

Quaderns de filosofia i ciència, 35, 2005, pp. 65-77.

LA IRREALIDAD COMO REALIDAD VIRTUAL EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA ESPAÑOLA (DESDE UNAMUNO Y ORTEGA A ZUBIRI Y MARÍAS)

Jesús Conill

Universidad de Valencia

Abstract: The aim of this contribution is first to show that the concept of “irreality” in the Spanish tradition of philosophy (Unamuno, Ortega and Zubiri, Marías) is similar to the current notion of “virtual reality”; and also to highlight its most important contributions to an integral theory of experience and imagination.

Key words: Reality, Experience, Imagination, Phenomenology, Metaphysics, Noology, Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías.

1. ACTUALIDAD DEL TEMA Y SU SIGNIFICACIÓN CULTURAL

¿QUIÉN no ha leído en algún lugar que se trata de una tema propio de la “tecnología de vanguardia”, de una cuestión que aborda la “última frontera”? Es más: hay quien ha afirmado que la realidad virtual es “el campo de investigación más importante del momento, el más prometedor y el más inquietante, el *mysterium tremendum* que el hombre tendrá que afrontar...”.¹

Vivimos tiempos de clamoroso éxito de “Harry Potter” y de *El señor de los anillos*, en definitiva, de un renovado éxito de la literatura fantástica.

A su vez, son tiempos de hegemonía de la a veces llamada “*economía virtual*”. Una de las distinciones a las que se nos ha habituado en los últimos tiempos es a la que existe entre “economía financiera” y “economía real”. Ésta –se suele decir– es la economía concerniente al ámbito de los bienes y servicios; la economía financiera ha sido caracterizada como simbólica, “de papel”, “de casino”, “especulativa”, etc. Parece que una sea la real y otra, la ficticia, meramente aparente; una la verdadera y otra, la fingida. Distinción tradicionalmente filosófica donde las haya, que nos recuerda los albores de la filosofía griega y ciertas nociones transculturales del saber acerca de lo real y lo aparente.

Sin embargo, no todos los economistas están de acuerdo con esta tajante distinción “metafísica” entre lo real y lo irreal. Pues, de hecho, lo que funciona e impera sobre la llamada economía real es la economía financiera, la presuntamente irreal. Así

¹ H. Rheingold, *Realidad virtual*, Barcelona, Gedisa, 1994 [orig. 1991], p. 13.

que no es tan fácil, ni mucho menos justificado, denominarla con una serie de términos, en último término, metafísicamente peyorativos, como si se tratara de algo no suficientemente real, un cierto no-ser, una especie de espectro, como si se tratara de una economía espectral o virtual. Porque lo que nadie pone en duda es que se trata de la economía decisiva en este momento del desarrollo de la globalización. ¿Estamos, pues, ante el triunfo de la economía espectral, pero con efectos innegablemente “reales”?²

Para poder establecer esta tajante distinción hay que tener una concepción de la realidad económica y de su estructura jerarquizada entre economía financiera y economía real. Sólo si se tiene una noción del sentido intrínseco de una actividad, cabe hablar de “desajuste”, y en el caso de la actividad económica, de desajuste entre la economía real y la financiera. Es decir, sólo si se tiene una noción normativa del ordenamiento económico financiero, cabe hablar de perversión e irresponsabilidad de las transformaciones y crisis financieras. Porque sólo entonces puede comprenderse qué significa viciar o perturbar el orden de las cosas. Un vicio o un abuso consiste en alterar o trastocar la forma de algo, echarlo a perder, dañarlo o pervertirlo. Incluso cabría hablar de corrupción del sentido de una actividad, en este caso, de la económica y la financiera.

Para otros son tiempos también de “*cultura virtual*” en la era de la información. “Es una cultura de lo efímero, (...), *multifacética* y *virtual*, como las experiencias visuales creadas por los ordenadores en el ciberespacio mediante el reordenamiento de la realidad. No es una fantasía, sino una fuerza material, porque informa las decisiones económicas –y las hace cumplir– en todo momento de la vida de la red. Pero no dura mucho: pasa a la memoria del ordenador como materia prima de éxitos y fracasos pasados. *La empresa red aprende a vivir dentro de esta cultura virtual*”.³

Indudablemente asistimos en nuestro tiempo a un creciente aumento de la prevalencia de lo virtual tecnológico, de la creación de “mundos virtuales”, del mundo de la *simulación*.

Los sistemas de simulación generan la llamada “realidad virtual” mediante la manipulación tecnológica de nuestros sentidos, de tal modo que las tecnologías permiten controlar la experiencia sensorial. Por ejemplo, con los generadores de imágenes se provocan “imágenes”, con cada vez mayor cobertura del espectro sensorial. Es el caso de los videojuegos interactivos, cuyo soporte es el ordenador. En definitiva, es un modo artificial de producir experiencias, con la expectativa –creciente– de una “capacidad ilimitada”.

En otras interpretaciones se extiende el enfoque virtual a toda experiencia, que siempre sería de realidad virtual. Todos los procesos vitales se relacionan con la realidad virtual, porque hasta para sobrevivir –ya biológicamente– necesitamos generar realidad virtual. Es decir, que antes que tecnológicamente ya biológicamente somos generadores de realidad virtual.⁴

² J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2004.

³ M. Castells, *La era de la información*, Madrid, Alianza, 2000 (2ª ed.), vol. I, p. 227.

⁴ D. Deutsch, *La estructura de la realidad*, Barcelona, Anagrama, 1999 [orig. 1997].

2. ¿REVOLUCIÓN NEO-COPERNICANA? REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DE LA REALIDAD

¿La virtualidad nos recobra la realidad?

a) Algunos de los que tratan el tema de la realidad virtual han llegado a pensar que se trata de una nueva “revolución copernicana”. Porque si antes girábamos alrededor de las imágenes, ahora giraremos *dentro* de ellas.

b) Pero todos coinciden en afirmar que nos obliga a repensar la cuestión de la realidad. Muchos la habían olvidado y otros, hasta rechazado. Son inolvidables –aun cuando de cuyo nombre no quiero acordarme– aquellos que hasta en libros de texto de Bachillerato afirmaban rotundamente como un gran logro –no sé si todavía se sigue diciendo– que la filosofía ya ha abandonado tratar de la realidad (!).

Actuales tratadistas del tema consideran que las “imágenes virtuales” configuran el mundo y podrían desfigurarlo, al producir los innovadores “mundos virtuales”. Recordemos que ya Nietzsche abordó este asunto con su *genealogía de la configuración* (y/o de la desfiguración) [*Bild* y *Trugbild*], en virtud de nuestros instintos (impulsos) [*Triebe*] más básicos, es decir, de la sabiduría del *cuero*.⁵

Y esto no es una cuestión anecdótica, sino que la influencia creciente de lo “virtual” en nuestra vida, repleta de flujos y reflujos de información, está alterando nuestra “visión del mundo” y nuestros estilos de vida. Porque, en el fondo, está alterando el mundo de la experiencia, está proporcionando *otra experiencia de lo “real”*.

c) Es importante filosóficamente analizar si esta nueva experiencia de lo real es una representación más o si tiene peculiaridades que la especifican o no; y, al parecer, el acceso al mundo virtual no nos hace contemplar meramente unas imágenes más, sino que nos introduce *en* ellas como forma de realidad, en virtud de una *simulación*. Lo cual replantea inmediatamente en la reflexión filosófica temas clásicos como el de si trata de una realidad “intermedia” (ya desde Platón) o de un “ente de razón” (desde el aristotelismo) o una “representación” (filosofía moderna), o en qué medida es una “reducción” de la realidad y en ese caso de qué tipo (¿fenomenológica? ¿transfenomenológica?).

Algunos han planteado que si las imágenes virtuales no son unas imágenes más (la imagen del fuego no calienta), porque los mundos virtuales no son simples representaciones, es que pueden producir algo más que la mera imagen. “Virtual” quiere decir “*virtus*” (fuerza), es decir, que “la *virtus* actúa”. En este sentido, algunas interpretaciones han llegado a afirmar que no es irreal, ni es potencial, sino que está en el orden de lo real. Pero, entonces es ineludible plantear a fondo la cuestión de lo real: ¿qué es lo real? ¿qué aporta lo virtual respecto de lo real? ¿cómo reintegrar la experiencia de lo virtual en lo real?

Por diversos caminos se ha llegado hoy en día (1) al convencimiento de que “lo virtual se convierte en un modo de acceso a lo real”.⁶ Y no carece tampoco de interés que, aun cuando los mundos virtuales tienden a desencarnar, (2) el último punto de referencia al que necesariamente hay que volver siga siendo el “cuerpo real”, porque “nuestro cuerpo no es virtual”.⁷ (3) Que el camino de la experiencia en los mundos

⁵ J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁶ Ph. Quéau, *Lo virtual*, México, Paidós, 1995, p. 77.

⁷ *Ibid.*, p. 84.

virtuales depende de las técnicas de “figuración”, por cuanto son ellas el medio real por el que hay infinitas formas de estar presente. (4) Que, cuando se define o caracteriza al “mundo” o “entorno virtual”, no hay manera de prescindir del “tiempo real”.⁸ (5) La dependencia tecnológica: el “simulador” como “máquina de la realidad”, creador de experiencias, que provoca el sueño de poder conseguirlo todo. “Lo que la humanidad puede soñar, la tecnología lo puede conseguir”.⁹ Este poder de crear experiencias fuerza a repensar la “naturaleza humana”, si el *homo sapiens* no es primordialmente *homo faber* y es desde ahí desde donde se configura la propia inteligencia y que es desde la “fantasía” desde donde hay que repensar la realidad virtual.

Por consiguiente, es necesario repensar las cuestiones de la “realidad”, del “cuerpo”, de la “figuración”, de la “tecnología” y la “fantasía”, para avanzar en una filosofía de la realidad virtual.

3. EL ENFOQUE FILOSÓFICO EN LA TRADICIÓN ESPAÑOLA (UNAMUNO, ORTEGA, ZUBIRI, MARÍAS): DESDE LA NOCIÓN DE “IRREALIDAD”

Precisamente estos temas han sido tareas que se han propuesto las fenomenologías y sus transformaciones: ¡heterodoxias! –se ha dicho–, pero no debería olvidarse que la ortodoxia también es otra doxa, es decir, “otra” (hetero)-doxia.

Y lo que hay que resaltar de un modo especial es que justamente este tipo de reflexión es muy propio de nuestra tradición filosófica.

3.1. En *Miguel de Unamuno* hay una marcada tendencia a confundir –tal vez exageradamente, pero no carente de motivo– la realidad con la ficción. Al parecer le forzaba a ello la consideración del hombre como viviente, como vida histórica (no como una esencia fija); y con frecuencia recurrirá a la metáfora del sueño para mostrar que algo al parecer irreal constituye algún tipo de realidad. Calderón decía que “*la vida es sueño*” (que soñamos el mundo y la vida nosotros, que no somos sueño) y Shakespeare, que “*estamos hechos de la madera de que se hacen los sueños*” (que nosotros mismos somos lo soñado). El sueño precisamente por ser irreal en el sentido de las cosas, por no aparecer tan mezclado con ellas y apoyado en su ser, es el ejemplo más puro y extremado de ese modo sutil de realidad temporal, de novela o leyenda, de que está hecha nuestra vida. Y en este modo de ser –aun cuando con diferencia, a su vez– coinciden los hombres con los personajes literarios, con las realidades de ficción: Don Quijote con Cervantes.¹⁰

En los personajes ficticios se encuentra –de un modo espectral– el mismo ser del hombre, ese ser que para Unamuno es la verdadera realidad, por eso dirá: “¿Ente de ficción? ¿Ente de realidad? De realidad de ficción, que es ficción de realidad”. El personaje novelesco tiene ese modo de realidad que consiste en el ser ficticio.

La novela se ha convertido en un método de conocimiento a través de la creación de entes ficticios. Según la interpretación de Julián Marías, en la novela se muestra, no se explica, por lo que, a su juicio, hace juego con la “descripción de esencias” de

⁸ “Es una base de datos gráficos interactivos, explorable y visualizable en tiempo real en forma de imágenes tridimensionales de síntesis capaces de provocar una sensación de *inmersión en la imagen*” (Philippe Quéau, *Lo virtual*, p. 15).

⁹ H. Rheingold, *Realidad virtual*, p. 13.

¹⁰ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971 (5ª ed.).

Husserl y la filosofía fenomenológico-existencial de Heidegger. La novela de Unamuno nos da una intuición viviente, punto de partida para todo posible conocimiento metafísico: el encuentro con la realidad. Y remite al propio Husserl para destacar que el ente de ficción tiene una peculiar realidad (dista mucho de ser *nada*). Recuerda el principio fundamental de la fenomenología, según el cual la fantasía o la intuición imaginativa son tan aptas como la intuición de hechos reales para conseguir la aprehensión de las esencias, porque la aprehensión de objetos ideales no implica la posición de ninguna existencia individual ni la afirmación acerca de hechos. Por tanto, la novela puede servir para llegar a conocer las esencias de los modos de ser que constituyen al hombre.¹¹

El juego entre ficción y realidad es constante en el pensamiento de Unamuno. Un ejemplo paradigmático es *Niebla* (1914), donde la creación de ficciones lleva hasta la famosa conversación entre Augusto Pérez (el personaje) y Unamuno (el autor). El ente de ficción, en cuanto *fictum*, en cuanto suelo o relato, es real, es una vida o existencia temporal, del modo de ser de la humana; pero en cuanto resultado de un *ingere*, de un sueño del autor, no tiene sustantividad y aparece como un ente desfundamentado, que no se sostiene por sí en la existencia y cae en el vacío.

Para Unamuno, el ente novelesco es “de realidad de ficción, que es ficción de realidad”, lo cual quiere decir que el modo de realidad fingido en él es la realidad verdadera (la humana) y no la sólo *aparencial* de las cosas. La vida del hombre es algo hecho, creado, imaginado, inventado, sueño, relato temporal, novela, ficción poética, cuya presupuesto es la libertad. Se detecta aquí un trasfondo nietzscheano, que consiste básicamente en la poetización del pensamiento y del lenguaje.¹²

3.2. *Ortega y Gasset* es un defensor del valor de lo virtual, pero no porque esté en contra del “afán de realidad”. Todo lo contrario. Por afán de nuevo progreso, de ampliar el orbe de lo humano. Pues la realidad virtual también en Ortega está ligada a la capacidad poética y a la sabiduría hecha de perspectivas.¹³

El más frecuente error de perspectiva consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real. Ahora bien: una de las dimensiones del mundo es la virtualidad, e importa sobremanera que aprendamos a andar por él.¹⁴

A juicio de Ortega y Gasset, la cultura de los últimos sesenta años es “un ensañamiento contra lo virtual”. Ante doctrinas “convictas de error”, que remiten al “egoísmo”, las “sensaciones”, la “situación económica”, “lo absurdo es la intención en que iban envueltas”. Por ejemplo, la belleza de la Gioconda, “¿no conserva su valor específico un mundo donde los calambres tienen esa consecuencia virtual?”.

Y es que “una forma de lo real es lo imaginario”. Por eso, Ortega, sin estar en contra de lo real, precisa lo siguiente: “Pero una vez que he llegado a lo real, me vuelvo hacia atrás y veo que lo virtual sigue subsistiendo, que es, a su modo, otra realidad donde me siento invitado a demorar”.

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, citado por Julián Marías, pp. 76-77.

¹² J. Conill, “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento”, en *Estudios Nietzsche*, n° 4 (2004), 37-50.

¹³ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; “Nietzsche y Ortega”, en *Estudios Nietzsche*, n° 1 (2001), pp. 49-60; “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n° 7 (2003), pp. 95-117.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, “Para la cultura del amor” (1917), *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, II, p. 142; vid. también “Biología y Pedagogía o el Quijote en la escuela”.

Según Ortega, en el huerto hay dos rosales: uno me da su olor y, aunque del segundo se le diga que es una ilusión, no obstante, Ortega insiste en que “debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida. Separemos lo real de lo imaginario; pero conservemos ambos mundos...”: 1) “hagamos una física lo más rigurosa que podamos...”; 2) “Pero reservemos buena parte de nuestra seriedad para el cultivo del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual”.¹⁵

A mi juicio, en esta tradición filosófica española, en la que se ha incorporado el impulso nietzscheano y se ha transformado la fenomenología,¹⁶ se puede obtener una noción de realidad capaz de alojar lo virtual y comprender su significación cultural, a partir de la reconfiguración de la experiencia que conlleva el impacto de lo virtual en la vida humana.

Precisamente encontramos un tratamiento específico del asunto de la realidad virtual a través de la noción de “irrealidad” en uno de los jalones de dicha tradición, en concreto, en la filosofía de Xavier Zubiri, quien no sólo lo fue considerando de diversas maneras a lo largo de sus obras, sino que le dedicó uno de sus famosos cursos, el de 1967, con el título “El hombre: lo real y lo irreal”.¹⁷ La concepción de la irrealidad expuesta en este curso proporciona el marco en el que cabe comprender el trasfondo filosófico de lo que se suele entender como “realidad virtual”.

4. REALIDAD VIRTUAL EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

4.1. *El primer enfoque fenomenológico: carácter virtual del ser intencional*

En los primeros escritos (1921-26), en la Tesina (*El problema de la objetividad según Husserl*) y en la Tesis doctoral (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*), Zubiri utiliza el término virtual para caracterizar al “ser intencional”. No es realidad, sino virtualidad.¹⁸

Cuando en *El problema de la objetividad según Husserl* trata de la “naturaleza de la conciencia” y la caracteriza como un modo de ser puramente intencional (como una relación puramente intencional), al parecer, para aclarar las cosas añade que se trata de “una relación puramente virtual”. Lo cual quiere decir en el contexto que el objeto pierde su carácter ontológico y “adquiere un carácter de pura virtualidad: es una esencia pura...”.¹⁹

Según Zubiri, éste es el punto de vista de Husserl, de su teoría intencional de la conciencia, que prosigue en la Tesis, titulada “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”. En este contexto aclara que la conciencia “no es una realidad; es pura virtualidad” y “mejor que posibles, las esencias son seres virtuales”.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶ J. Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la postmodernidad metafísica”, en *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297-312.

¹⁷ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, Alianza/Fundación Zubiri, 2005. Al tratamiento de este “tema archimayor” dediqué las sesiones del Seminario Xavier Zubiri del 13 de noviembre de 1998 y del 14 de enero de 2000, y la ponencia en el VI Congreso de Fenomenología en Albarracín en septiembre de 2002.

¹⁸ X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999 (al cuidado de Antonio Pintor-Ramos).

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

Esta virtualidad puede ser de varias clases: objetos imaginarios, objetos ideales, seres reales. En principio, se entiende por objeto todo aquello que constituye término de un acto de conciencia. Pero no contenido de conciencia. Y en un objeto hay que distinguir: 1) la “esencia pura” y 2) su carácter ejecutivo, constitutivo de la objetividad (realidad, fantasía o idealidad). Estos dos aspectos no son físicamente separables, pero sí intencionalmente, mediante una conciencia.

El ser de la esencia pura, fuera de toda objetividad, es decir, como algo irreal, o mejor arreal, es lo que se llama el ser intencional, que es puramente virtual.²⁰

Hay una clara diferencia entre el orden ideal de la esencia y el de la ejecutividad, tal como queda expresado en diferentes textos, como el siguiente, tan característico del círculo orteguiano.

Cuando pienso en un dolor de muelas, no me duele nada; es un dolor que no duele, esto es, un dolor que sólo tiene de tal su esencia, pero no su ejecutividad. Este ser puramente virtual, este estar no estando, eso es la conciencia, el ser intencional.²¹

En estos primeros escritos, que se encuentran dentro del contexto husserliano, lo irreal se entiende como “intencional” y “puramente virtual”, como cuando nos representamos o tenemos conciencia de algo “sin su carácter de realidad”, como por ejemplo en el caso de “un dolor que no duele”. Según Zubiri, éste es el punto de vista de Husserl, de su teoría intencional de la conciencia, según la que la conciencia “no es una realidad; es pura virtualidad” y “mejor que posibles, las esencias son seres virtuales”.

4.2. Virtualidad como potencia (*Potencias o Virtualidades*)

En *Naturaleza Historia Dios* lo virtual es lo potencial, las virtualidades son las potencias (y viceversa). Pero ya aquí se distingue este ámbito de las potencias y virtualidades del ámbito específico de las “posibilidades”; lo que ocurre es que el término “virtualidad” se usa aquí como cuasi-sinónimo de “potencia” y no se relaciona con el de “posibilidad” (en sentido estricto).

Sin embargo, el nuevo e innovador concepto de “virtualidad” (de “realidad virtual”), a mi juicio, se relacionará con este último ámbito de las posibilidades. Es en este ámbito donde habrá que alojar el nuevo sentido de “virtual” como irreal. Un ámbito que en *Naturaleza Historia Dios* surge para interpretar adecuadamente la historia como “acontecer”, para resaltar la “novedad ontológica” del acontecer histórico, la historia como acontecer de posibilidades.

En obras posteriores, el uso del término “virtualidad” seguirá ligado a la noción de potencia, de la que se separa sistemáticamente la de “posibilidad”. Así ocurre en *Sobre la esencia*, en *Estructura dinámica de la realidad* e incluso en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, donde critica a Hegel porque, según Zubiri, la historia no es mera “dialéctica de virtualidades”, no es mera “evolución” (*Entwicklung*), sino apertura del orden de las posibilidades.

A mi juicio, lo que se denominará “realidad virtual” no tiene que ver con la realidad emergente de carácter potencial, sino con la realidad de carácter cuasi-creador en el orden de las posibilidades. Zubiri estudia este orden de realidad desde *Naturaleza*

²⁰ *Ibid.*, p. 182.

²¹ *Ibid.*, p. 182.

Historia Dios hasta sus obras maduras, pero no lo caracteriza con el término “virtual” o “virtualidad”, ya que éste lo asimila al de potencias en las primeras fases de su pensamiento. A partir de este momento se fue desarrollando en Zubiri una filosofía de la irrealidad, que es comparable, al menos, con una filosofía de la realidad virtual, en los términos actuales, en la medida en que cabe correlacionar el actual concepto de “realidad virtual” con el ámbito zubiriano de las posibilidades e irrealidades. Es en este ámbito donde habría que alojar el nuevo sentido de “virtual” como irreal.

4.3. *Enfoque antropológico de la realidad virtual como irrealidad*

En *Sobre el hombre*²² queda claro que la posibilidad no es real, es el proyecto de una realidad, algo formalmente irreal. Aquí entra en juego el orbe de la irrealidad, pues la posibilidad no es real (en un sentido preciso) –dice Zubiri–, sino el proyecto de una realidad, que el hombre no tiene más remedio que proyectar, dado que es sensitivo y decurrente, de manera que se siente forzado a anticipar la realidad bajo la forma de un proyecto. Así pues, el hombre, “por sentiente”, “no puede subsistir en la realidad más que pasando por el rodeo de la irrealidad. Y la forma radical y primaria de la irrealidad, por lo que toca al querer, es la pura posibilidad”.²³

No debe pasar inadvertido que Zubiri aquí conecta la proyección anticipadora de la realidad (que entiende como posibilidad y como la forma más básica de irrealidad) con el querer; de modo que, en este contexto, Zubiri refiere la apertura al orden de las posibilidades, por tanto, a la irrealidad, es decir, a lo que denominamos “realidad virtual”, al orden del querer y de la voluntad.

Así pues, en la realización de su vida, lo que el hombre en su situación proyecta hacer le abre un nuevo ámbito, el de irrealidad. De entrada lo irreal es un cierto “no” de realidad, pero –como expondrá con toda claridad en sus lecciones del curso de 1967– se trata a su vez de un “sí” de realidad, puesto que lo que se da es una aprehensión de la realidad en irrealidad. Pues, al ser el hombre inteligencia sentiente, el decurso sentiente de las cosas le lanza del atenimiento a la realidad hacia algo que no es realidad física. A partir de su atenimiento a la realidad el hombre se mueve también en el ámbito de lo irreal. Desde la perspectiva antropológica hay que resaltar que, según Zubiri, el animal humano se ve forzado a moverse en el ámbito de lo irreal. La irrealidad le es necesaria para poder vivir en la realidad.²⁴

¿En qué consiste la irrealidad? A mi juicio, sólo a través de un análisis de lo que significa la experiencia de la realidad se puede entender adecuadamente la relevancia de la irrealidad en el pensamiento zubiriano. Pues, en definitiva, la experiencia de lo irreal es un componente ineludible de la experiencia humana de lo real. Y por eso el Curso que impartió Zubiri sobre “El hombre: lo real y lo irreal” en 1967 es tan significativo para entender plenamente el dinamismo de la experiencia humana, pues ésta no puede desarrollarse como es debido sin el concurso de la peculiar intelección sentiente –la correspondiente experiencia– de lo irreal, la cual emerge de las “tendencias” más profundas del ser humano.

²² Concretamente en los cursos de 1953-54 sobre “El problema del hombre” y de 1959 “Sobre la persona”.

²³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, p. 142.

²⁴ *Ibid.*, p. 647.

Según Zubiri, pues, la versión del hombre a lo irreal le es necesaria porque la requiere para ser real, para realizarse; del mismo modo decimos actualmente que la versión a lo virtual es vitalmente necesaria para poder estar en lo real. De nuevo surge la comparación con una filosofía actual de la realidad virtual, al correlacionar el actual concepto de “realidad virtual” con el ámbito zubiriano de las posibilidades e irrealidades.

4.4. Enfoque metafísico y noológico

A mi juicio, encontramos en Zubiri una filosofía de la irrealidad, que es asimilable –comparable, al menos– a una filosofía de la realidad virtual, en los términos actuales. Porque, según el propio Zubiri en su curso sobre *El hombre: lo real y lo irreal*, el hombre está sumergido y flotando entre irrealidades. En la vida del hombre lo irreal ocupa un volumen realmente fabuloso, puesto que la vida humana se compone de irrealidades. De manera que tal vez sería adecuado caracterizar al hombre también como “animal de irrealidades”. Una denominación que sustentaría en la órbita zubiriana las ya habituales de “animal simbólico” o “animal hermenéutico” y que es comparable con la de “animal fantástico”.²⁵

La versión del hombre a lo irreal le es necesaria porque la requiere para ser real, para realizarse. Lo mismo que actualmente decimos que ocurre con la versión a lo virtual, es vitalmente necesario para poder estar en lo real. Se puede establecer, pues, una comparación del planteamiento zubiriano de lo irreal con lo virtual: 1) hay distintos modos de ser virtual; 2) el hombre no hace sino forjar lo virtual, puesto que está vertido a lo virtual para poder estar en lo real; 3) habrá que ver cuál es la posición de lo virtual respecto de lo real, si se encuentra la virtualidad integrada en la realidad.

Por tanto, podríamos plantear en el caso de lo virtual las mismas cuestiones que Zubiri plantea en relación con lo irreal: 1) la índole de lo virtual; 2) el fundamento de lo virtual; 3) la integración de lo virtual en la realidad de la vida humana, es decir, la *experiencia* de lo virtual.

Ahora bien, ¿qué es lo virtual y qué es lo irreal, según Zubiri? Ya hemos aludido a que no es suficiente la Fenomenología de Husserl, que es la que representa la primera etapa del pensamiento en formación de Zubiri, para comprender adecuadamente lo virtual, en el sentido actual, ni lo irreal, en el sentido zubiriano correspondiente a sus etapas más maduras.

Actualmente encontramos análisis de los diversos modos de lo virtual desde la biología y la tecnología, que se extienden a todo el campo de la experiencia humana.²⁶ Tal vez lo virtual sea un modo de lo irreal en el que se entremezclan aspectos perceptivos, ficcionales y conceptuales, aunque no se identifique con ninguno de ellos. Conveniría ver las particularidades de cada uno de los modos de lo irreal para detectar las características de lo virtual como otro modo de lo irreal. Y de esa forma –por esa vía– determinar su peculiar carácter de realidad. Porque lo virtual no es un puro *nihilum*, no es una pura nada, como tampoco lo es lo irreal. Habría que hablar de la irrealidad *qua* virtual (lo virtual como lo irreal). Pues lo irreal no es simplemente algo carencial,

²⁵ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997.

²⁶ Vid., por ejemplo, D. Deutsch, *op. cit.*

sino un “algo” que es resultado de una irrealización, de un proceso positivo de irrealización. Aquí es donde está, a mi juicio, la clave para comprender el estatuto de lo virtual a través de la noción zubiriana de la irrealidad.

Según Zubiri, el momento de realidad queda conservado en la irrealidad de lo virtual. En cambio, lo que es el término formal del acto de irrealización y, en nuestra reinterpretación, de la virtualización, es el contenido de esa realidad. El objeto es realidad virtual. Hay realidad que se presenta con un contenido virtual. Por eso, lo virtual más virtual envuelve el momento físico de realidad. El mundo de lo virtual se inscribe en el momento físico de realidad. Es una realidad que nos está presente en forma virtual. Es algo virtual desde el punto de vista del contenido. Por consiguiente el aspecto metafísico y el noológico se muestran aquí (en el ámbito real de la irrealización, en el ámbito de creación de lo irreal y de lo virtual) también congéneres.²⁷

5. APORTACIONES DE LA CONCEPCIÓN ZUBIRIANA DE LO IRREAL

El curso de 1967 sobre “El hombre: lo real y lo irreal” aporta varias facetas en la línea de reflexión que condujo a Zubiri a la publicación de *Inteligencia sentiente*, como una propuesta verdaderamente innovadora, más allá de las perspectivas preponderantes en el mundo filosófico de la época.²⁸

La primera de las aportaciones específicas consiste en considerar como un tema “archimayor” la idea de irrealidad en la Filosofía, dado que el hombre vive sumergido entre irrealidades. El modo zubiriano de entender lo irreal se inserta en la tradición hispana desde Unamuno y Ortega (como hemos visto) y conecta con la fenomenología husserliana, tal como resalta Antonio Pintor cuando alude al curso de 1967 comparando la noción de irrealidad con –y distinguiéndola de– la reducción husserliana.²⁹

Para responder a la cuestión de en qué consiste la irrealidad expone Zubiri las que considera sus tres modalidades: la ficción, el espectro y la idea. Pues sólo prestando atención a las diversas formas de irrealidad es posible dar cumplida cuenta de la experiencia humana, ya que la experiencia de lo irreal es un componente ineludible de la experiencia humana de lo real. En este contexto es destacable el sentido intercultural de su análisis del espectro, por su especial interés en relación con la filosofía hindú, y que suscitó la programación de tres sesiones del Seminario “X. Zubiri” en el año 1998.³⁰

Otra aportación del tratamiento zubiriano de la irrealidad consiste en que logra mostrar que la experiencia de lo irreal constituye un aspecto ineludible en una teoría integral de la experiencia de la realidad. Es éste un punto que hace tiempo ya resaltó de modo especial María Riaza,³¹ quien se refiere a este curso como el lugar más apropiado para reconstruir una teoría de la experiencia en Zubiri. No obstante, debe advertirse que la exposición zubiriana de lo que cabe entender por experiencia varía en los distintos momentos en que se ocupa del asunto. Así, por ejemplo, no coinciden plena-

²⁷ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

²⁸ Vid. J. Conill, “Presentación”, en X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, Alianza/Fundación Zubiri, 2005, pp. I-XVI.

²⁹ A. Pintor, *Realidad y verdad*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1994.

³⁰ Me refiero a las de Diego Gracia (“El espectro”), Jesús Conill (“Experiencia de lo irreal”) y Vicente Merlo (“La filosofía de los Vedas”).

³¹ M. Riaza, “Una línea de experiencia que pasa por Kant”, en *Realitas I* (1974), pp. 399-436 y “Sobre la experiencia en Zubiri”, *Realitas II* (1974-75), 1976, pp. 245-312.

mente la exposición que encontramos en *Sobre el hombre* (capítulo X, tomado de un curso oral de 1953-54), la de *El hombre: lo real y lo irreal* (curso oral de 1967) y la de *Inteligencia y razón* (1983).

En *El hombre: lo real y lo irreal* Zubiri distingue tres acepciones diferentes de experiencia, que no llegan a convencerle: 1) la experiencia como mero *sentir*; 2) la experiencia como *construcción del objeto* (Kant) y 3) la experiencia como *elaboración de la vida* (Dilthey). Esta noción de la “experiencia de la vida” fue recuperada por Ortega y Gasset en su raciovitalismo para aludir a aquel saber que es a la vez vivir, que forma parte edificante de la propia vida y por eso es personal e intransferible.³² Más tarde, en 1960, prolongan estas ideas Julián Marías, Pedro Laín y José Luis Aranguren.

Entonces, ¿qué es la experiencia? Ante todo, según Zubiri, la experiencia se funda en la inteligencia sentiente en tanto que en ella “estamos” en la realidad y “aprehendemos” la realidad. La experiencia se inscribe dentro de nuestro estar en la realidad. Por eso no hay nunca experiencia de la formalidad de lo real. Eso no es experiencia, eso es un acto de intelección sentiente, es el sentir intelectual, pero eso todavía no es experiencia. No hay que confundir la experiencia con el sentir, aunque este sentir sea intelectual.

Una de las aportaciones del libro *El hombre: lo real y lo irreal* estriba, a mi juicio, en haber insistido en que la experiencia consiste justamente en el proceso de integración funcional de lo real y de lo irreal –que es una figuración– en lo real. Es decir, que sin figuraciones, sin forjarse lo irreal, no habría experiencia. Pues es figurándonos lo que las cosas son, como nos acercamos a ellas. Y este modo de acercamiento, que es un modo de estar en las cosas orientado por la figuración, es al que Zubiri denomina “*probación*”. Se agrega al mero sentir la probación de lo que las cosas son. Tanto esta noción, como seguramente la de “discernimiento”, están tomadas de la Ascética de San Ignacio. “Probación” (tener experiencia de algo) dice lo que en griego expresa el verbo “*peirao*” (“*peiréo*”): intentar, probar, ensayar, emprender, esforzarse, procurar, probar fortuna;³³ y “*dokimáso*”, por ejemplo en San Pablo, que significa probar, someter a prueba.

Por consiguiente, en la experiencia sometemos a probación no solamente las cosas sino también nuestras propias *figuraciones* de ellas, pues el figurarse es el forjar lo irreal.³⁴ La experiencia nos enseña a idear y no solamente a aprehender las cosas, de modo que prueba tanto las cosas como las figuraciones que de ellas nos hacemos.

Es, pues, una aportación del curso *El hombre: lo real y lo irreal* a la mejor comprensión de lo que debe entenderse por experiencia el haber destacado la relevancia de lo irreal y la función de las *figuraciones*. Lo cual hace juego con la sugerente exposición de la “experiencia real de lo irreal” en *Sobre el hombre*.³⁵

³² Vid. *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, IX, pp. 25 ss., 573. También es significativo el libro de E. Spranger con el título *Lebenserfahrung* en 1945 (traducido al castellano en 1949).

³³ “*peira*” significa prueba, ensayo, experiencia, tentativa, proyecto, propósito, empresa. Para aclarar etimológica y semánticamente estos vocablos todavía más, a fin de llegar a su través a la “vivencia originaria” que expresan, vid. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VIII, 174 y ss. Ortega destaca en este contexto de aclaraciones semánticas que “en el *per* se trata *originariamente* de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa, el *δοξ* (*hódos*), sin el *μεθοδος* (*méthodos* o guía)”.

³⁴ Vid. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982); Jesús Conill, *El poder de la mentira*, pp. 91 y s.

³⁵ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 650 y 654.

Pero, junto a esta y otras importantes contribuciones, esta obra nos plantea un problema, si comparamos lo que en este texto se dice sobre los “modos de experiencia” y se compara con la exposición posterior de *Inteligencia y razón*. Según esta obra hay cuatro modos fundamentales de experiencia, que son la *experimentación*, la *compene-tración*, la *comprobación* y la *conformación*.³⁶ En cambio, en *El hombre: lo real y lo irreal* los modos fundamentales de experiencia son la *percepción* y el *concepto*,³⁷ es decir, actos que corresponden a la reactualización del logos sentiente y que no serían todavía propiamente “probación” en sentido estricto, tal como la entiende Zubiri en el último volumen de la trilogía.

Por eso, a fin de resolver –aunque sea tentativamente– esta posible incoherencia entre los textos zubirianos, creo que tal vez sería conveniente distinguir entre lo que cabría denominar una “*experiencia campal*” y una “*experiencia mundanal*”, una distinción que no encontramos explícita en el propio Zubiri,³⁸ pero que ayudaría a compaginar los diversos modos de entender la experiencia (correspondientes a sus diferentes épocas) y que encajaría con los términos empleados en el segundo volumen de la trilogía sobre el campo perceptivo como campo de realidad libre y con la distinción entre los modos de insertar lo irreal en lo real, mediante la que Zubiri perfila el sentido estricto de “probación” en el tercer volumen.

Así pues, otra contribución del libro es una teoría de la figuración. La figuración es una vía de acceso a la realidad, que nos orienta; pero además, según Zubiri, abiertos como estamos a la figuración, cabe la posibilidad de la fruición de la creación, para hacer la propia vida. La forja de lo irreal (la figuración) pertenece al proceso de estar en la realidad, en el proceso de la experiencia. Pues sin figuración no hay experiencia. Pero la estructura primordial de la figuración, que sirve básicamente para orientarse en la vida humana y que contribuye a entender el carácter experiencial de la capacidad conceptual, abre también la posibilidad de la creación.

Por otra parte, esta concepción de la figuración permite comprender la decisiva función moral de la irrealidad, porque en su vertiente de autoconfiguración tiene gran relevancia en el ámbito moral, debido a la impronta real que deja lo irreal en el dinamismo de la vida humana. Elaborar lo irreal es figurarse cómo son las cosas y autoconfigurarse, dejando una impronta real en el ser sustantivo del propio yo.

Ahora bien, llevando esta concepción de la figuración hasta su extremo, surge un problema grave que suele llevar a reiteradas dificultades filosóficas. Pues, si lo irreal está fundido con lo percibido, cabe preguntar si no será todo irreal, si no vivimos en un mundo deformado y deformante de todas las cosas, en el que “fingido” parece que equivale a “falso”. Se plantea así la cuestión de si en la percepción no está ya completamente deformada –de modo irremediable– la realidad, si toda figuración (*Bild*) no es ya una desfiguración (*Trugbild*), como muestra la hermenéutica genealógica de Nietzsche.³⁹

A esta cuestión responde Zubiri analizando la necesidad funcional del rodeo de lo irreal para estar en la realidad, en concreto la necesidad funcional de la fantasía y su capacidad para crear lo irreal. De ahí que encontremos a través del estudio zubiriano

³⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 242-257.

³⁷ Y sólo fundados en estos modos radicales y fundamentales de experiencia, según Zubiri, hay otros modos de experiencia, como la “experiencia fantástica” y lo que cabría llamar “experiencia creativa”.

³⁸ Vid. Jesús Conill, “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

³⁹ F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos; J. Conill, *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997.

de la irrealidad un potente refuerzo del “pensar fantástico”, no sólo a partir de la creación literaria,⁴⁰ sino también a partir del pensamiento científico,⁴¹ dado que la fantasía consiste en moverse libremente en la realidad.

Y es que, en definitiva, la figura del “animal fantástico” no sólo se entiende como animal de realidades sino también de irrealidades e ideales, lo cual tiene repercusiones en la filosofía entera, hasta para repensar creativamente la ética⁴² y la política desde el enfoque filosófico de Zubiri.⁴³

⁴⁰ Sobre este aspecto y su relevancia para la educación, vid. Germán Marquínez (*Sobre filosofía española y latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1987, pp. 199 y ss.; *Realidad y posibilidad. Fundamentos de Ética y Educación*, Bogotá, Magisterio, 1995) y Fideligno Niño, “Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri”, en J. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 639-650.

⁴¹ Vid. el resumen de Ignacio Ellacuría del curso de Zubiri sobre “El espacio” (de mayo de 1973) y X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza/Fundación Zubiri, 1996 (edición a cargo de Antonio Ferraz, cuya Primera parte sobre el espacio procede del curso oral de mayo de 1973).

⁴² Vid. Jordi Corominas, *Ética primera*, Bilbao, Desclée, 2000; “La Ética de X. Zubiri”, en J. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 217-245.

⁴³ Fernando Danel, “Pensar la política desde la filosofía de Zubiri”, en J. Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, pp. 665-716.