

Zubiri ante Berkeley

ALFONSO GARCÍA NUÑO

ORCID: 0009-0007-4597-0819

DOI: 10.62860/AP.02.10

Uno de los filósofos menos citados por Zubiri es G. Berkeley¹. Su nombre solamente lo encontramos en ocho páginas de las aproximadamente 14.000 de que consta toda su obra impresa hasta el momento de redactar éstas, sin contar su epistolario. En cinco de esas páginas además comparte protagonismo con algún otro filósofo y únicamente en la más reciente de todas podríamos decir que es indiscutiblemente el protagonista de la escena, pues no solamente aparece su nombre en solitario, sino que lo hace seis veces.

Ahora bien, los otros filósofos del empirismo británico de la modernidad no corren mucha mejor suerte; así, a Locke lo podemos encontrar en 28 páginas y a Hume en 71, que es en quien centra su diálogo crítico con el empirismo sobre la causalidad. Esto contrasta sobremanera con Aristóteles, el principal contertulio de Zubiri, el cual hace acto de presencia en más de 1.800 páginas, seguido por Kant en más de 850; lo cual, aunque en filosofía lo cuantitativo no sea lo más importante, no deja de ser indicativo.

Además de las citas explícitas de Berkeley, en algunas ocasiones, no muchas tampoco, Zubiri hace referencia genérica a los filósofos del empirismo británico. Lo mismo que en el caso de las explícitas a un autor, en este caso, hay citas en las que o bien tenemos un encuentro crítico con el empirismo

¹ Los datos que se aportan han sido consultados en el *Index zubirianus* el 19-7-2024: <https://www.zubiri.net/indexzubirianus.html>.

o bien nada más estamos ante una referencia histórica, que, en este caso, generalmente son sobre el tema de la causalidad, las cualidades secundarias o indicando la antedecencia a Kant.

Programa de la memoria a cátedra	Filosofía primera (I)	Filosofía primera (F)	Cinco lecciones de filosofía	Estructura de la metafísica (curso)	Estructura de la metafísica (libro)	Problemas fundamentales de la metafísica occidental
Platón	Platón					
Aristóteles	Aristóteles	Aristóteles	Aristóteles	Aristóteles	Aristóteles	Aristóteles
	Filosofía medieval			Sto. Tomás	Sto. Tomás	Sto. Tomás
Descartes	Descartes	Descartes		Descartes	Descartes	Descartes
Leibniz	Leibniz			Baumgarten	Leibniz [Wolff y Baumgarten]	Leibniz
	La filosofía empirista					
Kant	Kant	Kant	Kant	Kant	Kant	Kant
	Hegel	Hegel		Hegel	Hegel	Hegel
			Comte			
			Dilthey			
			Bergson			
	Husserl	Husserl	Husserl			
	Heidegger	Heidegger	Heidegger			

Zubiri no solamente se refiere a los filósofos explícita o implícitamente, sino que, en algunas ocasiones, lleva a cabo recorridos históricos, algunos de ellos de bastante extensión. Dos de ellos incluso fueron el grueso de dos cursos: *Cinco lecciones de filosofía* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Pues bien, en los paseos históricos de mayor extensión, como

se puede ver en el cuadro adjunto, el empirismo solamente ocupó lugar propio en uno de ellos².

Por otra parte, no parece que, en su etapa docente universitaria, mostrara un gran aprecio por esta filosofía, como ya se dejaba ver en su programa de la memoria a cátedra³. Además, según el testimonio de los apuntes tomados por Luis Felipe Vivanco del curso de *Introducción a la filosofía* de 1932-33, Zubiri habría dicho: «La filosofía empirista inglesa tiene la menor cantidad posible de filosofía»⁴. Lo que parece concordar con la escasa presencia de estos autores en su obra, si bien décadas después dirá: «Hay que afirmar que el empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica»⁵.

Además de la escasez, la mitad de las ocho citas explícitas de Berkeley son anteriores a 1934⁶, por tanto, son de un joven Zubiri: una se encuentra en su tesina de licenciatura *El problema de la objetividad según Husserl. I. La lógica pura*; dos de ellas forman parte de su tesis doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*; y la otra es de un curso universitario de 1933-34, publicado póstumamente, *Despertar y comienzo de la filosofía*. Las restantes son del período que Zubiri consideró como propiamente metafísico⁷: dos páginas corresponden al curso de 1952-53 *Filosofía primera*, publicado póstumamente; otra vez aparece el obispo anglicano en el curso de 1963 *Cinco lecciones de filosofía*, el único que publicó en vida; y, por último, formando parte de *Inteligencia sentiente*, concretamente de su primer volumen, tenemos, en 1980, la última de las ocho apariciones.

Junto a la consideración de la mocedad o madurez de las fuentes, unas veces las citas juegan un papel meramente histórico, aportando poco más de lo que podría hacerlo cualquier manual de historia de la filosofía, mientras que en otras ocasiones le sirven a Zubiri de contraste para perfilar su propia filosofía, estableciendo con ellas un diálogo crítico que le sirve para resaltar su propia postura. A este respecto dice Pintor Ramos:

Zubiri es un filósofo sistemático para el cual los filósofos del pasado tienen sólo un valor *instrumental* en razón de su actualidad “presente”,

2 El programa de la memoria a cátedra de 1926 aparece como testigo arqueológico, aunque no sea propiamente un recorrido filosófico, sino una simple planificación de contenidos. En el curso “Filosofía primera” hubo dos grandes paseos filosóficos, uno dedicado a la inteligencia (I) y otro al ἀρχή de la filosofía (F), sin perjuicio de otro algo más breve dedicado a la sustancia, al cual haremos referencia más adelante.

3 Cf. Pintor-Ramos, 2006, p. 43.

4 CU2, 92. Lo de “inglés” no ha de extrañar que pueda englobar a Berkeley, pues, en otro lugar, escribe Zubiri: «Los empiristas ingleses, especialmente Locke, Berkeley y Hume» (CLFCI, 60; cf. PE, 215). En las referencias bibliográficas, al final del artículo, se indicará, en cada caso, la abreviatura de cada una de las obras de Zubiri entre corchetes.

5 SR, 166.

6 Cf. PE, 88, 119, 215; CU3, 255.

7 Cf. FP1, 562; FP2, 155; CLFCI, 60; IRE, 145.

lo que significa que le sirven como instrumentos clarificadores de su pensamiento, casi siempre por vía de contraposición crítica⁸.

Ahora bien, el encuentro con los maestros del pasado no se reduce a un diálogo crítico, sino que es, a la par, un acto de tradición filosófica por la que Zubiri injerta la rama de su pensamiento en el tronco común de la historia de la filosofía.

Si es la propia filosofía de Zubiri la que actualiza como posibilidad determinadas filosofías del pasado, no es menos cierto que esa actualización refluje sobre la propia filosofía de Zubiri, otorgándole unas posibilidades que sin ella no tendría; a pesar de la actitud tan crítica de Zubiri con algunas filosofías del pasado, su filosofía sería impensable y, además, sólo es comprensible a la luz del trabajo realizado antes por los otros filósofos⁹.

Son las citas críticas las que van a atraer nuestra atención ya que, con lo interesante que pueda ser el Zubiri historiador de la filosofía, él, ante todo, quiso y fue filósofo en la historia de la filosofía. Añadiremos a las mencionadas, en que nombra a Berkeley explícitamente, una página en que, sin mentarlo, lo cita claramente, pues se enfrenta abiertamente a su *esse est percipi*¹⁰. Trataremos, pues, de hacernos presentes y escuchar con interés la conversación mantenida entre estos dos grandes maestros.

La filosofía del irlandés es considerada, por Zubiri, como «idealismo empírico»¹¹ y, aunque, como se ha indicado, la presencia de Berkeley es mínima en la obra del donostiarra, sin embargo, el diálogo crítico que con aquél mantiene no es marginal, pues tiene lugar en el núcleo de su filosofía.

La filosofía zubiriana es realista, si bien peculiarmente, como él mismo reconocía ya en 1952: «Mi posición es, pues, [...] un realismo, no de las cosas, sino un realismo de la realidad, del carácter de realidad»¹². Lo que, al final de su vida, lo llevará a denominarlo reísmo¹³. Frente a los realismos e idealismos clásicos, explicaba así su toma de distancia de éstos a I. Ellacuría en 1978; como veremos, en diálogo final con Berkeley, la cuestión de la presentación encontrará su final matización:

En lugar de creer que el realismo consiste en ir de las cosas a mi aprehensión, digo al revés: que el realismo consiste en ir de la realidad aprehendida a lo que son las cosas allende la aprehensión. El idealista nos dice que el contenido en la aprehensión es pura y simplemente una

8 Pintor-Ramos, 2005, p. 46; Id., 2006, 132; cf. Id., 1993, pp. 271-273.

9 Pintor-Ramos, 1993, p. 273.

10 SR, 152.

11 SR, 152.

12 FP1, 630; cf. FP1, 651.

13 Cf. García Nuño, 2023, pp. 92-97.

representación mía. Y eso es lo que niego en nombre de los hechos. No es una representación sino una presentación. Lo percibido ni es una cosa fuera de la aprehensión, ni es una representación mía, sino que es lo percibido en cuanto algo “en propio”. Y entonces el movimiento ulterior consiste en ir de esa realidad aprehendida a lo que son “en propio” las realidades allende. Y este es un camino lleno de problemas¹⁴.

Es la formalidad de realidad la que nos lleva a lo allende la aprehensión, pero no es un ir de lo no real aquende a lo real allende, sino que es un ir de lo real inteligido a lo real no inteligido, como escribiré dos años después: «Es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real»¹⁵.

En este realismo, la realidad va de la mano de la intelección, se dan a la par lo uno y lo otro, aunque haya realidades que no estén aún aprehendidas y, por tanto, inteligidas. El sistema planetario zubiriano gira en órbitas elipsoidales definidas por dos focos, el de la realidad y el de la intelección, pero su estrella está en el de la realidad.

Siendo ese peculiar realismo lo nuclear de su filosofía, sin embargo, Zubiri consideró que hubo dos tareas principales a las que se enfrentó en su trayectoria filosófica. Decía, en 1983, con ocasión de la publicación de los dos últimos volúmenes de su trilogía noológica y, por faltar sólo unos meses para su fallecimiento, con cierto sabor a testamento filosófico:

Mi vida intelectual ha discurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas: una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades, no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. [...] La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. [...] Esto no, en absoluto. Lo primario es la aprehensión primordial de realidad, el tener impresión de realidad de las cosas¹⁶.

Pues bien, el diálogo crítico Zubiri lo va a mantener con Berkeley no en torno a cuestiones secundarias, por importantes que sean, a su filosofía, sino precisamente sobre estas dos que él mismo señalaba: sustantividad (1) e intelección (2).

1 Empecemos, siguiendo el orden que nos marca el donostiarra, con la sustantividad. En el curso *Filosofía primera*, dedicó una lección a ver el problema de la sustancia en la historia de la filosofía con vistas a cincelar su idea de sustantividad, lo que le dio ocasión para encontrarse, entre otros, con el

14 EM, 360.

15 IRE, 59.

16 EM, 333-334.

empirismo y, en particular, con Berkeley y Hume. Zubiri destaca que el empirismo recibió dos grandes herencias¹⁷, en lo que a la sustancia hace: una de Aristóteles y otra de Suárez; del Estagirita la idea de que los accidentes, si bien no pueden existir por sí mismos, sin embargo, son lo sensible, mientras que la sustancia es lo inteligible; del granadino, que la sustancia no solamente es el soporte de los accidentes, sino que además es la causa de estos. De ahí que, en el empirismo, se entendiera que fuese la sustancia algo fuera de la sensación y causante de las cualidades.

En Berkeley, esto se da en negativo, pues consideró absurdo y fruto de una abstracción injustificada la existencia de un soporte externo de las cualidades sensibles; lo que queda es el conjunto de caracteres que componen la cosa, como hace ver Zubiri. Así dirá Berkeley: «Los objetos de los sentidos no son sino aquellas sensaciones combinadas, mezcladas o (si puede decirse así) concretadas conjuntamente: nada de todo lo cual puede suponerse que exista sin ser percibido»¹⁸. Es decir, las cosas son, para él, conjuntos de cualidades.

Esta idea no le satisface del todo a Zubiri, lo que va a dar lugar, en la cuestión de la sustantividad, en su diálogo directo con el empirismo y con Berkeley, a considerar dos aspectos: unidad (1.1) y sistematicidad (1.2).

1.1 En primer lugar, veamos el de la unidad. En la impresión de realidad, sin perjuicio de lo que luego diremos en la vertiente de la intelección, no solamente tenemos un contenido perceptivo, sino que la impresión, sin que haya una añadida, lo es de realidad. Al parecer de Zubiri, esto tiene una función central en la organización de los contenidos perceptivos, por ello, una cosa no es simplemente un conjunto de notas sin más, lo que no quiere decir que la cosa sea algo que estuviera tras esas propiedades. Así decía en el curso *Filosofía primera*: «La cosa es ese carácter de realidad que tiene la unidad del núcleo perceptivo. [...] Las cosas no son, pura y simplemente, unidades, un cuadro de notas coexistentes, sino que son caracteres o notas de esto que llamamos lo real. La unificación de <las> notas es la unificación de la realidad»¹⁹.

El papel del carácter de realidad respecto del contenido, en lo que ahora estamos viendo, lo seguimos encontrando tres décadas después, pero ya no en el contexto del problema de la sustantividad, como lo había hecho en *Filosofía primera*. En *Inteligencia y realidad* lo trata cuando se interesa por la estructura formal del sentir, lo que le dará lugar a Zubiri para distinguir entre sensación y percepción; ahora bien, a esta altura de su creación, lo hará sin hacer mención ni a Berkeley ni al empirismo.

17 Cf. FP1, 155-156.

18 «The objects of sense are nothing but those sensations combined, blended, or (if one may so speak) concreted together: none of all which can be supposed to exist unperceived» (Berkeley, 1999a, I, § 99).

19 FP2, 167.

Zubiri, al hablar de la alteridad en aquel libro, consideró en ella dos momentos: formalidad y contenido; sobre esto tendremos que volver. Pues bien, ambos dependen de cómo sea el animal²⁰. En el segundo caso, lo será por los receptores sensitivos que se tengan: unos animales tienen sentidos que otros no tienen o umbrales perceptivos diferentes. Pero lo decisivo no es esto, sino la formalidad en que quede el contenido sensitivo. Éste, según esté formalizado, estará autonomizado de modo distinto.

El “quedar” no depende de los receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de “habérselas” debe llamarse *habitud*. [...] *Habitud* no es costumbre ni hábito, sino modo de habérselas. Las costumbres y los hábitos son *habitud* precisamente porque son modos de habérselas. Pero la recíproca no es cierta: no todo modo de habérselas es costumbre o hábito. Costumbre y hábito son casos especiales de *habitud*. Pues bien, el término de un receptor es el contenido. El término de una *habitud* es la formalidad²¹.

Pues bien, formalidad y contenido tienen una unidad, es lo que ahora nos interesa, que es la modalización de la alteridad²². Ambos momentos se afectan mutuamente, modulándose el uno al otro, lo que da lugar a la distinción entre sensación y percepción.

Se aprehenden notas elementales, es lo que para Zubiri sería la sensación. Ahora bien, cada una de estas notas elementales, como un olor, en virtud de que su contenido está modulado por una formalidad, es un *alter*, ciertamente respecto del sentiente, pero también del resto de las notas, de modo que todas lo son en lo que a las demás hace. Pero las notas elementales, por otra parte, según sea el animal, se formalizan de modo que éste no solamente tiene sensación de notas elementales, sino que también percibe constelaciones de notas:

La formalización, la autonomización del contenido, consiste ahora en que la unidad de independencia concierne a la constelación misma, no sólo a una o varias notas arbitrariamente elegidas. La formalización ha modulado, pues, el contenido: de elemental pasa a ser totalidad diversamente clausurada²³.

Tenemos, por tanto, que la formalización²⁴ no solamente tiene que ver con la autonomía del contenido, sino también con la constitución de la unidad

20 Cf. IRE, 35-36.

21 IRE, 36; cf. AM, 167; EM, 43-47, 175-176; EDR, 172-174, 255; ETM 422, 532; SH, 18-22, 33, 38, 68; SSV, 338; IRE, 92-94, 147-148.

22 Cf. IRE, 37-39.

23 IRE, 38.

24 Digamos que esta formalización no hay que confundirla, como advierte el propio Zubiri, con otro uso que hace él mismo de este término: «Formalización puede significar

de éste, de la que ya se había preocupado en el curso *Filosofía primera* en diálogo con el empirismo. Esto no se daría en el caso de las notas elementales, sino solamente cuando tiene lugar la constitución de eso que llama constelación de notas. Es, por tanto, la formalidad de realidad la que da unidad y no una costumbre o inercia las que llevan al cognoscente a conjuntar las notas elementales como es usual en el empirismo.

Por su parte, el contenido va a modular también la formalidad, por lo que la autonomía no se da en abstracto, la autonomización de un color no es la misma que la de un sabor ni la misma autonomía tienen las notas elementales que las constelaciones. La autonomía será mayor o menor según sea el animal. El caso del hombre excede a cualquier otro sintiente, pues su formalidad es la de realidad.

1.2 En el tema de la sustantividad, en aquel viejo curso *Filosofía primera*, Zubiri, como decíamos, encontró otro punto de diálogo crítico con el empirismo y Berkeley, el de la sistematicidad. Frente a Aristóteles, el donostiarra no considera que se perciban los accidentes y no la sustancia, sino que, acaso como herencia de Husserl, se perciben cosas con propiedades, por ello, «desde el punto de vista de la sustantividad, se percibe en línea recta “lo sustantivo”»²⁵. En aquellas lecciones, para Zubiri, por tanto, lo decisivo no es la diferencia entre cosa y propiedad, sino la diferencia modal que hay dentro de la cosa entre unas propiedades y otras, es decir, entre aquellas gracias a las cuales la cosa tiene «suficiencia para existir “de suyo” frente a las demás cosas [...] Esta sustantividad es la que se expresa “negativamente” diciendo que es una suficiencia en orden a no exigir un sujeto [...] sobre el cual tenga que existir»²⁶. Aunque no sea la aptitudinalidad para la existencia de la esencia real de Suárez, sin embargo, en este momento, lo característico de la sustantividad es la suficiencia para existir.

Como se puede ver, en lo que ahora nos interesa, Zubiri desplaza el problema. No es cuestión de si los accidentes precisan de un sujeto sustancial, como en Aristóteles, o un soporte preterperceptivo, como sería el caso de Locke, o de un espíritu que las perciba, como en Berkeley. En Zubiri, la sustantividad se presenta, en el curso *Filosofía primera*, caracterizada por la suficiencia para existir de-suyo frente a las demás cosas, incluido el per-

la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad. [...] Pero formalización puede significar también el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia» (IRE, 43). En nuestro caso se trata de «un mero “quedar”: es la unidad de contenido y de formalidad» (ibid.). No se trata, en lo que nos interesa en este momento, de una acción psico-biológica que se dé gracias a una estructura cerebral que, tratándose del hombre, Zubiri llama hiper-formalización (cf. SH, 235, 562, 568, 574, 576; SH, 138; EM, 32, 51-52, 59-60; AM, 154-156, 161, 165, 171-173, 178; SSV, 58-59; HRI 117, 168-169; EDR, 182-183, 201-206, 210-211, 215, 218; ETM, 595-599; SH, 15, 36, 74-75, 86-87, 500-502, 510-512, 518, 525, 531; IRE, 43, 45-46, 69-74; Conill Sancho, 2011, p. 287-291; Id., 2019-21, pp. 134-137; Montserrat, 2004, pp. 503-505; Rovalletti, 2004, pp. 539-544).

25 FP2, 175.

26 FP2, 173.

ciente. Pero, además, es que las cosas no son un simple conjunto de notas como en Berkeley, sino que entre las propiedades hay una jerarquía: gracias a unas, la cosa goza de sustantividad. La distinción entre ellas no se da entre cualidades primarias y secundarias, como hacía Locke, pero tampoco se trata de borrar dicha distinción y darles a todas el mismo rango, como es el caso de Berkeley, con la única diferencia del contenido que tengan, y conjuntarlas sin más.

Hay unas propiedades que van a dar lo que por aquel entonces Zubiri llamaba consistencia: «Tienen el carácter o la peculiaridad, en cierto modo, de unificar internamente todas las demás propiedades»²⁷. A éstas las llamaba sistemáticas en un doble sentido: el que tendría posteriormente en *Sobre la esencia*²⁸ y el equivalente a lo que luego serían las notas formales²⁹. Pero, además, estas propiedades son aquéllas que van a definir la esencia de la cosa, pero no entendida ésta en un sentido universal, pues no es esto lo que puede dar consistencia a algo: «La esencia abstracta es lo que hace que una realidad esté determinada “en su especie”. La esencia concreta es lo que determina la sustantividad consistente de cada cosa “en sí misma”, no en su especie»³⁰.

Todo esto, centrándose en la esencia, va a alcanzar un desarrollo máximo una década después en *Sobre la esencia*, donde la sustantividad, acaso libre ya de cualquier traza de la esencia real de Suárez, ya no va a estar caracterizada por la suficiencia para existir, sino por la suficiencia constitucional³¹. Cuando trataba de concluir el proyecto de libro *El hombre y Dios*, escribía: «El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo *sustantividad*. La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad»³².

Estas ideas adelantadas en *Filosofía primera*, en buena medida en diálogo con el empirismo y Berkeley, que alcanzan pleno desarrollo y madurez en *Sobre la esencia*, no lo van a abandonar en lo esencial, aunque se puedan encontrar matizaciones y pequeños desarrollos en escritos posteriores. Ahora bien, hay que decir que la discreta referencia al empirismo desapareció tras aquel curso.

Así, al final de su vida, seguirá insistiendo en que las cosas son sistemas de notas, no un conjunto aditivo como lo sería en Berkeley: «Las cosas reales tienen multitud de notas, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva: la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos *sistema*»³³. Este sistema es cíclico,

27 FP2, 177.

28 Cf. SE, 147-150

29 Cf. SE, 136.

30 FP2, 180.

31 Cf. SE, 151-158.

32 HD, 32.

33 HD, 31.

todas son nota de todas las demás, y clausurado; pero acaso lo más característico, en claro contraste con la mera conjunción de cualidades de Berkeley y Hume, es que las notas tienen una posición y son notas-de, lo que hace que sea un sistema constructo de notas:

En lo así aprehendido, cada nota tiene una “posición” determinada en el conjunto. En su virtud, cada nota no es elemento “en” un conjunto, sino elemento “de” un conjunto: es “nota-de”. Toda nota en cuanto nota es entonces formalmente “de”. Es lo que llamo *estado constructo*. Con lo cual cada nota es un momento constructo “de” el conjunto: es “nota-de” el conjunto. [...] Toda nota es real en cuanto nota tan sólo en unidad con otras notas reales en tanto que notas. Con ello el conjunto mismo ya no es mero conjunto sino la unidad posicional y constructa de sus notas: es lo que formalmente llamo *sistema*. [...] La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como “cosas” [...], sino como unidades de sustantividad sistemática³⁴.

Pero, como ya había adelantado décadas antes, las notas juegan papeles distintos, hay una modalización de éstas. Entre las formales frente a las adventicias, va a distinguir dos tipos: las meramente constitucionales y las constitutivas, las cuales son la esencia. En el último año de su vida seguía escribiendo:

Las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su esencia. La esencia es el principio estructural de la sustantividad. No es el correlato de una definición. Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad tenga sus demás notas constitucionales e incluso las adventicias³⁵.

Como se ve, es un conjunto de notas, pero no es un mero conjunto; a diferencia de Berkeley, es un conjunto modalizado, sistemático y constructo, que constituye una sustantividad.

2 Dijimos ya que tenemos otros textos que están relacionados con el modo de entender la intelección: unos lo están con la comprensión de qué sea la impresión (2.1), son los más abundantes y, en ellos, Zubiri mantiene el diálogo con el empirismo en general y, por tanto, también con Berkeley; los otros, son solamente dos, entran en conversación exclusivamente con el irlandés, y tienen que ver con la actualidad (2.2).

34 IRE, 203.

35 HD, 33.

2.1 Veamos en primer lugar aquellos textos en que Zubiri dialoga críticamente con el empirismo y, por tanto, con Berkeley sobre la impresión. Esto es de importancia no sólo por ser la cuestión central para el donostiarra en lo que al empirismo hace, sino también porque, a este respecto, cabe preguntarse si la crítica general sea del todo aplicable a Berkeley, si acaso no haya algunos puntos que merezca la pena matizar.

Para Zubiri, es la impresión aquello que constituye el sentir³⁶, de ahí que diga que «la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva»³⁷. En una visión general de la historia, el guipuzcoano considera que la filosofía o no ha tomado en cuenta la impresión o, a pesar de haberlo hecho, no ha analizado ni su estructura ni aquello que formalmente la constituye, limitándose a hacer descripción de las impresiones, no considerando qué sea la impresión en tanto que impresión.

Durante un tiempo, Zubiri pensó que la impresión gozaba solamente de dos momentos: afección y alteridad³⁸; por ello, dirá que «este momento de alteridad en afección es la esencia completa de la impresión»³⁹. Al final de su vida, va a añadir, en su análisis, a los dos momentos indicados, el de fuerza de imposición. Así decía en *Inteligencia y razón*, manteniendo la tríada que había expuesto en el primer volumen de la trilogía:

Sentir es sentir impresiones de las cosas, mejor dicho aprehender impresivamente las cosas. La impresión tiene tres momentos no independientes, pero sí distintos dentro de su primaria e indestructible unidad. [...] La unidad de los tres momentos —afección, alteridad, fuerza de imposición— es lo que constituye la unidad intrínseca y formal de lo que llamamos impresión⁴⁰.

En *Inteligencia y logos*, no obstante, hace una presentación binaria en la que, por un lado, estaría lo otro que nos presentaría la impresión y, de otro, el aprehensor y su afección. Eso otro, por su parte, tendría tres momentos:

La impresión no es sólo una afección del aprehensor, sino que en esta afección la impresión nos presenta algo otro que el aprehensor y que su afección. Esto otro tiene tres momentos constitutivos: un *contenido*, un *modo de ser de otro* (lo que he llamado formalidad de alteridad), y una *fuerza de imposición*⁴¹.

Ya veremos que, en *Inteligencia y realidad*, la alteridad consta solamente de contenido y formalidad. Parece como si, en *Inteligencia y logos*, volviéramos

36 Cf. FP1, 73-74; SR, 19-22, 246-247; EMT, 131; PFMO, 329-330; IRE, 31-34.

37 IRE, 31; cf. SR, 22.

38 Cf. SR, 22-24, 247-248; EMT, 132; PFMO, 330-331.

39 SR, 248.

40 IRA, 92; cf. IRE, 31-34.

41 ILO, 12.

al modelo anterior —afección y alteridad / lo otro— en el que la alteridad / lo otro tendría tres momentos: contenido, formalidad y fuerza de imposición. Como se ve, de una forma u otra, bien por tardanza en la aparición bien por tendencia a quedar subordinada a otro elemento, la fuerza de imposición parece no encontrar fácil acomodo. Una vez visto esto, por presentar el primer volumen de la trilogía la mayor extensión en la exposición, nos centraremos en su tríada.

La impresión tiene un momento de afección⁴², pues el sintiente se ve afectado, es algo que padece. Éste es, al parecer de Zubiri, el único de los momentos de la tríada de la impresión que la historia de la filosofía habría tomado en consideración, de modo que, tanto para la filosofía antigua como moderna, las impresiones serían formalmente *παθήματα*, afecciones.

Pero no solamente, sino que, ya desde la Antigüedad, sería aquello por lo que se opondría al pensamiento, que sería *ἀπαθής*, impasible. La impresión tiene para Zubiri ese momento de afección, aunque no solamente, pero, precisamente por eso, no compartiría esa idea de que el pensamiento fuera *ἀπαθής*, ya que la inteligencia es sentiente.

Esta idea de lo que sea la impresión es así en el empirismo, pero, en él, Zubiri además destaca el monopolio que tiene respecto del mundo:

Todo el empirismo montaba su argumentación idealista frente al mundo sensible, o al mundo material, sobre esta doble consideración: que, efectivamente, ese mundo es impresión, de él tenemos impresión, y que toda impresión es subjetiva, es una mera afección del sujeto. No llegó, sin embargo, a hacerse cuestión más detallada de qué es eso de una impresión⁴³.

De modo que «el empirismo toma sin más la impresión en el sentido de una mera afección subjetiva»⁴⁴.

El reproche que le hace Zubiri a los empiristas y, con ellos, también a Kant, en lo que en esto es heredero, es que se quedan nada más que en el momento de afección. Si esto fuera así, estaríamos ante un subjetivismo, pues sería la afección, es decir, nosotros afectados por la impresión, quienes tuviéramos que llegar a las cosas; esto demanda para Zubiri que haya algo más. Así escribía en el proyecto de libro *Estructura de la metafísica*:

Tanto Kant como toda la filosofía empirista ha entendido por impresión la manera como las cosas afectan al hombre. Impresión sería *afección*. Pero esto, con ser verdad, es insuficiente. Si la aprehensión siempre fuese sólo afección, sería algo meramente subjetivo, como suele decirse. Quedaría a cargo de la inteligencia ir de la afección a

42 Cf. SR, 22-23, 247-248; IRE, 32.

43 SR, 23.

44 SR, 169.

las cosas. Y esto es sencillamente imposible. [...] En la impresión no hay sólo el momento de afección. Porque esta innegable afección nos hace presente, de alguna manera, lo que nos afecta. La impresión sensible es, pues, a una, afección y alteridad⁴⁵.

Pero no es cuestión solamente de razonamiento, no es que sea necesario que se nos haga presente lo otro, sino que es un hecho ese momento de alteridad:

Ciertamente, en una impresión hay una afección. De esto no hay duda ninguna. También es cierto que como afección no incumbe más que a mí, que soy el afectado. Pero si nos atenemos a los hechos, esa afección está caracterizada por otro momento, a saber: que en ella nos es presente lo que nos afecta, nos es presente la alteridad en la afección. Y esto es propiamente hablando lo que constituye la impresión⁴⁶.

Que la afección no agote lo que sea la impresión es algo que Zubiri reconoce no ser algo exclusivo suyo, aunque no fuera el caso del empirismo⁴⁷, pues «ya desde siglos atrás se había visto que en la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta»⁴⁸. Lo propio del empirismo, para Zubiri, no sería la presencia de lo que nos afecta, sino el cómo, aunque veremos que en Berkeley hay presencia, si bien no es la de algo allende la percepción.

Zubiri entiende que, en el empirismo, no habría presencia de algo otro, no habría alteridad, pues habría considerado la «impresión como afección, y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto, queda desligado de lo real»⁴⁹. Ahora bien, cabría preguntarse si esto es así en el caso de Berkeley.

En el irlandés, vemos que, además de los espíritus creados y Dios, hay seres que tienen existencia, si bien no absoluta, diferente, por tanto, de la de los percipientes, pero existencia. Son seres que se identifican con lo impreso en los sentidos y cuya existencia consiste en estar siendo percibidos, es decir, lo percibido se percibe como otro, hay una cierta alteridad:

Respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de las cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, eso parece perfecta-

45 EMT, 132; cf. PFMO, 221-222, 330-333. En "Filosofía primera", tenemos ya una crítica a Kant sobre esto: «[No] es, como Kant decía, afección, porque la verdad es que la realidad sensible entra por vía de afección porque es sensible, no es sensible porque entre por vía de afección; sino que, naturalmente, [...] es la realidad misma impresionantemente. [...] no es simplemente estar atendido a las cosas, sino *atendido por las cosas mismas*» (FP1, 96). Sobre la idea de impresión en Kant, cf. PFMO, 221-223.

46 SR, 23.

47 Cf. SR, 247-248.

48 SR, 248.

49 SR, 247.

mente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, ni es posible que tengan alguna existencia fuera de las mentes o las cosas pensantes que las perciban⁵⁰.

Incluso Berkeley llega a hablar de subsistencia, refiriéndose a este tipo de seres, sin perjuicio de que los esté percibiendo algún espíritu.

Todo el coro del cielo y el mobiliario de la tierra, en una palabra, todos esos cuerpos que componen el poderoso armazón del mundo no tienen subsistencia alguna sin una mente, que su ser es ser percibido o conocido; que consecuentemente mientras que no estén de hecho percibidos por mí o no existan en mi mente o en la de cualquier otro espíritu creado, o no deben tener en absoluto existencia o deben subsistir en la mente de algún espíritu eterno⁵¹.

En cualquier caso, la alteridad Zubiri la va a entender de un modo muy distinto no solamente a Berkeley, sino al resto de la historia de la filosofía. Para nuestro autor, «la impresión es ante todo *afección del sentiente*. Pero en esta afección hay un segundo momento esencial: presentación de algo otro en y por la afección misma, es el *momento de alteridad*»⁵². En la impresión, tenemos la presentación de algo que es otro al sintiente en la afección misma, la impresión «es alteridad en afección»⁵³. A lo que está presente lo llama nota, pues es algo notado, algo que no es ignoto, sino *gnoto*, sin que por esto le dé a nota una connotación cognoscitiva⁵⁴. No hay que confundirlo con cualidad, pues hay notas que no son cualidades, como cuando oímos tres sonidos de

50 «For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their *esse* is *percipi*, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them» (Berkeley, 1999a, I, § 3).

51 «All the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind, that their being is to be perceived or known; that consequently so long as they are not actually perceived by me, or do not exist in my mind or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit» (Berkeley, 1999a, I, § 6).

52 IRA, 92; cf. SR, 23, 248; EMT, 132; PFMO, 331; IRE, 32-33.

53 IRE, 32.

54 Digamos que algunas veces Zubiri usa, un tanto indistintamente, nota, cualidad y propiedad, pero también precisa: «En rigor formal designan tres aspectos distintos de lo real, de lo “en propio”: la “nota” es lo notado en propio, la cualidad es siempre y sólo cualidad “de” lo real, propiedad es la nota en cuanto emerge (en la forma que fuere) de la índole de una cosa» (IRE, 56). Décadas antes, en contexto metafísico, había escrito: «Al hablar de “notas” me refiero no sólo a estas “propiedades” de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse “parte” de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las “facultades” de su psiquismo, etc. A veces, por razones de comodidad de expresión emplearé la palabra propiedad como sinónimo de nota, es decir, dándole no el sentido restringido que tiene en Aristóteles, sino el sentido amplísimo de su etimología: todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella “en propiedad”, como algo “suyo”» (SE, 104).

un acorde, tres no es, como los sonidos, una cualidad. Pero la nota tampoco es genitiva, el sonido no es de algo, sino que es nota en sí, es lo en sí presente en la afección.

En la filosofía de Zubiri, este momento de la alteridad es de suma gravedad, ya que «lo que especifica los distintos modos de aprehensión sensible son justamente los distintos modos de alteridad»⁵⁵. Es a este momento de alteridad⁵⁶, frente al de afección y fuerza de imposición, al que va a dedicarle más espacio en su trilogía noológica.

En la afección impresiva, se hace presente algo otro en tanto que otro. Lo otro, al parecer de Zubiri, goza de un contenido⁵⁷ específico⁵⁸ bien sea una nota o una constelación de ellas. En que haya contenido va a coincidir con el empirismo; llegaba a decir en el curso *Sobre la realidad*: «Las cosas se nos presentan en el mundo perceptivo, en el externo y en el fuero interno mismo de cada cual, como constelaciones de notas»⁵⁹. Pero el filósofo español además señala que ese contenido queda en la impresión de un determinado modo, habiendo distintos modos de alteridad. Es aquí donde va a marcar distancia con el empirismo.

Es justo el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota “queda”, y en cuanto “queda” es independiente del sentiente en cuya impresión “queda”. Aquí independencia no significa una cosa “aparte” de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo “autónomo” respecto del sentiente. [...] “Quedar” es estar presente como autónomo. Este carácter de autonomía no es idéntico al contenido, porque [...] un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar, distintas formas de independencia, distintas autonomías. Autonomizar es, pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo “otro”, que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*⁶⁰.

Se trata de una idea, la de formalidad, que tuvo un largo camino de maduración en Zubiri. Ya en el curso de 1945-46 *Ciencia y realidad*, va a diferenciar el modo en que quedan los contenidos en el animal y en el hombre; aunque no hablase de formalidad, refiriéndose al animal usó «carácter de estímulo»⁶¹ y, en el caso del hombre, dijo:

55 IRE, 34.

56 Cf. IRE, 34-39.

57 Cf. SE, 415; PFMO, 331, IRE, 34-35.

58 Cf. SR, 24, 248.

59 SR, 68-69.

60 IRE, 35; cf. SE, 415; EMT, 132-133; PFMO, 331-332; Vargas Abarzúa, 2007, pp. 5-17.

61 CR, 43.

El contenido de las percepciones sensibles, gracias a esta operación del pensamiento, se presenta precisamente con carácter de realidad. Tengo una realidad de la que la percepción me da unas notas, pero unas notas que son de la realidad, de esa realidad que se me denuncia en la percepción⁶².

En *Filosofía primera*, donde vamos a encontrar ya el enfrentamiento a este respecto con el empirismo, tenemos el uso de formalidad: «El carácter noérgico de la inteligencia se acusa primaria y fundamentalmente en ese estar realmente en la realidad, estar gracias al cual cuanto entra por vía de impresión presenta precisamente ese carácter de formalidad, ese carácter de actualidad formal de su propia realidad»⁶³. Y, en *Sobre la esencia*, vemos ya asentado el hablar del estímulo y de la realidad como dos formalidades distintas⁶⁴, sin perjuicio de que el uso terminológico necesite tiempo para su plena decantación⁶⁵.

Ambos momentos de la alteridad, el contenido y la formalidad, como ya adelantábamos, dependen del animal; no es necesario insistir en lo ya dicho. Lo que ahora nos interesa es ver que la diferencia en la formalidad da lugar a modos distintos de aprehensión sensible: la aprehensión de estimulidad y la de realidad⁶⁶; la primera, propia de cualquier animal; la segunda, exclusiva del hombre. Dos formas distintas de formalidad dan lugar a dos modos de alteridad.

En el primer modo de aprehensión, se siente la estimulidad⁶⁷ y la impresión se limita a determinar el proceso del sentir⁶⁸: la impresión es un estímulo que afecta tónicamente y suscita una respuesta. La formalidad, en este caso, es la que Zubiri vino en llamar formalidad de estimulidad⁶⁹. No es que lo aprehendido no esté aprehendido como algo otro, pero lo está «en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo *signo*. La formalidad de estimulidad consiste precisamente en *formalidad de signitividad*»⁷⁰. Es algo otro, pero sólo como signo de respuesta.

El hombre, frente al resto de los animales, aunque comparta con ellos lo recién visto, tiene un modo de aprehensión propio por el cual siente la realidad, gracias a otra formalidad. No es algo que tenga lugar en paralelo

62 CR, 230.

63 FP1, 130.

64 Cf. SE, 115, 391-393, 413-415, 457-458.

65 Cf. García Nuño, 2022, p. 301.

66 Cf. SSV, 215-216; SR, 24-26, 248-250; EMT, 132-133; SH, 20-26; IRE, 47-67.

67 Cf. SE, 391; IRE, 48-53.

68 Cf. SR, 249; EMT, 133; IRE, 48-49.

69 Cf. IRE, 49-52.

70 IRE, 49.

a la aprehensión sensible, sino que, siendo aprehensión de realidad, es aprehensión en impresión por haber una formalidad propia de ella⁷¹.

En el caso de la estimulidad, el contenido de la impresión se limita a determinar el proceso del sentir. Como la formalidad de estimulidad es una formalidad de alteridad, no se trata de una vivencia meramente subjetiva del sintiente, sino que es objetiva, pero limitada a la determinación de la modificación tónica y la respuesta. Por la formalidad de alteridad estímúlica, el contenido que ha aprehendido el sintiente en la impresión es distinto del aprehensor, pero, pese a ser una vivencia objetiva, es un contenido que pertenece al proceso vital y, por tanto, al aprehensor. En el caso de la aprehensión de realidad, el contenido le pertenece en propio a eso otro aprehendido en impresión. Ahora bien, eso no quiere decir que haya un sujeto al que le pertenezcan unos caracteres como propiedades suyas. Las notas son en propio lo que son. Ciertamente lo aprehendido no deja de determinar el proceso del sentir, pero no es formalmente signo de respuesta, sino que consiste en ser de-suyo⁷²: «Esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: *formalidad de reidad o realidad*»⁷³. Si Zubiri acuña el neologismo, es para que no se confunda su idea de realidad con la realidad entendida como una zona de cosas, con lo preterintelectivo, con lo allende la intelección, de igual modo que, como ya dijimos, usó algunas veces reísmo en vez de realismo. La formalidad de realidad o de reidad es formalidad del de-suyo:

De suyo no significa una calificación ni esencial ni existencial; significa que, cualesquiera que sean la cosa con todos sus momentos y la articulación de los mismos, estos pertenecen a la cosa de suyo y no se agotan simplemente en el momento afeccionante de la impresión. El carácter de realidad es una mera formalidad⁷⁴.

Gracias a esta formalidad, en este modo de aprehensión, lo aprehendido lo es como siendo de-suyo, es aprehendido como real. La alteridad e independencia de lo aprehendido es diferente: «La independencia signitiva se ha tornado en independencia de realidad. Realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad»⁷⁵.

Esta distinción entre contenido y formalidad, que se da en el momento de alteridad de la impresión, sería algo de lo que se habría prescindido en la historia de la filosofía, la cual «no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y ha resbalado sobre su formal *momento sentido de reali-*

71 Cf. SE, 65,114-115, 391-395; IRE, 54-67.

72 Cf. SE, 394-402; SR, 25-27, 249-250; EMT, 133; IRE, 57.

73 IRE, 57; cf. IRE, 60, 173, 282; EM, 362-363.

74 SR, 27.

75 IRE, 57; cf. ILO, 13.

dad: no ha visto la impresión de realidad»⁷⁶. Zubiri, ante todo, va a criticar al empirismo por esa carencia; se trata de una cuestión que encontramos ya en el curso *Filosofía Primera*⁷⁷. Aunque encuentra acertada la línea por donde dirigió su crítica, sin embargo, se quedó corto en la misma⁷⁸, pues «no se ha hecho cuestión de en qué consiste ese carácter contundente que tienen los datos de los sentidos»⁷⁹. El empirismo se planteó el origen de las ideas e hizo ver que el contenido de todas procede a la postre y en toda su estructura de contenidos de lo sensible, pero no se cuestionó la realidad de los datos de los sentidos, limitándose nada más a que con ellos da comienzo la vida mental. El empirismo se quedó en la confrontación entre el contenido de lo conceptual y el de lo sensible. Zubiri lamenta que el empirismo no fuera más allá del contenido de lo sensorial y considera que plantearse la realidad de éste «es lo que le hubiera dado la razón más radical»⁸⁰. De hecho, para el donostiarra, la fuente de todo conocimiento va a estar en los sentidos, pero en una impresión que lo es de realidad. Esta limitación habría llevado a la filosofía empirista a usar equívocamente el término impresión, sin distinguir el hecho de que la impresión sea del sintiente y, por otro lado, la impresión en cuanto aquello que hay en ella. Es decir, lo que podríamos llamar, en términos que podría haber empleado Suárez, impresión formal e impresión objetiva.

Esta crítica la va a mantener a lo largo del tiempo⁸¹, aunque no aflore explícitamente en *Inteligencia y realidad*, incluso va a apoyarse en ella al lidiar con Hume sobre la causalidad⁸². La misma expresión “impresión de realidad” se arraiga aquí:

La alteridad y la afección, en el caso de las impresiones humanas, lo son de *realidad*. El hombre *siente* impresivamente, por vía de impresión, la realidad de lo real. Pero este momento de realidad no puede tenerse por una impresión más. Yo lo he llamado así, *impresión de realidad*, por contraponer esta concepción al empirismo. [...] Junto al momento de contenido específico, hay un momento por el que el hombre siente la realidad⁸³.

76 IRA, 89.

77 Cf. FP1, 266; FP2, 162-163. Zubiri va a hacer ver que la diferencia con los sensualismos está en que, estando también ayunos de formalidad de realidad, «los contenidos del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles» (IRA, 89). Por aquellas fechas también dirá: «El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un *sensismo*: realidad es siempre “de suyo”, y la forma primaria y radical de sentir el “de suyo” es el sentir intelectual» (HD, 46).

78 Cf. FP2, 163.

79 FP1, 266.

80 FP1, 266.

81 Cf. SR, 24, 26, 172, 192, 247-248; EMT, 132; PFMO, 221-222, 330-333.

82 Cf. HD, 92, 397.

83 SR, 24. Al año siguiente, dirá que lo hace también por contraposición al racionalismo

En la inteligencia sentiente, en virtud de la formalidad de realidad, a diferencia de los empirismos, lo intelectual no es el resultado de una elaboración desde lo meramente sensitivo⁸⁴.

Gracias a la realidad como la formalidad del de-suyo, Zubiri, frente a los empirismos, no considera que realidad sea formalmente algo allende las impresiones sensibles⁸⁵, sino que lo real es algo inmediato y directo que está aprehendido primordialmente. Recordemos que Zubiri considera a Berkeley un idealista empirista; pues bien, a su parecer, «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 sólo a la razón incumbe determinar lo que es la realidad»⁸⁶. Ahora bien, cabría preguntarse si esto sea así en Berkeley, si la realidad es algo preterperceptivo para el irlandés, si es nada más algo allende las impresiones, si, por tanto, es para él una zona de cosas o algo a determinar por la razón.

Ciertamente en Berkeley no encontramos la distinción zubiriana entre contenido y formalidad de alteridad y menos la idea de formalidad del de-suyo, pero eso no quiere decir, sin más, que para él solamente sean reales los seres percipientes y no los percibidos.

Berkeley, siguiendo la estela de Locke, distingue, en los elementos componentes de nuestro conocimiento, dos tipos principales de ideas:

Es evidente para cualquiera que examine los objetos del conocimiento humano que hay bien ideas realmente impresas en los sentidos o tales como las que se perciben atendiendo a las pasiones y operaciones de la mente, bien, por último, ideas formadas con ayuda de la memoria e imaginación, ya sea componiendo, dividiendo o representando apenas aquellas originalmente percibidas en los modos susomentados⁸⁷.

Pues bien, la consideración de la realidad de uno y otro tipo de ideas va a ser distinto en Berkeley. Las primeras son cosas reales, mientras que las segundas serían propiamente ideas, si bien, como quiera que las primeras también son percibidas, son asimismo ideas, aunque no tan propiamente: «Las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la Naturaleza se llaman *cosas reales*; y aquéllas excitadas en la imaginación, siendo menos regulares, vívidas y constantes, son más propiamente llamadas *ideas* o *imágenes de las cosas*, que copian y representan»⁸⁸.

(cf. SR, 248). En cuanto heredero del empirismo, ésta será una patología que también padecerá Kant (cf. SR, 192; FP1, 266; EMT, 132; PFMO, 221-222, 330-333).

84 EMT, 144

85 Cf. SR, 26.

86 ILO, 280.

87 «It is evident to anyone who takes a survey of the objects of human knowledge, that they are either ideas actually imprinted on the senses, or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind, or lastly ideas formed by help of memory and imagination, either compounding, dividing, or barely representing those originally perceived in the aforesaid ways» (Berkeley, 1999a, I, § 1).

88 «The ideas imprinted on the senses by the Author of Nature are called *real things*: and

En el tercero de los diálogos, Philonous le dice a Hylas: «Para ser claro, mi opinión es que las cosas reales son aquellas mismas cosas que veo y siento y percibo por mí mismo»⁸⁹. Frente a las ideas producidas a partir de las ideas de los sentidos, estas últimas son «más fuertes, ordenadas y coherentes» y «menos dependientes del espíritu o sustancia pensante que las percibe»⁹⁰. Pero esto no significa que puedan tener ningún tipo de existencia allende la mente. Por otra parte, añade también el criterio de la intersubjetividad cuando, hablando de los milagros, dice de la conversión de agua en vino en las bodas de Caná que «si en la mesa todos los presentes hubiesen visto y oído y gustado y bebido vino y experimentado sus efectos, para mí no habría duda de su realidad»⁹¹. Por último, podríamos decir que Philonous nos aporta un criterio de utilidad una vez ha afirmado que las cosas que son reales son las que percibimos, por lo que no es necesario buscar ninguna cosa material allende la percepción: «Éstas las conozco y, encontrando que responden a todas las necesidades y propósitos de la vida, no tengo ninguna razón para preocuparme de cualquier otra cosa desconocida»⁹².

Podemos decir que, para Berkeley, varios siglos antes de Zubiri, la realidad tampoco es una zona de cosas; ni el monopolio de la realidad lo tiene lo allende la percepción, puesto que, para el irlandés, las cosas percibidas también son reales. No obstante, pese a esta coincidencia con el donostiarra, de la cual éste no levanta acta, podemos destacar algunas diferencias de no poca importancia.

Berkeley se limita a dar una descripción sintomática de la realidad, no entra a indicar explícitamente cuál sea su razón formal, si bien parece estar ligada a la existencia, pues para él, algo que está realmente percibido no puede no ser algo que exista realmente: «Que una cosa esté realmente percibida por mis sentidos y que, al mismo tiempo, no exista realmente, es, para mí, una contradicción manifiesta, ya que no puedo prescindir o abstraer, aun en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida»⁹³. Zubiri hizo ambas cosas, además de decir qué sea formalmente realidad, el de-suyo, en alguna ocasión también lo hace sintomáticamente

those excited in the imagination being less regular, vivid and constant, are more properly termed *ideas*, or *images of things*, which they copy and represent» (Berkeley, 1999a, I, § 33).

89 «To be plain, it is my opinion, that the real things are those very things I see and feel, and perceive by my self» (Berkeley, 1999b, III, p. 172).

90 «More strong, orderly, and coherent [...] less dependent on the spirit, or thinking substance which perceives them» (Berkeley, 1999a, I, § 33; cf. *ibid.*, I, §§ 29-32, 84).

91 «If at table all who were present should see, and smell, and taste, and drink wine, and find the effects of it, with me there could be no doubt of its reality» (Berkeley, 1999a, § 84).

92 «These I know, and finding they answer all the necessities and purposes of life, have no reason to be solicitous about any other unknown beings» (Berkeley, 1999b, III, p. 172).

93 «That a thing should be really perceived by my senses, and at the same time not really exist, is to me a plain contradiction since I cannot prescind or abstract, even in thought, the existence of a sensible thing from its being perceived» (Berkeley, 1999b, III, p. 172). Que la realidad sea formalmente existencia lo descarta Zubiri (cf. SE, 396-399; García Nuño, 2022, pp. 433-437).

te. Así, en *Sobre la esencia* escribe: «Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee»⁹⁴. Pero, como el mismo Zubiri hace ver, la actuación es solamente una *ratio cognoscendi*. La realidad no consiste, para el donostiarra, en ser principio de operaciones ni en ser actuante, si bien tenga carácter érgico, carácter de ἔργον⁹⁵, pero las cosas reales no son reales porque actúen, sino que actúan porque son reales. Berkeley nos da los síntomas por los cuales podemos saber que determinadas ideas son reales a diferencia de otras, pero no nos dice abiertamente en qué consista ser real en tanto que real.

Por otra parte, la realidad no es, en Berkeley, ni el primer transcendental, como lo es en Zubiri, ni uno de ellos, lo que no puede extrañarnos, dada su alergia a la metafísica. Pero, con independencia de esto, la realidad no tiene en él carácter omnímodo, como sí lo tiene en el donostiarra. Reales son, en el irlandés, los seres percipientes, Dios y los espíritus finitos, y los percibidos, pero no las ideas que forjamos a partir de las impresiones. En cambio, para Zubiri, las realidades se caracterizan por el de-suyo y son reales hasta las irrealidades; para él, irreal es un modo de ser real. A lo real no se opone lo irreal, sino lo arreal, pues la inteligencia es ámbito de realidad en virtud de la formalidad de realidad, la arrealidad es lo propio de la pura estimulidad⁹⁶.

Pues bien, una vez vistos los momentos de afección y alteridad, sobre los que tuvo algo que decir Zubiri respecto de los empirismos, no dejemos de lado el tercer momento de la impresión: la fuerza de imposición⁹⁷; decía de él el filósofo español: «La impresión tiene todavía un tercer momento esencial: es la fuerza, por así decirlo, con que lo otro de la alteridad se impone al sentiente. Esta *fuerza de imposición* es justo el estar poseído por lo sentido»⁹⁸. Lo presente en la afección como algo otro se impone con fuerza al sintiente. Esta fuerza impositiva, que tienen bien una nota bien una constelación de ellas en la impresión, no guarda proporción con la afección. Algo otro puede imponerse con gran fuerza al sintiente y, sin embargo, afectarlo ligeramente y viceversa. Es la fuerza de imposición, de entre los tres momentos de la impresión, el que suscita el proceso del sentir tal y como lo entiende Zubiri⁹⁹, cuestión que no es ahora de nuestro directo interés.

Pues bien, mientras que sobre los otros dos momentos Zubiri mantuvo un diálogo con el empirismo desde el curso *Filosofía primera*, aunque no quedara explícito en *Inteligencia sentiente*, no fue así con el momento de fuerza de imposición; bien es cierto que también fue de tardía aparición en el donostiarra, como ya se indicó.

Ahora bien, cabría preguntarse si no habría algo de esto en Berkeley. Como acabamos de ver, una de las características de las ideas impresas en los sen-

94 SE, 104; cf. IRE, 60; HD, 31.

95 Cf. SE, 401-404.

96 Cf. SH, 647; FP1, 64; FP3, 30, 46, 67; SE, 393-394; SSV, 215; EDR, 29; ILO, 91.

97 Cf. IRE, 33-34.

98 IRA, 92.

99 Cf. IRE, 33.

tidos, a diferencia de las elaboradas por nosotros a partir de éstas, es que son más fuertes que las últimas. Además de contenido, tienen esta fuerza; se trata de una idea de la que también se servirá Hume. Berkeley asimismo dice que son más vívidas y distintas: «Las ideas de los sentidos son más fuertes, vivas y distintas que las de la imaginación»¹⁰⁰. Esta fortaleza no es lo mismo que el contenido, pero solamente se da con diferencia gradual entre un tipo de ideas y otro, sólo sirve para distinguir las unas de las otras, sin ningún otro papel. De modo que esta fuerza ni desencadena el proceso del sentir ni supone estar poseído por lo que se ha sentido, que, para Zubiri, en el hombre, es la realidad.

2.2 Pero Zubiri no solamente, en lo que a la inteligencia hace, se encontró con Berkeley, mediante la generalidad de los empiristas y en la cuestión de qué sea la impresión, sino que lo hizo con él personalmente en el tema de la actualidad. Se trata de una cuestión central ésta en su noología y que presenta, en *Inteligencia y realidad*, desde el primer momento al lector; no se espera a que esté mediado el libro para decirlo. Es lo que formalmente es el acto de intelección:

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actuidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. [...] Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente¹⁰¹.

Esta distinción entre actualidad y actuidad fue un logro que le llevó a Zubiri décadas de pensamiento, de lo cual encontramos vislumbres en el curso *Filosofía Primera* que llevarán un lento desarrollo hasta que finalmente la idea de actualidad deje de ser pensada como una segunda actualidad y lo que era la primera actualidad pase a ser actuidad¹⁰². Además de la actualidad, la idea de qué sea el ser también tuvo un largo período de maduración¹⁰³ en que el ser finalmente va a venir caracterizado por su ulterioridad a la realidad y por ser actualidad de ésta en la respectividad, lo real está presente

100 «The ideas of sense are more strong, lively, and distinct than those of the imagination» (Berkeley, 1999a, I, § 30).

101 IRE, 13.

102 Cf. García Nuño, 2022, pp. 344-365.

103 Cf. García Nuño, 2022, pp. 869-983.

en la respectividad del mundo; pues bien, «este estar presente es justo el ser»¹⁰⁴. En toda esa evolución, nos vamos a encontrar con Berkeley en tres momentos a lo largo de casi tres décadas de pensamiento, comenzando en una reflexión sobre el ser estrechamente unida a la inteligencia y terminando en la actualidad de la intelección sin más. Se trata de la cuestión, de entre las que hemos visto, en que más ha necesitado Zubiri, para avanzar, apoyarse explícitamente en los peldaños de Berkeley y la única en la que éste seguirá haciendo acto de presencia explícita al final de su vida.

En el curso *Filosofía primera* Zubiri se preguntó qué sea el ser¹⁰⁵. Su respuesta, en aquella hora, no fue ni mucho menos la definitiva, pero nos sirve para comprender y encontrar una de las raíces de lo que a última hora dirá en torno a Berkeley y la actualidad en *Inteligencia y realidad*.

En unas lecciones en que ya había tenido lugar la puesta de largo de su idea de inteligencia sentiente, Zubiri recordaba a sus oyentes que la inteligencia lo es siempre de algo, de las cosas, y, por ello, es una forma de estar en ellas, pues la inteligencia, al inteligir, está en las cosas. Que se entienda algo es lo mismo que decir que la inteligencia está en ese algo. Lo que le va a llevar a analizar qué sea ese “en”. De entrada, lo que no significa es compartir los caracteres de las cosas “en” que la inteligencia está, ser como aquello que se entiende. La inteligencia no hace nada sobre las cosas, pero las cosas tampoco hacen nada sobre la inteligencia, no comparte las propiedades de lo inteligido: «Sin actuar sobre las cosas ni que ellas actúen sobre mí es como estoy “en” las cosas»¹⁰⁶.

La intelección ha lugar sin que la inteligencia haga nada sobre las cosas y éstas, sin que les pase nada, quedan ante el inteligente. El “en”, desde la vertiente de las cosas inteligidas, es un quedar respecto de la inteligencia; las cosas quedan en un respecto: «El respecto no es algo que está ante mi inteligencia, sino que es algo “en” que la cosa está cuando ella está ante mi inteligencia. El respecto no es un “ante”, es un “en”»¹⁰⁷.

De modo que no solamente es que la inteligencia esté “en” las cosas, sino que también las cosas quedan “en” la inteligencia: las dos cosas son, para Zubiri, formalmente idénticas. Y es en ese común “en” donde encontraba por entonces lo que sería el ser:

El “en” es “en presencia”. Esa presencia es, a la vez, de las cosas y mía. Por razón distinta, naturalmente: es mía, porque yo me enfrento con la cosa, y es de la cosa, porque la cosa queda en ese respecto ante mí. Pero, por distinta que sea la razón, el respecto es el mismo, y ese “en”, que es esa presencia, es formalmente lo que es el ser. El ser es el “en” mismo. La inteligencia está en las cosas no compartiendo sus caracteres físicos;

104 IRE, 219.

105 Cf. FP1, 557-566.

106 FP1, 559.

107 FP1, 560.

está en ellas “en ser”. Y aquello en que las cosas quedan ante la inteligencia es también en ser. [...] la inteligencia está en las cosas “siendo”. El “en” es “ser”, y “ser” es “siendo”. Sin inteligencia no habría ser. Habría ciertamente las cosas, [...] pero no habría ser. Recíprocamente, sin ser sería imposible inteligir, porque inteligir es siempre y solo inteligir lo que la cosa “es”¹⁰⁸.

Que el ser sea esa presencia no quiere decir, en primer lugar, que el ser, esto es, la presencia, sea objetividad, no consiste en lo presenciado en cuanto que está, en la inteligencia, presenciado. Tampoco el ser se identifica con la intelección, es decir, con el acto por el cual el inteligente inteligir, por el cual algo cobra presencia. Pero finalmente el ser, es decir, esa presencia, tampoco se identifica con aquello que se inteligir, ya que la cosa que se inteligir tiene anterioridad a su intelección. Para Zubiri, esto último «sería caer en el extremo de Berkeley, para quien el ser consiste en ser percibido»¹⁰⁹. Es decir, para el donostiarra, el obispo anglicano entendería que el ser es «lo presenciado en esa presencia»¹¹⁰. De modo que, negando estas tres posibilidades, el ser sería, para Zubiri, simplemente la presentidad de que goza lo inteligido. Las realidades tienen unas propiedades, consisten en algo, con independencia de que se las esté o no inteligiendo, será “ser” cuando sea inteligido, de modo que «la presentidad misma de ese tener es aquello en que formalmente consiste su ser»¹¹¹.

Esta presentidad no añade nada a las cosas y, como es el “en” mismo, reposa en sí. Ese “en” es el mismo para la inteligencia y las cosas, es aquél en que la inteligencia está y aquello en que la cosa está en la inteligencia: «El ser no es otra cosa, sino el ámbito mismo del “en”, la pura presentidad»¹¹².

En el curso de 1966 *Sobre la realidad*, Zubiri volvió a encontrarse con Berkeley sin nombrarlo, más concretamente con su *esse est percipi*. En ese momento, el ser es actualidad en la respectividad del mundo. Ya no se trata de presentidad, pero la actualidad todavía es entendida como un acto segundo, ulterior a lo real¹¹³. Pues bien, en la impresión de realidad¹¹⁴, la nuda realidad y el ser coinciden materialmente, pero eso no quiere decir

108 FP1, 561. Una posición que no se va a sostener en el tiempo, no porque no se vaya a inteligir el ser. Escribía en 1980: «Ser es actualidad ulterior de lo real. [...] El término formal de la intelección sentiente es siempre y sólo realidad. En su virtud, la realidad está sentientemente inteligida en modo directo en y por sí misma como impresión de realidad. Ahora bien, esta realidad así aprehendida en impresión, “es” ulteriormente. [...] la realidad está sentida en modo recto; la ulterioridad está sentida en modo oblicuo» (IRE, 223).

109 FP1, 562.

110 Ibid.

111 FP1, 563.

112 FP1, 564.

113 Cf. SR, 143-155.

114 Con la idea de impresión de realidad comenzó el curso. Esto dio lugar a la publicación de un artículo al año siguiente: *Notas sobre la inteligencia humana* (cf. SR, 243-259), donde pulía esa idea que tendría que esperar casi tres lustros a su final desarrollo.

que lo hagan formalmente. No será esto lo que sostendrá años después en *Inteligencia y realidad*¹¹⁵. En la trilogía, el ser es sentido en aprehensión primordial de realidad: es co-sentido. Aunque el término formal de la intelección sea la realidad y lo real esté sentido en *modo recto*, el ser lo es en *modo oblicuo*: «Al sentir lo real en y por sí mismo en modo recto, estoy co-sintiendo de modo oblicuo su física y real ulterioridad. Lo co-sentido es ser. Por tanto, el ser está co-impresivamente sentido al sentir la realidad»¹¹⁶. Pero, en aquellas lecciones, no era así: «En mi impresión de realidad coinciden *in re* ambas cosas»¹¹⁷.

Sin embargo, esto no tiene por qué dar lugar a afirmar que ser percibido sea aquello en que consista el ser¹¹⁸. Aun en el caso de que lo percibido no tuviera realidad allende la percepción, la tiene en ella, pues no tenemos solamente un contenido, sino también formalidad de realidad, como hemos visto¹¹⁹. Como quiera que hay contenido y realidad, centrándose en la impresión, Zubiri considera que, en vez de afirmar que *esse est percipi*, podría haberse llegado a afirmar que el ser «es la función transcendental que *tiene* la realidad percibida de la cosa»¹²⁰. Ya que, para el filósofo español¹²¹, entre la formalidad y el contenido la relación que hay es funcional, contenido y formalidad están en función mutua, se determinan.

Zubiri volvió a vérselas con Berkeley en *Inteligencia y realidad*, concretamente tratando de la actualidad como intelección¹²². En este caso, no va a ser el problema del ser el que esté en primer plano, aunque la actualidad sea la que goce de protagonismo en la escena, ya que no es ahora la actualidad del ser, sino la de la intelección la que esté en juego.

La intelección, como ya habíamos adelantado, es formalmente actualidad. Aquello que está inteligido está presente “en” la intelección; pues bien, ese “en” es actualidad y ya no va a ser presentidad, pero tampoco es acto segundo. Lo inteligido está presente “en” la intelección, por ello, la intelección es actualidad. Pues bien, lo que está presente está aprehendido como algo de-suyo, como en propio, por tanto, es aprehendido como un *prius* respecto a la aprehensión misma, de ahí que «lo real aprehendido es real antes de ser aprehendido; esto es, lo real al estar inteligido está presente, está en actualidad»¹²³. Lo que le va a llevar a Zubiri a distinguir tres momentos: realidad, actualidad y presentidad.

115 Cf. IRE, 217-228.

116 IRE, 223.

117 SR, 151.

118 Cf. SR, 152.

119 Cf. SR, 192-193.

120 SR, 152.

121 El tema de la función transcendental ya apareció en *Sobre la esencia* (cf. SE, 455; García Nuño, 2022, pp. 545-565). En este curso, apenas es bocetado, usándose función transcendental, en algún momento, con un sentido que abarca las funciones talitativa y transcendental (cf. SR, 96).

122 Cf. IRE, 142-149.

123 IRE, 143.

La actualidad es más radical que la relación o la correlación de Amor Ruibal, es algo anterior a toda relación que pueda haber entre lo inteligido y el inteligente y sobre lo cual se establecen los relatos en tanto que relatos. De modo que la actualización es un modo de respectividad, es la actualidad de algo que, en virtud de la formalidad de realidad, está formalmente abierto. Como formalidad que es, la formalidad de realidad es un modo de quedar, pero como lo es de realidad, ese modo de quedar tiene carácter de *prius*.

En la actualidad intelectual, la cosa real desde sí misma está presente en tanto que real. Ahora bien, «la actualidad intelectual no es, sin embargo, presentidad: la actualidad no es un estar “presente”, sino que es un “estar” presente. Presentidad es algo fundado en actualidad»¹²⁴. Y es en este punto donde de nuevo va a aparecer, aunque en una reelaborada idea de inteligencia sentiente respecto a la de *Filosofía primera*, la crítica a Berkeley. Para Zubiri no se trata de que lo real esté percibido como si fuera real; en ese caso realidad sería presentidad. A su parecer, el grave error de Berkeley habría sido confundir actualidad con presentidad y reducirla a ésta.

Realidad sería entonces mera presentidad. Es en el fondo la célebre tesis de Berkeley “ser es ser percibido” (*esse est percipi*). Pues bien, no se trata de esto. Para Berkeley ser percibido es tener un *esse* que consistiría en pura presentidad. Dejemos de lado que Berkeley hable de ser y no de realidad; para los efectos de la actualidad es ahora lo mismo. Además, tampoco importa que Berkeley se refiera a la percepción, porque percepción es un modo de intelección sentiente. Ahora bien, lo enunciado por Berkeley no es un hecho. Porque la presentidad de lo percibido es ciertamente un momento suyo, pero un momento fundado a su vez en otro momento igualmente suyo: en la actualidad. Lo percibido no “se presenta como si fuera” real, sino como “estando presente”¹²⁵.

Es decir, la presentidad de la percepción está fundada en la actualidad: porque hay actualidad, hay presentidad. El “presente” del “estar presente” se sostiene en el “estar”, si hay “presencia” es porque hay “estar” de lo inteligido, no hay “estar” porque haya “presencia”. Si se nos permitiera apurar esta lectura de Zubiri, en Berkeley tendríamos dos tipos de realidad: la propia de los espíritus creados y de Dios, y la realidad de la presencia, que sería la de las cosas percibidas, que sería, para Zubiri, nada más que presentidad, es decir, que esas cosas serían solamente percibidas como si fueran reales, mas faltaría el estar de la realidad.

Pero, con todo lo importante que sea la actualidad en la intelección, hay un momento en ella de mayor rango que es el de realidad y es que la que *está* presente es la realidad, la actualidad lo es de la realidad y ésta es el fundamento de aquélla, de modo que la realidad tiene anterioridad a la

124 IRE, 145.

125 Ibid.

actualidad. La formalidad del de-suyo, es decir, de la realidad, es algo *prius* respecto de la aprehensión y, por tanto, de la actualidad, pero además la realidad inteligida lo está en sí y por sí, de modo que lo presente intelectivamente sea formalmente real, no es algo pensado o interpretado, e intrínseco a lo aprehendido intelectivamente, no es algo formalmente allende: «En toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad»¹²⁶. Es decir, hay una jerarquía de fundamentación entre estos tres momentos en la que, sobre la realidad, se cimenta la actualidad y, en ésta, la presentidad.

Esta importancia de la realidad respecto de la actualidad la encontramos expresada en forma extrema en *Inteligencia y logos*; al tratar de la verdad, escribía Zubiri: «Hay o puede haber realidades que no estén actualizadas ni tienen por qué estarlo»¹²⁷. Dicho de otra manera, mientras la presentidad necesita de la actualidad y ésta de la realidad, esta última, por su parte, no necesita estar actualizada, aunque pueda estarlo. Si Zubiri dice que la intelección es «mera actualización de lo real»¹²⁸, quíérese decir que hay realidades sin intelección, ya que hay realidades que no están actualizadas o pueden no estarlo, es más, que ni siquiera tienen que estarlo para ser realidades.

La distancia con Berkeley, con la idea de la actualidad, no hizo sino acentuarse con el paso del tiempo.

Aunque sean poquísimas las veces que Zubiri cita a Berkeley, sin embargo, hemos podido comprobar cómo el diálogo crítico con él tuvo lugar en cuestiones centrales de la filosofía del guipuzcoano, lo cual le sirvió para pulir su idea de sustantividad (unidad, sistematicidad) y de inteligencia sentiente (impresión, actualidad).

Este diálogo crítico, en lo que hasta ahora está publicado del filósofo español, tuvo lugar, en primer término y en todos los frentes señalados, en el curso *Filosofía primera*. Ahí encontramos raíces importantes de las cuatro cuestiones tratadas que con el tiempo llegarán a madurez en el pensamiento de Zubiri; ahora bien, solamente la referencia crítica a Berkeley fue explícita, después de aquel curso, en el tema de la presencia. Todo lo cual hace que, en lo visto, esas lecciones se antojen cruciales en la trayectoria del donostiarra, aunque con el paso del tiempo su filosofía sufriera todavía cambios notables.

En estos problemas, Zubiri se acercó al empirismo y más concretamente al campo gravitacional de Berkeley, pero no quedó atrapado en él, lo hizo lo

126 IRE, 146.

127 ILO, 255.

128 IRE, 14.

justo para ganar aceleración y seguir su propia trayectoria. Si la filosofía del irlandés es un idealismo empírico, la suya, en cierto modo, podría considerarse un realismo empírico.

Referencias

- Berkeley, G. (1999a) *Principles of Human Knowledge*. Oxford University Press.
— (1999b) *Three Dialogues*. Oxford University Press.
- Conill Sancho, J. (2011) *El sentido de la noología* (pp. 277-291). En Nicolás, J. A. (ed.) *Guía Comares de Zubiri*. Editorial Comares.
— (2019-21) *Noología en tiempos de neurociencias e inteligencia artificial*. *The Xavier Zubiri Review*, (15), 131-140.
- García Nuño, A. (2022) *Lo metafísico en Xavier Zubiri*. Ediciones Universidad San Dámaso.
— (2023) *Materismo, reísmo, sensismo e inteleccionismo como claves de interpretación de Xavier Zubiri*. *Rocinante*, (14), 87-101.
- Montserrat, J. (2004) *La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas* (pp. 501-514). En Nicolás, J. A.-Barroso, Ó. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Editorial Comares.
- Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido: Desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
— (2005). *Objetividad y realidad: Kant en Zubiri*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (32), 43-96.
— (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rovaletti, M^a. L., (2004) *Morfogénesis, formalización y psico(pato)logía* (pp. 529-552). En Nicolás, J. A.-Barroso, Ó. (eds.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Editorial Comares.
- Vargas Abarzúa, E. (2007) *El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri*. *The Xavier Zubiri Review*, (9), 5-17.
- Zubiri, X. (1982) *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [ILO]
— (1983) *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [IRA]
— (1985) *Sobre la esencia*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [SE]
— (1986) *Sobre el hombre*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [SH]
— (1989) *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [EDR]
— (1991) *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [IRE]
— (1993) *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [SSV]

- (1995) *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri. [PFMO]
- (1999) *Primeros escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [PE]
- (2001) *Sobre la realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [SR]
- (2005) *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [HRI]
- (2006) *Escritos menores (1953-1983)*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [EM]
- (2008) *Espacio, Tiempo, Materia* (2ª ed.). Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [ETM]
- (2009) *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [CLFCI]
- (2010) *Acerca del mundo*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [AM]
- (2010) *Cursos universitarios. Volumen II*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [CU2]
- (2012a) *Cursos universitarios. Volumen III (1933-1934)*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [CU3]
- (2012b) *El hombre y Dios* (2ª ed.). Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [HD]
- (2016) *Estructura de la metafísica*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [EMT]
- (2020) *Ciencia y realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [CR]
- (2021) *Filosofía primera. Volumen I (1952-1953)*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [FP1]
- (2022) *Filosofía primera. Volumen II (1952-1953)*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. [FP2]

