

## Razón impura

Diego Gracia Guillén\*

### 1 “Razón pura”

La *Crítica de la razón pura* de Kant comienza con un epígrafe que se titula “De la distinción entre el conocimiento puro y el empírico”. Conocimiento empírico es el que procede de la experiencia de nuestros sentidos. Lo sorprendente, dice Kant, es que no todo conocimiento procede de la experiencia. Y añade: “Reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico” (*KrV* B3). Hay conocimientos que no tienen nada que ver con la experiencia sensible, y que por ello mismo cabe decir que son previos e independientes de ella. Simplemente, pertenecen a otro orden, forman parte de otro mundo.

Esta idea de que en el ser humano hay dos tipos de conocimiento, uno “empírico”, como lo llama Kant, y otro “puro”, se remonta a los mismos orígenes de la filosofía. Es, por ejemplo, el caso de Aristóteles. El *noûs*, la mente, tiene la capacidad de abstraer la “forma” pura desde la “materia” de los cuerpos. La materia es sensible, pero la forma no es material, es inmaterial. Y así como la materia conforma el “cuerpo” de las cosas, la forma tiene carácter incorpóreo. Su condición es “espiritual”.

Dos realidades tan distintas han de tener necesariamente dos soportes distintos. Esto es lo que llevó en el caso de los seres vivos, y sobre todo del ser humano, a la distinción tajante entre *sôma* y *psyché*, “cuerpo” y “alma”. El alma “espiritual” del ser humano tiene sus propias funciones autónomas, independientes del cuerpo material, por más que se halle temporalmente unido a él. Esto es lo que Aristóteles entendía por *noûs*. Lo cual explica que para él Dios consistiera en puro *noûs*; era el *noûs* puro y pleno (*Met* XII 9: 1074 b 34).

Esta idea permaneció vigente a todo lo largo de la filosofía medieval, y cobró nuevo impulso en la filosofía moderna. Es la *res cogitans* de Descartes, por completo autónoma e independiente de la *res extensa*. Lo mismo sucede en Leibniz. La razón goza de autonomía plena, que no otra cosa significa el “principio de razón suficiente”. Y a través de Leibniz llega a Kant, quien denominó a estas funciones “puras”, para diferenciarlas de las “empíricas”. Hay funciones no puras, ya que surgen por “síntesis” entre lo dado por la experiencia sensible y lo puesto por el entendimiento humano. Son aquellas a cuyo análisis Kant dedicó su libro, que ya desde su título pretende ser una “crítica” de la “razón pura” en que se había movido toda de la

---

\* Profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. Director académico de la Fundación Xavier Zubiri – Madrid. E-mail: [dgracia@fcs.es](mailto:dgracia@fcs.es)

metafísica anterior. El problema es saber si lo consiguió. Toda la obra kantiana está fundada en la distinción de dos órdenes de conocimiento, el propio del “entendimiento” (*Verstand*), que elabora juicios “sintéticos *a priori*”, y el específico de la “razón” (*Vernunft*), que, según dice ya en la Introducción a su obra, “la razón es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. De ahí que la razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*” (*KrV* B 24). En los juicios de la “pura” razón no hay síntesis de ningún tipo. La mente humana funciona de modo completamente autónomo, sin depender de los contenidos materiales. En esos juicios se muestra el psiquismo humano en toda su pureza. Es la “razón pura”. De su importancia da una idea el hecho de que Kant fundamente en ella toda la vida moral en la *Crítica de la razón práctica*, e incluso la vida religiosa, como deja claro en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Para el racionalismo moderno conocimiento “puro” era el propio de lo que Descartes llamó “verdades de razón” a diferencia de las “verdades de hecho”, que se expresan en forma de “juicios analíticos” por contraposición a los “juicios sintéticos” (Leibniz). Como indica el título de su libro, Kant hace una dura “crítica” de esa distinción, introduciendo un nuevo tipo de juicios, que llama “sintéticos *a priori*”. Otra cosa es que esto resolviera el problema, como lo demostró su otro gran libro, la *Crítica de la razón práctica*. Solo una razón “pura” puede formular proposiciones que sean a la vez “imperativas” y “categóricas”, y estas son precisamente aquellas en que Kant funda la ética.

## 2 Razón impura

Si por algo se ha caracterizado la filosofía del siglo XX, ha sido por la crítica del presupuesto de toda la filosofía anterior, de que en el interior del ser humano existe una razón pura que goza de autonomía y actividad propia. No es posible identificar en el ser humano una realidad autónoma en el interior de su propia realidad material o corporal, como si fuera una especie de *ghost in the machine*. Todo lo contrario, el “hecho” básico es la experiencia humana, que se nos muestra como unitaria. Todo lo demás no son “hechos” sino “teorías”. Es preciso ir a la realidad en una nueva actitud, muy distinta de la clásica. Tal fue el lema de la Fenomenología, el movimiento que revolucionó la filosofía en los albores del siglo XX.

Este cambio permite entender algo sorprendente, y es la frecuencia con que la filosofía del siglo XX ha buscado recuperar las grandes cuestiones de la metafísica clásica por una vía nueva, que cabe llamar la propia de la “razón impura”. Los intentos han sido muchos, y en cada uno de ellos ha recibido un nombre distinto. Ortega y Gasset habló de “razón histórica”, Gabriel

Marcel de “espíritu encarnado”, Heidegger de *Dasein*, Ricoeur de “razón hermenéutica”, Rahner de “espíritu en el mundo”, etc. Todas estas expresiones obedecen a un mismo pensamiento de base, el que la racionalidad humana no es pura sino impura.

### 3 Inteligencia sentiente

En este contexto hay que situar la “inteligencia sentiente” de Zubiri. La expresión es ambigua, porque puede inducir al error de pensar que se trata de los dos coprincipios clásicos en la teoría aristotélico-escolástica, la inteligencia por una parte y la sensibilidad por otra, que coexisten en el ser humano mientras permanece vivo, bien que sin perder su propia especificidad y autonomía. Pero lo que la expresión “inteligencia sentiente” significa no es eso, aunque solo fuera porque eso es una teoría metafísica, y con la expresión inteligencia sentiente no se trata de hacer teoría sino de dar nombre a un dato primario, meramente descriptivo de la experiencia humana, que es a una intelectual y sensible. Esto significa que el horizonte de lo intelectualmente cognoscible por el ser humano es el de lo dado en la experiencia sensible, y que por lo tanto no hay dos mundos, uno el empírico y otro el puro, como todavía pensaba Kant. No hay más que un mundo, el propio de nuestra experiencia sensible.

Si dirá, y con razón, que ese mundo es también el de los animales. Y, en efecto, así es. La gran diferencia está en que al ser humano las cosas que aprehende no se le muestran o actualizan como meros estímulos que suscitan una respuesta, sino como “realidades”, es decir, como siendo “de suyo” o “en propio” lo que son. A la capacidad de actualizar las cosas de este modo peculiar, distinto del animal, es a lo que Zubiri llama “inteligencia”, no a otra cosa. Por eso Zubiri define al ser humano como “animal de realidades”, a diferencia de todos los demás seres vivos. El animal puede percibir “tal” propiedad de las cosas, por ejemplo, el color de una flor, exactamente igual que lo percibo yo. Pero la inteligencia específicamente humana no solo aprehende esa cualidad como “real”, sino que además abre un orden completamente nuevo y distinto al del animal, el “orden trascendental”, completamente distinto del “orden talitativo”, por más que ambos estén funcionalmente vinculados. El orden trascendental es el propio de la metafísica. El orden talitativo se ocupa de las cosas reales en tanto que “tales”. El orden trascendental es, por el contrario, el orden de “la realidad en tanto que realidad”, es decir, trascendentalmente considerada.

### 4 Lo trascendental y lo trascendente

Si la inteligencia es sentiente, es obvio que tiene un límite más allá del cual no puede ir, que es el de lo sentiente o sentido. De ahí que el concepto de realidad de Zubiri sea muy distinto del clásico. No hay más realidad que la sentiente o sentida, y el orden de todo lo realmente sentiente o sentido es lo que Zubiri llama “mundo”. La inteligencia sentiente no puede salir de los límites del “mundo”. Por eso el orden de la realidad en tanto que realidad es “trascendental” a las talidades, pero no “trascendente” a ellas. De nuevo hay que repetir que no hay inteligencia “pura”, capaz de saltar por encima del mundo sensible.

Esto plantea de un nuevo modo el problema de Dios. Si Dios fuera “trascendente al” mundo, no podríamos decir de él ni que fuera realidad. Nuestra inteligencia no da para eso. De lo trascendente “al” mundo no podemos decir nada. Por eso Zubiri, sobre todo en los últimos años de su vida, insistía en que Dios no es para el ser humano una realidad “trascendente a” sino “trascendente en” el mundo. A Dios no podemos conocerlo más que en cuanto se hace presente en el mundo. Es el propio mundo el que se nos manifiesta como “don”, y la realidad humana es aquella capaz de tener “experiencia” de ese don. La realidad es donación, y la realidad humana es el lugar donde esa donación se hace experiencia. “Esta donación no es un despliegue dialéctico; es una cosa completamente distinta: es un despliegue experiencial” (HD 539). La expresión máxima de esta donación lo constituye la encarnación de Jesús, en la que, como dice el vangelista Juan, Dios *sàrx egéneto*, “se hizo carne” (Jn 1,14).

## Reología y razón impura

Carlos Sierra-Lechuga\*

### 1 Introducción

En otros sitios he hablado ya de este tema, por ejemplo, en *Reología, ¿en qué está la novedad?* o en *De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología*. Ahora mismo, mi equipo y yo tenemos poco interés en seguir insistiendo en lo ya probado y estamos volcados de lleno en la construcción y uso de una herramienta filosófica que, en efecto y fuera de los lugares comunes, esté “a la altura de los tiempos”. Por tanto, aquí sólo daré unas breves aclaraciones respecto del tema “reología y razón impura” a propósito de algunos puntos que no están dichos aun explícitamente, aunque sí entre líneas.

### 2 La tesis

Lo dicho: si la noología prueba que la razón es siempre razón sentiente y que, por tanto, los afanes de pureza que alguna vez quisieron imputarle algunos sectores de la tradición filosófica son vanos, entonces la realidad a la que razón “accede” y *puede* “acceder” es igualmente una realidad “impura”. Dicho eso, es preciso afirmar que a esta impureza de la realidad no se llama “sentiente”, sentiente es la razón (y la inteligencia en general); esa realidad *sentida* por la razón impura es lo que hemos llamado realidad *estante* (aunque algunos teman los “palabros” a pesar de haberse leído toda la obra de Zubiri que está llena de ellos).

Queremos decir, por tanto, que constitutiva de una inteligencia sentiente es una realidad estante y, por tanto, que constitutivas de la investigación metafísica general son la noología y la reología.

He ahí, pues, la tesis de esta conferencia, que repito para estarnos claros: siendo consecuentes con la razón “impura”, entonces la realidad es estante, es decir, *la realidad es también impura y no por ello menos realidad*, como la impureza de la razón no la hace menos razón. Ni más ni menos. Explicitemos por partes.

### 3 ¿Qué quiere decir “pura”?

La tradición ha entendido la pureza al respecto que nos compete como “espontaneidad”, o sea como *reposando sobre sí misma y activándose desde sí misma*. Es decir, la razón, si es pura, no reposa en realidad ni materia alguna, no reposa, en este caso, *en la sensibilidad*, y su

---

\* Filosofía Fundamental ([www.filosofiafundamental.com](http://www.filosofiafundamental.com)). E-mail: [carlossierralechuga@gmail.com](mailto:carlossierralechuga@gmail.com)

desenvolvimiento es un desenvolvimiento *a priori* que se echa a andar desde y por sí misma, sin injerencia de agentes externos, casi patógenos.

Puro, pues, significa espontáneo, *a priori*, sin contingencias fácticas, necesario, autosubsistente y sin nada de sensibilidad ni “mezcla de empírico”. Vale la pena citar a Kant:

Se llama *puro* todo conocimiento que **no está mezclado con nada extraño**. Pero en particular se llama absolutamente puro un conocimiento en el que **no hay mezclada ninguna experiencia ni sensación**, el cual, por tanto, es posible **enteramente *a priori***. Ahora bien, la razón es la facultad que suministra los principios del conocimiento *a priori*. Por eso, **razón pura es aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori***. Un *organon* de la razón pura sería el conjunto de aquellos principios según los cuales se pueden adquirir y pueden ser efectivamente establecidos todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación detallada de un tal *organon* proporcionaría un sistema de la razón pura. (*KrV* A11).

Este “sistema” no alcanza a ser desarrollado por Kant, pero lo idealistas absolutos consideran que ellos sí lo logran.

#### 4 ¿De dónde viene esta idea de una “razón pura”?

La historia parece larga, pero no lo es tanto. En realidad, donde queda hipostasiada una razón pura es en el idealismo absoluto de los alemanes, proveniente del idealismo trascendental de Kant, proveniente de su herencia racionalista (e incluso empirista) típica de la modernidad, proveniente este racionalismo de la *Schulmetaphysik*. Ahí se detiene, *grosso modo*, la cadena. La *Schulmetaphysik* fue la escolástica luterana que tiene sus inicios en el siglo XVII y *no* se identifica con lo que todos entendemos en general por “escolástica”, aquella de Tomás o de Escoto. Es menester tenerlo claro, porque luego no se entiende la historia de la filosofía: cuando Kant discute contra “la escuela”, discute con *esa* escuela luterana, la *Schulmetaphysik*, concretamente sus representantes últimos o herederos de ella como Wolff y Baumgarten; no está discutiendo, o no en primera línea, con Tomás o Escoto, por ejemplo. Asimismo, las influencias escolásticas de Kant y compañía son justamente estas, las de la *Schulmetaphysik*. Esto es significativo porque los escolásticos luteranos entenderán por “metafísica” algo ajeno a la tradición hasta entonces.

El propio Kant, junto antes de terminar su *Crítica de la razón pura* termina con una “historia de la razón pura”. En ella no aparece ningún filósofo escolástico, pero sí estos representantes de la última ola de la *Schulmetaphysik*, Leibniz y Wolff, los “intelectualistas” o “dogmáticos”, como dice él, a diferencia de los “empiristas” o “escépticos”. Esta tendencia intelectualista, afirma Kant, tiene su génesis en Platón, ahora veremos cómo. Salvo estos y dos empiristas, Locke y Hume, Kant no cita a ningún otro filósofo en su historia de la razón pura.

Pues bien, los representantes de la *Schulmetaphysik* son educados con las *Disputaciones* de Francisco Suárez, pero a partir de una lectura *sui generis* que es incluso contraria a las tesis más explícitas del español, por ejemplo, toda la *Schulmetaphysik* se dedica al estudio de los objetos en su *pura* objetividad (como ahora veremos), en su *puro* carácter de ser entes *de razón*, aun cuando Suárez explícitamente dice desde el principio que los *entia rationis* no son el objeto propio de la metafísica.

Por su parte, en la *Schulmetaphysik*, concretamente en 1603 con Jacob Lorhard, se crea el término “ontología”. Nadie en la escolástica, esa que todos llamamos “escolástica”, habló jamás de ontología. Y la ontología se define a partir de Lorhard, y luego con Göckel y otros, como una ἐπιστήμη τοῦ νοητοῦ ἢ νοητού, como una ciencia de lo inteligible *en tanto que inteligible*. Nada que ver con la idea vulgar del “ser y tanto que ser” y afines. Es la ciencia de lo inteligible *en tanto que inteligible*, es decir, no *en tanto que real*, o *en tanto que material* o *en tanto que existente*... Suárez dijo que la metafísica es el estudio del *ens qua realis*, no *qua νοητοῦ*. Pero la *Schulmetaphysik* nada quiere saber de eso, sino hacer una ontología como ἐπιστήμη de lo inteligible en tanto inteligible, o sea *por cuanto tiene de susceptible de ser inteligido*; esta es, justamente, la idea moderna de la *objetividad*. Descubierta, sí, aunque no hipostasiada, por Suárez en su noción de “*objectum materialis*” y arquetípicamente tratada por Descartes.

Desde ese marco, la ontología es una metafísica *de los inteligibles*, *de la objetividad* como en Descartes, *de los posibles* como en Leibniz, Wolff y Baumgarten, de los *a priori* como en Kant, deviniendo en una *Doctrina* como en Fichte, un *Idealismo* como en Schelling o una *Lógica* como en Hegel y, por tanto, trata objetos *puros*, *puramente* posibles, *qua inteligibilia simpliciter*, categorías y contenidos lógicos *a priori*, etc.; que se cree que son asequibles mediante una facultad humana (pero muy divinizada: “absoluta”) que se creyó *pura* también: la razón. Max Wundt, en su afamado libro sobre el tema, deja bien claro cómo las enseñanzas de la *alten Schulphilosophie* que recoge Leibniz, pasan por Wolff, Kant y llegan hasta Hegel\*. Naturalmente, el germen de todo esto es platónico.

Fue Platón quien, en muchas partes, pero particularmente en el Fedro (247c5), dijo que la realidad realmente real (οὐσία ὄντως οὐσα) no tiene nada que ver con la sensibilidad, pues es ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής: incolora, invisible, intangible; y que sólo es

---

\* Y de Kant dice incluso, contra la tesis positivistas de los neokantianos, que: "Aus der Aufklärung wieder wuchs Kant hervor, und er war enger mit ihr und damit auch mit der alten Schulphilosophie verbunden, als es die Auffassung des Neukantianismus Wort haben wollte." (p. 15)



asequible con la μόνῳ νοῶ, dice en dativo, con la μόνος νοῶς, con la *sola* inteligencia, o con la inteligencia *sola*, es decir, con la inteligencia *pura*. Con ella se accede a las verdades que están en lo ὑπερουράνιος, digamos, en lo *sobre* natural, el τόπος νοητός, distinto del ὁρατός (*Rep.* 509d).

Esta idea circundó luego sobre todo en teólogos, los neoplatónicos, a los que les venía bien este ὀρισμός entre “el cielo y la tierra”, pero circuló muy poco en los filósofos, particularmente sólo los explícitos en las corrientes que ya hemos dicho, que además tenían por modelo de objetividad, como el propio Platón en su momento, los teoremas matemáticos (de la matemática clásica, concretamente la geometría euclidiana primero y luego el análisis matemático), es decir, proposiciones apodícticas, no sólo demostrables sino ya demostradas a partir de unos axiomas en principio no problemáticos y por definición autoevidentes. A este tipo de verdades se accedía por vía de la demostración hasta alcanzar su evidencia con una “intuición intelectual”. Una intuición, nuevamente, *pura: reine Anschauung* como la del espacio (geometría) y el tiempo (álgebra, análisis). Y aunque hoy ni siquiera la matemática funciona de esta manera, pues sabemos que todo sistema contiene proposiciones verdaderas que no pueden ser deducidas de los axiomas (indecidibilidad), todavía la ontología contemporánea, desde Quine hasta John Heil o Kit Fine, pasando por los mundos posibles y la lógica modal de David Lewis, hacen gala de esta acepción *purista* y trasnochada del filosofar. En su virtud, otros filósofos contemporáneos, autodenominados “naturalistas”, como James Ladyman o Amanda Bryant, han identificado críticamente estas *a priori philosophies* con el atinado nombre de *armchair philosophies*, filosofías de sillón.

### 5 Tres corolarios sobre esta pureza de la razón

Primero: en las ciencias biomédicas en general se sabe que hay gradientes entre la pureza y la impureza. En el lado de lo puro se encuentra la asepsia, en el otro la infección. En el culmen de la asepsia, o sea de la pureza, está la esterilidad. Mientras que en el de la impureza está la fertilidad: una muestra abierta a agentes externos es un ambiente fértil. Con esto en mente, en efecto, es fácil reconocer por qué las ideas de una razón pura en la filosofía han resultado ser, en última instancia, infértiles, estériles. Mientras que quienes han preferido “mojarse”, como se dice coloquialmente, han sido incisivamente fértiles. Así las filosofías “infectadas” de sensibilidad, diríamos nosotros: todas las metafísicas *físicamente responsables*.

Segundo. Por otra parte, hay que decir que esta idea de “pureza” de la razón tiene, como digo, relativamente pocos avatares en la tradición filosófica, por lo que es menester recordar



que antes de la razón pura se levantaba en la metafísica de siempre, y esta sí, en la escolástica que todos tenemos en mente, una razón diferente: *la razón natural*. Es iterativo en los textos escolásticos, no de la *Schulmetaphysik*, la exigencia de mantenerse en los límites de “la luz natural de la razón”, filosofar “*quantum ex creaturis manifestari potest lumine natural intellectus humani*” (Suárez, *Disp* 1, Sec 1.), por cuanto puede manifestarse a la luz natural del intelecto humano, *desde las criaturas*. En efecto, la razón natural de la tradición metafísica nunca jugó a ser *die Darstellung Gottes*, la exposición de Dios, como sí dijo Hegel, *vor der Erschaffung*, antes de la creación. Mientras unos saben que se piensa como creatura, otros quieren pensar como el creador.

Nada de eso, la metafísica propiamente tal, desde el propio Aristóteles y sus intérpretes, como Alejandro de Afrodisia y otros, y luego por supuesto los escolásticos como Tomás, Escoto o el mismo Suárez hablaron y defendieron siempre una razón natural, *nunca una razón pura*. De hecho, las verdades puras las reservaban a las revelaciones teológicas, y ni siquiera a *todas las teológicas*, sino sólo a aquellas de la *theologia supernaturalis*, distinta de la *theologia naturalis*; cuánto menos las asignaron nunca a las otras ciencias, entre ellas la filosofía, distinta de la teología en general, sobre todo a partir de la autonomía de ésta ganada con Escoto. Y así como la filosofía, *a fortiori* la propia matemática, cuyo objeto se decía que era la *quantitas* de la *materia intelligibile*, no las formas puras *ante rem* (como hoy cree Shapiro). Sobre esto volveremos.

Tercera cosa que hay que decir. Contra la razón pura se levantaron muchas filosofías en el siglo XX. Una de ellas, la que erigió Bertrand Russell: el positivismo lógico. Este ha tenido sus vicisitudes, como toda escuela filosófica, pasando por la así llamada filosofía analítica hasta convertirse en lo que hoy se llama, desde Quine, “naturalismo”. Russell, en cierta forma, es un padre del naturalismo contemporáneo en filosofía, que se oponía justamente al modo de filosofar típico de la primera mitad del siglo XIX y algo de la segunda: la forma especulativa del idealismo, forma especulativa en virtud de apoyarse en la idea de pureza. Hoy el naturalismo sostiene que no hay verdades “supernaturales” (palabra que acaba de aparecernos ya en latín) y que han de reducirse los agentes filosóficos a agentes controlables por la ciencia o por lo menos consistentes con ellas. Pues bien, ese naturalismo antipurista, que se exige a la filosofía contemporánea, es el mismo naturalismo (o por lo menos está incoado en él) del que ya la tradición hablaba, como acabamos de ver, cuando hablaba de la razón natural, muy otra de una razón sobrenatural propia de verdades religiosas sin cabida en la propia filosofía.

Pues bien, la filosofía, como se ve, ha defendido con constancia la “impureza” de la razón, si cabe hablar así, aunque impropriamente, pues no es que la razón “tuviera que ser” pura y, por defecto, es impura. No. Es que la razón humana es la que es, sólo aparece como impura cuando se tienen afanes metafísico-teológicos vetustos, pero es siempre y sólo una razón natural, y en el caso del hombre, su naturaleza está constituida de sensibilidad. En efecto, la demanda “naturalista” de la razón no es en Zubiri una excepción extraordinaria. Ciertamente es que Zubiri afirma que todos menos él “resbalaron” al hallar ciertas verdades de las que él se reserva el descubrimiento, pero obviando las licencias literarias, Zubiri es un crítico de la infertilidad de la razón pura tanto como la propia filosofía lo ha venido siendo siempre, cada filósofo a su modo por supuesto, por lo menos desde que Aristóteles se levantó explícitamente contra Platón, prueba de esto, decía el Estagirita, es nuestro amor por los sentidos: σημείον δ’ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις.

## 6 Realidad estante

Decíamos antes que ni siquiera la matemática funciona ya *a priori*, si por esto se entiende “puro”. En efecto, ¿qué es la triangularidad *a priori*, por ejemplo? La triangularidad es una realidad *rea rerum*, y en este caso las cosas a las que está apresada es a los triángulos. ¿Qué se quiere decir con “triangularidad”? ¿La forma geométrico-algebraica para la cual la suma de ángulos internos da dos rectos? Pues no, porque esa “triangularidad” sólo acontece en triángulos *efectivamente* euclidianos, no en otros, es decir, en virtud de una cierta métrica; esa “triangularidad” no se cumple en otras métricas sin que por ello sus triángulos sean menos triángulos. Lo mismo la circularidad: ¿conjunto de puntos que equidistan de un centro? No. Nuevamente, la realidad del círculo depende de los círculos *efectivos*, por tanto circunscritos y determinados por una métrica en concreto. Dentro de la métrica del taxista (o distancia  $L_1$ ), determinada por valores absolutos, se dibujaría un conjunto de puntos equidistantes de un centro y la figura obtenida luciría más bien como un rombo. Es decir, la realidad llamada “triangularidad” o “circularidad”, entre otras, a la que accede la razón matemática *está rea* de la *res* llamadas triángulos o círculos; es decir, la realidad es *de* las cosas, está en ellas y no fuera, más allá, ὀπιστά.

Y si ni en matemática hay estos *a priori*, pues toda *realitas* depende de las *res*, *a fortiori* en filosofía. En efecto, como decía nuestra tesis en el primer punto, si nuestra razón es impura, entonces la realidad a la que podemos acceder con ella es igualmente impura. Ejemplos de “realidades” puras, es decir, que no se manchan cuando la razón pura las entiende, son las así

llamadas ideas platónicas, las mónadas, los posibles, los noumena o cosas “en sí”, las categorías lógicas que se autodesenvuelven *a priori* y que el idealista cree isomorfas a las categorías efectivamente reales (recordad que Hegel decía que *Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein*), los mundos posibles o pluralidad de mundos, etc.

Mas si desde el principio partimos de que nuestra “facultad”, por hablar impropriamente, no reposa sobre sí misma, no es espontánea, etc., entonces es natural aceptar que aquello a lo que accede es tan finito y limitado como ella misma, y por tanto también es natural aceptar que aquello que podamos inteligir con ella está estofado de esta razón humana nuestra, sin que por ello deje de ser realidad. En otras palabras, cuando aceptamos que la razón está ubicada y cuandocada en la realidad, es normal aceptar que la realidad en la que está esa razón sea una realidad igualmente ubicada y cuandocada.

Crear que porque “modificamos” la realidad cuando la inteligimos (con la razón o con logos, si nos ponemos zubirianos), entonces esa realidad ya no puede llamarse “realidad” es continuar con los prejuicios puristas y ser inconsistente con lo que se pretende sostener, porque, por un lado, se acepta la impureza de la razón (pues la razón es sentiente), pero, por otro, se sigue asumiendo *la pureza de la realidad*. En kantiano, para entendernos: si lo que se da al sujeto está modificado por él, entonces ya no es la cosa en sí, dirían los puristas. Pero la “cosa en sí” es un vestigio purista al que no estamos obligados a aceptar, porque es obvio que si las cosas están ante nosotros, y nosotros entre ellas, entonces ellas y nosotros somos lo que somos, sin prerrogativas de un supuesto “en sí” *contrafactual* tipo “¿qué pasaría si no hubiera hombres...?”; todo esto es lo que los reólogos llamamos “*phy-fi*”, *philosophy fiction*.

Ante un panorama así, con una razón *impura* pero una realidad *pura* es normal creer que “no accedemos a la realidad” o simplemente que “no la hay”; subjetivismos y escepticismos siempre han ido de la mano por estos prejuicios. Pero esto es una perfecta vaciedad proveniente de una inconsistencia teórica. Si aceptamos que la razón es impura, como *de hecho* lo es, entonces aquello a lo que accede es igualmente impuro, pero el que sea impuro no quiere decir que no sea realidad. Quiere decir que esa realidad está ante los humanos con perfecta *naturalidad* humana. Por decirlo con la misma metáfora de Hegel: realidad no es la que es “antes de la creación”, es la realidad *ya creada*, no menos realidad por eso, al contrario, *realidad realmente real*, la única de la que tenemos y *podemos tener* noticia.

No somos ni amebas para las cuales la realidad es un mero estímulo químico, ni tampoco dioses para los cuales, creyendo las ideaciones de los teólogos, la realidad se daría entera de golpe.

Ahora bien, si la razón natural de que ha hablado la tradición es, esquemáticamente, la contradistinta de la razón pura, entonces eso a que accede es una *realidad natural*, por pleonástico que suene, a fin de enfatizar una realidad que no es subrenatural, ὑπερουράνιος, a la que han querido acceder siempre los ontólogos y en virtud de lo cual la ontología ha sido siempre y sólo una onto-Lógica. ¿A qué accede una razón natural sino, justamente, a la naturaleza?

Naturaleza quiere decir aquí algo ubicado y cuandocado *hic et nunc, ex sensibilibus* como decía Escoto, que se va averiguando con razonamientos *quia, no propter quid*, que decían los medievales, es decir, no *a priori*; esto es, *ex post facto*. Y naturaleza no es la idea trivial que hoy puede tener esa palabra: “natural” es el adjetivo que acusa lo real. Ya decía Suárez que el objeto propio de la metafísica es el *ens reale* por lo que tiene de *reale*, y para ello nos remite a aquel texto de Aristóteles del libro IV de su *Metafísica* que dice que el objeto de la Filosofía Primera es el ὄν ἢ ὄν (dejo esto de lado por el momento, pero en definitiva no es “ente” sin más), ὄν ἢ ὄν, dice Aristóteles, καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό, es decir, y de aquellas cosas que lo surgen (ὑπάρχοντα) *de suyo* (καθ’ αὐτό), *in virtue of its own nature* traduce Hugh Tredennick.

En efecto, Suárez, siguiendo a Aristóteles, dice que la metafísica es el estudio del ente real donde real significa *de suyo*, καθ’ αὐτό. Ahora bien, que este “de suyo” signifique exactamente lo que dice Zubiri es otra cosa. Lo relevante aquí es que la idea de realidad es la idea de naturaleza a la que una razón *natural* puede acceder. Y esa naturaleza a la que se accede es, en efecto, realidad, toda vez que, como ya sabemos todos aquí, la idea de realidad para los griegos se juega en la de φύσις. En este sentido, la metafísica no fue nunca una ὑπέρ-física, si acaso más bien una ἐπί-física, en virtud de lo cual se entendió muy fácilmente después que la metafísica es una *transfísica*, como decía Tomás, *quia est de transcendentibus*, como decía Escoto. Nada que ver con la idea de pureza. Trascendental es lo transversal a lo físico (μετά-, μεθ’), no lo ajeno a él (ὑπέρ); *transcendental no es transcendente*. Por eso nos hace perfecto sentido que Zubiri diga que la metafísica es una “física del trans”, en perfecta coordinación con la tradición metafísica que aun a su pesar *no* “resbaló” en este punto, salvo los ontólogos de los que ya hemos hablado.

Esa realidad impura, esa naturaleza, esa φύσις, a fin de no dar un calificativo negativo (realidad im-pura) o redundante (realidad natural) es, como digo, realidad *estante*, llamada “estante” porque está aquí y ahora καθ’ αὐτό, como la razón sentiente que está aquí y ahora en

este cuerpo que siente, no allá como la *sola nous* en el τόπος ὑπερουράνιος de los posibles. Pues bien, el estudio de esta realidad estante se llama reología.

## 7 Reología

Digo “se” llama no “la llamo” porque no soy el único que la llama así. Hay un buen equipo de reólogos que trabajamos por desarrollar y aplicar los trémulos pero decisivos avances de esta novedosa herramienta filosófica. Reólogos que para nada somos un grupo excluyente de *scholars* de las filosofías, sectariamente congregados para repetirnos lo mismo *ad nauseam*, sino un grupo abierto de científicos (químicos, biólogos, médicos, psicólogos) y filósofos (de la ciencia, del arte, de la historia, la política, etc.) desencantados con el estado actual de cosas en el mundo profesional de la filosofía.

En efecto, si ya la filosofía actual ha probado que no hay razón pura (porque esto no es algo exclusivo de los zubirianos sino, como he dicho, está también en los que vienen del positivismo lógico, pero también en los que vienen de la filosofía continental francesa, etc.), entonces cabe preguntar por qué se dice tan poco de la realidad como tal. ¿Por qué se sigue haciendo ontología? ¿Por qué se siguen teniendo prejuicios de metafísicas vetustas como el substancialismo? ¿Por qué se siguen tratando problemas tan viejos como mal planteados como el de “el puente epistemológico”? Por ejemplo, la actual filosofía de la mente, tan reciente como pueril, no es otra cosa que pseudoproblemas cartesianos con pseudorespuestas neurocientíficas, justamente por no tomarse en serio la realidad a la que *de hecho* podemos acceder.

Se requiere una herramienta filosófica que estudie la realidad no como algo ὑπέρ o ajeno a las *res* concretas, a lo real, sino que investigue *la realidad como rea de la res*. No hay realidad si no es rea de las *res*, de otro modo se hipostasia una entidad quimérica, ya sea como una magna substancia, ya sea como una suma mereológica o ya sea como una *pura* formalidad. La investigación de la realidad rea de las *res* es la reología.

Hay ya varios textos al respecto que no resumiré aquí, pero en definitiva nuestros resultados tienen un mayor poder explicativo que otras ramas disponibles hoy. En efecto, vamos siendo acordes con la evidencia actualmente disponible, físicamente responsables, dando respuestas de corte dinamicista, estructuralista, sistemista, no-reduccionista, científicamente bien informadas, etc.

## 8 Reología y formalidad de realidad

Pues bien, si la realidad es siempre *rea* de las *res*, entonces la realidad está modificada por esas *res* de las que es realidad, no es ajena a ellas. Dicho eso, si la noología afirma que la realidad es el modo de actualizarse las cosas en la aprehensión sentiente, y ese modo es la formalidad, entonces nosotros decimos que esa formalidad no es *pura* formalidad, como muchas veces se nos quiere hacer pasar.

De hecho, decir “mera actualidad”, como hace Zubiri, no es lo mismo que decir “pura formalidad” (expresión que sólo aparece dos veces en toda su obra) o “formalidad pura” (expresión que no aparece nunca). La realidad aprehendida noológicamente es formalidad, qué duda cabe, pero no *pura* formalidad, porque nunca tenemos un acto de *pura* aprehensión primordial de realidad, sino siempre una aprehensión primordial de realidad ubicada y cuandocada en el logos sentiente o en la razón sentiente. Por tanto, lo que esa aprehensión primordial de realidad aprehende es formalidad, pero *rea* de los contenidos del logos o de la razón sentientes.

No se trata aquí de revivir el empolvado debate de si “los contenidos son o no creados”. A estas alturas deberíamos tener claro que son todos creados, aunque es menester aclarar qué quiere decir “creación” y qué quiere decirlo en cada caso específico. Pero no es este nuestro debate. Sólo afirmo que la formalidad no es pura formalidad, de otro modo la realidad sería pura realidad, y si la realidad es pura, entonces no podríamos acceder a ella con una razón impura. Como digo, es una cuestión obvia que, sin embargo, se da por obviada.

La formalidad no es nunca *pura* formalidad, so pena de ser estéril. ¿Quién, con el mero describir fenomenológico, por ejemplo, ha dado un sólo conocimiento relevante? La noología no puede contentarse con ser una fenomenóloga sofisticada de la *pura* formalidad si en verdad cree en lo que dice: que la razón es impura, pues si es impura, la realidad, aun como formalidad, también lo es.

Es en virtud de esa formalidad que no es pura formalidad, pura realidad, que sólo luego podemos investigar sus contenidos en tanto que reales, y esa es la labor de la reología. Es decir, la reología no quiere sustituir la noología, sino *completarla*. Porque noológicamente sabemos que los contenidos de las intelecciones son contenidos *reales*, no *puros* fenómenos, no objetos *puros*, etc., sino *realidades*, pero con la *mera* noología *no* sabemos mucho más de ellos. Con la noología describimos la realidad como formalidad de las cosas en la intelección, así como el acto mismo de la intelección, ora en el logos o la razón o la comprensión, pero poco más. No decimos filosóficamente nada relevante de la *res* que apresan esa formalidad, porque para ello

ya no basta con *constatar*, sino que es menester *dar razón*. Mas para dar razón se requieren filosofías hechas con la razón, no con el logos, eso sí, con una razón natural, impura o sentiente.

Esas filosofías así racionales ya no son ni pueden ser la noología, justamente porque se está echando mano de la razón, conjeturando, hipotetizando, explicando y no sólo describiendo, sólo constatando, etc. Si no se explica y sólo se constata, la filosofía es mero periodismo.

A esta herramienta que completa y continúa la noología, insuficiente por sí misma, llamamos reología que, como hemos dicho en otros sitios, no es fenomenología, noematología, ontología, hermenéutica, etc. Porque los “objetos” reológicos no son fenómenos, ni noemas, ni substancias, ni “textos”, ni en rigor, *objetos*. Hay que ir averiguándolos, instados por su modo de quedar en la inteligencia como realidad. En efecto, en tanto que noológicamente las cosas nos quedan como realidad, instan a investigarse en profundidad, porque no se agotan en su mero quedar. El que queden como realidad y que por tanto no se agoten en sí mismos, es lo mismo que decir que no reposan sobre sí mismos, que estas cosas que se dan a la inteligencia no son puras, y por tanto su realidad no puede ser jamás “*pura* formalidad”, porque si la formalidad fuera pura sería aséptica de las *res* que formaliza, y como tal asepsia sería *estéril*. Creo que la noología es todo menos estéril, pero puede pasar por tal si se cree que existe algo así como una “*mera* noología”.

Pues bien, quien completa una noología que no es *mera* noología, noología *pura*, investigando una realidad impura consistente con la formalidad impura, es la reología, no “la metafísica”. Cuando se dice que la filosofía primera es la noología y que luego puede hacerse “metafísica”, se cae en ingentes errores metodológicos de primer año de carrera. Primero, porque si fuéramos *scholars* de Zubiri, sabríamos que Zubiri *no* reserva este término de “filosofía primera” para una teoría de la inteligencia, sino para lo que se hace con ella: una teoría de la realidad en tanto realidad. Esto quedó demostrado con el último libro que ha sido publicado, aunque podía demostrar ya sin él, como lo hice en otro texto. No entro en esta disputa porque la doxografía me importa poco.

Pero sí es relevante un segundo motivo: decir “noología” por un lado y “metafísica” por otro supone que la metafísica trata de las cosas “más allá” de la intelección, pero si, como hemos dicho, la razón es natural, entonces nunca la razón podrá hablar de nada más allá de la intelección. No hay nada para el hombre, una inteligencia sentiente, que esté más allá de sus facultades. Verdad de Perogrullo pero que muchos olvidan. Lo que puede haber es cosas más allá *de la percepción*, pero la percepción es sólo un momento del logos y el logos es sólo un modo de intelección. Hay que ser serios. Así, lo que se halla con la razón no está “más allá de



la intelección”, está en la intelección, pero en la intelección racional sentiente. Por tanto, la metafísica hecha desde ahí no es algo ajeno a la noología.

Si entendemos metafísica como un estudio de la realidad en tanto que realidad, como se ha entendido desde siempre, ya lo veíamos con Suárez y Aristóteles, hasta hoy, por ejemplo en Nicholas Rescher y otros, entonces *la noología también es metafísica*, concretamente un momento de ella, el momento *primero* de la investigación metafísica general, cuyo momento constitutivo es una metafísica ya no del acto intelectual sino de las *res* por él aprehendidas, las únicas *res* que podemos indagar *naturalmente*, habida cuenta de que noológicamente la realidad no es pura formalidad sino una formalidad rea de las *res*. Y el estudio de la realidad ya no como modo de quedar sino como constitución física y efectiva de las *res*, no de unas *res* independientes del acto intelectual (pues eso no lo hay), sino de unas *res* que, aun aprehendidas en ese acto, tienen una constitución propia, tienen un *de suyo que consiste en dar de sí*, es la reología.

## 9 Conclusión

Por tanto, nuestra tesis de que la razón impura conlleva a una realidad igualmente impura queda probada con el periplo de que la razón natural o razón sentiente lleva a una realidad estante, *rea* de las *res* que esa razón entiende. O lo que es lo mismo, la noología sin reología es incompleta, fenomenología sofisticada. Noología y reología son dos momentos de una misma investigación metafísica, no la de una realidad como pura formalidad de la cual no podemos saber nada más que estérilmente que es “modo de quedar”; son dos momentos de una misma investigación metafísica de la realidad rea de las *res*, única que *efectivamente* hay.