
IDEAS E IDEAR

Ver: *Abstracción / Idea y concepto / Concepto / Percepción / Sentido / Eidos / Visión / Irrealidad / Ousía / Sustancia / Mentalidad / Forma mentis / Platón*

La idea consiste en tener la capacidad de traducir en pocas palabras un concepto.

•

«La filosofía actual ha pensado sobre todo en que los conceptos son abstractos, que son algo abstraído de las cosas reales. Lo cual es verdad. Pero la verdad es que la mayoría de los conceptos, sobre todo de los conceptos científicos, no son meramente abstraídos, sino que están contruidos por la propia inteligencia. La inteligencia de conceptos es en sí misma intelección constructiva.”»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 104]

•

«¿Es verdad que toda idea surge por abstracción? Esto puede ser verdad tratándose de ideas elementales. En efecto, si yo quiero tener una idea del hombre, evidentemente, veo muchos hombres y hago una abstracción. Pero ¿es que las ideas más fecundas, por ejemplo, en la ciencia, proceden de abstracciones? ¿No es que el hombre más bien construye las ideas y lo hace por construcción? [...]

No es claro eso de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterio habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos?

Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas. [...]

No basta con la abstracción y su expolio. Y eso por una consideración que afecta intrínsecamente a la abstracción en cuanto tal. Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el ámbito dentro del cual la cosa va a quedar en franquicia para

ser término de una abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo. [...]

Pero además de que la abstracción no es suficiente, ni tan siquiera en el caso de las ideas abstractas, hay una tercera razón: que es que la teoría de la abstracción elude, a mi modo de ver, el problema esencial de lo que son las ideas.

Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logran por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma. No es una realidad que repose sobre sí misma, y ahí está toda la concepción de Aristóteles (no lo ha dicho, pero eso es lo que acontece en su abstracción), sino que necesita por lo menos un acto de la mente. Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real.

Y no siempre es verdad sin más –el caso de las ideas constructas lo demuestra– que el término objetivo de una idea sea un momento de una cosa real.

En definitiva, Aristóteles no nos dice lo que es lo ideado en tanto que ideado; simplemente establece una fecunda y decisiva polémica contra Platón, e introduce un concepto tan esencial como es la abstracción. Pero, a mi modo de ver, no ha resuelto –de manera por lo menos expresa y adecuada– lo que es lo ideado en tanto que ideado.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 48-50]



«A la idea le es esencial este momento estructural, constitucional, que he llamado genitividad; genitividad, no en el sentido de generación, sino en el sentido gramatical del vocablo, de ser un genitivo. La idea es siempre idea *de* algo.

¿De quién son los objetos ideales ideados?

Se dirá que tienen por lo menos un sentido unívoco y que no necesitan ser de nada. Esto tuvo la gran boga en el siglo XIX. Pero, ¿se puede decir que el sentido reposa jamás sobre sí mismo?

Los sentidos de muchos actos intelectuales de una misma persona y los de todas juntas convergen en su sentido cuando hay un mismo objeto sobre el que piensan. Si no, ¿sobre qué se puede montar esa permanencia e identidad del sentido en cuanto tal, que sería esencial, sin embargo, para el objeto ideal?

Hay siempre una genitividad. Platón y Aristóteles lo vieron claramente. Para Platón, las ideas están separadas sin realidades; para Aristóteles, son momentos de la cosa real. Ahora bien, a mi modo de ver, esa genitividad

no quedó suficientemente concebida. Me parece esencial en el problema que la idea sea idea *de*, pero ese *de* ¿tiene como término constructo la cosa o es otra cosa distinta? Para mí, es el simple carácter de realidad: de él es la Idea. Ahí es donde nos separamos temáticamente de Platón y de Aristóteles.

Y esto nos lleva a la segunda consideración; a lo que a los objetos ideales les falta por ser objetos; no solamente por ser ideales.

Y es que, efectivamente, la objetualidad no es nunca un carácter primario; porque para que algo sea *ob-jectum* tiene que empezar por ser algo en sí mismo, no ciertamente en sentido kantiano –la cosa en sí–; pero sí en un sentido mental: como algo “de suyo” absolutamente tomado en sí mismo. Sin ello no podría ser objeto, Y este momento no puede ser otro, sino justamente la realidad.

Y aquí lo que le falta al objeto ideal para ser objeto converge con lo que le faltaba al objeto ideal para ser ideal, a saber: la versión hacia algo, en lo cual y sobre lo cual se halla montado el objeto ideal en tanto que objeto ideal. La primera razón nos conducía a hacer ver que no puede ser idea sino de algo real y la segunda nos hacía ver que este algo real no puede ser una cosa. Pues bien, si *sumamos* intrínsecamente en un solo concepto esos dos momentos, nos encontramos en definitiva con lo que es menester decir, a saber, que la idea en cuanto idea, es siempre –en todos los casos– un objeto irreal. No es ideal, sino irreal. Las ideas son irrealidades.

En español y otras lenguas modernas no nos es tan ajeno este concepto. Mientras para Platón la idea es lo supremo que se puede decir de las cosas, nosotros, para decir que tenemos el *mínimum* concebible de las cosas, decimos que *no tenemos ni idea de ella*. Esto no está del todo mal visto.

Comoquiera que sea, las ideas son algo irreal. Contra lo que la Filosofía, lo mismo de Platón que de Aristóteles, ha pretendido, a saber: que lo ideal es lo sólido por excelencia, aquello que es un κείμενον (kéimenon) plenario en sí mismo, hay que afirmar que justamente al revés, que lo ideal, en tanto que ideal, es siempre y solo irreal, incluso cuando la idea es un momento estructural de la realidad. [...]

Piénsese en el postulado de las paralelas, ¿cuándo ha visto nadie las paralelas en la Tierra? Una recta, ¿cuándo la ha visto nadie? Y esto, cualquiera que sea la definición que se dé de la recta, por ejemplo, la distancia más corta entre dos puntos. Sobre una esfera, un arco de meridiano es una línea que tiene todos sus puntos en la misma dirección. Y, sin embargo, no son rectas en el sentido euclidiano de la palabra.

La geometría euclidiana es tan irreal como la más abstracta y aparentemente patológica de todas las demás geometrías (que ni son patológicas, ni nada parecido, bien entendido).

El εἶδος (*eidos*), aun en el caso de estar aparentemente realizado, en tanto que εἶδος, es justamente irreal. Precisamente por ser irreal, constituye la tercera forma de irrealidad. Junto al espectro y la ficción, tenemos la idea, que es el tercer tipo de irrealidad. Y precisamente porque es un tipo de irrealidad junto a otros, quiere decirse que es un resultado de un proceso de irrealización.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 52-55]



«El mundo, por ejemplo, en el que surge una idea nueva, es el mismo que impide o facilita la manifestación de esa idea. Con frecuencia, lo trágico de una idea consiste en que tiene que expresarse en un mundo, y en función de un mundo, que tal vez no es el suyo. Y sería un grave error tomar la expresión de tal idea por la idea misma. Pero, por otra parte, el mundo ya constituido es el único medio de liberar, mediante su manifestación, una parte de verdad contenida en la idea. Así pues, la verdadera cuestión histórica será siempre la de recuperar las posibilidades internas de las ideas y de los hechos. Su inserción en la cadena de otros hechos no es sino la circunstancia que manifiesta sus posibilidades. Desde este punto de vista, toda explicación sincretista de la historia espiritual de una época, aun en la hipótesis más favorable, no será sino el relato de la huella de los hechos, mas no la aprehensión de su realidad histórica.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 296]



«¿Qué es la idea? Recibe uno respuestas clásicas, que se han dado en la Filosofía y que, naturalmente, yo no voy a tratar de invalidar. Abstracciones, realidades que pueden existir como momento absoluto de una cosa, construcciones, todo esto es verdad. Pero imaginemos que se pregunte si se van entendiendo estas ideas, y se me conteste: "me he perdido".

Justamente aquello que subrepticamente suministra la idea es que el hombre no se pierda en la realidad, sino que se encuentre en ella. Y precisamente esta es la impronta que la irrealidad de la idea, mejor dicho, que la idea en tanto que idea va dejando en el ser sustantivo que esa el hombre.

El hombre no solamente tiene idea de las cosas, sino que, al tener ideas de las cosas, por muy irreales que sean las ideas y las cosas de que se tiene idea, va encontrándose justamente a sí mismo, que es una realidad: la realidad de sí mismo.

Lo propio acontece con la ficción. Ciertamente el hombre tiene que fingir, tiene que forjar y figurarse si aquello en el horizonte es un arbusto, un hombre o un perro. Y hará cosas distintas: si es un perro que se antoja

peligroso, podrá echar a correr; si es un hombre, podrá acercarse para ver si es un amigo, o escapar si es un guardia, etc. Esto es verdad. Pero el hombre se encuentra a sí mismo entre esas cosas concretas, fingidas y forjadas precisamente para acercarse a lo real, porque todas esas ficciones y todas esas ideas, en la cuales el *fictum* en cuanto *fictum* y lo ideado en cuanto ideal son irreales, sin embargo, lo son por su contenido y se alojan siempre en el carácter físico de realidad. En ese sentido, se alojan las ficciones y las ideas en el mismísimo campo de realidad idéntico, en que las cosas están pasando fluentemente delante del hombre.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 126 s.]



«Por una analogía externa con el presunto "mundo sensible" se propende a creer que la función primaria del pensar sea formar ideas, de la misma manera que los sentidos abandonados a sí mismos, no nos dan sino impresiones. El pensar sería una especie de sensibilidad o sensación intelectual. ¿Es esto exacto?

Las ideas son más bien el *resultado* de la actividad pensante. Y ello ha hecho resbalar muchas veces sobre el oculto *principio* del pensar mismo. Por su propia estructura objetiva, el pensamiento, a diferencia de los sentidos, no tiene su raíz en una mera impresión; o si se quiere, no es la impresión lo que constituye primariamente la índole misma del pensar. El pensamiento, por su propia estructura, no puede recibir impresión alguna si no es desdoblado, por así decirlo, su contenido. El acto más elemental de pensar desdobra la cosa en dos planos: la cosa que es y aquello que ella es. El "es" es la estructura formal y objetiva del pensar. En su virtud, para el pensamiento, las cosas no son impresiones suyas; no son simplemente algo con que el pensamiento tropieza, sino que el modo de "tenerlas" es paradójicamente "colocarlas a distancia", entendiendo que "son". No solamente "tenemos" cosas, sino que las cosas "son" de tal o cual manera. La diferencia radical entre los sentidos y el pensar es, pues, una diferencia de "colocación", por así decirlo, frente a su objeto: los sentidos "tienen" impresiones, el pensar entiende que "son". [...] No se trata de teorías filosóficas, sino de una mera descripción inmediata del acto del pensar. Sería un error asimilar esta estructura del pensar al fenómeno del juicio; el juicio es la expresión elaborada de la intelección del "es". Ni que decir tiene que nada de esto implica la afirmación metafísica de Kant, según la cual el ser es mera "posición transcendental". La descripción anterior no hace, a lo sumo, sino plantear este problema.

Gracias a este desdoblamiento constitutivo del "es" el pensar se encuentra ante unas cosas, entendiéndolas de ellas lo que son. A este entender, lo que son es a lo que se llama ideas. Por esto, decía, no es la idea principio, sino resultado de la función pensante. Y por esto también, las ideas, aun estando *en mí*, son *de las cosas*.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 20-21]



«Las ideas tienen a veces un viejo origen teológico.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 15]



«La realidad, en efecto, nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectual de muchas maneras, y una de ellas es “en hacia”. Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a “idear”, englobando en este vocablo “idear” todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real que nos lanza a idear abre *eo ipso* el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad*.

La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleve inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad “en hacia”. De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la *voluntad de verdad de ideas*. Si opta por la segunda, tenemos la *voluntad de verdad real*.

La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. [...] En cuanto término de voluntad de verdad, la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no solo la presencia de lo real sino también *eo ipso* la realización de posibilidades más. Es, en efecto, una opción por la posibilidad de verdad real a diferencia de la posibilidad de meras ideas.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 248-249]



«Bergson decía con mucha verdad que la dificultad de la Filosofía está en hacer conceptos a la medida de la intuición para cada caso (*La pensée et le mouvant*, 1934). Sí, esto es verdad, ésa es la dificultad de la Filosofía, pero es también su muerte. Porque no habría posibilidad de hacerlos. Veremos por qué.

Comoquiera que sea, la exactitud que al hombre le es accesible en su intelecto es justamente una exactitud que irrealiza lo real en una forma o en otra, por el mero hecho de ser exactitud. El ámbito de la inexactitud no es el carácter de la realidad en tanto que inagotable, ni es la oquedad de lo real, donde se pueden proyectar propiedades distintas de las que la realidad posee *de suyo*, sino que es el ámbito de la definibilidad. Donde definición no significa dar una definición, sino –tomo la palabra etimológicamente–: *definire*, es decir, tener un perfil exacto y preciso de las cosas y de la realidad. La realidad, en cuanto tal, está abierta, es la indefinición por sí misma. Está abierta a toda posible definición dentro de ella. Desrealizamos por abstracción el contenido de lo real y elevamos lo abstracto a lo exacto. Justamente ésta es la idea, el tercer modo de irrealidad.

Ciertamente, hay otros modos de irrealidad, pero más que modos de irrealidad son modos como lo irreal se integra en la vida llamada real. Pero, precisa y formalmente, no hay más que tres tipos de irrealidad: el espectro, la ficción, la idea. [...]

Hay distintos modos de irrealidad. Lo cual quiere decir que la irrealidad no reposa nunca sobre sí misma sino sobre algo que llamamos la irrealización.

Y de esta irrealización hemos visto tres tipos:

1. El espectro. La realidad no se manifiesta en las propiedades que el competen *de suyo*, sino que se proyecta en otras, que no le afectan, y por consiguiente podemos decir que la envuelven, pero sin ser ella misma. La realidad está dentro del hueco de lo aparente. Es justamente la irrealización y en ella acontece la oquedad de lo real.
2. En la ficción la realidad queda destituida de todas sus notas y se obtiene así, en la realidad en cuanto tal, el carácter de realidad como algo inagotable, que permite naturalmente alojar no sólo las cosas concretas que, efectivamente, son reales, sino aquellas que construye el hombre libremente.
3. En la idea la realidad queda abstractivamente delimitada según unas notas, que se elevan a visión exacta y definida.

Pues bien, es fácil ver que en estos tres tipos subyace una misma estructura fundamental. Y, ante todo, se trata siempre y sólo de una irrealización. Ninguna irrealidad reposa sobre sí misma, sino que es resultado de un proceso de irrealización. En cambio, la realidad sí que reposa sobre sí misma. Ésta es la diferencia fundamental. Toda irrealización se apoya, pues, en una realidad.

Esta realidad no es una cosa, sino que es una pura formalidad, es un carácter.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 59-61]



«Platón entiende por realidad justamente la idea, es decir, el εἶδος (*eidos*), término de una visión intelectual, de una visión mental y noética que se llama idea.

Las ideas platónicas son el término real, justamente, de una visión, de un acto de ἰδεῖν (*ideín*). Ahora bien, estas cosas, estas ideas, son precisamente las que tienen la plenitud entitativa: son ὄντος ὄν (*óntos on*). Junto a ello, las cosas “participan” de la idea y tienen unos mayores o menores caracteres de fluidez o de consistencia. Efectivamente, hay cosas más o menos blancas, hay hombres más o menos justos, hay personas más o menos bellas, generales más o menos valientes, gobernantes más o menos justos... Sí, todo esto es verdad, dice Platón, pero la justicia, la belleza, la bondad en sí, son αὐτὸ καθ’αὐτό (*autó kath’autó*). Esto son ideas que son plenariamente lo que son: nada más que bella, nada más que buena, nada más que justa.

Las cosas participan de la idea.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 138]



«¿Cómo se idea? Idear no es forzosamente anular un contenido. Esto es lo propio de la ficción. Yo puedo anular las cosas que hay en la realidad y fingir una, por ejemplo, un centauro. En el caso de la idea no acontece eso. La idea –justamente ahí vio con claridad Aristóteles el problema– no anula ningún contenido, sino que en realidad “prescinde” de ciertos momentos de lo real. Y prescindir es justamente abstraer.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 56-57]



«Las cosas desaparecidas me dejan algo de sí mismas en la nueva situación, no su realidad, pero sí su idea. Tomo idea en su sentido etimológico de *eidos* con su raíz *eid-*, en latín *vid-*, visión; no lo que yo produzco en mi mente, sino el conjunto de rasgos que la cosa tiene y que permiten diferenciarla de otras.

Cada cosa tiene una forma o configuración, que se refleja en la idea, y es lo que queda cuando la cosa desaparece. Esta idea no es sin más la forma aristotélica, pues el *eidos* se tiene como forma en el pensamiento griego

con anterioridad a la interpretación hilemórfica [toda cosa se compone de materia y forma] de Aristóteles. En nuestro contexto, tan idea es la idea más abstracta y científica como lo que llamamos imagen; la única diferencia está en que las imágenes, cuanto más precisas, nos dejan mejor el *eidos* concreto, individual, de la realidad que pasa ante los ojos.

Tomo, pues, la idea en toda su amplitud, y en esa amplitud digo que las cosas nos dejan su idea. Es lo que significamos al decir que algo no nos ha dejado ni huella, y que por tanto no tenemos ni idea de ello, que, por lo visto, es lo menos que se puede tener de una cosa. No sólo nos deja la idea de cómo era, sino también de lo que valía: la cosa desapareció y lo que nos queda anclado en su *eidos* es el valer de la cosa. Junto con ello nos queda el *eidos* de lo que yo hacía, y cómo me encontraba, es decir, de cómo era yo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 645-646]



«Se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente. En efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades “no-visualizables”. Y la identificación de lo visible y de lo inteligible es filosóficamente falsa: toda intelección es sentiente y, por tanto, todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad.

Hay en efecto distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del *eidos*, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: inteligir es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*. En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*. En el tacto, la intelección tiene una forma propia: es el palpar o lo que llamaremos quizá mejor el *tanteo*, yendo a tientas. En el olfato tenemos un modo propio de intelección: el *rastreo*. Englobo en este concepto tanto el rastro propiamente dicho como la huella. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un “hacia” que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en “hacia”.

Tratándose de otras formas de presentación de la realidad, la intelección tiene también modos propios. El hombre entiende lo real *atemperándose* a la realidad y estando *afectado* por ella. Atemperamiento y afeccionamiento son modos de estricta aprehensión de la realidad, de estricta intelección. Hay finalmente un modo de percepción propia de la presentación de la realidad en la cenestesia: es la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real. No se trata de una intimación consecutiva a la aprehensión de la realidad, sino que la intimación misma es el modo de aprehender realidad.

Pues bien, todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la impresión de realidad. Impresión de realidad no es un concepto hueco sino algo perfecta y precisamente estructurado. Pero todos estos modos no son sino aspectos de una unidad estructural. De aquí la cuestión que inexorablemente surge: la unidad de los sentires y de la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 105-106]



«Es menester insistir un poco sobre qué sea la trascendentalidad. [...] Decir que se trata de lo físico en "trans" nos hace ya barruntar que se trata de un carácter "meta-físico". Y efectivamente es así. Pero como la idea del *metá* viene cargada de muchos sentidos, es necesario acotar lo que significa aquí "metafísica".

No significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: "post-física". Rápidamente después de este editor de Aristóteles, metafísica vino a significar no lo que está "después" de la física, sino lo que está "más allá" de lo físico. La metafísica es entonces "ultra-física". Es lo que acabo de llamar trascendente. Sin emplear el vocablo, su exponente supremo fue **Platón**: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas. La Idea está "separada" de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *metá* viene a significar lo que es en Platón la "separación", el *chorismós*. Platón se debatió denodadamente para conceptualizar esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera entender las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son "participación" (*méthesis*) de la Idea. Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla "presente" (*parousía*) en las cosas, y es su "paradigma" (*parádeigma*). Méthesis, parousía y parádeigma son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptual de la separación.

Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su "filosofía primera" (lo que después de llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia "separada": el Theós. Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho

más que de la sustancia primera (*próte ousía*) de la sustancia segunda (*déutera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad. Y es quem en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y entender que le condujo al dualismo metafísico de la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo "meta-físico" como "ultra-físico".

Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es "trans-física", alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un "trans" de lo físico, sino que es lo "físico mismo como trans". Para ello hacía falta superar el dualismo entre entender y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir sería las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos trascendental en cambio significa lo que "siempre es". El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente.

En la filosofía moderna, **Kant** se movió siempre dentro de este dualismo entre lo que desde Leibniz se llamó mundo sensible y mundo inteligible. Ciertamente Kant vio el problema de esta dualidad y la necesidad intelectual de una conceptualización unitaria de lo conocido. Para Kant, en efecto, intelección es conocimiento. Y Kant trató de restablecer la unidad, pero en una línea sumamente precisa: en la línea de la objetualidad. Lo sensible y lo inteligible son para Kant los dos elementos (*a posteriori* y *a priori*) de una unidad primaria: la unidad del objeto. No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: el *fenómeno*. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultra-físico, *noúmeno*. Y esto que está allende el fenómeno es precisamente por esto trascendente: es lo metafísico. Por tanto, la unidad kantiana del objeto está constituida en *inteligencia sentiente*: es la unidad intrínseca del ser objeto de conocimiento.

En una o en otra forma, pues, en esta concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo "transfísico" en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo trascendente. Sólo una crítica radical de la dualidad del entender y del sentir, esto es, sólo una *inteligencia sentiente*, puede conducir a una concepción unitaria de lo real. [...] Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por eso, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un

punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que, en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.»

[Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 127-130]

•

«Los objetos de la matemática son «objetos reales», son objetos en la realidad, en esta misma realidad de las piedras o de los astros; la diferencia está en que los objetos matemáticos están postuladamente construidos en su contenido. La piedra es una realidad en y por sí misma; un espacio geométrico o un número irracional son realidad libremente postulada. Es usual llamar al objeto de la matemática «objeto ideal». Pero no hay objetos ideales; los objetos matemáticos son reales. Esto no significa que los objetos matemáticos existan como existen las piedras, pero la diferencia entre aquéllos y éstas concierne tan sólo al contenido, un contenido en el primer caso dado, libremente postulado en la realidad en el segundo. Por tanto, los objetos matemáticos no tienen existencia ideal sino solamente existencia postulada, postulada, pero en «la» realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 144]

•

«Al plantear el problema de cómo proyecta el hombre ha de tenerse en cuenta que en su decurrir toda situación es insostenida y además insostenible por su propia estructura. Satisfechos o no de cada situación, las nuevas cosas nos sacan de donde estábamos, pero ¿cuál es el ámbito situacional en que nos dejan? [...] El hombre se encuentra en un estado, y en ese estado en una situación determinada. ¿Dónde queda en virtud de la conmoción de la nueva situación un hombre concreto en toda su concreción psicofísica individual? Para responder a esta cuestión, uno de los caminos es ver qué nos ha quedado del estado anterior, pues no hay dos situaciones que se repitan en toda su identidad. Pero tampoco hay dos situaciones heteróclitas, pues estarían condicionadas por la continuidad de la duración. Además, en esa continuidad ni siquiera es normal que lo que queden sean cosas de la situación anterior. Sin embargo, las cosas desaparecidas me dejan algo de sí mismas en la nueva situación, no su realidad, pero sí su idea. Tomo idea en su sentido etimológico de eidos con su raíz eid-, en latín vid-, visión; no lo que yo produzco en mi mente, sino el conjunto de rasgos que la cosa tiene y que permiten diferenciarla de otras. Cada cosa tiene una forma o configuración, que se refleja en la idea, y es lo que queda cuando la cosa desaparece.

Esta idea no es sin más la forma aristotélica, pues el eidos se tiene como forma en el pensamiento griego con anterioridad a la interpretación

hilemórfica de Aristóteles. En nuestro contexto, tan idea es la idea más abstracta y científica como la que llamamos imagen; la única diferencia está en que las imágenes, cuanto más precisas, nos dejan mejor el *eidos* concreto, individual, de la realidad que pasa ante mis ojos.

Tomo, pues, la idea en toda su amplitud, y en esa amplitud digo que las cosas nos dejan su idea. Es lo que significamos al decir que algo no nos ha dejado ni huella, y que por tanto no tenemos ni idea de ello, que, por lo visto, es lo menos que se puede tener de una cosa. No sólo nos deja la idea de cómo era, sino también de lo que valía: la cosa desapareció y lo que nos queda anclado en su *eidos* es el valer de la cosa. Junto con ello nos queda el *eidos* de lo que yo hacía, y cómo me encontraba, es decir, de cómo era yo. [...]

Finalmente, son las cosas reales, con las que realmente estoy ahora, las que me lanzan realmente fuera de las cosas en que estaba. Realidad, pues, por razón de mí, por razón de las cosas, y por razón de la conmoción con que las cosas me lanzan de donde estaba a otra situación. En esta triple realidad, en el ámbito de situación, queda ese residuo de las cosas reales que es la idea.

Al lanzarnos las cosas de un primer estado orlan con un no mi atenuamiento a la realidad. Este «no» afecta a la realidad física de la situación anterior. Por tanto, nos encontramos en un no de realidad, es decir, en lo irreal.

Si el hombre no fuese más que pura inteligencia, no dejaría de estar atenido a la realidad. Pero el hombre es inteligencia sentiente y por ello el decurso sentiente de las cosas le lanza del atenuamiento a la realidad hacia algo que no es realidad física. Está atenido a la realidad, por tiene que moverse también en el ámbito de lo irreal. El animal no humano no se mueve entre realidades, pero tampoco entre irrealidades; se mueve entre estímulos a-reales. El hombre es el animal que no sólo puede, sino que inexorablemente ha de moverse en el ámbito de lo irreal. La irrealidad le es necesaria al hombre para poder vivir en realidad.

Pero, ¿en qué consiste esta irrealidad? Lo irreal no puede calificarse como lo que no-es, porque no es lo mismo ser y realidad (el no aceptar esta diferencia es lo que constituye la paradoja de *Parménides* de Platón: que hay algo que no es); y porque cuando me ocupo con lo irreal me ocupo con *algo que no es ya*, pero que está puesto realmente ante mí, frente a mí. Es lo que significa la palabra *ob-iectum*. El ser realidad objetual es aquello en que consiste formalmente el ser positivo de la idea. Realidad objetual es la realidad como objeto.

Precisamente es la medida en que la idea implica esa versión constitutiva a un tipo de realidad, la idea y su referencia al objeto tienen un carácter de intencionalidad representativa, porque me refiero en intención – la realidad a que me refiero ya no está presente – a algo. Con lo cual esa realidad referida merece llamarse intencional.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 644-647]

•

«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 el 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. 650]

•

«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.»

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

•

«Tenemos, pues, un nuevo paso: la idea del ser compuesto de elementos, de *stoichéia*. [Demócrito]

Otro paso está representado por Platón. Para él por encima de los elementos y por encima de la esfera del propio Parménides hay algo distinto; hay precisamente lo que él llama el *eidós*, la «idea» en el sentido no de las ideas de la mente humana, sino de las configuraciones últimas, radicales y esenciales de la realidad. Los átomos son infinitos, pero *la* ideal del átomo, el *eidós* del átomo no es más que uno. El ser de Parménides es una esfera, pero este ente de Parménides responde a una idea: la idea misma del ser. El movimiento responde a una idea, la idea del movimiento, la cual se no mueve, pero es una idea del movimiento que está en íntima relación con la idea del ser.

Nos encontramos aquí, pues, con una especie de fuga del mundo de la realidad en el que se había pensado hasta ahora desde Anaximandro a Demócrito, para transportarnos a una especie de duplicado de la realidad, que es el mundo de las ideas. Naturalmente Platón se resistió a este simple dualismo y dijo que las ideas están presentes en las cosas, que son *parónta*. Están presentes en ella, aunque nunca explicó en qué consistía esta presencia (*parousía*) si no es por la metáfora de la luz.

Como puede verse, tenemos aquí unos conceptos fundamentales sobre los que está montada la filosofía de Aristóteles: la idea del principio, la idea de la limitación, la idea del ensamblaje armónico que Aristóteles llamó *táxis*, la idea de la mismidad del ser, de que el ser es algo que yace (*kéisthai*), la idea de que lo esencial de las cosas es una forma o figura (*eidós*).»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 49-50]



El εἶδος de Platón y a la οὐσία de Aristóteles:

«Aristóteles recoge en un tercer sentido la herencia de Platón. Hemos hablado de las ideas, del εἶδος (*eidos*). Cuando Platón hablaba del εἶδος (*eidos*) en general, por ejemplo, εἶδος de la justicia o de la valentía, lo que entiende por εἶδος es algo que le compete por sí mismo a aquello de que se predica. Pues bien; una de las grandes dificultades que Aristóteles lanzaba contra su maestro es: ¿y qué sucede con las propiedades que son accidentales en una realidad?

Si a un hombre esclavo se le concede la libertad, Platón diría que, mientras era esclavo, participaba de la idea de la esclavitud, mientras que ahora participa de la idea de la libertad. Pero, ¿qué es esa liberación? Platón no resolvió nunca satisfactoriamente esta dificultad porque entendía que, cuando se dice de algo que es, se entiende que es algo que le compete "por sí mismo" en tanto que es, que por ejemplo el blanco no es más que blanco, y no es gris y la blancura en cuanto tal es lo que pertenece al εἶδος (*eidos*).

Aristóteles nos dirá que el tercer sentido de algo cuando decimos "que es" es precisamente qué sea cuando enunciamos lo que le es esencial. Por ejemplo, decimos que Sócrates es músico, pero podía no haberlo sido y, en este sentido, eso no pertenece propiamente al ser; en cambio, cuando decimos que es racional, esto es algo que le compete por sí mismo precisamente por su propia esencia.

He aquí el tercer sentido del "que es": ser por sí mismo, καθ'αυτό (*kath'autó*). Aristóteles recoge aquí toda la enorme masa de la herencia platónica; pero – como él mismo decía – amigo de las ideas y aún más amigo de la verdad.

Aquí aparece el cuarto sentido. Aristóteles entiende que decimos de algo "que es" cuando se basta plenamente a sí mismo, de tal suerte que no puede ser atribuido de ninguna otra cosa ni puede predicarse de ninguna y, sin embargo, todas las demás se predicán de ella. Entonces dirá Aristóteles que la cosa, en esa plenitud, tiene la totalidad de los recursos que constituyen su independencia y esto es más o menos lo que un griego entendía por la palabra οὐσία (*ousía*). Dejo la palabra sin traducción; tómese la explicación que acabo de dar porque todo intento de traducción desvirtúa la riqueza unitaria del concepto de οὐσία. Todavía en griego moderno el capital o la fortuna que se hereda de los padres se llama περιουσία (*periusía*); la fortuna o el haber es aquello que constituye los recursos de independencia de una realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 55-56]



«Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que "saber es ver". ¿Es esto verdad? Me refiero claro está al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea inteligencia ha podido llevar a este concepto como a algo obvio desde el tiempo de los griegos. Inteligir, según pienso, no es formalmente ver sino tener en mi inteligencia la actualidad de lo real aprehendido como real. Es cierto que no basta con tener algo actualmente en la inteligencia para decir que sabemos lo que es; pero es innegable que todo lo que haga falta para llegar a este saber ha de moverse *formalmente* en esta actualidad, y consiste en hacerla más plenaria. Lo esencial está, pues, en esta actualización primaria. Su forma primaria es impresión. Ahora bien, la visión no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresión de realidad ni por tanto de intelección. Cada sentido nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de "noticia", etc. En todos los sentidos y en especial en los de la orientación y equilibrio, tenemos la realidad aprehendida en forma de "hacia". Ello lanza a la inteligencia por la ruta de la búsqueda; es el orto de la razón. Y claro está, lanzados por la ruta de este "hacia" no está dicho en ninguna parte que lo que por ella encontremos sea "ver" la cosa buscada, ni mucho menos. Puede ser que lo mejor de nuestra intelección no tenga este carácter visual. Cuando la física de las partículas elementales formuló las ecuaciones a que obedecen, quedó bien de manifiesto que las partículas no son ni corpúsculos ni ondas clásicas. Comparten con los corpúsculos y las ondas ciertos caracteres, y en esto consiste nuestro verdadero saber de ellas; pero esas partículas no solamente no se han visto, sino que ni tan siquiera son visualizables como creían los físicos. [...] He insistido en este ejemplo, tan fundamental en la moderna ciencia, para que no se piense que la negación de la identidad

entre saber y ver se refiere en primera línea a temas teológicos. Saber, no es forzosamente ver.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 223-225]



«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.»

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



«Si se mantiene la idea de la analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una *dirección* determinada: se parte del "es" de las cosas para *marchar in casu* al "es" de la existencia humana, pasando por el "es" de la vida, etc. Como este "es" no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología aquella. Supongamos resuelto el problema. Para ello habrá hecho falta volver al "es" de las cosas para modificarlo, evitando su circunscripción al mundo físico. Es esencial a la dialéctica ontológica no sólo la dirección a la nueva meta, sino también esta *reversión* a su primer origen. Al revertir sobre éste, nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el "es" de las cosas. Es decir, tercer momento; hay un momento de *radicalización*. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al "es" un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, sino una nueva *ratio entis* (1). Y ello permaneciendo en el ente anterior, pero mirándolo desde el nuevo. De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido ahora en problema al primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del *concepto*, subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*. Creo esencial esta distinción entre *concepto* y *ratio entis*. Ampliando la frase de Aristóteles, habría que afirmar no sólo que el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente. Y ello de un modo tan radical, que abarcaría formas del "es" no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, le técnica, etc., operan también con objetos que presentan, dentro de esas operaciones, su propia *ratio entis*. La dialéctica ontológica es, ante todo, la dialéctica de estas *raciones*.

En nuestro caso, vistas las cosas desde el punto de vista de la existencia humana, nos encontramos con que ésta nos fuerza a conservar el "es" de ellas, eliminando, sin embargo, lo que es peculiar a la "coseidad" en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 381-382]

(1) Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión. En cierto modo podría, de momento, tomarse como equivalente de "sentido". Preferiría, sin embargo, llamarle idea, siempre que se distinga de ella el concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta *ratio*, sentido o idea.



«No se trata, como diría Cohen, de que la verdadera realidad es el concepto. No. El concepto no es realidad.

En primer lugar, porque el concepto es una experiencia conceptiva, de concepción; y, en segundo lugar, porque la idea, en cuanto idea, no es realidad, sino que es justamente irreal.

El hombre va haciendo la experiencia de las cosas reales por un proceso de irrealización, en el cual hay una cuasi-creación. [...] Lo irreal como creación reobra sobre la anchurosidad misma de lo real. Esto pone bien en claro que aquello en lo que primariamente está el hombre no son las cosas, sino que entre las cosas está en la *realidad*.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 196]



«Hay otro modo de experiencia que no es la percepción. Repito que la percepción es una experiencia. E insisto en que la percepción es un fenómeno directo de probación: es la probación de una recurrencia en orden a la mismidad de su objeto.

Ahora bien, hay otro modo de aprehensión de una misma cosa, que trata de aprehender en ella justamente "lo que" ella es. Esto es asunto distinto.

La primera forma de experiencia concierne al *quién*. En la recurrencia tengo justamente la mismidad de la cosa: es la misma cosa. El segundo modo de experiencia concierne al *qué* es la cosa recurrente: ¿qué es ella? Me figuro de ella lo que es y esa figuración tiene un nombre preciso: es justamente una idea. Tengo una idea.

La idea tiene un término que en tanto que ideado es perfectamente irreal. Está recortado justamente con la exactitud de la definición, que se compadece mal con lo que la realidad nos ofrece, tal como nos está dado

en el sentir. La idea es exacta, pero la realidad será exacta para una mente infinita –y seguramente lo es–; para el hombre, en cambio, no es del todo exacta. Pero aquí lo que nos importa es el momento de definición. En la idea nos figuramos lo que son las cosas que parecen recurrentes.

Ahora bien, el que pertenezcan a una misma cosa todas estas notas, que estén juntas, que sean com-puestas, y que justamente el *qué* en cierto modo encierre todas las notas de una sustantividad, ese estar todo junto es lo que en griego se dice συλλαμβάνω y en latín se dice *cum capio*, es decir, tenemos justamente un concepto. La idea tiene función de concepto. En el concepto tengo juntas entre sí las notas que constituyen el *qué* de algo, y al captarlos con-capto la cosa de quien es concepto. El concepto es justamente el otro modo de experiencia. Un modo de experiencia que no concierne a la mismidad del *quién*, sino a la mismidad del *qué*.

No es lo mismo la idea y el concepto, porque el concepto es lo realizado justamente en la cosa del *qué* envuelto en la idea. Toda concepción se funda estructuralmente en una recurrencia. Si no hubiera recurrencias no habría conceptos.

De ahí, y solamente de ahí, arranca el carácter de generalidad del concepto. Un concepto puede ser general en la medida en que hay recurrencias, porque, como no las hubiera, todos los conceptos del planeta comenzarían por no existir, como los impuestos en Roma. Si no hubiese recurrencias no habría conceptos. Habría ideas. Lo no habría es concepto.

El carácter de generalidad de un concepto está fundado estructuralmente en la recurrencia. Pues bien, insisto en que la concepción es un modo de probación de la cosa, según la idea.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 178-179]



«Aristóteles nos dice que el hombre tiene por un lado los sentidos, αἴσθησις (*áisthesis*). Aristóteles creía que son cinco; da igual que sean once. Además, el hombre posee una facultad que es el νοῦς (*nous*), la inteligencia; la palabra νοῦς (*nous*), es un poco amplia para ser traducida con un solo vocablo, pero llamémosle inteligencia para entendernos en este momento.

El hombre tiene una inteligencia. Y además tiene una cosa que está colocada entre la inteligencia y los sentidos, que es justamente la fantasía. ¿Cómo caracteriza Aristóteles estas tres zonas?

En primer lugar, nos dice Aristóteles que el objeto del νοῦς (*nous*) son, ciertamente, las ideas. Fiel heredero de Platón, Aristóteles ha elaborado una teoría abstractiva de las ideas, en virtud de la cual eso que para Platón era un lugar superceleste –el τόπος ὑπὲρ οὐράνιος (*tópos hyper ouránios*)– se

convierte pura y simplemente en el νοῦς (*nous*). Y solamente κατὰ νοῦν (*katá nóun*), es decir, por una acción del νοῦς (*nous*), que es abstractiva para Aristóteles, por una ἀφαίρεσις (*apháiresis*), las ideas se encuentran separadas de las cosas; donde formalmente residen e inciden es juntamente en la inteligencia, en el νοῦς (*nous*). Y estas ideas Platón las caracterizaba de una manera que más o menos imperturbable ha corrido a lo largo de la Historia, unas ideas idénticas a sí mismas, dotadas por tanto de unidad y de un carácter absoluto, es decir, que constituyen algo que plenariamente es. Lo blanco en tanto que blanco es blanco y nada más que blanco, a diferencia de las cosas, que pueden participar de las ideas, las cuales son más o menos blancas.

Con los αἰσθήσεις (*aisthéseis*), con los sentidos, el hombre se enfrenta con las cosas, con las cosas inmediatamente dadas, diríamos hoy. Y, efectivamente, estas cosas tienen caracteres muy peculiares. En primer lugar, se dan al hombre en un πάθος (*páthos*), en una afección. Y en una afección que es variable, que no puede ser demasiado intensa, decía Aristóteles, porque rompería el órgano; una visión demasiado intensa corrompería la vista. En cambio, una verdad demasiado sublime no corrompería nunca la inteligencia. Nos encontramos, pues, con las cosas. Cosas que, además, varían y cambian, a diferencia de las ideas, que permanecen idénticas a sí mismas. Pero la fantasía y su producto, el φάντασμα (*phántasma*), es un intermediario entre las ideas y las cosas.

¿Por qué es un intermediario? Porque participa de un cierto carácter de las ideas, a saber, que no están sometidas a las vicisitudes de lo real, que al ser material y por serlo está sometido a esas vicisitudes.

Y, efectivamente, el φάντασμα (*phántasma*) es inmaterial. Es una especie de inmaterialización de la realidad, pero conservando muchos de los caracteres que tiene la realidad sensible, aquello que nos entra por las impresiones de los sentidos.

Ahora bien, supuesto esto, Aristóteles se enfrenta con un problema central: ¿cómo se forman las ideas?

Ya lo vimos: para Aristóteles, las ideas se forman por abstracción. Sin embargo, aquí Aristóteles tiene que hundir más su potente reflexión filosófica.

Las ideas se forman por abstracción; pero aquí hay –diría Aristóteles– una dualidad. Mi inteligencia ve una idea abstracta, por ejemplo, el hombre, el εἶδος (*eidos*) hombre. Pero, para verlo, que es el objeto del νοῦς (*nous*), tiene que tenerlo delante. Para esto no le basta con que tenga delante unos cuantos hombres, muchos hombres, los hombres que él ha visto en su vida. Estos muchos hombres, por muchos que sean, no dejarán de ser muchos.

Y, además, hombres en plural; cada uno distinto de los demás. No podría la inteligencia ejercitar su visión eidética, el tener una idea, si antes de inteligir las ideas el hombre no las tuviese ya abstraídas delante de su propia inteligencia. De ahí –dice Aristóteles– que la inteligencia tiene dos “aspectos”. Uno, aquel por el cual ve la idea abstracta que tiene delante. Y, como lo ve, recibe su visión y, según Aristóteles, en esto se parece la inteligencia a los sentidos. Con la diferencia, sin embargo, que acabo de indicar y en la que Aristóteles insiste, que es que, efectivamente, la afección en los sentidos tiene que tener ciertos límites, porque, si no, se destruye la facultad sensitiva. En cambio, en el caso de la inteligencia, no. Cuanto más alto sea el objeto de la inteligencia, más se exalta y se sublima la inteligencia misma. [...]

Aristóteles entiende que una idea, por muy abstracta que sea, es recibida por la inteligencia. Y, como es recibida, llama por eso a esta inteligencia *voûs παθητικός* (*nous pathetikós*), intelecto paciente, en el sentido que acabo de describir: que recibe una cosa, un πάθος (*páthos*), una afección. Pero, antes, la inteligencia tiene que componérselas para colocar el objeto abstracto delante de sí misma. Par lo cual, no basta que haya muchos hombres, sino que es preciso que de una manera o de otra me coloque delante *el* hombre.

Ahora bien, esto la inteligencia lo tiene que hacer, puesto que en la realidad no hay sino muchos hombres muy distintos, y, por consiguiente, la inteligencia, antes que ser un πάθος (*páthos*), es decir, una afección, una recepción, tiene que ser algo que construya la idea. Aristóteles diría *voûs ποιητικός* (*nous poietikós*), el intelecto agente, tradujeron los escolásticos. Un intelecto agente, cuya misión no es inteligir, por ejemplo, lo que es el hombre, eso lo hará la inteligencia, el *voûs παθητικός* (*nous pathetikós*) cuando tenga delante el hombre, como tal hombre. Su misión es hacer justamente de los muchos hombres algo que se llama *el* hombre.

Ahora bien, ¿cómo hace esto?

Aristóteles nos dice que lo hace reuniendo las impresiones particulares, teniéndolas juntas. Porque solamente teniéndolas juntas pueden abstraerse. Aristóteles nos dice que el intelecto agente es una especie de puesto firme, que va recogiendo uno y después otro, y que los mantiene juntos, como se reúne a un ejército en desbandada. El intelecto agente lo mantiene y lo retiene todo junto (Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 5 y 8). [...]

Ahora bien, esto quiere decir que para que esto ocurra basta que haya muchos hombres que pasen delante de mi inteligencia. La inteligencia *eo ipso* coloca a todos los hombres juntos delante de ella. Aristóteles dirá, por esto, que, a diferencia del intelecto posible, del *voûs παθητικός* (*nous*

pathetikós), que recibe la idea y que, al recibirla, actualmente entiende lo que es el hombre, el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, está siempre en acto. Es acto y nada más que acto, y lo único que necesita es que pasen los materiales por delante, para que ese acto ejecute su acción, que es tenerlos juntos. Borrando entonces las diferencias –al tenerlos juntos–, haciendo ese expolio, quedará *el* hombre, la ideal del hombre, ante el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*).

Ahora bien, esta idea de que el intelecto agente está siempre en acto, que es acción pura, ha tenido una suerte fabulosa en la Filosofía medieval. Con razón o sin ella –yo no soy especialista en el tema– se atribuye a Averroes y a todos los averroístas esta gran tesis de la unidad del intelecto agente, que como acto en sí mismo ha sido más o menos aproximado –para muchos averroístas por lo menos– al propio acto puro de Dios y conducido a una especie de visión, si no panteísta, algo muy sensiblemente próximo a ello, en la Filosofía medieval. El intelecto agente ha tenido en la Filosofía medieval toda clase de menesteres: en el averroísmo ha sido el responsable de los carismas proféticos, de los estados místicos y de las revelaciones progresivas. Ha sido el órgano metafísico, para Averroes, que explica justamente la Historia de las Religiones.

Aquí lo que nos importa es considerar que, para Aristóteles, el intelecto agente está siempre en acto, y que lo único que hace es reunir las cosas que pasan, justamente para tenerlas juntas, y, al tenerlas juntas, expoliarlas de sus diferencias y contemplar después, con el intelecto pasible o paciente, aquello que es, en el ejemplo que hemos puesto, *el* hombre en cuanto tal. [...]

Aristóteles nos dice que estos hombres que quedan así, organizados en torno al intelecto agente por la acción pura en que él consiste, son justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de los hombres. [...]

No podría llegarse a una abstracción, por el intelecto agente, si además de las impresiones fugaces de los sentidos no tuviéramos justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de todas las impresiones que han pasado en una u otra forma.

Y entonces comprendemos que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es la necesidad funcional de entender. Sin la fantasía el hombre no podría entender, no podría tener ideas.

De ahí que recogiendo la idea del μεταξύ (*metaxý*) platónico, del intermedio (Platón llama μεταξύ a las matemáticas, entre las realidades sensibles y las ideas absolutas), Aristóteles habla de fantasía: 1.º como un μεταξύ, o intermediario entre los sentidos y la inteligencia. Es un intermediario fundado en la inmaterialidad, lo cual facilita enormemente la función del

intelecto agente, y 2.º además de intermediario, es absolutamente necesario, diríamos, funcionalmente necesario para entender. [...]

Es necesario, nos dijo Aristóteles, el φάντασμα (*phántasma*) para entender.

Sí, pero depende de qué se entienda por entender. Aristóteles, fiel discípulo de Platón, y en eso le ha seguido la tradición filosófica, ha entendido que entender es formar ideas, que es idear. Si eso fuera así, podrían ponerse, y se la han puesto, muchos reparos a la tesis de Aristóteles, pero la idea ha seguido imperturbable en la Historia de la Filosofía.

Si entender fuera idear, entonces el φάντασμα (*phántasma*) y la fantasía serían el intermedio que necesariamente nos lleva de las cosas a la intelección. Sí, pero uno se pregunta: ¿es la función primaria y formal de la inteligencia formar ideas? Porque si la función propia y formal de la inteligencia es estar en la realidad, entonces ahí el φάντασμα (*phántasma*) no tiene una función que realizar.

Aristóteles se coloca siempre en el punto de vista platónico, de subir de las sensaciones a la idea. Pero, ¿y si lo propio de la inteligencia no fuera formar ideas, sino aprehender las cosas como realidad?

Entonces no nos serviría de nada esa necesidad funcional, sino que habría que decir que, si esa necesidad funcional existe, entonces no sería para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre las cosas sensibles y la idea, sino justamente para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre la aprehensión de las cosas sensibles en tanto que realidad y lo que en su contenido concreto son; en una dimensión completamente distinta a aquella en que lo colocó Platón. En cierto modo, no para ascender, sino justamente para enfrentarse con las cosas.

Se nos dice que las imágenes son intermediarias. Que son intermediarias para entender, para formar las ideas. Vuelvo a repetir que, desde ese punto de vista, la tesis es plausible, aunque discutida. Cuando yo era joven, uno de los caballos de batalla de la psicología de laboratorio era el averiguar si había o no pensamiento sin imágenes. Esto lo negaron rotundamente los clásicos ingleses, sobre todo, y los franceses. Los laboratorios alemanes, con Külpe a la cabeza, creyeron probar que puede haber el célebre pensamiento sin imágenes. Lo que sí es claro es que, aunque tenga que haber imágenes, eso no quiere decir que estas imágenes estén unívocamente determinadas. Uno puede ir de una idea a otra por cuarenta caminos distintos.

Sin embargo, mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario, ¿por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad.

Ahora bien, la fantasía se mueve precisamente en el carácter físico de realidad de las cosas reales. Y esta formalidad es lo que hace que se pueda y se tenga que alojar la fantasía en la realidad, como una función interna de mediación necesaria, pero justamente para los contenidos que la realidad nos ofrece en su propio carácter de realidad.

Los dos caracteres de Aristóteles, el carácter necesario de la fantasía y el carácter intermediario de ella, son funcionalmente necesarios, pues, no sólo para formas ideas –que este es un menester secundario– sino primaria y formalmente para estar en la realidad.

Entonces podemos reservar el nombre de fantasía a esta función –no hay inconveniente ninguno–, pero es mucho mejor volver a emplear la palabra “irreal” en su doble forma de ficción y de formación de ideas. No importa el nombre, pero llamémosla irreal. Después le daremos un nombre quizá más preciso.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 105-113]



«Por su momento representativo, tanto la idea como la ficción, de alguna manera, pretenden representarme lo que son las cosas. Pero no es ese, quizá, el carácter decisivo de la ficción y de la idea. Evidentemente, si no hubiese ningún momento perceptivo, no servirían de nada. ¿Pero quiere decirse que la idea está primariamente acotada y terminada, incluso en la percepción, en su momento representativo? De ninguna manera. Hay un momento mucho más importante, que es el momento direccional. Nos pone justamente en camino hacia otras cosas y hacia otras direcciones del Universo. Este momento direccional está inscrito en la estructura misma de la percepción y de la concepción.

Y, precisamente, si bien es cierto que sin hombre no habría ni percepción ni concepción, esto no quiere decir que la percepción y la concepción sean pura y simplemente fenómenos antropológicos, en su doble dimensión representativa y direccional. Sería absurdo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 184]



«De *légein* derivaron los griegos el vocablo y la idea de *logos*. Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* sobró el significado de decir. Es lo que expresa el vocablo *lógos*. El *logos* tiene los dos significados de “decir” (*légon*) y de “lo dicho” (*legómenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del *logos* por antonomasia: *logos* declarativo (*logos apophantikós*). Este *logos* declarativo consiste en “declarar algo acerca de algo” (*légein ti katà tinós*). El *logos* envuelve siempre una cierta dualidad de “algo”. Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre solo de las cosas. Por tanto, la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino

refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto, el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección, y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma. La tendencia de los griegos fue siempre una tendencia contraria, una tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*. En el orto mismo de la filosofía, en Parménides, hay una creciente intervención del *phrâzein*, del expresar, una tendencia que culmina en un "discernir con logos", *krinein logoi*. Y esto no fue un simple modo de elocución. La prueba está en que su discípulo Zenón se nos presenta en Platón como teórico de la discusión dialéctica. Inclusive las concepciones teológicas han atribuido logos, en el sentido filosófico de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. Inteligencia no es logos, sino que el logos es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia, pero no tiene logos. No se puede *logificar la intelección*, sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*.

El logos es para los griegos un problema de primera magnitud. Peor entendieron siempre este problema viendo en el logos la forma suprema del *nous*, de la inteligencia, esto es, el *nous* expresado o expresable. Desde Parménides solo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión. Se lo que quiera lo que Parménides entendió por *dóxa*, lo cierto es que Platón y Aristóteles entendieron que *dóxa* es *aísthesis*, sentir. Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo "es": lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Y como el logos envuelve siempre cierta dualidad, Parménides insiste por eso morosamente en que el *ón*, el ente, es uno, *hén*.

A los griegos todo esto les pareció contundente. La prueba está en la forma según la cual Platón y Aristóteles discutieron con Parménides. A Platón, la identidad de lo inteligido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que "no es". Por tanto, el "parricidio" que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: inteligir que algo "no es" es inteligir siempre que "es" lo que "no es". Fue la idea del ser del no ser en Platón. Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta identidad del *legómenon* con el *ón*, sino desde la presunta unidad del ente mismo. Para Aristóteles "ente" se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser, pero le dota de diversas maneras de unidad. El logos es un "uno" copulativo que posee distintos modos de unidad.

En definitiva, se vio el problema radical del logos en el plano formal del ente y del uno, es decir, en el plano de lo dicho.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 47-49]



«Supongamos que se nos muestra una copa de vino. La tomamos por tal. Pero resulta que no lo es; es vino falsificado. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo reflexionemos sobre cómo rectificamos nuestro error. Apelamos a otro líquido que sea indudablemente auténtico, esto es, que presente todos los rasgos y caracteres peculiares del vino. Es decir, nuestro error se funda en que el vino, *él*, es falso, y es falso porque presenta un aspecto engañoso, ocultando su aspecto verdadero. *Parece* vino, pero no lo es. Para rectificar el error obligamos al líquido en cuestión descubrir su aspecto verdadero, y lo comparamos con el aspecto verdadero del vino. Todo ello supone, pues, que, en una u otra forma, lo que llamamos *las cosas*, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por eso es posible que *parezcan* una cosa y *sean* otra. Esta especie de "fisonomía" o "aspecto" es a lo que el griego llamó *eidos*, literalmente figura. Naturalmente en un sentido no limitado a lo que hoy llamamos percepción visual, sino más amplio, que abarca todos los caracteres de la cosa. A su patencia es a lo que más especialmente el griego denominó *verdad*.

Fijémonos ahora en una particularidad. Cuando queremos enseñar lo que es el vino a alguien que lo ignora no hacemos sino mostrárselo, es decir, enseñarle el verdadero aspecto del vino. Al aprehenderlo en su experiencia, *lo primero* que ha aprehendido, aun sin darse cuenta de ello, es algo *peculiar* al vino, y por tanto no exclusivo de *este* vaso. El "aspecto", en el sentido que aquí damos a esta palabra, es algo que no tiene significación particular, sino, por así decirlo, típica. Por esto lo llamó Platón *Idea*. Idea no significa, primeramente, como hoy, un acto mental, sino el conjunto de estos rasgos fisonómicos o *características* de lo que una cosa es. Algo, pues, que está en la cosa, sus propios rasgos.

Esta apelación a la idea es un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Ciertamente que si no tuviéramos más que sentidos ello sería imposible. Cada sentido no da por sí más que unos cuantos caracteres de las cosas; y la suma de todos los sentidos tampoco nos serviría para el caso, pues el vino es *una* cosa y no *muchas*, ni aisladas ni sumadas. Por eso lo que llamamos "cosa" es para los sentidos un simple "parecer" ser tal caso, sin poder decidir si lo es o no de veras.

Pero además de sentidos el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas que le da de plano, y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son "por dentro", por así decirlo; quien padece una enfermedad tiene de ella un conocimiento, "sabe" lo que es estar enfermo, lo que sea su enfermedad, mejor que el médico sano por extensos que sean sus conocimientos; quien "conoce" a un amigo "sabe" *quién* es él mejor que cualquier biógrafo suyo. Es un saber que toda a lo íntimo de cada cosa; no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, "una" cosa que "es" de veras tal o cual y no simplemente lo "parece". Una especie de sentido del ser.

No es, pues, un acto místico o trascendente; todo comportamiento con las cosas lleva en sí la posibilidad de esta "experiencia". Y solo eso es lo que propiamente llamamos "saber" lo que una cosa es, saber a qué atenernos en punto a lo que ella es y no tanto solo a lo que parece. A esta "experiencia" llamó el griego *nous, mens*. Pues bien; el "aspecto" de las cosas no es solo el contenido de los sentidos, sino sobre todo este elemental y simplicísimo fenómeno del *noein*, que nos da lo que una cosa es.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 188-190]



«Cuando se trata de la inteligencia, esta articulación entre lo que hay de realidad y lo que hay de irrealidad, es lo que llamamos idea: en el caso de la felicidad del hombre, esta articulación cobra un nombre preciso. No es meramente idea, es ideal. Y al hablar de ideal no debe entenderse, como lo ha hecho toda la filosofía kantiana, que el hombre es un ente que está polarizado hacia un ideal, sino al revés, el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal. Es decir, el hombre no es la conjunción de dos cosas: una realidad y un ideal, sino al revés, es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal. No es una oposición entre lo real y lo ideal, sino entre lo real puramente real y lo "realmente ideal". El hombre es animal de idealidades por y para ser animal de realidades.

Tampoco se trata al hablar de ideal, de una atracción meramente extrínseca, como si hubiese algo maravilloso, que se llama ideal, a lo que el hombre va lanzado, porque es una cosa que le atrae. Eso podrá ser verdad, pero para que lo sea tiene que haber una cosa previa: un sujeto que sea capaz de ideales. El sujeto capaz de ideales es lo que es "realmente ideal". Sin esto, no habría posibilidad alguna de tener un ideal ni de estar atraído por éste. El hombre, pues, no es animal de ideales por una especie de creación romántica de unas idealidades desde un fondo suyo espiritual, ni por una atracción extrínseca, sino que el hombre es animal de ideales, precisamente por y para poder ser animal de realidades. Y esto le acontece por ser inteligencia sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 393-394]



«A la apariencia que las cosas ofrecen, a su aspecto ha llamado el griego εἶδος [eidos] = aspecto, figura. Decir, por ejemplo, que este jerez es verdadero, significa que no solo tiene aspecto de jerez, sino que además lo es. Y verdad significa entonces conformidad entre la cosa y su idea. El aspecto de una cosa, su idea, no puede ser el aspecto que ofrece a mi conocimiento, pues que, independientemente de mí, el jerez es verdadero o falsificado. La idea de las cosas tiene que ser algo anterior a mí. Además,

esa idea es tal que su conformidad con ella no es posterior a las cosas, sino condición para que las cosas sean lo que son. La idea es anterior a la cosa.

¿Qué significa que una cosa parezca lo que no es? Al parecer ha llamado el griego "idea". La idea es aspecto. Decir que el vino verdadero es lo que parece equivale a decir que es conforme a su aspecto. Pero aquí el aspecto es el que ofrece a la Divinidad. Esta no conoce las cosas por conformidad, sino por producción. Hay conformidad de las cosas con el pensamiento divino que las produce: esta es la idea. El problema de la analogía significa preguntarse qué género de relación hay entre las cosas y sus ideas en la mente divina. De la respuesta a esta pregunta dependerá la suerte entera del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Hemos de ver cómo este problema se ha desarrollado en los siglos XV y XVI. Descartes tropieza con él por intermedio de Suárez.

Como lo que constituye a las cosas en su ser es Dios, su idea tendrá que estar en Dios, en su λόγος [lógos]. El λόγος divino es así no solo razón del mundo en el sentido de fundamento de él, sino en tanto que entendimiento intuitivo. El entendimiento es creador, a diferencia del λόγος human, que es simple contemplador de lo que las cosas son anteriormente a él. A la conformidad de las cosas con el entendimiento divino se ha llamado verdad ontológica o transcendental. Y el punto en que todas convienen para que haya distinción es el entendimiento divino. De aquí que el problema de la analogía equivalga a preguntar qué género de relación existe entre las cosas y las ideas de la mente divina. De la respuesta a esta pregunta sobre las cosas depende el ulterior desarrollo de la metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 104-105]

COMENTARIOS

El pensamiento siente una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea.

[Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 333]



«Según Aristóteles, la inteligencia, como los sentidos, aprehende o intuye la forma de las cosas. Esta forma ya no es la sensitiva o sensible sino la intelectual. La forma intelectual es la actualización en la mente de la *morphé* como coprincipio metafísico constitutivo de toda *ousía*, y por tanto tiene entidad en sí previa a su actualización en la inteligencia, por más que no se trate de una *ousía* completa, al modo de las ideas platónicas. Muy platónicamente, Aristóteles dice que "el alma es el lugar de las formas". [...]

Para Aristóteles, la función de la inteligencia es captar o abstraer la forma de la materia. Esa forma no afirma la realidad de esta sino solo su *eîdos* o idea. La inteligencia (*noûs*) entiende ideas, y el lenguaje (*lógos*) las enuncia. Esto es fundamental. La captación de la forma no es *lógos* sino puro *noûs*. El *logos* es declarativo o apofántico. La intuición intelectual no es *lógos* sino *noûs*. Pero al pasar de la intuición intelectual a la palabra, el *noûs* se hace *lógos*. La intelección se hace palabra. Las palabras son meros signos de las ideas. Cada idea ha de tener una palabra y entre ellas debe haber perfecta correspondencia. Las palabras se construyen, son artefactos producidos por los seres humanos, pero para decir algo que es previo a ellas, las ideas.

Esto, que es la herencia de platonismo que hay en Aristóteles, resulta fundamental para entender su obra, y con ella la mayor parte de la historia de la filosofía. La mente capta ideas y el lenguaje las enuncia. La lógica trata de estos enunciados, que en principio no afirman ni niegan nada, simplemente son signos que representan ideas y, por tanto, las significan. La teoría aristotélica del significado no es separable de su doctrina del signo. Los signos representan, y a través de la representación, significan. Y lo que representan y significan son ideas. Primero hay ideas y luego están sus representaciones o significaciones, que son las palabras. La lógica trata de estas últimas.

Aristóteles se plantea en el *De anima* la cuestión de cómo llega la inteligencia a aprehender la *morphé* de la cosa en forma de *eîdos*. Es un tema complejo, que le obligó a distinguir entre dos entendimientos, el agente y el paciente.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 319-320]



«Uno de los temas más recurrentes y radicales de la filosofía de Zubiri es la crítica de la logificación de la inteligencia que, a su entender, ha invadido toda la historia de la filosofía occidental. Esa logificación es consecuencia de su idea de la *apóphansis* o declaración. [*Apófansis*, del griego ἀπόφανσις: 'declaración', 'proposición'; no confundirla con la "apófasis", que significa 'negación': "Toda proposición designa alguna cosa, pero no toda proposición es un juicio, sino que lo es tan sólo aquella que contiene una enunciación verdadera o falsa" (Aristóteles)].

Para el griego, lo que el *logos* declara es algo anterior a él mismo y fundamento suyo, que es la "idea", el fundamento de la verdad. Es el llamado *logos* apofántico. Por el contrario, Zubiri afirma que el *dia-légein* no es entre ideas, sino entre dos cosas en tanto que aprehendidas en el campo. La diferencia puede parecer sutil, pero es fundamental. En el primer caso, las ideas tienen una entidad previa al *logos*, por más que se conozcan en el proceso dialéctico, a través de procedimientos tales como la reminiscencia platónica o la abstracción aristotélica. Las ideas, por tanto,

tienen entidad propia, previa a mi conocimiento y ajena a él. En el segundo, el que propone Zubiri, las ideas carecen de entidad previa al logos y surgen como resultado de la referencia de cada cosa del campo a las demás. Para los primeros las ideas tienen entidad en sí, en tanto que en el segundo caso carecen de ella. Lo único que tiene entidad es la realidad. Las ideas no tienen otra existencia que la mental, y son el resultado, no de una intuición, o de un proceso de reminiscencia, o de abstracción, sino que surgen por construcción. Así es como hay que interpretar las líneas que dicen: "Los griegos [...] pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre solo de las cosas.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 316-317]



Ideas – lenguaje – signos - significación

«El tema de las ideas ha resultado nuclear en toda la reflexión filosófica de Zubiri. ¿Qué son? ¿Cómo se forman? ¿Qué estatuto tienen?

La postura crítica de Zubiri ante el problema de las ideas comienza negando el supuesto de que ha partido toda la historia desde Platón, a saber, que la razón formal de la inteligencia es formar ideas. Y ello porque antes de formar ideas, el hombre está ya en la realidad. Las ideas le sirven para ser, para tratar de ser y tratar acerca del ser. Una cosa es "lo que soy", realidad, y otra "ser quien soy". Las ideas sirven para esto último. De ahí la afirmación de Zubiri: "la idea como proyecto".

No es difícil ver en esto último la influencia de Ortega y, sobre todo, de Heidegger. El ser humano es realidad, que constituye su dimensión propiamente óntica, no ontológica. Pero su realidad consiste en proyecto y posibilidad. Es el *Entwurf* de Heidegger. En ese proyecto logra o malogra su ser, es decir, su dimensión más propiamente ontológica. Pues bien, ese es el momento en que interviene la idea. **En su instalación en la realidad no hay ideas, porque la razón formal de la inteligencia no es formar ideas sino actualizar las cosas como reales.** Las ideas tienen carácter ulterior, y además proyectado, es decir, construido. Los proyectos se construyen. Es un vuelvo muy importante respecto de la casi totalidad de la historia de la filosofía, la que va de las ideas como entres o realidades inmutables que la mente conoce por *anámnesis* en Platón [del griego ἀνάμνησις *anámnēsis* 'recuerdo': acción de representarse en la memoria un recuerdo], pasando por las ideas como captación de las formas de las cosas de Aristóteles, como resultado del proceso de abstracción en la Escolástica, como representaciones en Locke, como totalización lógica en el idealismo alemán, hasta las ideas como resultado de la intuición categorial de Husserl y la fenomenología.

Estas teorías coinciden en un punto fundamental: las ideas son el elemento básico de la actividad mental, son datos primarios, por detrás de los cuales no cabe ir. La actividad ulterior de la mente se lleva a cabo a partir de estos elementos básicos, fundamentales y primarios que son las ideas. Pues bien, Zubiri parece decir lo contrario: **que las ideas no son lo primario, sino más bien consecuencia del carácter proyectivo de la mente humana; en una palabra, que están construidas.**

En esto Zubiri se inscribe en el interior de una amplísima corriente de pensadores del siglo XX, que **evitan el término idea y lo sustituyen por el de significado**. El significado lo es siempre dentro del lenguaje verbal, y carece de sentido fuera de esa estructura. No hay ideas previas al lenguaje; más aún, el significado se logra en el propio proceso de construcción lingüística. Las ideas no son previas al lenguaje, sino consecuencia suya, o mejor, parte suya. El lenguaje no tiene carácter consecutivo de las propias ideas. [...]

El lenguaje es un modo de expresión de nuestro modo de estar en la realidad. Esta es su función "directa". Pero "indirectamente" el signo expresa "el ser de las cosas" (SH, 292). Esto le dota de "intencionalidad", es decir, de "significado". **Su carácter signitivo está en el orden directo de la realidad, en tanto que el significativo está en el indirecto del ser.** Lo cual significa que en este segundo caso el signo ya no lo es de la cosa sino "del ser de la cosa", es decir, de su "idea" (SH 292).

"En la expresión se va *in modo recto* a la realidad; en el signo se va *in modo recto* a la manifestación de la realidad; en la significación se va *in modo recto* al ser y en modo oblicuo a la realidad" (SH 293).

Aplicado al lenguaje, esto significa que **los fonemas puros, como meros signos, en su mero carácter signitivo**, las puras "palabras", carecen de todo sentido y por tanto de significado. [...]

Las ideas están en el orden de la simple aprehensión, del ser, son intencionales, tienen sentido, y por todo ello **pertenecen al orden del logos**. Para Zubiri no hay ideas sin palabras, más aún, sin "nombres", que son palabras con significado. Las realidades se convierten en objetos y las palabras en nombres, es decir, en términos objetivos de significación (SH 294). Por tanto, las ideas se construyen con signos significantes, que es lo propio del "lenguaje" (SH 294). Un lenguaje permite pensar unas ideas e impide pensar otras. Las lenguas modulan el pensamiento, de forma que el modo como pensamos depende de la lengua que tenemos, algo que ya fue apuntado por Humboldt y que ha constituido uno de los rasgos definitorios de la lingüística moderna.

El lenguaje consiste en dar significado a los signos, y en ese significado consisten las ideas. El significado, obviamente, se basa en algo previo, pero eso anterior no son ideas sino la realidad en tanto que actualizada, o si se prefiere, el *eídos* de la realidad.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 321-325]



Las ideas platónicas y la teoría aristotélica de la abstracción

«El *choristón* platónico [‘separado’] se convierte en *apháiresis* [del griego ἀφαίρεσις: proceso de construcción de conceptos por abstracción]; la separación deviene en abstracción de la forma de la cosa. Eso hace que las ideas, para Aristóteles, no estén separadas, como en Platón, sino que “el sitio de las ideas no es más que la mente, el *noûs*, la inteligencia, la cual separa las ideas de las cosas por una mera abstracción.

La forma que la inteligencia abstrae no es individual sino específica, constituyendo la esencia de la cosa. Este es el modo como la escolástica interpretó la “abstracción” o *apháiresis* aristotélica. [...]

La abstracción es expolio en tanto va quitando de las cosas que percibimos lo no generalizable, hasta quedarse con lo que se da en todas las mesas, en todas las sillas, etc., es decir, lo universal, lo esencial. Esto es la idea o el concepto de la mesa o de la silla. Tomada la abstracción en este sentido, dice Zubiri, no hay duda de que es una función de la mente humana. [...]

“No es claro esto de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterios habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos? Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas (HRI 48).”

La crítica de Zubiri es doble. La primera y más radical es que la función formal de la inteligencia no es tener ideas sino aprehender las cosas como realidades. Y la segunda es que las ideas tampoco se identifican con el término de la abstracción, porque hay ideas que no están abstraídas. Las ideas son el resultado de un proceso de construcción, no de abstracción. La abstracción no puede ser la razón formal de la inteligencia, ni por tanto su función puede ser engendrar ideas. Y ello por la sencilla razón de que la abstracción necesita algo previo, que para Zubiri es la actualización de las cosas como reales, es decir, la intelección.

“Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el espacio dentro del cual la cosa va a quedar en franquía para ser término de la abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo (HRI 49).”

La abstracción es ulterior a la intelección, y consiste en construcción. La abstracción es solo una forma de construcción.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 321-327 y 331]

Lenguaje y significación

«La obra de la razón es la realización del contenido de la idea, es decir, de lo construido en y por el logos.

Existe la tendencia, a mi modo de ver errónea, de pensar que eso que hay antes del logos, que es libre construcción, son ideas. La aprehensión primordial no da ideas. Ese es un grave error interpretativo, por más que haya sido muy frecuente. La aprehensión primordial es mera actualización. Las ideas son función del logos, y en tanto que tales están construidas. Eso es lo que separa a Zubiri de toda la tradición del platonismo. [...]

El sentido se construye, y esa construcción es siempre lenguaje, sea este de un tipo o de otro, ya que siempre consiste en dar "significación" a lo aprehendido. Lenguaje es, precisamente, el modo de significar. Y el sentido se caracteriza por tener significado o añadir significado a las cosas.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 340]

«Das griechische Wort Idea (ιδέα) ist bereits *außerphilosophisch* von profilierter Bedeutung: Entsprechend seiner Zugehörigkeit zu der die Wurzel (Ϝ)ιδ (wid) enthaltenen Wortfamilie meint es zunächst die sichtbare äußere Gestalt einer Person oder Sache, die freilich auch täuschender Schein sein kann. Es bedeutet dann allgemein die Beschaffenheit, die Eigenschaften von Dingen, etwa die Verwendbarkeit der Blätter einer bestimmten Baumart zur Herstellung von Textilfarben. Schließlich dient das Wort – schon vorphilosophisch – der Klassifizierung: So spricht etwa Thukydides im Zusammenhang mit der Aufzählung der einzelnen Arten von "jeder Art (ιδέα) von Bosheit" oder von "jeder Art des Todes".

Bedeutung in *philosophischem* Kontext gewinnt die Vokabel ιδέα (idea) bei Demokrit: Die Urbestandteile des Weltganzen, voneinander unterschieden nur durch Gestalt, Ordnung und Länge, schient er nach den erhaltenen Berichten und Fragmenten "nicht weiter teilbare Formen" (ἀτόμους ιδέας) genannt zu haben. Die oben erstgenante Bedeutung dürfte diesen Wortgebrauch begründen.

Der ausgeprägt philosophische Terminus Idee verbindet sich heute an erster Stelle und untrennbar mit dem Namen Platon. Eine philologisch genaue Überprüfung der platonischen Originaltexte freilich bringt das Ergebnis, dass Platon einen ausgezeichneten Terminus ιδέα (idea) noch nicht kennt. Was wir heute mit «platonischer Idee» meinen, umschreibt Platon selbst mit einer Vielzahl von Vokabeln und Redewendungen. Im Symposion etwa wird von einer «seiner Natur nach wunderbar Schönen»

gesprochen, einem «immer Seienden, das weder entsteht noch vergeht». Im Phaidon ist die Rede von der «wesenhaften Wirklichkeit selbst, die wir als das eigentliche Sein erklären», von «dem Gleichen selbst», vom «Wesen selbst». Innerhalb solcher Formulierungen, aber ohne jeden Vorzug, taucht dann auch die Vokabel ἰδέα (idea) auf.

Auch in den Spätdialogen lässt sich zwischen den dort für Seiende im Bereich des Idealen vorwiegend gebrauchten Vokabeln γένος (*génos*), εἶδος (*eídos*) und ἰδέα (*idéa*) kein einleuchtender Bedeutungsunterschied, aber auch keine deutliche Bevorzugung einer der drei Vokabeln erkennen.

Cicero dürfte in erste Linie verantwortlich sein für die endgültige Terminologisierung des Wortes Idee und seine Fixierung auf Platon und dessen Wirkungsgeschichte. «Has rerum formas appellat ἰδέας [sc. Plato]» (diese Formen der Dinge nennt er [Plato] Ideen; ähnliche Aussagen finden sich mehrfach bei ihm. Die Verwendung des griechischen Fremdwortes Idea durch Cicero musste bei seinen Lesern den Eindruck eines platonischen Terminus erwecken, falls nicht schon Cicero selbst das Wort als einen solchen verstand.

Diese erst sehr viel spätere Terminusbildung muss hermeneutisch reflektiert werden, wenn wir heute Platons Texte daraufhin befragen, was in ihnen „die Ideen“ bedeuten. Es gibt bei Platon keine «Ideenlehre» im Sinne eines geschlossenen und durchkonstruierten philosophischen Systems; zudem wandelt sich sein Philosophieren von den frühen Dialogen zu den Spätschriften.»

[Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, Bd. 4, S. 55-56]



El eidos y la idea: Leibniz

«El término griego εἶδος (*eídos*) ha sido usado como vocablo técnico por Platón, Aristóteles y Husserl. En la raíz de múltiples significados de εἶδος (*eídos*) se halla la noción de “aspecto” (*species*) que ofrece una realidad cuando se la ve en lo que la constituye como tal realidad. Desde este punto de vista el εἶδος (*eídos*) es el tipo de realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de realidad que algo es, es “visible”, o se supone que es aprensible, por medio de alguna operación intelectual, el εἶδος (*eídos*) es entendido asimismo como la idea de la realidad. Así, pues, el εἶδος (*eídos*) es un “aspecto esencial” que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etc. de la realidad. Cuando se funden estos dos aspectos en uno solo

tenemos la idea de εἶδος (*eídos*) como una esencia que es a la vez un concepto: el de εἶδος (*eídos*) es entonces a la vez algo "real" y algo "conceptual" (objetivo o formal).

El εἶδος (*eídos*) puede ser interpretado de muy diversas maneras. Como ejemplos de interpretaciones clásicas mencionamos las de Platón y de Aristóteles. La diferencia capital entre estas dos interpretaciones es la de la separabilidad: para Platón el εἶδος (*eídos*) es separable de los individuos que participan del εἶδος (*eídos*), en tanto que para Aristóteles el εἶδος (*eídos*) está, por así decirlo, encarnado, o realizado, en los individuos. Pero junto a estas dos interpretaciones pueden mencionarse otras. Visto desde el *logos*, el εἶδος (*eídos*) puede ser a su vez una aprehensión mental, o un concepto, o algo entre los dos (según la posición adoptada en la doctrina de los universales); puede ser también o una intención o el término de un acto intencional. Visto desde la *Phycis* en cuanto realidad, el εἶδος (*eídos*) puede ser sujeto individual o realidad supuestamente fundamental y a la cual se "reduzcan" las demás realidades, etc.»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, vol. 1, p. 504]



«El término *idea* procede del griego ἰδέα (*idea*), nombre que corresponde al verbo ἰδεῖν (*ideín*) (= 'ver'). ἰδέα (*idea*) equivale, pues, etimológicamente, a "visión" (Cfr. el latín *videre* [= 'ver']; *-vid* es la raíz tanto de ἰδεῖν (*ideín*) como de *videre*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta "visión" no es sólo, ni siquiera primariamente, la que alguien tiene de algo; la "visión" a la que se refiere la ἰδέα (*idea*) griega es más bien el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla. ἰδέα (*idea*) significó luego tanto el aspecto de la cosa como el hecho de "verla". Cuando se acentuó lo último la "idea" designó lo que se "ve" de una cosa cuando se contempla cierto aspecto de ésta.

Las múltiples significaciones de 'idea' han dado lugar a varios modos de considerar las ideas. Tres de estos modos son particularmente importantes. Por un lado, se entiende la idea lógicamente cuando se equipara con un concepto. Por otro lado, se entiende la idea psicológicamente cuando se equipara la idea con cierta entidad mental. Finalmente, se entiende la idea metafísicamente (o, según los casos, ontológicamente) cuando se equipara la idea con una cierta realidad. Estos tres significados se han entrecruzado con frecuencia hasta el punto de que se ha hecho a veces difícil saber exactamente qué sentido tiene una determinada concepción de 'idear'.

El término *ἰδέα* (*idea*) fue usado por varios presocráticos (por ejemplo: Jenófanes, Anáxagoras y Demócrito), pero sin tener el significado a la vez más preciso y complejo que el vocablo adquirió en la filosofía de Platón, la cual ha sido llamada a menudo “la filosofía de las ideas” (o, mejor, “de las Ideas”). [...]

Platón concibe con mucha frecuencia las ideas como modelos de las cosas y, en cierto modo, como las cosas mismas en su estado de perfección. Las ideas son las cosas *como tales*. Pero las cosas como tales no son nunca las realidades sensibles, sino las inteligibles. Una idea es siempre una unidad de algo que aparece como múltiple. Por eso la idea no es aprensible sensiblemente, sino que es “visible” sólo inteligiblemente. Las ideas se “ven” con la “mirada interior”.

Una vez admitidas las ideas, hay que saber de qué cosas puede haberlas. En principio, parece que puede haber ideas de cualquier cosa. Pero resulta dudoso que haya ideas de “cosas viles” o de “cosas insignificantes”. Por ello Platón tiende cada vez más a reducir las ideas a ideas de objetos matemáticos y de ciertas cualidades que hoy día consideramos como valores (la bondad, la belleza, etc.). Además, tiende a ordenar las ideas jerárquicamente. Una idea es tanto más idea cuando más expresa la unidad de algo que aparece como múltiple. [...]

La doctrina platónica de las ideas constituye la base de una doctrina muy difundida al final del mundo antiguo: la doctrina según la cual las ideas son modelos existentes en el seno de Dios. Según Filón de Alejandría, uno de los principales promotores de tal doctrina, las ideas – o “ideas-potencias”, como las llama – son modelos inmanentes en el Logos divino que sirven de “intermediarios” entre Dios como Creador y su creación. El mundo ha sido creado de acuerdo con las ideas ejemplares. Éstas forman un “mundo inteligible” de “razones seminales” (concepto que Filón tomó de los estoicos).»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, vol. 1, p. 890-891]



«Para nosotros, conocer es buscar ideas que se ajusten a la realidad y la transcriban. Para Parménides, por el contrario, conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado. No cabe contraposición más radical. Al revés que nosotros, el griego no investiga las cosas, sino las ideas. Su ciencia es un movimiento en sentido inverso que la nuestra.

La causa de esta diferencia está en que el heleno tiene una interpretación mágica de la idea, del *logos*, según la cual basta que éstos existan para que sean reales y actúen. Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de

plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica.»

[Ortega y Gasset, José: "Ética de los griegos", en: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. III, p. 539]



«La visión más exacta del término *Idea*, cuando Platón lo usaba, sería "aspecto". Y él no se ocupaba de psicología sino de ontología. Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener "aspectos", "respectos" y, en general, "perspectiva", ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea. Casi son equivalentes perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquél la ventaja de avisar por anticipado que el conocimiento no es sólo un *modus cognoscentis* sino una positiva modificación de lo conocido –cosa que Santo Tomás no aceptaría–, que es la cosa trasmutada en meros "aspectos" y sólo "aspectos", a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva. El conocimiento es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la "cosa misma" en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo, sino que es una "interpretación" de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro; diríamos, del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, el lenguaje, el *lógos*. Conocer, en su postrera y radical concreción, es dialéctica –*διαλέγειν*–, ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad.»

[Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, p. 41-42]



"Las ideas se tienen; en las creencias se está. «Pensar en las cosas» y «contar con ellas».

Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo: los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite y adopta. Estos pensamientos pueden poseer los grados más diversos de verdad. Incluso pueden ser «verdades científicas». Tales diferencias, sin embargo, no importan mucho, si importan algo, ante la cuestión mucho más radical que ahora planteamos. Porque, sean pensamientos vulgares, sean rigurosas «teorías científicas», siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Ésta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que

preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo – con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas «ideas» básicas que llamo «creencias» no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma – son nuestro mundo y nuestro ser –, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido. [...]

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos – por eso las llamo ocurrencias – e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos de pensar. [...]

Conviene, pues, que dejemos este término – «ideas» – para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. [...] Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas. [...]

Resumo: cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o «pensamientos». En rigor, sólo estas últimas deben llamarse «ideas».

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que simplemente «contamos con ella».

En cambio, las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos, no poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra «vida intelectual» es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa a ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria. Se preguntará qué significa entonces la verdad de las ideas, de las teorías. Respondo: la verdad o falsedad de una idea es cuestión de «política interior» dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir. Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea, y si la tenemos – por especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos – es indiferente porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual.”

[Ortega y Gasset, José: “Ideas y creencias” (1940). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, t. V, p. 383 ss.]



«El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias. Éstas son, pues, tierra firme sobre que nos afanamos. [...] Pero en esa área básica de nuestras creencias se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda. Éste es el momento de decir que la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda se *está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se *está* como se *está* en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. [...] Sin embargo, la duda conserva de la creencia el carácter de ser algo en que se *está*, es decir, que no lo hacemos o ponemos nosotros. No es una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto, la somos. No se estime como paradoja, pero considero muy difícil describir lo que es una verdadera duda si no se dice que creemos nuestra duda. Si no fuese así, si dudásemos de nuestra duda, sería ésta inocua. Lo terrible es que actúa en nuestra vida exactamente lo mismo que la creencia y pertenece al mismo estrato que ella. [...]

Lo que nos impide entender el papel de la duda en nuestra vida es presumir que no nos pone delante una realidad. Y este error proviene, a su vez, de haber desconocido lo que la duda tiene de creencia. Sería muy cómo que bastase dudar de algo para que ante nosotros desapareciese como realidad. [...]

Todas las expresiones vulgares referentes a la duda nos hablan de que en ella se siente el hombre sumergido en un elemento sólido, infirme. Lo dudoso es una realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae. De aquí el «hallarse [sumido] en un mar de dudas». Es el *contraposto* al elemento de la creencia: la tierra firme. [...] La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta hasta qué punto es creencia. Tan lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo la planta. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda.

Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de nuestras creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en «salir de la duda». Pero ¿qué hacer? La característica de lo dudoso es que ante ello no sabemos qué hacer. [...] Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar. [...] Cuando todo en torno nuestro nos falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas.

Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo.»

[Ortega y Gasset, José: "Ideas y creencias" (1940). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, t. V, p. 392-394]

•

«El frente común religión-mito-poesía *sensu homerico* consiste, pues, en una interpretación puramente imaginaria del Mundo y a ella habría el hombre de acogerse definitivamente sino hubiera existido la filosofía. Esto nos confirma que el hombre no tiene más remedio que creer, y si esto le falla, casi-creer – con la más varia gradación de la credulidad – en una figura de lo que es el Mundo, de lo que él es y su vivir. Luego todas ellas

sirven en forma diversa una misma función ineludible en la economía de la vida humana. [...]

El tentamen de aquel frente común – religión-mito-poesía – para reocupar la convicción del hombre habría lamentablemente fracasado. Porque la filosofía nace en vista de que el hombre había perdido su fe sana y enteriza en aquellas cosas. La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella. Es una tontería acusar al volterianismo de haber causado el descreimiento cuando la verdad es lo contrario. La pobre, la misérrima cosa que es, al fin y al cabo, el volterianismo apareció y ejecutó la vana gesticulación formal en que consiste, porque los hombres habían dejado de creer. Cien Voltaires comprimidos en una pastilla no bastan para ocasionar la menor dubitación en un hombre de verdad creyente. [...] Es, pues, ilusorio admitir que, suprimida la filosofía, el hombre hubiera vuelto a creer con normal y saludable credulidad, como hasta ciertas fechas creyó, en religión, mito y poesía dogmática. Lo que probablemente habría acontecido es que habiendo perdido la antigua fe y no existiendo un normal sustituto de algo así como filosofía, el hombre se habría quedado sin certidumbre ninguna ante el Universo, es decir, que ante el hecho enigmático y equívoco de su vivir se habría quedado estupefacto sin reacción adecuada alguna frente a él. Ahora bien, la *estupefacción* prolongada engendra la *estupidez*. De aquí esas etapas de general imbecilidad a que la historia nos hace asistir. Habría sobrevenido una general degeneración de la mente humana en la cual ni religión, ni mito vivaz, ni poesía luminosa existirían, sino que los espacios de la convicción humana se habrían henchido de superstición, que es la forma de vida mental característica del *mente capto*. [...]

El tema de la relación entre filosofía y sus congéneres – religión, mito y poesía dogmática – reclamaría para ser congruamente tratado largos desarrollos que ahora me son vedados. Ya he dicho que fue un error capital y anhistórico de Dilthey ver en esas cuatro cosas «posibilidades permanentes» del hombre, de suerte que éste podría en todo momento saltar de la una a la otra y estaría en su libérrima disponibilidad ser religioso o mitólogo o ser «homérica» o ser filósofo. Lejos de ello, esas cuatro cosas constituyen una secuencia inexorable por la cual va el hombre, en predeterminadas fechas, pasando. El tránsito ineludible de la una a la obra pertenece al Destino humano.»

[Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, t. VIII, pp. 312-313]



«Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres u utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser; e indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin

embargo, no siempre –menos aún, casi nunca– ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar. Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva *vía* o método para salir de ésta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de ésta al Universo. De estos dos temas, el más intrincado es el primero. Razón para que comencemos con el segundo.

Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias. Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya *nunca* contado persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que puede darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatilización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella. Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la Filosofía ni sobre lo que ésta es. Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más *natural* del mundo. Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo *naturalismo* en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una “naturaleza”.

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la “vida como estar en la creencia”, habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros. Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una “vida como creencia” para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico. La clave para que la explicación se logre está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada dual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impassibilidad en sus dogmas divergentes. Los Glidyi-Ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familias: “Ese baila con otro tambor”. Quien es de verdad aficionado a humanidades, se deleita siempre que un hecho le patentiza la condición “ondulante y diversa” del ente

humano. Así en este caso. El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e "intelectual" por excelencia –esto es, de relación con la transcendencia que es el mundo– es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Quien no sea capaz de *ver* y *entender* estas sorprendentes homologías, no es capaz de Humanidades. Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus "ejercicios espirituales". Ahora bien: imire usted cómo es este demonio de la realidad humana": a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *teoría*. Dígame si es arbitrario y gana –que juzgo para mí repugnantísima y pueril– de andar solicitando los datos, decir que para el negro africano filosofar es bailar.

Sólo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre surge una nueva necesidad: la de poder discernir cuál entre los dos convolutos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos "verdad". Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de Verdad. Como he mostrado en otro estudio, lo característico de las "creencias" frente a las "ideas" u opiniones –incluyendo en éstas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos. No es sino lo mismo, visto por su envés, decir que nuestras "creencias" no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino la "realidad misma". Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia. Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las "ideas que tenemos", sino entre las "cosas con que contamos". La forma de conciencia que en nosotros tienen las "creencias", no es un "darse cuenta", una *noésis*, sino un simple y directo "contar con".

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella –como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía–, eso es una "idea". Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella –como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana–, eso es una "creencia". De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría –ciencia, filosofía, etc.– no es sino "ideas", no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; y a todo el que, violentando las

cosas, por manía de ser heroico o por la tendencia al histrionismo –nada de esto deja de ser así porque a veces al maniático, al histrión y al mimo le cuesta la vida–, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería. Las “ideas” nos persuaden, no nos convence, son “evidentes” o son “probadas”; pero son todo eso porque no dejan nunca de ser *meras* ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De ahí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente *serio*. Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía. La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más riguroso de la actual Matemática. Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la Matemática “entendimiento puro”, no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la Matemática como obra de la imaginación. Un paso más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo “entendimiento” es imaginación. Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasea. De ahí que sintamos siempre la “idea” como algo que nosotros *hacemos*, como hacemos el centauro y la quimera. Por eso no *podemos* ni, claro está, debemos tomar nuestras “ideas”, tomar la teoría completamente en serio. A fuer de tener éstas una dimensión que nos las presenta como creaciones nuestras, nos damos automáticamente cuenta de que, como las hicimos, las podemos deshacer, que son, por tanto, *revocables*. Las creencias, en cambio –todo aquello con que, queramos o no, contamos–, constituyen el estrato de pavorosa e irrevocable seriedad que es en postrera instancia nuestra vida.

Yo expreso este distinto cariz diciendo que las “ideas” las tenemos y sostenemos; pero que en las “creencias” estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen. La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de lo fantástico. Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealidad y fantasmagoría.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 285-289]



«Las ideas son pensamientos que nosotros tenemos, bien porque hayan sido producidas por nosotros, bien porque las hayamos recibido. Son ocurrencias individuales para las que buscamos y encontramos razones de suerte que incluso puedan ser demostradas. Entonces las llamamos verdades científicas porque estamos convencidos de ellas. Mas,

precisamente porque están erigidas sobre razones, siempre encuentran a su vez contra-razones. Por eso son y no pueden ser más que fluctuantes interpretaciones de la realidad.

Pero hay otro estrato de ideas que un hombre tiene, diferentes de todas aquellas que se le ocurren o que adopta. Esas "ideas" básicas que llamo "creencias" no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas son, de verdad, "creencias" constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser–, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido.

Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juegan en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias –y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia– podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir en ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, no siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos, ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás –si hablamos cuidadosamente– con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión "estar en la creencia". En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos –por eso las llamo ocurrencias– e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

Esta concepción obliga a crear nuevos métodos y nueva técnica en historia. Hay que convertirse en minero de humanidades. Este estudio de las creencias como tales nos revela los diversos estados por que pasan. Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o "muerta" y cuando es duda.

Sin ideas, bien entendido, el hombre no podría vivir. Cuando Goethe dijo "En el principio era la acción", decía una frase poco meditada porque

evidentemente una acción no es posible sin que antes exista el proyecto, el bosquejo de esta acción. Y este proyecto para la acción es precisamente la previa idea. Las ideas, por tanto, las ocurrencias, los pensamientos de los individuos son aquello que las generaciones posteriores engranan en la capa de las creencias; se convierten en creencias y desaparecen como ideas.

Pero al principio las ideas son fuerzas destructoras, porque desarraigan a los hombres de una u otra creencia y finalmente, al cabo del tiempo, pueden destruir toda la creencia de un pueblo. Este destino sufrió, naturalmente en conexión con otras muchas causas, progresivamente, lo que parecía férrea creencia de los romanos.»

[Ortega y Gasset, José: "Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia" (1954). En *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, tomo IX, p. 720 ss.]



«Creencia no es una idea a que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convence, por ejemplo, una "verdad científica". Las ideas, y especialmente esas "verdades científicas", nacen, se nutren y sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las "creeríamos". Creer algo es sernos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni –hablando con rigor– sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que "nos movemos, vivimos y somos".

Ahora bien: es muy difícil que una creencia, en el sentido riguroso de mi término, pueda existir bajo la forma de creencia individual o de un grupo particular. La creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colectivo. No se cree normalmente por cuenta propia, sino junto con los demás: se cree en común. La creencia actúa como instalada en nuestro contorno social, en forma de "vigencia colectiva", lo cual significa que no necesita ser defendida y sustentada por ningún individuo o grupo determinado. Cuando, para ejercer algún influjo en la sociedad, una opinión ha menester de que se combata por ella, incluso que mueran por ella más o menos individuos, quiere decirse que no ha llegado aún a constituirse en efectiva creencia, o que ha dejado de serlo. Será una convicción privada, una idea que entusiasma y en la lucha por la cual nuestra vida cobra un sentido, pero nada más. Lejos de producir la concordia, la convicción de un grupo lleva a la revolución.

No se trivialice, pues, el asunto. La concordia sustantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar. ¡Y esto es tremendo! Porque, si no la hay, es ilusorio esperar que la sociedad se estabilice. Las ideas, incluso las grandes ideas, se pueden improvisar; las creencias, no. Sin duda, las creencias fueron primero ideas,

pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en "realidades incuestionables". [...]

Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega –toda fe es ciega– que debían mandar los "reyes por la gracia de Dios". Pero, a su vez, creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con *sus ideas*; sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia: contar con algo porque *nos* está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queremos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el "trono y el altar" era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil. [...]

Cuando esa realidad, única cosa que disciplina y limita a los hombres de manera automática y desde dentro de ellos mismos, se desvanece la volatilización de la creencia, quedan solo pasiones en el ámbito social. El hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento, que proporciona a las almas una ilusión aerostática. Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquier bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos. En estas épocas se pregunta a todo el mundo, si "es de los unos o de los otros", lo contrario de lo que pasa en las épocas creyentes.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema" (1941), en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, t. VI, p. 61-63]



«Cualquiera que sea el lugar del espacio y la hora del tiempo en que el hombre está, donde verdadera y propiamente *está* es en alguna creencia, más exactamente, en un repertorio de creencias. Cree que el mundo y él mismo son de una cierta manera, tiene una determinada contextura y cree, consecuentemente, que su relación con el mundo consista en ciertas posibilidades e imposibilidades. Es característico de lo que llamo "creencia" que no aparece como tal, sino que se la toma como siendo la realidad misma.

En la figura de realidad que sus creencias le constituyen se encuentra el hombre colocado. Su vida consistirá en moverse dentro de esa figura de realidad, en "ser en vista de ella". De aquí que lo primero que tenemos que hacer para intentar entender una vida humana es precisarnos sus creencias principales, el perfil del Universo en que existió sumergida. De lo que este sea en cada época depende en qué precisos problemas, esfuerzos y

ocupaciones consistirá esa vida. Porque la vida humana, que es siempre un drama, tiene siempre un argumento. [...]

No se confundan las creencias de un hombre con sus "ideas". Las ideas son pensamientos que, más o menos deliberadamente, se forja sobre la realidad en que se encuentra y que sus efectivas creencias le constituyen. Esas ideas pueden parecerle "verdaderas" –por ejemplo, las "verdades científicas"–, mas no por eso dejan de ser meras "ideas que piensa", en tanto que las creencias son "realidades en que está". Las ideas son ya reacción al estrato primario sobre que la vida actúa y que consiste solo en las auténticas y automáticas creencias. [...] Es ya de sobra bastante problemático en qué medida las ideas de una época serán representativas de su auténtica realidad histórica, pero aun admitiéndolo, no basta que sean *representativas* de un tiempo para que sean *constitutivas* de él.

Lo contrario acontece con las creencias. Son lo que verdadera y primariamente constituye la vida en cada época, pero no la representan. La razón me parece sencilla: las *efectivas* creencias del hombre operan automáticamente detrás de su conciencia expresa. De puro serle la realidad misma no suelen adquirir forma de pensamientos, no se le presentan en actos de conciencia especiales y no ha lugar, por tanto, a que se las formule. Las efectivas creencias de una época o de un hombre no se hacen por sí mismas manifiestas, sino que actúan ocultas, de modo implícito y no explícito. De suerte que si no se hacen *presentes* ni a quien las cree mal pueden sernos a nosotros *representativas* de él.

No quisiera que esta doctrina pareciese abstrusa al lector. Para hacerla diáfana le invita a imaginar que resuelva salir a la calle, pero que al llegar al portar se encuentra con que no hay calle, sino un abismo insondable. Esta averiguación producirá en él una sorpresa de bastante calibre. La sorpresa resulta siempre de que no hay lo que firmemente esperábamos. Pero es el caso que antes el lector había pensado solo "salir a la calle". Por mucho que busque no encontrará en su recuerdo haber pensado además que "hay calle". Sin embargo, este "hay calle" en algún modo estaba.

Se imponía, pues, al historiador la forzosidad de penetrar más allá de las ideas que una época expresa y esforzarse en averiguar el repertorio de sus efectivas creencias, que son, por esencia, secretas.»

[Ortega y Gasset, José: "Vistas sobre el hombre gótico", *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, tomo IX, p. 336-337]



«Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos en 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 estas garantías –diríamos de esas *creencias*, base de crédito.

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 construida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe.

Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. 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.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio romano" (1941). En *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, tomo VI, p. 18-19]



«Última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar "ideas", "pensamientos", no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Solo en cuanto, emanando de él, de la integridad de su vida, solo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es.

Cuando la idea se refiere a un tema muy abstracto, como en la matemática, puede *prácticamente* prescindirse del hombre concreto que la ha pensado y ser referida al abstruso personaje que es el geómetra.

Pero ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado –no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquel a quien se dice. El decir, el *logos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, diálogos –*διάλογος*–, *argumentum hominis ad*

hominem. El diálogo es el *logos* desde el punto de vista del otro, del prójimo.

Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud.» [Ortega y Gasset, José: "Prólogo para alemanes" (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 17]



«"Jede Idee hat nur dann Kraft", schreibt der Psychoanalytiker Erich Fromm, "wenn sie im Charakterbau des Menschen begründet ist. Keine Idee ist stärker als ihr emotionaler Mutterboden. Darum strebt die psychoanalytische Einschätzung der Religion danach, die menschliche Realität hinter Gedankensystemen zu verstehen... was die Menschen denken und fühlen, hat seine Wurzeln in ihrer Charakterstruktur, und dieser Charakter wird mitgeprägt durch die Gesamtheit der Umstände ihrer Lebensführung – genauer gesagt, durch den sozioökonomischen und politischen Aufbau ihrer Gesellschaft" (Erich Fromm: *Psychoanalyse und Religion*. Konstanz 1966, S. 76 und 64).»

[Lehmann, Johannes: *Das Geheimnis des Rabbi J. Was die Urchristen verstecken, verfälschten und vertuschten*. Hamburg; Zürich: Rasch und Röhring, 1985, S. 185]

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

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