

# Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri

## Noergic Realism and Zubiri's Intellectual Tragedy

JESÚS CONILL\*  
Universidad de Valencia

**RESUMEN.** Se presenta una lectura crítica de Zubiri, imprescindible para comprender la actualidad de su pensamiento, porque pone a prueba sus potenciales aportaciones y propone correcciones y prolongaciones creativas en el horizonte contemporáneo de la filosofía, en relación con la fenomenología, la hermenéutica, las neurociencias y el emergentismo. El libro se centra principalmente en la evolución de la filosofía de Zubiri, su metafísica, noología, antropología y la relación entre ciencia y filosofía, pero también en sus graves crisis. Y cabe contextualizarlo relacionándolo con las propuestas actuales de un nuevo realismo, que están ligadas a nuevas formas tanto de ontología como de hermenéutica.

**Palabras clave:** Realidad; actualidad; inteligencia sentiente; aprehensión; formalidad; fenomenología; noología; hermenéutica; Husserl, Heidegger; Ortega y Gasset; intuicionismo; nuevo realismo.

**ABSTRACT.** A critical interpretation on Zubiri is put forward as an essential element for grasping the current importance of his thought, since this puts his potential contributions to the test and proposes corrections and creative extensions within the contemporary horizon of philosophy, with regard to phenomenology, hermeneutics, neurosciences and emergentism. The book focusses mainly on the evolution of Zubiri's philosophy, his metaphysics, noology, anthropo-

---

\* Jesus.Conill@uv.es. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2091-4785>. Reflexiones sobre el libro de Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, pp. 695. Citaremos este libro a lo largo del texto remitiendo a la página correspondiente. Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEOII/2014/082 de la Generalidad Valenciana.

logy and the relationship between science and philosophy, but also on his serious crises. It should be placed in context by associating this with today's proposals for a new realism, linked to new forms of both ontology and hermeneutics.

### *1. Una lectura crítica y creativa de Zubiri*

Han pasado los tiempos de la mera repetición veneradora de las palabras que escribió y pronunció Zubiri. Estamos en condiciones de pensar a fondo desde ellas y más allá, para responder a problemas persistentes y actuales. Este libro de Diego Gracia es un claro ejemplo de esa actitud innovadora. Se trata de un libro imprescindible para estudiar la evolución del pensamiento de Zubiri y su relevancia en el contexto actual. Dedicado a José Lladó y con un Prólogo de Antonio Pintor-Ramos, a quien Diego Gracia reconoce como artífice de la edición y composición del libro en su emotiva Introducción. Un ejemplo de amistad y vida intelectual compartida.

El libro está dividido en cuatro grandes partes, dedicadas al “contexto y desarrollo” de la filosofía de Zubiri, a la “noología”, la “antropología” y la “ciencia que se busca”. En cada una de ellas encontramos sugerentes novedades en relación con el pensamiento zubiriano, que no han sido debidamente atendidas y que constituyen aspectos decisivos para comprender su relevancia en la filosofía contemporánea. En gran medida, para seguir haciendo filosofía desde Zubiri y más allá.

Diego Gracia nos ofrece una serie de diálogos explícitos entre las diversas filosofías, contando con textos muy representativos de los más insignes autores

*Key words:* Reality; Actuality; Sentient Intellection; Apprehension; Formality; Phenomenology; Noology; Hermeneutics; Husserl; Heidegger; Ortega y Gasset; Intuitionism; New Realism.

de la historia del pensamiento filosófico y científico. Una confrontación filosófica con los máximos exponentes de la filosofía (desde los clásicos antiguos, como Platón y Aristóteles, hasta los modernos y contemporáneos, como Kant, Husserl, Heidegger, Bergson, Scheler, Unamuno, Ortega y Gasset, Wittgenstein, Derrida, etc.), que sirve para poner a prueba y valorar las potenciales aportaciones de Zubiri. A lo largo del continuo ejercicio de exposición y crítica constructiva de las posiciones filosóficas más relevantes Diego Gracia muestra su magistral dominio del mester filosófico y se consolida como uno de nuestros grandes maestros, prolongando la línea de Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri, Laín Entralgo, Marías, Aranguren, Ella-curía...), a partir de una lectura crítica y creativa de Zubiri.

Un problema fundamental que Diego Gracia afronta desde la Introducción es el de un modo habitual de pensar que caracteriza nuestra época: que nunca accedemos de modo directo e inmediato a la realidad, que todo conocimiento está mediado y que no hay intuiciones puras. Esta actitud ha provocado dos reacciones: una, la de creer que no hay más remedio que aceptar algún tipo de conocimiento primario y elemental, o bien, en el extremo opuesto, la de que el conocimiento de la realidad y la verdad son imposibles, lo cual ha provocado una crisis cultural de la

razón, que para muchos conduce a la muerte de la filosofía metafísica.

En este contexto, caracterizado por la polarización entre alguna forma de dogmatismo y la disolución relativista del pensamiento, la posición de Zubiri aporta una nueva salida filosófica, con rasgos diferentes y específicos. ¿De qué se trata, de otro nuevo realismo de carácter metafísico? Precisamente el primer capítulo del libro de Diego Gracia expone los diversos “realismos” por los que pasó la evolución del pensamiento zubiriano hasta llegar a sus propuestas más maduras. En ellas cabe encontrar, a mi juicio, una respuesta muy aprovechable para entrar en el debate contemporáneo del llamado “nuevo realismo”<sup>1</sup>.

Las actuales propuestas de un nuevo realismo intentan superar el epistemologicismo moderno y contemporáneo, que ha invadido durante los últimos tiempos casi todas las tendencias filosóficas de moda. Una de las características que los nuevos realistas suelen atribuir a las posiciones epistemologicistas es su “constructivismo” antirrealista, según el cual no podemos conocer el mundo tal como es en sí, sino que lo que podemos conocer es un producto elaborado por los seres humanos. Creen que desde Descartes y Kant esta actitud se ha generalizado convirtiéndose en un presupuesto explícita o implícitamente aceptado. Esta tendencia constructivista se ha agudizado a través del “postmodernismo”, que amplía el espectro de la pluralidad de perspectivas mediadoras con las que se construye el conocimiento, considerándolas como meras convenciones (de ahí el creciente vigor de los convencionalismos en la sociedad

contemporánea) y, en muchas ocasiones, convirtiéndolas en ilusiones seductoramente que sirven para instaurar nuevas formas de poder y manipulación. Con lo cual cabe preguntar si el impulso postmoderno, que inicialmente se presentó como emancipador, no se ha convertido en un terreno abonado para que cunda la frívola arbitrariedad y el nihilismo.

Por eso, haciendo frente a ese polifacético y generalizado constructivismo, el “nuevo realismo” reivindica que “no todo está construido” y que “conocemos el mundo tal como es en sí”. Ahora bien, sus posibles aportaciones se desarrollan, a mi juicio, principalmente en dos direcciones, una ontológica y otra hermenéutica, que tienen en común el rechazo del naturalismo cientificista contemporáneo, convertido ya casi en un nuevo dogma intelectual (una cosmovisión dogmática). En concreto, desde el movimiento del nuevo realismo filosófico se han propuesto algunas ontologías (por ejemplo, por parte de Markus Gabriel y de Mauricio Beuchot) y un realismo hermenéutico (por ejemplo, por parte de Umberto Eco y de Charles Taylor). Curiosamente, algo parecido puede estar ocurriendo en el contexto de inspiración zubiriana, desde el que, en algunas ocasiones, se está pretendiendo recurrir a alguna nueva versión de la peculiar ontología de Heidegger (por ejemplo, Antonio González), o bien a alguna hermenéutica del sentido, presuntamente capaz de generar normatividad (por ejemplo, Juan Nicolás y José M<sup>a</sup> Gómez). Cuando de lo que se trata en un auténtico realismo es de ver si es posible superar el orden del sentido (incluyendo la verdad como aparecer y acontecer) y responder a

la pregunta crucial por los límites de la interpretación. ¿Cuál es la aportación de Zubiri? ¿Se reduce a una cuestión meramente terminológica en la polisémica torre de Babel de la “filosofía”?”<sup>2</sup>

## 2. Respuesta a la fenomenología y a la hermenéutica

Otro de los aspectos más sugerentes del libro de Diego Gracia es la confrontación con la fenomenología y, en ese contexto, cabe destacar la crítica del intuicionismo, de modo especial el fenomenológico. Se trata de un aspecto que adquiere especial relevancia en la lectura de Diego Gracia, dado que la Fenomenología constituye uno de los horizontes interpretativos desde los que se ha comprendido la filosofía de Zubiri. La interpretación desde la Fenomenología fue el camino que abrió Antonio Pintor-Ramos a finales de los años setenta y se fue imponiendo en los ochenta (650), hasta convertirse para algunos, como Víctor Tirado, en el principal anclaje o contexto para leer e interpretar a Zubiri (654). Pero esto implica aclarar bien la posición zubiriana con respecto al intuicionismo fenomenológico, pues, según Diego Gracia, “el gran empeño de toda la interpretación fenomenológica de Zubiri [estriba en] identificar la intuición fenomenológica con la aprehensión primordial de realidad”, ya que desde la filosofía clásica hasta Husserl se tiene la convicción de que ha de “haber algo en los contenidos que resulte intuido y pueda afirmarse como absolutamente verdadero” (656). Ahora bien, ¿es ésta la posición de Zubiri?

La lectura de Diego Gracia desautoriza la interpretación fenomenológica de Zu-

biri. Pues “el problema de la fenomenología ha estado en no distinguir dentro de la aprehensión esos dos momentos, el de aprehensión primordial, que es mera actualización, y el de logos, que es construcción” (338). Al no distinguirlos, llama “intuición” a un presunto conocimiento inmediato de contenidos, cuando hasta la percepción y la intuición categorial están ya construidas. Sin embargo, “el fenomenólogo tiende a pensar que lo directamente aprehendido goza de la evidencia propia de la intuición y que es por ello irrefutable”. Para Zubiri, en cambio, “lo que aprehendemos está construido” y el fenómeno no sería el puro aparecerse, sino que “es ya una construcción” (338 y 339).

Zubiri rechaza y elude el término “intuición”, porque con él se remite a una captación de contenidos. Lo que se intuye son contenidos. Pero si la intuición pretende ser una captación directa e inmediata de contenidos y, sin embargo, los contenidos están siempre construidos, entonces parece imposible que sea la intuición la vía de acceso inmediato a los contenidos de la realidad. Esto vale tanto para la intuición sensible como para la categorial. Lo único que puede estar dado de modo inmediato es la formalidad, que se distingue del contenido. No hay nada inmediato más que la formalidad, puesto que todo contenido está mediado (construido). Y ésta es la aportación fundamental de Zubiri, según Diego Gracia, “la mayor novedad del enfoque zubiriano” (308).

Esta distinción fundamental entre formalidad y contenido se presenta en la Noología de Zubiri y en la lectura de Diego Gracia como analítica, sin embargo cabe pensar que es fruto de una concep-

tuación metafísica. ¿De dónde surge tal distinción? ¿En qué se basa? Me parece que es el resultado de un análisis filosófico, que puede denominarse “noológico”, aunque esté sustentado en conocimientos científicos del desarrollo del cerebro. Eso es lo que expone la Noología de Zubiri, su innovadora doctrina de la inteligencia sentiente, según la cual en la lectura de Diego Gracia todo lo que aprehendemos está construido y lo único inmediato en la aprehensión es la denominada “aprehensión primordial de realidad”, el momento de la formalidad de realidad, pero ningún contenido, porque éste siempre está construido.

En esta concepción de la inteligencia sentiente se sientan nuevas bases para superar la noción de “razón pura”<sup>3</sup> y los intuicionismos, en especial el de carácter fenomenológico, pero también para desautorizar el intento de pasar del contenido construido a la afirmación de su realidad, es decir, “del sentido de la realidad (...) a la realidad del sentido” (355), al no haber sabido distinguir entre la realidad sentida y la realidad pensada. Una crítica a todo racionalismo e idealismo, que se extiende implícitamente también a la propuesta de José M<sup>a</sup> Gómez Delgado<sup>4</sup>.

La Noología de Zubiri adquiere también un relieve especial en un horizonte interpretativo de su filosofía como el que vivimos, que está caracterizado –según Diego Gracia– por la hermenéutica (657), ya que la vía noológica permite ir más allá del sentido hermenéutico, mostrando el límite de la interpretación en la formalidad de realidad. Pues, mientras que la hermenéutica se sigue moviendo en el orden del sentido, la noología nos abre y si-

túa en la realidad primordial como formalidad. ¿O es que cabe encontrar en la hermenéutica una noción de la verdad que no se reduzca al ámbito de la apertura del sentido, tal como expuso Tugendhat, a partir de Husserl y Heidegger, y reiteró Apel?<sup>5</sup> ¿Posibilita la nueva investigación sobre el pensamiento de Heidegger una nueva noción de la verdad como “*alétheia*” que se abra a la realidad, la normatividad y la validez, más allá del orden del sentido?<sup>6</sup> ¿En qué consistiría tal nueva noción de la verdad? ¿Cabe pasar desde el propio pensamiento de Heidegger a la realidad del sentido?<sup>7</sup> ¿Surge un significado normativo desde la facticidad hermenéutica? ¿Y desde la facticidad noológica? ¿Encontramos alguna de estas innovadoras operaciones en Zubiri?

Según la lectura de Diego Gracia (130-132), Zubiri logra la corrección y rectificación de la fenomenología hermenéutica mediante el análisis del acto de aprehensión sensible, que cabría conectar con la recuperación del estudio aristotélico de la *aísthesis*, abriendo un nuevo camino para la metafísica. Tal análisis muestra que en el acto de sentir se actualiza la realidad sentida como “de suyo” y no una interpretación. Se trata de un sentir real, aunque no de un “en sí”; por tanto, de un contacto directo –por impresión– con la realidad<sup>8</sup>, al margen de las interpretaciones. El análisis noológico vendría a cumplir el primitivo deseo de alcanzar una “*lógica de la realidad*”<sup>9</sup>. Esta concepción sentiente –¡impura!– de la intelección a la que conduce la vía noológica (frente a racionalismos, idealismos e inteleccionismos) acabará siendo “la tesis más revolucionaria del pensamiento de Zubiri” (131),

pues consiste en “una corrección a la entera historia de la filosofía” (137).

En esta concepción zubiriana de la inteligencia sentiente hay que destacar de un modo muy significativo, ya desde el curso impartido en 1952-53 sobre “Filosofía primera” (como indicó José Luis L. Aranguren<sup>10</sup> y ahora recuerda también Diego Gracia), el término “noergia”, que sirve para caracterizar el “carácter *noérgico*” de la experiencia fundamental de la realidad, de su actualidad ejecutiva y física, por tanto, no sólo intencional sino noérgica. Desde aquí Zubiri promueve una “deslogificación” de la inteligencia y una “desentificación” de la realidad, así como un posible realismo noérgico desde la inteligencia sentiente, capaz de superar también todas las filosofías [fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas] del sentido y de la vida, incluyendo en ellas las de Heidegger y Ortega y Gasset (139 y 145). El impulso del Seminario de filosofía en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, que se puso en marcha desde finales de 1971, condujo a Zubiri en la última etapa de su vida a una revisión y reconstrucción de la teoría de la inteligencia, que acabó exponiendo en su trilogía de comienzos de los años ochenta sobre la *Inteligencia sentiente* y que conforma su “Noología” (155).

### 3. Correcciones importantes de algunas tesis de Zubiri y prolongaciones creativas

La sugerente línea de la investigación que nos ofrece el libro de Diego Gracia consiste en poner de relieve los importantes cambios en la evolución del pensamiento de Zubiri, que constituyen auténticas co-

rrecciones de sus posiciones anteriores. Algunas de estas correcciones conciernen a los conceptos de esencia, sustantividad e inteligencia, y a la creciente relevancia de la noción de actualidad.

Uno de los cambios más importantes en la etapa de madurez de la filosofía zubiriana consistió en superar su propia concepción de la realidad como “haber”, mediante la distinción entre el sentido que tiene una cosa en la vida (cosa-sentido) y su realidad (cosa-realidad), que no son propiamente dos tipos de cosas, puesto que “no hay realidad sin sentido, ni sentido sin realidad” (146), aunque los ejemplos que pone Zubiri en algunas ocasiones producen cierta confusión (como es el caso de “caverna” y “morada” en *Sobre la esencia*)<sup>11</sup>. Si nos atenemos a la perspectiva noológica, tal como ya hizo ver Antonio Pintor-Ramos<sup>12</sup> y ahora recuerda Diego Gracia, el sentido pertenece al logos (a su proceso de “libre creación” de contenidos) y la realidad primordial nos remite al momento de la “formalidad de realidad” meramente actualizada en la aprehensión.

Otro aspecto significativo de la última etapa del pensamiento de Zubiri, según la lectura de Diego Gracia, es que Zubiri define el “de suyo” de modo fenomenológico, desde el concepto de aprehensión, como lo “formal” de lo actualizado en la inteligencia sentiente y no por su “contenido” (154). Pero, por otra parte, el “de suyo” se identifica con “sustantividad”, no con esencia, de manera que en la trilogía sobre la inteligencia se acaba explicando el concepto de sustantividad desde el de suyo. La conclusión que saca Diego Gracia de esta primacía del “de suyo”

(convertido al final en el concepto clave de la obra zubiriana) es que Zubiri logra así su objetivo de construir una “fenomenología realista”, que supere el idealismo incorporando en el “de suyo” la vía aristotélica de la *phýsis* (155).

Este paso crucial de Zubiri nos sitúa en las últimas fases de su pensamiento (147-161), caracterizadas por las nociones de sustantividad y de actualidad, así como por la creciente preocupación noológica, como hemos señalado. Uno de los aspectos en que se centra Zubiri en esta última etapa consiste en desentrañar la estructura de la realidad mediante una teoría de la “sustantividad”, con la pretensión de que le sirva para pensar adecuadamente el tipo de realidad que es la persona humana. Pues sustantividad es “suficiencia constitucional”, pero la realidad sustantiva puede ser “de suyo” sólo “materialmente” (cuando tiene propiedades por naturaleza, como en las realidades meramente “naturales”), o bien ser “formal y reduplicativamente” suya (cuando también tiene propiedades por apropiación, como en las realidades “morales”), es decir, ser “suidad formal”, que es lo que define a la realidad de la persona.

No obstante, esta concepción de la sustantividad como suficiencia constitucional se va a complicar en la última etapa del pensamiento zubiriano y va a desencadenar cambios decisivos en temas espinosos, como la concepción metafísica del ser humano y de su esencia. En *Sobre la esencia* la suficiencia constitucional es una “nota sistemática” que pertenece a la entera realidad sustantiva. Pero entonces, según Diego Gracia, lo lógico sería que esa nota sistemática sea esencial a la sustantivi-

dad. Sin embargo, Zubiri introdujo una distinción entre las notas “constitucionales” que conforman la sustantividad y el subsistema de las notas “constituyentes”, que son las “esenciales y fundan todas las demás” (150). Una distinción que se convertirá en problemática y que Zubiri tendrá que corregir y cambiar, cuando -en los años setenta y principios de los ochenta- quiera determinar la esencia de la realidad personal contando con los conocimientos científicos sobre la génesis humana, que van en la línea del emergentismo. Pues, según esta interpretación emergentista, el salto cualitativo a la nueva realidad depende de una propiedad sistemática (151). El fondo de la cuestión estriba en el intento de mantener que hay algo del ser humano que es irreductible a la materia, lo cual, según Zubiri, radica en la “formalidad de realidad” propia de la inteligencia humana, es decir, en la hiperformalidad de la intelección sentiente, que no puede reducirse a la mera sensibilidad animal.

Por otra parte, el principal cambio conceptual de la última etapa del pensamiento de Zubiri se encuentra, según Diego Gracia, en la creciente vigencia de la noción de “actualidad”, que al final incluso aventajará a la de “sustantividad”, en la medida en que la actualidad puede cambiar la realidad sustantiva de una cosa, como expone Zubiri en la última versión (de 1981) de su escrito sobre la Eucaristía, donde lo que transforma una sustantividad en otra es la actualidad, produciéndose “una transustativación por transactualización”, en virtud de un “devenir de actualidad” (156-157). Según la innovadora interpretación de Diego Gracia, aquí tiene lugar un

cambio muy significativo en la última fase del pensamiento de Zubiri, que le obligaba a reformar su anterior teoría de la esencia<sup>13</sup>. Porque se puede seguir conservando la sustantividad pero ganar una nueva actualidad, lo cual significa que las notas constitutivas pueden permanecer idénticas, pero aparecer una nueva nota sistemática que cambia la sustantividad; de modo que se puede producir una transformación de la realidad sustantiva por mero cambio del sistematismo, es decir, de las notas sistemáticas, sin que se alteren las notas esenciales o constitutivas.

Si se aplica esta nueva concepción de la realidad sustantiva y de la actualidad al ser humano, surge el problema de cómo conceputar la nota en que consiste la inteligencia. “Podría suceder que fuera una nota sistemática, como defienden los emergentistas. Por complejización de la estructura del sistema nervioso central, aparece esa nota sistemática nueva, es decir, que se halla soportada *pro indiviso* por el sistema entero y que permite al ser humano actualizar las cosas de modo también nuevo” (158). La inteligencia sería “una actualidad nueva ganada por la sustantividad cuando llega a un cierto grado de complejización estructural”, que transustantiva a la realidad de la que emerge y la convierte en humana; la inteligencia sería “una nota sistemática que consiste en mera actualidad” y que “transustantiva a la realidad en que se encuentra, convirtiéndola en humana, en personal” (158). Ahora bien, “esta actualidad nueva transforma no sólo la sustantividad del individuo humano sino también su esencia” (158).

Fue éste un asunto que le causó a Zubiri una grave preocupación al final de su

vida. De hecho, en su texto sobre “La génesis humana”, la inteligencia es conceputada como “una nota sistemática, que no altera las notas materiales del organismo, pero que le hace ganar una nueva actualidad, la intelectual, es decir, la actualización de las cosas en cuanto realidades”. Con la aparición de una nota sistemática como la inteligencia humana se produce “una transustantivación de la realidad por transactualización” (158).

En el caso del psiquismo específicamente humano habría que conceputarlo como “una nota sistemática, constitucional, sustantiva”, con la que se gana una actualidad, lo cual permite hablar de que la sustantividad humana cuenta con dos subsistemas, el orgánico y el psíquico, pero conformando una realidad única. En consecuencia, la realidad no sólo se entiende como sustantividad sino también como actualidad, y “las transformaciones de la realidad no se producen sólo por cambios en la sustantividad sino también por cambios de actualidad” (159).

Siguiendo esta línea interpretadora, Diego Gracia resalta “la prioridad de la actualidad” sobre la sustantividad y la esencia, dejando constancia de que este paso en favor de la “actualidad” para conceputar la “realidad” no quedó claro hasta la trilogía sobre la inteligencia (160). “Realidad no es sustantividad, ni esencia”. De hecho, hay cosas insustantivas e inesenciales que aprehendemos como reales; por ejemplo, la conciencia humana, que es real, aunque no una realidad sustantiva. Y de ahí que Zubiri criticara la sustantivación de la conciencia hasta en la fenomenología. La realidad se entiende como “lo actualizado por la inteligencia humana”.

“La inteligencia actualiza todo en y desde la formalidad de realidad, de tal modo que lo aprehende como “de suyo real” o “formalmente real”, aunque no necesariamente como sustantivo”. “La realidad y el de suyo se caracterizan por ser pura formalidad. Y esa formalidad consiste en pura actualidad” (160).

A todas estas aportaciones de Diego Gracia hay que añadir su prolongación y ampliación del análisis del acto de aprehensión, con el que desde la filosofía zubiriana se supera tanto el realismo y el idealismo como la fenomenología hermenéutica, en la medida en que logra ofrecernos el *factum* primordial de la actualización noérgica de la realidad en la intelección. Pues la realidad actualizada en el acto de intelección sentiente adopta diversos “modos de presentación”, que constituyen diversos modos de formalizar la realidad en el sentir intelectual, en el sentimiento y en la volición: 1) el modo de presentarla a través de los diversos sentidos (presentación), 2) el de disfrutarla (fruición) y 3) el de sentir su fuerza de imposición (impelencia). Aunque Zubiri no se ocupó de exponer en concreto el desarrollo de tales modos de formalizar la realidad, ha sido ésta una tarea que ha llevado a cabo Diego Gracia; de modo especial en el ámbito del sentimiento afectante y de la construcción de los valores (492-513)<sup>14</sup>, pero también en el de la voluntad tendente y la construcción de la ética (513-516).

También es de gran interés la propuesta de Diego Gracia de enriquecer el análisis zubiriano de la religación, aprovechando las aportaciones del segundo Heidegger (411). Porque Zubiri no analizó

el sentido de la experiencia del poder de lo real y la vivencia de lo sagrado; y, sin embargo, los análisis de Heidegger sobre lo sagrado pueden aportar una relectura del tema de la religación (404-405). Zubiri no ha estudiado el papel del logos en el tema de Dios, es decir, el sentido y valor de lo sagrado, de manera que Diego propone una complementariedad entre los análisis de lo sagrado en Heidegger y de la religiosidad en Zubiri (414).

#### 4. *Del problematismo a la tragedia intelectual de Zubiri*

A pesar de lo que dan a entender ciertas apariencias, en Zubiri encontramos un sentido constante del problematismo intelectual, que les suele pasar desapercibido a muchos. Pero además de expresar el problematismo, hay constancia de que Zubiri vivió diversas y profundas crisis (sacerdotal, religiosa, vital e intelectual). De todas ellas da cuenta la biografía de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens<sup>15</sup>.

Aquí sólo aludiremos a las dos graves crisis más propiamente intelectuales: 1) una, tras la publicación de *Sobre la esencia*, que condujo a la creación de un seminario por iniciativa de algunos de sus más relevantes discípulos en aquellos años y cuyo fecundo resultado fue la trilogía sobre la inteligencia<sup>16</sup> y 2) otra, la que Diego Gracia denomina su “noche triste”, interpretando un suceso del que dio cuenta Ellacuría en un artículo de 1983<sup>17</sup>.

Las rectificaciones que Zubiri fue introduciendo de sus posiciones anteriores durante los años setenta le iba obligando a modificar el modo de entender algunos conceptos básicos de su filosofía, como

por ejemplo el de la inteligencia, que en sus últimos escritos, según Diego Gracia, “iba en la dirección de considerarla una nota sistemática” (430); por ejemplo, en *Inteligencia sentiente* afirma que la inteligencia es una “nota estructural”, pero no un “nota sistemática”<sup>18</sup>. Por este camino Zubiri acabaría defendiendo un peculiar “emergentismo por elevación”, que Laín Entralgo reformularía en términos estructuralistas y dinámicos<sup>19</sup>. El estudio actualizado de la génesis de la inteligencia como lo específicamente humano le llevó a Zubiri a introducir cambios en sus últimos escritos sobre sus tesis anteriores y le obligó a corregir algunos conceptos importantes (462).

Del estado en que se encontraba Zubiri en sus últimos años -que cabría considerar de “tragedia” intelectual- es síntoma la “profunda crisis” que sufrió Zubiri al final de la primavera de 1982 y de la que dejó constancia Ignacio Ellacuría en un artículo publicado poco después de morir Zubiri en 1983. ¿Cuál fue el motivo de su “noche triste” y “de angustias”? Antonio González la relacionó con el problema que suponía el encaje de la noción del ser en el segundo volumen de la trilogía<sup>20</sup>. Por su parte, Diego Gracia ofrece una interpretación diferente y vincula la profunda crisis de Zubiri al final de su vida con las consecuencias que conlleva el texto sobre “La génesis humana”, en el que también estuvo trabajando los últimos años y del que daba cuenta en el “Seminario de los viernes”. Un punto crucial era que la inteligencia tenía carácter sistemático, resultado de la estructuración del sistema orgánico entero. Había que entender el psiquismo específicamente hu-

mano como nota sistemática. Ahora bien, esto “invalida muchas de las afirmaciones hechas por Zubiri a lo largo de los años. Pero además pone en cuestión toda la teoría defendida en *Sobre la esencia*” (463 y 467). Zubiri creyó en 1982 que se había equivocado en su libro *Sobre la esencia* con respecto a la esencia del ser humano y era necesario “rehacerlo” reformando su teoría de la esencia.

Esta arriesgada interpretación se añade al conjunto de innovadoras aportaciones que ofrece el libro de Diego Gracia, uno de cuyos méritos consiste precisamente en haber puesto de relieve sugerentes correcciones de la propia filosofía de Zubiri y en haber ofrecido una interpretación capaz de responder a la perplejidad en que se encontraba el pensamiento de Zubiri al final de su vida, abriendo un nuevo horizonte mediante una revisión creativa de algunos conceptos fundamentales zubirianos, pero concediendo la primacía a la noción de actualidad, porque tanto la sustantividad como la inteligencia son algún tipo de actualidad: actualidad constituyente y “mera actualización”, respectivamente (468).

En este nuevo horizonte conceptual se modifica la noción de la esencia, que -según la noción corregida- puede cambiar, aun cuando permanezcan idénticas las notas constituyentes, al cambiar la actualidad, que consiste en una nueva nota sistemática, pero esencial y constitutiva. Puede producirse un cambio de sustantividad y de esencia al cambiar la actualidad, pues la esencia se identifica con el sistema constitutivo. En el caso de la “génesis procesual” del ser humano, el sistema de notas constituyentes de la realidad humana (que es puramente

material) “acaba dando de sí, por estructuración, una nota sistemática que es la inteligencia” (la capacidad de hiperformalizar), irrumpiendo así un mundo nuevo, específicamente humano, “el de la realidad en tanto que tal” (469 y 470).

Para Diego Gracia, “Zubiri es ya un clásico de la filosofía”, por eso impulsa a pensar y a ir “más allá” de él mismo, afrontando creativamente los nuevos problemas de cada momento, contando con las aportaciones de las diversas ciencias naturales y humanas.

### 5. Ciencia y filosofía

Una cuestión permanente, que sigue siendo muy controvertida, es la de la relación entre ciencia y filosofía. ¿Sustituye el conocimiento científico al filosófico, como viene defendiéndose por parte de algunas concepciones de carácter positivista y cientificista? ¿Aporta algo la filosofía al conocimiento o se reduce a una terminología polisémica, que no es capaz de fijar y determinar el significado preciso de los términos que emplea? ¿No es éste un problema básico del modo habitual de exponer las cuestiones filosóficas, que imposibilita pensar la realidad, porque se engolfa en una interminable disputa de términos?

Un momento clave en la trayectoria del pensamiento de Zubiri, tal como la presenta Diego Gracia, fue el de superar el positivismo recurriendo a la fenomenología, ya que ésta tuvo para Zubiri la función decisiva de “abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica”<sup>21</sup>; pero esta actitud no le impidió aprovechar el creciente conocimiento de las ciencias naturales en com-

binación con las humanas, que estaban contribuyendo al espléndido objetivo de ofrecer una auténtica “Antropología filosófica”, siguiendo (más o menos) propuestas como las de Scheler, Plessner y Gehlen (539-571).

En la encrucijada entre la tradicional antropología metafísica y la científica era posible encontrar una nueva vía, por la que lograr una antropología filosófica, contando con el nuevo método de la fenomenología (474). Sin embargo, por entonces se abrió otra nueva posibilidad, que ni se encerraba en la vieja metafísica ni cedía al imperio absoluto de la ciencia, pero tampoco se conformaba con la antropología filosófica, sino que creyó encontrar la mejor salida en una nueva Ontología (475). Fue la propuesta de Heidegger, que criticó a Husserl y Scheler por no haber planteado la pregunta acerca de lo que es “*ser-persona*”<sup>22</sup>, es decir, por haberse quedado en el orden óntico y no haber llegado más radicalmente al ontológico. De ahí que el concepto óntico de persona tuviera que ser sustituido por el ontológico de *Dasein* (475).

Ahora la cuestión consistía en ofrecer, en vez de una antropología contando con los conocimientos científicos, una Analítica fenomenológico-hermenéutica del *Dasein*, que ha de deslindarse de la Antropología, la Psicología y la Biología (475). Pero ¿prescinde esta Analítica realmente de todos los conocimientos científicos? Sin duda, Heidegger señala el ámbito de un problema filosófico fundamental, pero ¿es la versión ontológica la dirección más adecuada? Ciertamente, nos sitúa en el espacio de una Analítica filosófica, pero ¿de qué tipo es tal analítica y desde dónde se ha

de llevar a cabo? Por otra parte, ¿cuál es la función de las ciencias en esa operación intelectual en que consiste el análisis filosófico, de carácter fenomenológico-hermenéutico? Es ineludible aclarar este asunto de la relación entre ciencia y filosofía.

El libro de Diego Gracia concede una atención especial a este aspecto decisivo de la relación entre ciencia y filosofía (476-492, 560-571), que en Zubiri forma parte constitutiva desde siempre de su pensamiento filosófico, corrigiendo el “defecto” de otros enfoques filosóficos contemporáneos, como el fenomenológico-hermenéutico. El conocimiento científico aporta datos muy relevantes, tanto para ofrecer una mejor analítica noológica y su correspondiente metafísica, como también para inspirar las continuas revisiones y correcciones de los conceptos filosóficos. Por consiguiente, para conocer la realidad hay que recurrir a los saberes científicos, sobre todo a los innovadores conocimientos que aportan las ciencias naturales (Física, Biología y Neurología), aunque sin caer en reduccionismos cientificistas de carácter naturalista.

Esta actitud zubiriana ante las ciencias es una de las motivaciones que han impulsado a Diego Gracia incluso a proponer salidas a algunas encrucijadas en que se encontró Zubiri y que éste no acabó de resolver, debido a no haberse desarrollado todavía suficientemente alguna ciencia como la biología molecular, pero también se debe a que Diego Gracia se atreve arriesgada y creativamente a corregir y prolongar el propio pensamiento de Zubiri, rebasando sus perplejidades (487).

Una de las actualizaciones por parte de Diego Gracia de la filosofía zubiriana en

el nuevo contexto de las neurociencias se refiere a la cuestión de la libertad y a la concepción emergentista de la realidad humana (517-537)<sup>23</sup>. Frente a los neurofisiólogos que han pretendido sustituir a los filósofos, reduciendo los problemas tradicionalmente filosóficos a problemas empíricos de las ciencias naturales, Diego Gracia analiza las aportaciones de las neurociencias y sus posibles interpretaciones. Por ejemplo, estudia el problema de la libertad analizando las famosas investigaciones de Libet y de otros neurólogos, mostrando el sentido de las propiedades emergentes a partir del cerebro físico, de propiedades nuevas como la libertad y los fenómenos mentales, pero cuya realidad no es reductible a procesos neurales (521).

En esta admirable empresa, un problema nuclear en cualquiera de las vertientes de la aprehensión de la realidad surge cuando se pasa del aspecto formal y trascendental a la determinación de los contenidos. Este problema de los contenidos se plantea en todos los órdenes en los que se actualiza lo real, también en el ámbito de los valores y en el de la ética (514). ¿Proviene el contenido de la filosofía de las diversas ciencias o tiene alguna capacidad para aportar contenidos específicos y propios? Si las mediaciones con las que construimos los contenidos provienen de las ciencias, ¿cuál es la aportación de la reflexión filosófica? ¿Sólo una terminología intuitiva y metafórica? ¿Una repetición y reelaboración de conceptos tradicionales, intentando actualizarlos o perfilarlos? ¿Hay estructuras racionales y conceptuales nuevas, o seguimos por los mismos cauces de la filosofía tradicional? Por ejemplo, la definición formal del ser humano, ¿ha de seguir el esquema de género próximo y diferencia

específica? ¿No debería concebirse según una nueva estructura, más acorde con la estructura real de la realidad sustantiva y ya no sustancial? ¿Es posible una filosofía metafísica, o una antropología específicamente filosófica? ¿Es posible una cosmovisión filosófica, a diferencia de la cosmovisión presuntamente científica? ¿Hay que aceptar la tesis positivista de que se identifican filosofía y ciencia, o bien que la filosofía se reduce a una reflexión sobre los datos de la ciencia? ¿Sólo la ciencia –ahora la llamada “tecnociencia”– puede aclarar las mediaciones de todo lo que aprehendemos, convirtiéndose en el elemento nuclear del conocimiento y hasta de la cultura, sustituyendo a la filosofía? (569, 571, 593 y 595).

Este asunto de los contenidos exige replantear radicalmente el problema de la filosofía misma, empezando por la cuestión acerca de qué son las cosas sobre las que se filosofa, por ejemplo, si son meras objetividades o si están dotadas de una estructura entitativa propia (570). Indudablemente, hay que tener en cuenta los datos de la ciencia y, como Zubiri, sumergirse en ellos, pero los contenidos no están dados nunca de modo inmediato, ni hay intuición de ellos, sino que son producto de un proceso de elaboración. Lo único que sí hay “inmediato” e “irrebasable” en nuestro contacto con la realidad es la “formalidad”, “el hecho de que el ser humano actualiza las cosas como realidades” (571). Este es un logro fundamental de la obra zubiriana, de su noología, que constituye la condición de posibilidad del movimiento intelectual por el que se logran los posibles contenidos científicos y metafísicos, que nunca deben aspirar a convertirse en un saber absoluto y dog-

mático, porque siempre serán imperfectos y estarán necesitados de continua revisión y corrección (601). Pero, esta “formalidad de realidad” que pone de manifiesto la noología zubiriana, ¿es un momento analítico o un postulado? (339).

La Noología zubiriana podría presentarse como una radicalización de la filosofía mediante un análisis formal-transcendental de orden noológico-noérgico, en vez de lógico, ontológico, lingüístico, vital y/o hermenéutico. Una nueva analítica noológica de la impresión de realidad en sus tres modalidades fácticas de presentación: intelección sentiente (impresión), sentimiento (fruición) y volición (acción). Por esta nueva vía filosófica, Diego Gracia se ha propuesto hacer fecundo el pensamiento de Zubiri (516), no sólo comprendiendo su evolución sino detectando ausencias y lagunas, para desarrollarlo convenientemente y abrirlo creativamente al futuro con este espléndido libro.

### Bibliografía

- Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- Apel, Karl-Otto, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011.
- Aranguren, José Luis L., “El protestantismo y la moral” (1954), en *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994, vol. II.
- Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Círculo Hermenéutico, Neuquén, 2013.
- Cerezo, P. “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, en *Del sentido a la realidad. Ensayos sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 221-254.

- Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- Cortina, Adela, “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15 (1997), pp. 93-107.
- Dáimon*, número 59, 2013, monográfico sobre “Racionalidad y Neurociencias”.
- Dreyfus, Hubert y Taylor, Charles, *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid, 2016.
- Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Laterza, Roma, 2012.
- Gabriel, Markus (Hrsg.), *Der Neue Realismus*, Suhrkamp, Berlin, 2014.
- Gómez Delgado, José M<sup>a</sup>, *La realidad del sentido*, Comares, Granada, 2015.
- Gómez, José María y Nicolás, Juan, “Hermenéutica y normatividad: interpretaciones de la filosofía de Heidegger”, *Diálogo Filosófico*, nº 91, 2015, pp. 4-37.
- Gracia, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986; 2<sup>a</sup> edición, Triacastela, Madrid, 2007.
- Gracia, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017.
- Gracia, Diego, *La cuestión del valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2011.
- Gracia, Diego, *Valor y precio*, Triacastela, Madrid, 2013.
- Gracia, Diego, “El Seminario ‘Xavier Zubiri’ de Madrid”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 745-753.
- Gracia, Diego, *Voluntad de comprensión*, Triacastela, Madrid, 2010.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969.
- Lain Entralgo, Pedro, *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- Lain Entralgo, Pedro, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- López Quintás, Alfonso, “El origen del Seminario ‘Xavier Zubiri’”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 45-50.
- Pedro Cerezo, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, en *Del sentido a la realidad. Ensayos sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, pp. 221-254.
- Pensamiento*, número 273, 2016, monográfico sobre “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”.
- Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y sentido*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1993.
- Pintor-Ramos, Antonio, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006.
- Reçerca*, número 13, 2013, monográfico sobre “Retos actuales de la neuroética”.
- Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1967.
- Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia* (1962), Nueva edición, Alianza, Madrid, 1998.
- Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980.

## NOTAS

<sup>1</sup> Markus Gabriel (Hrsg.), *Der Neue Realismus*, Suhrkamp, Berlin, 2014; Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma, 2012; Mauricio Beuchot y José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén, 2013.

<sup>2</sup> Como se planteó en la sesión del Seminario de Investigación Xavier Zubiri del 7 de Abril de 2017, en la Fundación Zubiri (Madrid).

<sup>3</sup> Un objetivo que ya se propusieron Unamuno y Ortega y Gasset, en una línea transformadora de la noción kantiana de la razón que recorre todo el siglo XIX y uno de cuyos máximos exponentes se encuentra en Nietzsche (cfr. Jesús Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997).

<sup>4</sup> José M<sup>a</sup> Gómez Delgado, *La realidad del sentido* (Comares, Granada, 2015).

<sup>5</sup> Ernst Tugendhat (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967) y Karl-Otto Apel (*La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985; *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011). No debe olvidarse que el propio Heidegger confirmó que “la pregunta por la *alétheia*, por el desocultamiento [*Unverborgenheit*] como tal, todavía no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado a la cosa (*sachgemäß*) e inducía a error, el llamar a la *alétheia* verdad, en el sentido del despejamiento [*Lichtung*]” (*Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, pp. 76 s.).

<sup>6</sup> Como me pareció entender que defendía Antonio González en la sesión del Seminario de Investigación Zubiri del día 7 de Abril de 2017, remitiendo a una nueva noción de la verdad como “*alétheia*” y relacionándola con una frase en la que Zubiri quiso resumir en algún momento la posición heideggeriana: “La verdad existe”.

<sup>7</sup> Como defienden José María Gómez y Juan Nicolás en “Hermenéutica y normatividad: interpretaciones de la filosofía de Heidegger”, *Diálogo Filosófico*, n<sup>o</sup> 91, 2015, pp. 4-37.

<sup>8</sup> Algunos defensores del nuevo realismo lo sustentan también presuponiendo un contacto preconceptual con el mundo y la realidad en la percepción (vid. Hubert Dreyfus y Charles Taylor, *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid, 2016).

<sup>9</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid, 2002, p. 202; *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, p. 75.

<sup>10</sup> José Luis L. Aranguren, “El protestantismo y la moral” (1954), en *Obras completas*, Trotta, Madrid, II, p. 70 y Adela Cortina, “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, *Isegoría*, n<sup>o</sup> 15 (1997), pp. 93-107.

<sup>11</sup> Sobre la posible confusión de las nociones de “cosa-sentido” y “cosa-realidad” en el propio Zubiri, a partir de los ejemplos que ofrece en *Sobre la esencia*, así como para las pertinentes aclaraciones de ese asunto, vid. también las páginas 152-153 de este libro de Diego Gracia que comentamos.

<sup>12</sup> Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1993, pp. 143-188.

<sup>13</sup> Cfr. nota 198, página 157 del libro de Diego Gracia que comentamos: “La transustantivación es necesariamente un cambio esencial, lo que significa que la esencia no puede estar constituida sólo por las notas elementales, infundadas o últimas, sino también por las notas sistemáticas que cabe considerar infundadas o últimas, como es la ganancia de actualidad debida a la presencia real de Cristo.”

<sup>14</sup> Diego Gracia, *La cuestión del valor*, Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 11 de enero de 2011; *Valor y precio*, Triacastela, Madrid, 2013.

<sup>15</sup> Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.

<sup>16</sup> Vid. Alfonso López Quintás, “El origen del Seminario ‘Xavier Zubiri’”, en Juan Anto-

nio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 45-50; Diego Gracia, “El Seminario ‘Xavier Zubiri’ de Madrid”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 745-753.

<sup>17</sup> Vid. también J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, p. 697.

<sup>18</sup> Vid. nota 10 de página 430 de Diego Gracia, donde recoge el texto de Zubiri en *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)*, Madrid, Alianza, 1980, p. 97).

<sup>19</sup> Vid. Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989; *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991; Diego Gra-

cia, *Voluntad de comprensión*, Triacastela, Madrid, 2010.

<sup>20</sup> Vid. J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, p. 834, nota 9.

<sup>21</sup> Xavier Zubiri, “Prólogo a la traducción inglesa”, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, p. 14.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 72.

<sup>23</sup> Vid. también el número 13, en 2013, de la revista *Reçerca*, monográfico sobre “Retos actuales de la neuroética”; el número 59, en 2013, de la revista *Dáimon*, monográfico sobre “Racionalidad y Neurociencias”; y el número 273, en 2016, de la revista *Pensamiento*, monográfico sobre “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”.