]



«El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad. Entre estas notas, la realidad del hombre tiene una que nos importa especialmente: es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica. [...]

El hombre es un ser viviente, un animal, pero un animal que se comporta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Dicho sinópticamente: es *animal de realidades*. [...]

En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo "de suyo", sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo mismo desde el punto de vista de su propia realidad. Cosa que no les pasa, por ejemplo, a las piedras. [...]

La realidad del hombre es una realidad que no solamente es "de suyo", sino que además es "suya": le pertenece a sí mismo en tanto que realidad. Y en ese sentido, decimos que el hombre tiene una forma de realidad que llamamos la persona: es **personeidad**.

Ser persona significa ser "suyo" y no sólo ser "de suyo". Todas las razones que las demás metafísicas se han empeñado en asignar a la persona, a mi modo de ver, son secundarias. **Persona no es ser un sujeto de atribución. Persona no es tener subsistencia.** La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente. El hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser **persona**.

Ahora bien, lo propio de ser persona –justamente en eso está la suidad– es que la realidad de cada cual es suya, frente a todas las demás realidades posibles, en tanto que realidades; no simplemente frente al sol en tanto que caliente o que brilla, sino en tanto que es real, y, por consiguiente, abarca ese "frente a" el elenco entero de lo real y de todo lo posible.

En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal. Y en este sentido decimos que está suelta de las demás realidades, es decir, es absoluta. Ciertamente es un absoluto relativo, porque es un absoluto cobrado y cada cual es absoluto, pero a "su modo". Pero, como quiera que sea, es un carácter de realidad absoluta.

Ahora bien, esta realidad así personal se puede considerar desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la forma de realidad, que cada persona tiene por ser persona, y desde el punto de vista de la afirmación de esa realidad frente a todas las demás realidades. Esto sería el ser. En el caso del hombre, tiene un nombre preciso: se llama **Yo**.

El Yo es el ato por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta. Y esto es esencial, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes, un derrotero según el cual se entiende que el Yo es lo primero. El Yo nunca es lo primero. Lo primero

es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo.

El Yo es el acto de afirmarse como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 7-9]



«El primer carácter de estar en la realidad es algo que envuelve un posible equívoco. Y es que, efectivamente, uno puede pensar que con el acto intelectual estamos en la realidad porque es un acto que yo ejecuto. Sí; de esto no hay duda ninguna. Pero en ese caso el acto intelectual no tiene prerrogativa ninguna –aparte de su intrínseca dignidad– respecto a otros actos.

No, no se trata de esto, sino de que el término al que yo estoy dirigido en mi acto intelectual no es un término meramente intencional. Podría pensarse que “yo estos pensando” significa algo así como lo que decía Descartes cuando dice: *cogito ergo sum*. Pero realmente lo que Descartes decía no es “pienso, luego existo”, sino “estoy pensando, luego existo”. Esta es la traducción exacta, y es su idea.

Estoy pensando, luego existo. Pero a Descartes no se le oculta que estar pensando no significa la realidad de lo que piensa. Si no, no hubiera tenido necesidad de montar su Filosofía en la forma que la montó. Sería, pues, un estar meramente intencional, donde la realidad física del estar estaría a cargo del acto que está, pero no de aquello en que está.

Ahora bien, esto me parece que es radicalmente insostenible. [...] En el acto intelectual, no solamente ejecuto un acto de estar en la realidad, esto es, “yo personalmente estoy pensando en algo”, sino que es un acto de estar físicamente en lo inteligido en tanto que inteligido. Esto es evidente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido. Se diré: si yo forjo un espacio de infinitas dimensiones, que además no sea arquimediano, o el ente más abstracto que se quiera, ¿estoy en él físicamente? Pero ¡qué duda cabe! Porque todas las ficciones y todas las ideas se inscriben precisamente dentro del físico carácter de realidad. y en él es donde estoy yo físicamente.

Yo estoy físicamente en lo irreal, en tanto que inscrito en un carácter de realidad. No significa, por consiguiente, que con la inteligencia estoy en la realidad porque estoy inteliendo, sino que “además” estoy realmente en lo inteligido.

La inteligencia es la capacidad de enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales, pero con ello inexorablemente es la capacidad de estar en lo inteligido real y físicamente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido.

La inteligencia es, justamente, la facultad de estar en aquello que intelige. Está real y físicamente en ello.

Y, precisamente porque eso es así, puede cobrar su gravedad la ficción. No solo porque sea importante, sino porque además reobra precisamente sobre el hombre, porque está físicamente en ella estando efectivamente en ella.

Este es el primer carácter de estar en la realidad: es un estar real y físico, no simplemente un estar intencional. [...]

El hombre cuando aprehende y percibe cosas está entre ellas, ciertamente; pero está "además" en la realidad. Y esto no es una simple dicotomía intelectual.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 90 ss.]



«Estar, *stare*, expresó ya desde la época clásica del latín la cópula, pero en sentido fuerte, en sentido que fue creciendo en las lenguas románicas, y sobre todo en español. Y su sentido "fuerte" consiste, a mi modo de ver, en connotar temáticamente el carácter físico de aquello en que se está y de aquél que está. Es verdad que "ser" como contrapuesto al "estar" tiende a connotar a veces la dimensión profunda y permanente de algo, a diferencia de determinaciones más o menos transitorias, como cuando decimos que fulano "es" un enfermo, a diferencia de que fulano "está" enfermo. Esto es verdad, pero no contradice a lo que acabo de decir. Porque el "estar" como designación del "estado" más o menos transitorio connota este estado precisamente porque todo estado, en su transitoriedad misma, hace aparecer en primer plano su carácter de actualidad física. De suerte que la contraposición entre "ser" y "estar" no es primariamente la contraposición entre lo permanente y un estado transitorio, sino la diferencia entre "ser" sin alusión al carácter físico, y el "estar" como realidad física. Pues bien, por tratarse de un "estar siendo", la fuerza de la evidencia se halla en la exigencia noérgica de este estar.

Buena prueba de ello nos la ofrece el propio Descartes al expresar lo que es para él la evidencia de las evidencias, a saber, la evidencia del *cogito*, de la cogitación. Es para él una evidencia incommovible e indudable. Pero en esta evidencia el *cogito*, tal como Descartes no lo describe, no hay solo claridad sino una exigencia anterior a toda claridad: la *exigencia del estar*. Lo claro no es que lo que yo hago sea "pensar" sino que "estoy" pensando. La frase de Descartes, por tanto, no debe traducirse por "pienso, luego existo", sino por "estoy pensando, luego existo". Esta frase es un juicio incommovible, pero lo es por la fuerza noérgica del "estar". Esto y no su claridad concienal es lo que hace del *cogito* una *perceptio evidens*, y lo que le confiere su rango excepcional. La fuerza del *cogito* no le viene del "pensando" sino del "estoy". Pero Descartes, a renglón seguido, se desliza sobre este momento exigitivo y vuelve a repetirnos que la evidencia del *cogito* es claridad, como si lo que el *cogito* nos diera fuera la suprema claridad. Esto es falto. La suprema evidencia se funda en la realidad. [...] La evidencia es aquí eminentemente noérgica porque "estoy"

aprehendiéndome como pensante en aprehensión primordial de realidad, solo por eso me veo constreñido por esta aprehensión a enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 234-235]

COMENTARIOS

«Zubiri entiende su propia filosofía, al igual que Heidegger, como una superación de la filosofía moderna. Sin embargo, Zubiri piensa que Heidegger no se ha liberado plenamente de lo que Zubiri considera como horizonte propio de la modernidad. La razón de esta adscripción de Heidegger al ámbito de la filosofía moderna no consiste, para Zubiri, en que Heidegger siga situado en el horizonte de la subjetividad. Frente a todas las lecturas existencialistas de Heidegger, Zubiri interpretó desde el principio *Ser y tiempo* como un libro de ontología. Zubiri entendió muy pronto que el planteamiento de Heidegger superaba la subjetividad moderna en una medida en que no lo había hecho la filosofía de Husserl. La idea de sujeto, presente en los escritos fenomenológicos del joven Zubiri, desaparece después del encuentro con el pensamiento de Heidegger. Lo decisivo tampoco está probablemente en la insistencia de Zubiri, frente a Heidegger, en que el ser es independiente de su desvelación. Sin duda, Zubiri piensa que esto acerca a Heidegger a la filosofía moderna, al menos en una medida mayor a aquella en la que Zubiri se quiere ver asociado con ella. Esto es sin duda importante para entender la crítica de Zubiri a Heidegger, pero no constituye la razón más importante para situar a Heidegger en el horizonte de la filosofía moderna.

Lo decisivo, para Zubiri, está en la misma idea de ser que aparece en Heidegger. Lo característico de la filosofía post-helénica, para Zubiri, no es la idea de sujeto, sino precisamente el pensar el ser desde la nada. Es lo que Zubiri llama el "horizonte de la nihilidad". Se trata de un horizonte que surge a partir de la idea teológica de la creación, y que introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada. Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de Agustín, buscó la verdad, no en las cosas, sino en Dios como razón de las mismas. El hombre quedó aislado del universo y volcado extrínsecamente a Dios. Cuando al final de la Edad Media, debido al voluntarismo en la idea de la creación, la continuidad entre nuestra razón y la razón del Creador se hizo problemática, el hombre quedó aislado no sólo del universo, sino también de Dios. Así fue convertido el hombre en un sujeto que habría de reconstruir desde sí mismo la verdad entera del universo. En este sentido, Zubiri no interpreta a Descartes como el iniciador de la filosofía moderna, sino más bien a Agustín (Cf. Zubiri, 1987, págs. 267-287; Zubiri, 1980b, págs. Ii-iii). Y el final de la filosofía moderna no

estaría en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad. Precisamente porque tanto Heidegger como Sartre siguen pensando el ser desde la nada, ambos son situados por Zubiri en el horizonte de la filosofía moderna, en el horizonte de la nihilidad, que en el fondo, quieran o no sus representantes, sigue siendo un horizonte motivado por la idea teológica de creación (Cf. Zubiri, 1995^a, pág. 35; Zubiri, 1962, pág. 450).»

[González, Antonio: "Ereignis y actualidad". En: Gracia, Diego (ed.): *Desde Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 173-174]



«Si abrimos el *Discurso del Método*, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: "Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llevar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que sólo con cuidado de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir*" (*Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, t. VI, pág. 19).

Estas palabras son el canto del gallo del racionalismo, la emoción de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna. Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos que a su agonía, a su canto de cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia. ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. [...] El hombre va por fin a saber la verdad sobre todo. [...]

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es ésta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno. Fue esta averiguación una bonísima fortuna. Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen en aquella sazón conquistado esa creencia. En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien por la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los

teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos hasta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama "la presencia de Dios". También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente "contamos con ello").

Durante la Edad media había éste vivido de la revelación. Sin ella y atenido a sus nudas fuerzas, se hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente poderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, a su progresiva decadencia. Es una historia melancólica. La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere, hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hombre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nueve science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas

metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías – diríamos de esas *creencias*, base de crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente – en una tradición de casi dos siglos– vive el europeo. [...]

Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe. [...].

Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. [...] A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar “dogma social” al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para continuar nuestra meditación.»

[Ortega y Gasset, José: “Historia como sistema y del Imperio Romano” (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 15-19]



«Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. A lo cual respondo, por lo pronto, que esas ciencias del espíritu – *Geisteswissenschaften*– no han conseguido, hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como lo había logrado las naturales.

Y se comprende que fuera así. Los representantes de las ciencias del espíritu combatían los intentos paladinos de investigar lo humano con ideas naturalistas; pero es el caso que, de hecho, las ciencias del espíritu no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo. Me explicaré.

Geist? Wer ist denn der Bursche? (¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?) – pregunta Schonpenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la naturaleza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental. Cuanto más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el

positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquél quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu. [...]

Y si ahora nos preguntamos por qué el concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de los humanos, nos encontramos con la siguiente consideración fundamental:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta y genuinidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar, no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda el enemigo. Veían sólo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la especialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos –la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.– para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa*. Pero ¿consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el *yo* piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res* – *Natura sive Deus*– piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones.

Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y del de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir –la *pensée*, el *Geist*– la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto*?

En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de *natura*, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por

aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adapta su expresión aún vigente: la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos –en suma, la ley (Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, II, 433).

¿No es sorprendente que, con perfecta continuidad, el término naturaleza haya pasado de significar lo que significaba en Aristóteles a significar la ley de los fenómenos? Esta distancia implicaba nada menos que todo el cambio en la manera de pensar sobre el Universo desde el hombre antiguo al hombre moderno. Pues bien; ¿qué es lo que, al través de toda esa evolución, ha permanecido invariable en el concepto de naturaleza? [...]

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto algo que el ente *ya es*, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (= ser *ya lo que es*), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran “movimiento”, comienza por negar su realidad. Aristóteles, más cuerdo, renuncia a tal absolutismo y adopta una solución *juste milieu*. Busca en la cosa mudable lo que en su cambio no *varía*, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamó “naturaleza” de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real *parece* ocultarse de ser como son los conceptos y los objetos matemáticos. La *physis*, φύσις, era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluta carecían de auténtica realidad, de *usía*, οὐσία. La idea del tiempo, intercalándose entre la οὐσία invariable y los estados diversos de la cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad. La *res* quedaba aquí concebida como algo que tiene en su entraña –en su ἀρχή– la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo *ser*.

El proceso que lleva la *natura* del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera. Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de una clara, de la “invariabilidad de las leyes de la naturaleza”. La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada “invariabilidad”, ser fijo, estático... eleático.

Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo. [...]

El concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.

EL espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser. Eran tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse –Leibniz– superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en *dynamis*. ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre y una misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustante o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto*, *conceptos*. La *protocosa*, la *Urding*, es el intelecto. Él identi-fica, cosi-fica –*verdinglicht*– todo lo demás.

Los caballeros del Espíritu no tienen derecho a sentir ese asco frente a la naturaleza, un gracioso asco plotiniano. Porque el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades –cuerpos o no– como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 25-31]



«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]



«Descartes, niño que pierde su madre al poco tiempo de nacer, que viaja incesantemente, como suele ocurrir con el ser huérfano, en busca de amparo materno, acaba creyendo que lo va a encontrar en Cristina de Suecia, su protectora. La cual es un marimacho. Más rápida a caballo y con las armas que sus mejores caballeros, somete al filósofo a un régimen cruel. Le hace despertarse temprano, a él, que tanta necesidad tiene de sueño; comer mal; no le deja tiempo para sus meditaciones. Es, como dice Stern, la anti-madre, pues le quita todo lo que la madre da: calor afectivo, alimento, sueño, y, sobre todo, tiempo. Descartes muere, a los cinco años de su llegada a la corte de Suecia, agotado, a los 54 años, relativamente joven sobre todo si se le compara con Goethe. De él nace la fisura, la escisión entre la mente y el cuerpo que todavía llega hasta nuestros días, con el dualismo clásico entre *res extensa* y *res cogitans*. Tras su filosofía hay una negación de la carne, una defensa contra la angustia, una disociación de la unidad del hombre.

En él adquiere fuerza filosófica de enorme amplitud histórica el aislamiento del intelectual, que se aleja de todo lo que es emocional, de lo que puede significar pasión, al parecer por desdén, pero en el fondo por miedo. Ciertamente, Descartes escribe una *Tratado de las pasiones del alma* dedicado a la Reina, que es como un tragaluz en su vida íntimamente disociada. Pero que no basta.»

[Rof Carballo, Juan: *El hombre como encuentro*. Madrid: Alfaguara, 1973, p. 368]

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

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