

TESIS DOCTORAL

2022



**APORTES DE LA FILOSOFÍA
DE XAVIER ZUBIRI A LA METAFÍSICA**

GERARDO TRUJILLO CAÑELLAS

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**DIRECTORES: JACINTO ROSALES DE RIVERA
(q.e.p.d.), UNED.**

**ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, FUNDACIÓN
XAVIER ZUBIRI.**

SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA, UNED.

«Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que está ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es que, aun admitiendo filosofía ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante “aprendizaje” de libro o espléndida confección de lecciones “magistrales”. Se puede, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de “originalidad”, y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar» *NHD*, 27-28.

Agradezco a mi esposa Celina, a mis hijos, Pilar, Santiago y Juan, por el sostén y la paciencia. A todos mis profesores y formadores, al director de la tesis Prof. Jacinto Rosales de Rivera (q.e.p.d.) por su cercanía, ayuda y bondad, así como la ayuda recibida por parte del Prof. Antonio González y la Prof. Sonia Rodríguez.

A mis amigos, en particular al Prof. Carlos Romero, a Don Juan Pedro Rivero, a Paco González, por su continuo estímulo y ayuda, a mis colegas del grupo de Filosofía fundamental y del seminario de Reología y de Realidad y proceso por las discusiones, indagaciones, lecturas compartidas y debatidas. En definitiva, a Dios que me ha permitido realizar este trabajo.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

- SPF X. ZUBIRI. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2002.
- IRA X. ZUBIRI. *Inteligencia y razón*. Fundación Xavier Zubiri/Alianza editorial. Madrid. 1983.
- NHD X. ZUBIRI. *Naturaleza Historia Dios*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2004 ^{12ª}.
- CLF X. ZUBIRI. *Cinco lecciones de filosofía con un nuevo curso inédito*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2009.
- CUI X. ZUBIRI. *Cursos universitarios. Volumen I*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007.
- CUIV X. ZUBIRI, *Cursos Universitarios. Volumen IV*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2014.
- SH X. ZUBIRI. *Sobre el hombre*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1998.
- PE X. ZUBIRI. *Primeros Escritos (1921-1926)*. Alianza editorial/fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1999.
- IRE X. ZUBIRI. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1980.
- IL X. ZUBIRI. *Inteligencia y logos*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1982.
- IRA X. ZUBIRI. *Inteligencia y razón*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1983.
- HV X. ZUBIRI. *El hombre y la verdad*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2015.
- SE X. ZUBIRI. *Sobre la esencia*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1998.
- EDR X. ZUBIRI. *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1989.
- SR X. ZUBIRI. *Sobre la realidad* Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2001.

- TDDSH X. ZUBIRI. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2006.
- AM X. ZUBIRI. *Acerca del mundo*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2010.
- EDM X. ZUBIRI *Estructura de la Metafísica*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2016.
- SPFMO X. ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2003.
- EM X. ZUBIRI. *Escritos Menores (1953-1983)*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2006.
- SSV X. ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza editorial/ fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015.
- EHRI X. ZUBIRI. *El hombre: Lo real y lo irreal*, Alianza editorial/fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005.
- HD X. ZUBIRI. *El hombre y Dios*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.
- FP X. ZUBIRI, *Filosofía Primera*, FXZ, 059-061.
- CR X. ZUBIRI, *Ciencia y realidad*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020.

SUMARIO

<i>Sumario</i>	9
<i>Introducción</i>	12
PRIMERA PARTE.....	33
LA IDEA DE FILOSOFÍA Y DE.....	33
METAFÍSICA EN ZUBIRI.....	33
SECCIÓN I.....	34
LA FILOSOFÍA Y METAFÍSICA EN ZUBIRI	34
<i>Capítulo primero</i>	35
<i>La idea de la filosofía en Zubiri</i>	35
<i>Capítulo segundo</i>	51
<i>La idea de metafísica en Zubiri</i>	51
SECCIÓN SEGUNDA.....	69
LA SITUACIÓN DE ZUBIRI Y LA PROBLEMÁTICA QUE ENFRENTA	69
<i>Capítulo tercero</i>	71
<i>La situación desde la cual realiza</i>	71
<i>Zubiri su reflexión</i>	71
<i>Capítulo cuarto</i>	85
<i>Problemas a los cuales se enfrenta</i>	85
<i>Zubiri</i>	85
SEGUNDA PARTE.....	105
EL PASADO FILOSÓFICO Y SU OBRA	105
SECCIÓN PRIMERA	107
EL PASADO FILOSÓFICO EN ZUBIRI	107
<i>Capítulo primero</i>	109
<i>Hacia un nuevo horizonte en la</i>	109
<i>filosofía</i>	109
SECCIÓN SEGUNDA.....	151
LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE ZUBIRI	151
<i>Capítulo Segundo</i>	153
<i>La recepción de la obra Zubiriana</i>	153
<i>Tercer capítulo</i>	167
<i>La recepción problemática</i>	167

<i>de Sobre la esencia</i>	167
TERCERA PARTE.....	173
LA METAFÍSICA EN ZUBIRI.....	173
SECCIÓN PRIMERA.....	175
LA METAFÍSICA.....	175
<i>Capítulo primero</i>	177
<i>La filosofía primera y la metafísica en Zubiri</i>	177
SECCIÓN SEGUNDA.....	191
EL CICLO METAFÍSICO.....	191
<i>Capítulo segundo</i>	193
<i>Sobre la esencia</i>	193
<i>Capítulo tercero</i>	287
<i>Añadidos novedosos</i>	287
<i>Capítulo cuarto</i>	301
<i>Contenidos aclaratorios</i>	301
<i>Capítulo quinto</i>	319
<i>Hacia una reflexión sobre</i>	319
<i>la inteligencia</i>	319
<i>Capítulo sexto</i>	323
<i>La trilogía de Inteligencia Sentiente</i>	323
CUARTA PARTE	332
APORTACIONES DE ZUBIRI AL	332
PENSAMIENTO METAFÍSICO	332
SECCIÓN PRIMERA.....	333
NUDOS PRINCIPALES DE LA METAFÍSICA DE ZUBIRI.....	333
<i>Capítulo primero</i>	335
<i>Nudos principales de la metafísica</i>	335
<i>zubiriana</i>	335
SECCIÓN SEGUNDA.....	363
ALCANCE Y LÍMITES DE LAS APORTACIONES DE ZUBIRI	363
<i>Capítulo segundo</i>	365
<i>Alcances y límites de las aportaciones</i>	365
<i>Zubirianas</i>	365

<i>Capítulo tercero</i>	387
<i>La filosofía de Zubiri en el nuevo</i>	387
<i>horizonte postmoderno</i>	387
<i>Conclusiones</i>	391
<i>Bibliografía</i>	415
<i>Índice general</i>	427

INTRODUCCIÓN

1. EL TEMA DE LA METAFÍSICA

El tema de la metafísica no comparece en la actualidad como *el* tema de nuestro tiempo. A lo largo de la historia de la filosofía, esa «reina de las ciencias», ha ido recibiendo denuncias de su crisis, la pérdida de su corona y diversas actas de defunción. «La hora del crepúsculo ha llegado para ella»¹.

Vivimos en una época de evasión, distracción, superficialidad, desencanto, apatía y pasividad. Esto crea un desánimo subjetivo, una suerte de desfondamiento interior, que reseca la vida². Este ambiente cultural es una manifestación a la vez que una causa de la crisis de la metafísica. Sin pretender agotar aquí un análisis de la situación, la mención de estos rasgos nos sirve para situar el ámbito de esta problemática. Esta situación, acaba por reducir las dimensiones más profundas de la realidad a una mera funcionalidad, teniendo, a su vez, su manifestación en la vida práctica, en la manera como el hombre se orienta en el mundo, y en su capacidad de operación técnica. Es como un cansancio cultural en lo concerniente a la pregunta sobre la realidad, tanto en el ámbito sociológico, como en el ámbito de la filosofía.

1.1. La crisis de la metafísica y la crisis de la cultura

Los planteamientos metafísicos se batien y diluyen ante el interés por lo más inmediato, el éxito, la eficacia, el bienestar... Poco importa la verdad, el ser, lo real. Muchos autores han dado cuenta de este

¹ J. CONILL, *El crepúsculo de la Metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988,7. Escribe con resonancias del prólogo de I. KANT. *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013,7-8. «Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, ciertamente merecía tan honroso nombre, por la importancia preferente de su objeto. La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio y la matrona gime, abandonada y maltrecha, como Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exul, inops*. (Ovidio, *Metamorfosis*)».

² Si bien es cierto que el peligro de todo diagnóstico es el *pesimismo*, ya que se señalan manifestaciones problemáticas presentes, es difícil tener en cuenta también los aspectos positivos, que sin duda los hay. Por ejemplo, Aurelio Fernández en su obra *¿Hacia dónde camina occidente?* hace una lista muy sugestiva de obras de autores que por su título reflejan un pesimismo reinante: *El rapto de Europa* (Díez del Corral); *El malestar de la cultura* (Freud); *¿Podrá sobrevivir el hombre?* (Fromm); *Anatomía de la destructividad humana* (Fromm); *Antes de que sea demasiado tarde* (Peccei)...*La era del vacío* (Lipovetsky); *La sociedad de la decepción* (Lipovetsky); *El hombre sin gravedad* (Melman); *Derrota del pensamiento* (Finkielkraut); *La humanidad perdida* (Finkielkraut); *Algo va mal* (Judt) ... Cf. A. FERNÁNDEZ, *¿Hacia dónde camina occidente?* BAC, Madrid, 2012, 446.

diagnóstico cultural³. En este desinterés frente a preguntas fundamentales confluyen una gran cantidad de ingredientes que llevan a una *cultura de la piel dura*, como dice el Prof. Conill, en la cual esa búsqueda de lo inmediato, la sobrecarga de información, esa vida egocéntrica con aspectos narcisistas hace que no traspase nada que no satisfaga a su piel. Esta piel se ha endurecido, los poros sociales filtran cualquier cosa hasta lo más profundo y sagrado. Estamos *hechos a todo* en la superficie⁴.

La metafísica es un problema dentro de esta profunda crisis cultural. Incluso es el nivel más profundo y radical en el cual puede y debe plantearse para evaluar su sentido y poder remontarla. De lo contrario no nos aproximamos al fondo de la cuestión ni del problema metafísico, ni del problema cultural.

En este punto se corre el peligro de diluir el pensamiento filosófico en una suerte de relativismo cultural. Podemos decir que el pensamiento filosófico se da siempre en un marco espacio-temporal, porque quien lo

³ Como, por ejemplo, están presente aspectos de esa crisis cultural en algunas como: C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1991, en su capítulo dedicado a la postmodernidad hace una descripción de sus principales rasgos, que puede ser muy valioso para una primera comprensión de la postmodernidad. También en C. VALVERDE, *Prelecciones de Metafísica fundamental*, BAC, Madrid, 2009, 5-40. Dedicó el primer capítulo «Situación» a presentar una panorámica de nuestra situación, tratando los aspectos históricos, económicos, sociales, políticos, religiosos y filosóficos para entrar al tema de sus lecciones. J.F. LYOTARD. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1989. Libro de gran difusión donde aborda la postmodernidad como ese abandono de los grandes relatos que se revelan como fábulas. La obra de L. SÁEZ RUEDA, *El ocaso de occidente*, Herder, Barcelona, 2015, donde apunta que la crisis no es sólo económica o ideológica, sino que se debe al desfallecimiento del subsuelo cultural en profundidad, una *crisis del espíritu*. Así mismo ha tenido un cierto éxito editorial la obra ensayística de M. VARGAS LLOSA, *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012; donde da cuenta de la metamorfosis y vaciamiento que ha experimentado lo que se entendía por cultura. Por otro lado, el filósofo Byung-Chul Han, con una serie de pequeños escritos con fin divulgador ha resaltado algunas manifestaciones de la crisis cultural en BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012; ÍDEM. *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013; ÍDEM. *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2014. La obra de A. FERNÁNDEZ *¿Hacia dónde camina occidente?* BAC, Madrid, 2012, donde analiza las raíces de occidente, su crisis, y posibles vías de superación. Z. BAUMAN, *La modernidad líquida*, FCE, Madrid, 2002; con el uso de esa metáfora de los tiempos líquidos para referirse al fin de la modernidad que ha tenido gran fortuna. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988; donde el autor analiza la nueva complejidad y trata de encontrar nuevas unidades de sentido en esta nueva situación del fin de la modernidad. Una obra que presenta un estudio desde la perspectiva de la historia aparecida hace poco A. PAGDEN, *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Alianza editorial, Madrid, 2015, en la cual el autor presenta como somos herederos del proyecto ilustrado, los aspectos que merecen retenerse y el debate entre los que exigen una profundización de la ilustración y quienes piensan que hay que suprimirla. Una gran obra, no ya de mera divulgación, que también sirve para la comprensión de nuestra situación son las conferencias de Husserl en Viena que conforman la obra: E. HUSSERL, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁴ Cf J. CONILL, *El crepúsculo de la Metafísica*, ... 11-12.

realiza es el hombre, que no sólo tiene una dimensión temporal, sino histórica. Pero esto no implica entronizar a la cultura o a la historia en un rango de filosofía primera. De hecho, según la cultura y la época histórica, se presentan una pluralidad de formas de concebir lo real, al hombre, al mundo y a Dios. Algunas de estas concepciones gozarán de mayor vigencia con respecto a otras, si se permanece en este nivel y se otorga el mismo valor a las realizaciones parciales del hombre en el ámbito cultural, nos encontraremos en un callejón sin salida, como dirían los griegos una *aporía*, la misma filosofía no rebasaría el ámbito de un mero producto cultural.

El hombre muestra en el ejercicio de su capacidad reflexiva, en su capacidad de conceptualizar la cultura, de criticarla, que es capaz de trascenderla. Se muestra así capaz de establecer una distancia entre su reflexión y su estar inmerso en la cultura. Hay quien explica la reflexión filosófica como consecuencia de las diferentes crisis culturales: el hombre filosofa cuando su mundo se hunde⁵. Una versión semejante dice que la filosofía surge ante la insuficiencia de las concepciones o creencias culturales, que, o bien por crisis, o bien por comparación con otras concepciones o creencias, suscitan la reflexión. Sin ser esto falso, nos parece evidente que aun en tiempos sólidamente establecidos se puede filosofar. La filosofía no se reduce a una función de crítica cultural. Esta realidad de crisis o de hundimiento no es una condición *sine qua non* para filosofar⁶.

⁵ Como refleja la famosa obra de Buber: «En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo.

Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene apesento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña». M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1967^o, 24-25.

⁶ Cf. J.V. ARREGUI, J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1993^o, 26-34. Donde ya es indicativo que para tratar el tema de filosofía del hombre comience con una reflexión sobre la trascendencia de la filosofía sobre la cultura. También es muy interesante el desarrollo llevado a cabo por el Prof. Javier San Martín sobre el relativismo en el campo de la antropología y su relación con una Antropología filosófica donde afirma que el peligro del relativismo cultural es que arrastraría tras de sí a la filosofía y con ella, a la propia antropología. «Pocos son los movimientos filosóficos del siglo XX que han pasado al s XXI con la perspectiva de seguir haciendo filosofía sin complejos. Un considerable número de profesionales de la filosofía ha abdicado de ella, porque la filosofía ya no sería posible, la época de la filosofía habría pasado, en aras del “pensar”, o en aras de la deconstrucción, o de la fusión hermenéutica de horizontes, en la que primaría una verdad puramente estética, en la que, a todas luces, impera un fuerte subjetivismo. Pues bien, el relativismo cultural es el movimiento cultural y político que podríamos decir está detrás de todo lo que estamos comentando» J. SAN MARTÍN, *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Tecnos. Madrid, 2009, 13. Así mismo,

En cualquier caso, la filosofía es una superación del saber cultural. Es decir, se abre a un plano que lo trasciende. Pero esta trascendencia se realiza desde la situación cultural propia, atravesándola. Es imposible establecer una suerte de conocimiento separado, olímpico, ya que sería una mera abstracción. Así como el polo opuesto, en el cual, el pensamiento sería un epifenómeno de una determinación cultural. Algo así como: dada una cultura, dado con necesidad un tipo de concepción. La filosofía no consiste en una alternativa entre un «*saber absoluto* o un *absoluto no saber*»⁷. Esto nos lleva a afirmar que siempre hay un componente hermenéutico ineludible⁸.

Habría que distinguir entre condicionamiento y determinación. La filosofía no se confunde con la mera situación, pero no está absolutamente separada de ella. La situación la condiciona, pero no la determina. La filosofía se abre a través de una investigación reflexiva y crítica a una dimensión *metacultural*. Desde nuestra situación cultural podemos adquirir conciencia de aquello que es meramente cultural. Podemos distinguir lo real de lo culturalmente aceptado como real. De

en su trabajo sobre la teoría de la cultura donde trata acerca del tema, podemos ver cómo nos explica que la aparición de la postmodernidad, con muchos de sus tópicos no todavía discutidos suficientemente y con ese tono contundente en sus diagnósticos, ha obligado a plantear filosóficamente la raíz de los problemas que nos rodean. La postmodernidad mira críticamente y con gran recelo la pretensión universalista de la cultura europea. Pero con frecuencia esta crítica es incontrolada y llega a un desarme teórico y práctico, por ello ve necesario volver a una reflexión filosófica sobre la cultura. «La disolución antropológica de la filosofía es lo que ha preparado la posmodernidad y la que ha engendrado o, en todo caso, alimentado una filosofía de fin de siglo que llevaba en su seno su disolución». J. SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, 12.

⁷ J.V. ARREGUI, J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1993^{3º}, 31.

⁸ Aquí cabe la aportación Orteguiana de tener en cuenta la “circunstancia”, aquello que nos *circa*, cerca, nos conecta al universo, nos permite el asombro de la verdadera experiencia y nos salva de la tentación idealista. La frase: «*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*», de las *Meditaciones del Quijote*, donde se encuentra *in nuce* el pensamiento de Ortega, son todo un programa de pensamiento y meditación más hondo de lo que una primera aproximación nos puede hacer sospechar: «Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia en el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los huertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlos bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». J. ORTEGA Y GASSET, «Meditaciones del Quijote» *O. C.* Vol. I, Alianza Editorial, Madrid, 2004, 756-757.

manera tal, la filosofía es capaz de tematizar, reflexionar sobre lo que son las cosas, sobre sus propios supuestos culturales, y criticarlos. Lo definitorio de la filosofía es su pretensión de verdad. Por esto no es analizable sólo como un producto cultural⁹.

Por otra parte, además del tema de la cultura las mismas pretensiones de la metafísica nos llevan a una cierta perplejidad ante ella. Parece que no cumple con sus aspiraciones originales como proporcionar un conocimiento de la realidad. Parece, porque han aparecido otros saberes que nos capacitan mejor para tal fin. Estos saberes se nos presentan mejor pertrechados y con una instrumental cognoscitivo más rentable. Lo que hace que la metafísica haya perdido relevancia y preeminencia cognoscitiva frente a los saberes técnicos y científicos que despliegan un gran poder de dominio sobre la naturaleza y la sociedad.

Por consiguiente, la crisis de la metafísica está dentro de la crisis de la cultura de nuestro tiempo a la vez que muchas de sus críticas van dirigidas a la pretensión misma del saber metafísico. Se plantean preguntas como ¿es posible un saber metafísico?, ¿no se agota su pretensión en una especulación alejada del todo de la vida cotidiana? La respuesta a estas preguntas mostrara vías o bien para su disolución, para su renovación o transformación¹⁰.

1.2. Crisis de la metafísica

La metafísica pretende darnos un conocimiento de lo real. El hombre inicia esta marcha para la comprensión del mundo que lo rodea porque lo necesita para comprenderse a sí mismo y dirigir su vida. El hombre por naturaleza necesita dar razón de lo que le pasa y orientarse en la vida. Podría decirse que esta necesidad de verdad y libertad nos lleva a una posibilidad de acción, un poder, que ha estado presente en el hombre a través de las religiones, así como hoy en día por medio de la ciencia y la técnica que han trastocado esa relación entre verdad, libertad y poder.

Comenta Conill esa noción tan expresiva de Apel del «sistema de complementariedad» de las sociedades capitalistas¹¹: «El sistema de complementariedad estada integrado por el positivismo o ciencismo-tecnicismo sin razón práctica y el existencialismo irracional en la vida privada (en las decisiones y valoraciones). En la vida pública habría que atenerse a los criterios positivistas, pero en cuestiones privadas sólo

⁹ Cf. J.V. ARREGUI, J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, ...32.

¹⁰ Cf J. CONILL, *El crepúsculo de la Metafísica*, ... 13.

¹¹ K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.

cabría “el politeísmo de los valores”: cada cual puede elegir individualmente a su dios y honrarlo cuanto quiera. En suma, ciencismo e irracionalismo existencialista”»¹².

El hombre actual en su vida hace confluír dos nuevos movimientos que también constituyen un sistema de complementariedad. Así, de la anterior complementariedad *neopositivismo-existencialismo*, «ha sido sustituida por una nueva versión, integrada ahora por “el racionalismo crítico” y la “postmodernidad”»¹³. En su *vida pública* seguirá los criterios de la ciencia y la tecnología, que han mostrado su eficacia práctica. Pero, esta vez desde una perspectiva crítica sometiéndolos constantemente a revisión, para adaptarlos a la situación cambiante. Por el lado de su *vida privada*, vida práctica individual, se tomarán las decisiones con los criterios postmodernos, fuera de toda racionalidad y de crítica.

Esta situación verificada en estos últimos tiempos ha hecho que la metafísica haya dejado de ejercer un papel dirigente para el comportamiento racional, teórico y práctico. Ha dejado de ser guía y criterio siendo sustituida por el *conocimiento científico* y la *postmetafísica*¹⁴. Aquí ya no hay lugar para la metafísica.

Es cierto que el sistema anterior, neopositivismo-existencialismo, se hablaba de una *superación* de la metafísica¹⁵ que ya no está presente en el sistema actual, pero se prolonga la misma actitud con alguna diferencia importante.

Podemos presentar sucintamente esta idea de la *superación de la metafísica*. Por un lado, en el *positivismo lógico* la expresión superación de la metafísica equivalía a su eliminación. Era su destrucción por medio de la verificación empírica y la sintaxis lógica. Las proposiciones del campo de la metafísica, incluidas la filosofía de los valores y la ciencia normativa, carecían de sentido¹⁶. Por otro lado, el *existencialismo* también habló de una superación de la metafísica, aunque aquí no significaba destrucción o aniquilación. Heidegger, pretendía recuperar la metafísica renovándola mediante un pensar que piense la verdad del ser. Esto significa que ese pensar tenga en cuenta la diferencia ontológica, supere el olvido del ser y, por tanto, supere la metafísica antigua basada en el ente en cuanto ente.

¹² J. CONILL, *El crepúsculo de la Metafísica*, ... 312.

¹³ *Ibíd.*, 312.

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, 16-17.

¹⁵ Cf. E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, ... 35.

¹⁶ R. CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» en A. J. AYER, *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965, 66.

«Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella. Por seguir utilizando la misma imagen, no arranca la raíz de la filosofía (es la imagen cartesiana del árbol de la filosofía donde la raíz consiste en la metafísica, el tronco a la física y las ramas a las diversas ciencias¹⁷) Le excava el fundamento y le ara el suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía [...] En el pensamiento sobre la verdad del ser la metafísica se ve superada. [...] Pero esta “superación de la metafísica” no margina la metafísica»¹⁸.

Para Heidegger la verdad del ser queda impensada, la historia de occidente se ha centrado en la relación del ente con el ser y es la propia metafísica que nos oculta este acontecimiento¹⁹. Por ello entiende que «no se trata de un mero situarse por encima, ni más allá, ni tampoco de una simple superación»²⁰, pretende por ello lograr un pensar preparatorio que ilumine ese campo donde el propio ser podría volver a inscribir al hombre en una relación originaria tocante a su esencia. Si bien Heidegger sólo señaló estos caminos de superación señalando que consistirán en el desvelamiento del ser²¹.

La *postmetafísica* al contrario que la metafísica moderna, que pretendió abarcar toda la realidad en un solo relato lógico y lineal, renuncia a ese *gran relato* y pretende contentarse con *relatos parciales* carentes de conexión entre sí. Sólo será posible un *pensamiento débil* como dice Vattimo²². Pero en ambos casos se ha buscado una orientación ya sea por el sentido o por el absurdo. Bien sea para vivir con *sentido lógico* o de manera *estético-lúdica* en el fondo no se rebasa la metafísica, aún están presentes ciertos conatos de metafísica²³.

Esta postmetafísica intenta colocarse al margen de la experiencia metafísica y moral, incluso aspira a convertirse en una «postfilosofía». Este ámbito propio de la postmodernidad no es algo completamente ajeno a la modernidad. Sino la misma modernidad llevada a sus últimas consecuencias y esta radicalización es lo que produce esa disolución.

¹⁷ «Descartes escribe así a Picot, traductor al francés de los *Principia Philosophiae*: Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont le racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences... (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14)» en M. HEIDEGGER «Introducción a ¿Qué es la metafísica?», *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007, 299.

¹⁸ *Ibid.*, 301.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», *Caminos del Bosque*, Alianza editorial, Madrid, 2008, 159.

²⁰ *Ibid.*, 158.

²¹ Cf. E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, RIALP, Madrid, 1992, 37.

²² Cf. G. VATTIMO, P. A. ROVATTI, L. AMOROSO, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

²³ Cf. E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, RIALP, Madrid, 1992, 33-47.

En general no acepta los procesos unificadores de la razón bien sea que vengan de la homogenización de la ontología física o de la ontología moral. Ya que esto exige aceptar la identidad, la sustancia, el sujeto, la autoconciencia, la finalidad, etc., todo esto les parece que constriñe la experiencia libre de lo real individual en cada contexto. Por lo que habrá que dar por disuelto el orden metafísico y moral. Esto se patentiza en los defensores del cientificismo y tecnocratismo, en los formalismos juristicistas, en los esteticismos y en el pragmatismo, que en ocasiones se une a una cierta hermenéutica²⁴.

Así llegamos a la actual *fragmentación del saber*. La renuncia a cualquier instancia unificadora. El optar de la postmetafísica por relatos parciales inconexos lleva a aceptar que la metafísica ha llegado a su fin y hay que aceptar su falta renunciando a sus pretensiones explicativas y fundamentadoras.

Hoy se percibe que, tras el largo debate de la modernidad y la postmodernidad, esta última será efímera. Como elementos positivos la postmodernidad nos ha llevado a reflexionar sobre todas estas cuestiones. Prevalece tanto en la modernidad como en la postmodernidad esa búsqueda de orientación y sentido, aquí no se sobrepasa la metafísica, sino que se abre una instancia para su indagación²⁵.

1.3. Lo ineludible de reflexión metafísica

Una y otra vez, la metafísica renace en cada una de sus defunciones. Es algo ineludible y se da la paradoja de que aun para negarla se realiza una reflexión metafísica. Por ello mucho de esta situación crepuscular es aparente. Incluso, en muchas de las corrientes que denuncian su crisis no anuncian la noche, sino una nueva aurora²⁶.

En el hombre late esa sed de radicalidad y totalidad que lo lleva a la búsqueda de la verdad. Para el hombre es una necesidad, que parte de su esencia, ese hacerse con el mundo a través de su comprensión. Por lo que no puede renunciar a la filosofía sin dejar de ser hombre. Es conocido el inicio de la metafísica de Aristóteles: «Todos los hombres desean por naturaleza saber»²⁷. Su misma estructura lo instala en una apertura al mundo, a su totalidad. Por ello una reflexión filosófica con cotas metafísicas se presenta como ineludible. «En tanto que el hombre

²⁴ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la Metafísica*, ... 313.

²⁵ Cf. E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, ... 49-50.

²⁶ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la Metafísica*, ... 339; Cf. F. INCIARTE, A. LLANO, *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007, 27-28.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980 a. 21.

siga siendo un animal racional, será también un *animal methaphysicum*. En tanto que el hombre se entienda a sí mismo como una creatura racional, la metafísica pertenecerá a su naturaleza»²⁸.

Es ineludible ante nuestra situación un pensamiento metafísico, pensamos que una transformación de la metafísica es posible y no una mera restauración que no atienda las críticas que se le han hecho y la cultura de nuestro tiempo, de allí el interés por nuestro autor.

2. EL INTERÉS POR NUESTRO AUTOR

Hemos señalado hasta ahora como comparece el tema de la metafísica en nuestro hoy. Se nos presenta dentro de una crisis cultural hacia estas preguntas de ultimidad, una crisis de las mismas pretensiones y desarrollos de la metafísica. Aún en esa pretendida disolución se advierte una posibilidad de indagación y transformación de una metafísica que responda a los retos actuales, ya que la filosofía y la reflexión metafísica es algo ineludible a nuestra naturaleza.

No se trata de regresar a viejos sistemas metafísicos, ni de prescindir de la situación en la cual se haya la filosofía, sino de identificar esos caminos de reflexión donde sigue presente y se abre paso la reflexión metafísica. De allí nuestro interés en la filosofía de Xavier Zubiri y su aportación metafísica a través, tanto de la *noología*²⁹, como de sus desarrollos sobre lo real.

Zubiri es una figura intelectual de enorme interés en el panorama filosófico contemporáneo. Su pensamiento sobresale con una decidida

²⁸ Cf. M. HEIDEGGER, «Introducción a ¿Qué es la metafísica?», *Hitos*, ... 301.

²⁹ «Noología»: viene del griego: Noûς, inteligencia y de λόγος, tratado, estudio. Zubiri lo utiliza así en su concepción etimológica. Es un estudio que quiere ser meramente descriptivo de la inteligencia. Es la *Aufhebung* de la fenomenología. Sin hacer referencia a la historia del término creado por A. Calov en 1632 para designar una disciplina fundadora de la Metafísica paralela a la de la *Gnostología* que había desarrollado siguiendo a G. Gutke. Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ...110-111.

intención metafísica³⁰ junto a un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, además de una nada desdeñable formación en ciencias³¹.

Cualquier contextualización de su pensamiento pasa por tener en cuenta su base fenomenológica y la importancia de las lecciones de Husserl. La fenomenología fue sin duda la plataforma de su filosofía desde la que orientó su quehacer filosófico³².

Zubiri es consciente de la bancarrota de la modernidad debido a su criticismo, que porta a la filosofía a un *ideísmo*³³, término que engloba al idealismo, racionalismo y empirismo propios de la *filosofía de la conciencia*. Una filosofía que termina derivando en un escepticismo, ya que se sustenta en los conceptos e ideas de la conciencia y la razón como solución para la falta de fundamento en lo real y su vinculación del

³⁰ «On peut considérer Xavier Zubiri comme le metaphysicien le plus profond de l'Espagne contemporaine». Con esta frase empieza la voz: «Zubiri», en Encyclopaedia universalis. Dictionnaire de philosophes. A. GUY, «Zubiri», en A. MICHEL, Encyclopaedia universalis. Dictionnaire de philosophes, Paris 1998. «Xavier Zubiri, uno de los pensadores más vigorosos e importantes del siglo XX, destinado a convertirse en un clásico, es ignorado en Europa y prácticamente desconocido en Latinoamérica y España». J. COROMINAS, J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, 19. «[...] Los escritos zubirianos son más bien de índole metafísica que antropológica, pero no debe olvidarse que en el fondo de su pensamiento toda auténtica filosofía ha de ser metafísica [...]» I. ELLACURÍA, «Presentación», X. ZUBIRI. *Sobre el hombre*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998, ix. En adelante *SH*.

³¹ Cf. A. PINTOR RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 19.

³² Existe un trabajo magnífico de A. PINTOR RAMOS. «Zubiri y la fenomenología», *Realitas*, III-IV (1979), 389-565. Así como el artículo de J. CONILL. «La fenomenología en Zubiri» *Philosophia*. nº 4 (1997) en <http://www.xavierzubiri.com/conill.htm> (15/08/2016). D. GRACIA. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2007, 33-51. A. PINTOR RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 45-100. En la biografía de Zubiri relatan su viaje a Friburgo y los cursos de Husserl que siguió Zubiri, cf. J. COROMINAS, J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ... 195-217. Así como su propio testimonio, cuando expone las etapas de su pensamiento en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza Historia Dios*, cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza Historia Dios*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2004^{12º}, 9-17. En adelante *NHD*. Y los títulos de sus primeros escritos y trabajos de investigación, que señalan su punto de partida: La tesina de licenciatura en la Universidad Católica de Lovaina *El problema de la objetividad según Husserl. I: La lógica pura*, y su tesis doctoral en la Universidad Central de Madrid, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* Cf. X. ZUBIRI, *Primeros Escritos (1921-1926)*, Alianza editorial/fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999. En adelante *PE*. También es valiosa la presentación de Diego Gracia estos dos trabajos sobre Zubiri: D. GRACIA. «Zubiri en gestación (1930-1960)» y «La madurez de Zubiri (1960-1983)» en M. GARRIDO. N.R. ORRINGER. L.M. VALDÉS Y M. VALDÉS. (coord.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, 391-406; 713-751.

³³ «El saber especulativo ha desarrollado todo el problema por el lado de la verdad, dejando en suspenso, tan sólo como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado para salir de la idea para llegar a las cosas. Por esto, eso que pudiéramos llamar *ideísmo*, ha sido en última instancia, *idealismo*». «¿Qué es saber?» en *NHD*., 74.

pensamiento. Así declara Zubiri que la filosofía moderna ha constituido cuatro grandes sustantivaciones falsas, a saber: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser³⁴. Para Zubiri, no son más que caracteres de las cosas que ya son reales en y por sí mismas. «La filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica»³⁵.

Los desarrollos del realismo y del idealismo, se quedaban en meras explicaciones contrapuestas. Nuestro autor pretende retrotraerse a un nivel anterior en radicalidad. Aquí se aprecia la impronta fenomenológica, intenta partir desde un nivel descriptivo que tenga en cuenta los fenómenos antes que el desarrollo teórico de explicaciones. «Sólo mediante este regreso a una descripción previa de los fenómenos es posible superar la tiranía de cualquier explicación»³⁶. Este modo de asumir la fenomenología se ha denominado como «objetivismo» - por algunos autores -, que consiste en una descripción esencial y sin supuestos previos de los datos del problema³⁷. Así, Zubiri, busca superar tanto el idealismo moderno como el realismo tradicional.

Esta transformación de la fenomenología Zubiri la lleva a cabo por la influencia de Ortega y de Heidegger, que le permite desvelar insuficiencias modernas presentes en Husserl. A partir de aquí, nuestro autor,

³⁴ Se debe tener en cuenta que en ocasiones nos saldrán al paso del trabajo afirmaciones generales sobre la historia del pensamiento, como por ejemplo «ideísmos», «grandes sustantivaciones», que nos pueden dar la apariencia de una falta de matiz, en cuanto se engloba una época, una serie de autores, en una sola frase o palabra. A veces esto es inevitable. Estas expresiones se presentan con una gran fuerza sintética, que ayudan a comprender el análisis hecho en diálogo con los grandes pensadores de la historia de la filosofía en nuestro autor. Son inevitables según el contexto y el fin de lo expuesto, o el tipo de intervención que se trate sea en una lección o en un ensayo que no siempre permite reproducir toda esa discusión y reflexión subyacente. De ahí su apariencia de falta de matiz, o reduccionismo. En muchos de sus trabajos y cursos Zubiri desarrolla ese diálogo profundo y respetuoso con muchos de los principales autores de la filosofía, con mucha profundidad y acierto. Pero no puede reponer todo ese desarrollo en algunos de sus trabajos. Esto no implica que esas expresiones esquemáticas sean falsas, son verdaderas y producto de un análisis, pero no son completas en cuanto nos presentan solo una clave de comprensión de ese análisis previo, una síntesis. Por otro lado, poseen fuerza expositiva y pedagógica siempre que no eximan a quien se acerca a través de ellas a buscar la argumentación y discusión de fondo.

³⁵ *NHD.*, 16.

³⁶ J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, ... 220.

³⁷ Cf. A. SERRANO DE HARO, *Paseo Filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016. En esta obra el autor, se sirve de la anécdota del paseo de un joven Zubiri y José Gaos estudiante, para dirigirse a una conferencia de Ortega, durante el cual Zubiri con la ayuda de una rosa explicaba la fenomenología a Gaos para hacer ver como la interpretación de Zubiri acerca de la fenomenología, era una interpretación objetivista y que todavía hoy tiene una gran vigencia en la cultura filosófica de lengua española. Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Trotta, Madrid, 2012, 155-183. Dedicar un capítulo a exponer el primer ensayo de la noología en Zubiri, donde trata de la recepción de la fenomenología en Zubiri y su propia versión.

recorre su propio camino. El famoso lema fenomenológico: «A las cosas mismas», queda sustituido por: «Desde las cosas mismas» que expresa la pretensión zubiriana de recuperar el horizonte de la realidad³⁸. Podríamos decir que se da una trayectoria desde la fenomenología a la metafísica. ¿Cómo puede efectuarse ese paso del objeto a la realidad?

La filosofía zubiriana se desarrolló como a partir de un eje de coordenadas: *la inteligencia y la realidad*. En un constante diálogo con la filosofía contemporánea intenta abrir un nuevo camino al desarrollo de una teoría de lo real que se estructura sistemáticamente con los polos presentes en la filosofía: Dios, hombre, mundo. Descubre en el análisis de los hechos que la realidad *está dada*, en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto. Por ello su desarrollo de inteligencia y realidad no es expresión de un criticismo que coloca al conocer como previo y como fundamento al estudio de lo real. Su estudio de la inteligencia no es anterior al estudio sobre lo real. No hay prioridad del uno sobre el otro son radicalmente congéneres³⁹. La realidad está dada, *de suyo*, en la impresión. Con estas nociones Zubiri forja una metafísica que no escinde al mundo en dos. No se trata de una lógica, sino de atenerse a la presencia «física» de lo real en la intelección en tanto que formalidad como inicio de la filosofía.

Pretendemos analizar esta aportación para advertir su alcance y sus límites para la filosofía actual. Mucho de lo aportado por Zubiri se presenta como puntos de partida para desarrollos metafísicos, a la vez que tiene una gran fuerza integradora del pensamiento filosófico, y un gran despliegue de originalidad.

Ya comentados en un primer apartado un pequeño esbozo de la situación actual y de la crisis de la metafísica, dentro de las posibles vías de transformación de esta situación de la metafísica, y por ello de la cultura, encontramos a Xavier Zubiri con su inspiración fenomenológica y su intento de rebasar la bancarrota de la modernidad. Su originalidad, sus aportes, nos han servido de inspiración para avanzar en la comprensión y para proponernos realizar esta investigación sobre ese aporte concreto de la filosofía de Zubiri a la metafísica, queremos

³⁸ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, ... 221.

³⁹ «Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y saber. Realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad». X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980, 10. En adelante *IRE*.

sostener que las herramientas filosóficas de Zubiri nos abren la posibilidad de un desarrollo metafísico a la altura de nuestro tiempo.

3. OBJETIVOS

En la famosa obra de Jasper, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, recomienda a quién se acerca a la filosofía esforzarse por lograr un pensamiento propio. Claro que este pensamiento no viene del vacío, sino que se forja en el trato con los autores de la filosofía en sus doctrinas y en la historia. Recomienda, pues, acercarse a un autor: «Todo filósofo, estudiado a fondo, conduce paso a paso a la filosofía entera y a la historia entera de la filosofía»⁴⁰. Este es uno de los grandes valores que posee un pensador como Zubiri, sirve, por utilizar una analogía, de una suerte de estoque que penetra las diversas capas de la realidad para alcanzar el corazón de la filosofía.

A parte de este objetivo formativo que acompaña a este trabajo académico de la tesis doctoral y de mostrar la capacidad investigadora del candidato a doctor. Nos hemos propuesto los siguientes objetivos con esta investigación:

1. Analizar la aportación metafísica de la filosofía de Zubiri.
2. Ver el alcance de esta propuesta en referencia a la situación actual de la filosofía en cuanto a la crisis de la metafísica y una vía de superación.
3. Ver la potencia integradora que presenta esta propuesta respecto a la historia de la filosofía.
4. Identificar posibles desarrollos que surgen de esta propuesta.
5. Señalar algunos límites que puede presentar su desarrollo.
6. Analizar los puntos claves de la propuesta zubiriana sobre la metafísica.
7. Contextualizar esta propuesta en el trabajo del autor y en los problemas de la filosofía.
8. Señalar la originalidad de la propuesta zubiriana.
9. Ofrecer una visión de conjunto personal de la filosofía zubiriana.
10. Introducirnos en los problemas nucleares de la metafísica.

⁴⁰ K. JASPER, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2000, 56.

En cuanto a la originalidad, el centro de nuestro interés es rastrear en la propuesta zubiriana un aporte a la situación de la metafísica hoy. Valorando al tiempo el alcance y los límites de su propuesta. Zubiri con su teoría sobre la realidad y la inteligencia, su análisis *noológico* propone una vía para la transformación de la metafísica acorde al tiempo actual.

El riesgo de este tipo de trabajo es el enfoque general que puede presentar desarrollos limitados de algunos de los aspectos propuestos en Zubiri, o la pretensión de abarcarlo todo y realizar una historia de la filosofía, que sería un trabajo inabarcable. A lo largo del desarrollo de la investigación estimamos que debemos justificar y elegir aquellos puntos nucleares de la doctrina del autor que nos sirva para identificar esas vías de transformación de la metafísica propuesta por Zubiri en relación con el estado actual de la filosofía.

4. METODOLOGÍA

Ahora debemos abordar el método de nuestra investigación para alcanzar estos objetivos apenas descritos. Toda indagación filosófica busca la verdad de lo real, pero como todo conocimiento requiere un cierto método. La palabra método es un «ir tras de», «seguir un camino», perseguir. Es cierto que la palabra reúne muchos significados limitándola a la persona se puede referir al conocer, al obrar, al hacer, etc. Al hablar de un método filosófico se restringe su uso al conocimiento, pero todavía puede referirse a cosas diferentes: 1. Al conocimiento mismo que utiliza la filosofía. 2. Los elementos que contiene. 3. Las herramientas utilizadas para obtener ese conocimiento, como la *duda metódica* cartesiana o la *epojé*⁴¹. Por otro lado, es evidente que el objeto de estudio determina la forma como nos acercamos a estudiarlo.

En nuestro caso emprendemos el estudio de la aportación metafísica de Xavier Zubiri. Para ello vemos que el en el primer sentido de método como conocimiento debemos aclararnos lo que presenta Zubiri en su aportación metafísica. No hay mejor manera que utilizar el método utilizado por Zubiri cuando expone algunos pensadores de la historia de la filosofía que es exponer la *marcha de la misma idea de la filosofía* en el autor. Ver como el pensamiento va constituyéndose en el autor⁴².

⁴¹ Cf. J. SEIFERT, *Discurso de los métodos de la filosofía y de la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid, 2008, 15-21.

⁴² «Estas páginas constituyen un fragmento de lo que pudiera ser una introducción a la filosofía. Entre las muchas maneras de entender una introducción a la filosofía, hay efectivamente una: exponer la marcha de la idea misma de filosofía. No se trata de reunir las diferentes definiciones que de la filosofía se han dado, sino el intento de esclarecer la estructura misma de la filosofía puesta en marcha». X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía con un nuevo curso inédito*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2009, 3. En adelante CLF.

Esto sería sólo una parte. La puesta en marcha de la misma idea de la filosofía y de la metafísica en Zubiri nos abre el panorama de su comprensión a través de la constitución de su pensamiento y de los problemas que se planteó. En un segundo momento, ligado al primero, debemos identificar los «nudos» principales de su aporte metafísico según la expresión coloquial que usaba Zubiri. Por nudos entendemos esos temas o puntos que forman el engranaje o la conexión principal donde se entrelaza una filosofía. Son la problematicidad de una filosofía que dispara la reflexión⁴³. En un tercer momento, respecto a las herramientas se nos presenta en una doble vertiente. Por una parte, se nos hace evidente afrontar las principales obras de Zubiri donde realiza su desarrollo metafísico. Por otra parte, atender a la misma forma en que Zubiri abordaba esos problemas.

Respecto a las obras el núcleo de la doctrina metafísica está presente en *Sobre la esencia*, *Estructura dinámica de la realidad*, *Sobre la realidad*, *Estructura de la Metafísica*, *Sobre el mundo*, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*⁴⁴; así como algunos escritos menores que tocan la temática⁴⁵, simplemente por señalar los títulos con referencia directa a los problemas metafísicos. Es cierto que en *Sobre la esencia* está el núcleo de su pensamiento metafísico, y en el curso sobre la *Estructura dinámica de la realidad*, y en ellos debemos fijarnos

⁴³ « [...] cabría denominar *nudos* en una filosofía aquellos temas o aquellos puntos que bien por su posición axial dentro de una filosofía o bien por la dificultad de su comprensión o de su exposición, exigen del lector un esfuerzo fuera de lo normal; en *esos nudos está presionando la radicalidad de los problemas que disparan la reflexión de un filósofo*, y por ello una filosofía no se comprende – mucho menos aún, queda asimilada – mientras sólo se presente como un repertorio de soluciones más o menos comparables a otras soluciones distintas; eso es sólo letra muerta de interés arqueológico y lo que merece el máximo esfuerzo es sacar a la luz el grado de problematismo en cuyo estremecimiento se ha alimentado la filosofía. Por eso, en tales nudos se juega el ser o no ser de la filosofía misma como actividad pensante y esa actividad pervivirá, en medio de todas las decepciones cosechadas, bajo la condición de renunciar a la tentación imperialista de cortar de un tajo los nudos; por el contrario, *la filosofía es la paciencia misma de desatar cuidadosamente unos nudos que de manera invariable tienden de nuevo a enredarse*» A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, 7. El evidenciar algunas frases es propio.

⁴⁴ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998. En adelante *SE*; *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989. En adelante, *EDR*; *Sobre la realidad*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001. En adelante, *SR*; *Acerca del mundo*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2010. En adelante, *AM*; *Estructura de la Metafísica*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016. En adelante, *EM*; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2003. En adelante, *PFMO*.

⁴⁵ Artículos como: «La respectividad de lo real», «Ser y estar», «¿Qué es investigar?» en X. ZUBIRI. *Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006. En adelante, *EM*; «¿Qué es Saber?», «Hegel y el problema metafísico», en *NHD*.

principalmente. No deja de ser una ficción pretender que sólo en esa parte de la obra de Zubiri se encuentre su doctrina metafísica. Es una realidad que a lo largo de sus escritos se presenta una unidad sistemática. También es cierto que no se puede llegar a comprender bien el aporte zubiriano si se deja de lado o se ignora su trilogía de la *Inteligencia sentiente* (*Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón*⁴⁶). Me parece que a la luz de su desarrollo noológico es cuando se comprende sus diversos escritos. Si bien en torno a esto hay diversas posiciones, me siento más cercano a esta interpretación⁴⁷. Ya que vemos que es una exigencia interna del trabajo de Zubiri, el desarrollo del tema de la realidad y el tema de la inteligencia son congéneres, no hay prioridad de uno sobre otro. Son dos elementos estructurados unitariamente. No se trata de dos problemas sino *un mismo y único problema*, el *problema metafísico fundamental*⁴⁸. Además, el despliegue de la reflexión sobre el tema de la realidad en nuestro autor exige posiciones en el campo de la inteligencia, el punto de atenerse a lo dado en la inteligencia sentiente, la concepción de lo real como formalidad, el pretendido nivel descriptivo, no se comprende bien sin las nociones establecidas en la *Inteligencia sentiente*.

Respecto a la forma como Zubiri aborda la reflexión metafísica, como indica J. Arellano, que realiza una *reductio ad realitatem*. Esto es, todos los temas que toca Zubiri los examina considerándolos como realidad y en cuanto realidad. Esto nos muestra un carácter propio de su filosofar y debemos tenerlo en cuenta para dar con la perspectiva zubiriana, tanto en su exposición como en la interpretación de sus trabajos⁴⁹.

⁴⁶ IRE; X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1982. En adelante, *IL.*; X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983. En adelante, *IR.*; también X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015. En adelante, *HV.*

⁴⁷ «Pero la publicación de la trilogía sobre la inteligencia hizo que varios de los que entonces estudiábamos a Zubiri, entre otros Antonio Pintor-Ramos y yo, fuéramos poco a poco modificando nuestros esquemas. Nos pareció que el método noológico que Zubiri exponía en esos volúmenes obligaba a repensar la mayoría de los conceptos de *Sobre la esencia*. Más claramente: leyendo el tríptico sobre la inteligencia, llegamos al convencimiento de que no habíamos entendido el libro *Sobre la esencia*; o mejor dicho lo habíamos entendido mal [...]» D. GRACIA. *Voluntad de verdad*, ... III.

⁴⁸ Cf. *SPF.*, 179-214.; *PFMO.*, 321-346. «Se trataba de hacer ver que la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección, que a mí me parece que debe ser el de la intelección sentiente. Es en esa intelección sentiente donde debe *afincarse* el pensamiento filosófico, donde deben explayarse los caracteres del orden trascendental, y donde deben medirse los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica. Por eso, la inteligencia sentiente es aquel elemento en que está instalada la consideración trascendental del mundo y de la realidad». *PFMO.*, 345.

⁴⁹ Cf. J. ARELLANO, «La idea del orden trascendental», *Documentación crítica iberoamericana*, 1964 (1), 29-83.

5. ITINERARIO

Presentada hasta ahora la crisis de la cultura, su capa más honda la crisis de la metafísica en sus líneas generales, nos servía para mostrar el interés por la obra zubiriana. Así, con este marco presentamos los objetivos propuestos en nuestra investigación. Para abarcar estos objetivos hemos expuesto el método de trabajo, ahora presentamos de forma panorámica el itinerario del trabajo.

La metafísica es una lectura inteligente de la realidad que el hombre por su misma naturaleza está impulsado a realizar. Cuando vemos en los diversos autores que conforman la historia de la filosofía sus aportaciones siempre se dan en tres coordenadas: una *situación*, una *historia* o tradición, y un *sistema*, un orden propio. No es una excepción el caso de nuestro autor. Para una correcta presentación de su puesta en marcha de la filosofía y de la identificación de sus nudos principales, debemos recorrer de mano del autor ese camino e identificar la problematización con la cual se enfrenta⁵⁰.

La *situación*, nos dibuja el punto de partida para analizar los problemas que se van tornando acuciantes para el pensar. Es justamente, el ámbito, la circunstancia en la cual el pensador se encuentra. Para tratar de exponer la marcha del pensamiento de Zubiri dedicaremos La

⁵⁰ «*Situación, historicidad y sistema* son momentos de un proceso de construcción metafísica y de acceso a la verdad de lo real. Este intento es arduo y no usual. Estamos habituados a la construcción de la metafísica, y sobre todo al intento de destrucción de la misma, desde una sola de estas tres posiciones. En la exclusión de las otras dos está el fallo. El resultado de cualquier intento excluyente podrá ser verdadero en lo que afirma, pero no en lo que niega» A. LOBATO, «Prólogo», E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, ...16. Esta idea es paralela a la que comenta Ortega y que también nos es útil para nuestro intento en la cual todo pensamiento expresado tiene una parte inexpresa que forma parte de él: «Enunciado con última sobriedad, se trata de esto: el pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso para entender este hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpreso.

El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en el antiguo pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por este. El *suelo* es de construcción reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que yo llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, surge también de este y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia». J. ORTEGA Y GASSET, «Origen y epílogo de la filosofía», *OC. IX*, Alianza editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1989, 394 - 395.

primera parte a preguntarnos: ¿qué idea de la filosofía tiene Zubiri?, ¿cuál es su idea de Metafísica?, una vez visto esto, nos preguntamos ¿a cuál situación trata de dar respuesta? ¿Cuáles son los problemas fundamentales que encuentra?, para delimitar así el punto de partida de su propuesta metafísica.

La *historia* pone su atención al desarrollo y recepción del pasado filosófico. En un primer acercamiento puede dar la impresión de que un pensador original sólo implica ruptura y por tanto negación de una cierta tradición filosófica. Esto esconde un aspecto más profundo que implica la recepción de esa tradición por un autor y su propuesta de superación. Incluso es una exigencia interna a la comprensión de ese mismo autor. Siempre debe darse en este esfuerzo de comprensión una cierta tarea de *contextualización*. No se da un pensamiento – o un texto – puro, siempre está en un contexto que nos ayuda a su comprensión. Toda postura filosófica significa, también, una postura, patente o latente, frente al pasado filosófico⁵¹. A partir de esa toma de postura se prolongan los esfuerzos de los antecesores para superar la insuficiencia que se ha encontrado. Esto concuerda con la noción sobre la dimensión histórica de Zubiri que ve como una *trasmisión tradente*, donde lo que nos es entregado en ese *tradere* no es una herencia compacta sino un marco de posibilidades abierto para su apropiación o realización, lo que Zubiri llama: *momento continuante*⁵². Por ello dedicaremos nuestro *segundo parte* a preguntarnos sobre ¿cuáles son los supuestos presentes en la filosofía de Zubiri?, ¿cuáles etapas nos muestra en la maduración de su obra?, ¿cómo ha sido la recepción e interpretación de su obra?

La tarea metafísica se apoya, pues, en una situación, en una conexión con la historia, pero toca lo real. Este tocar lo real se refiere a la penetración que se logra de la realidad que, si bien no se agota, sí se prende algunas de sus dimensiones estructurales. Así nos vemos abocados a integrar los datos y la experiencia en una teoría que resulta siempre aproximativa. Esta tarea no consiste sólo en saber, sino en expresar lo que las cosas son. Aquí nos aparece la función del *sistema*. La tarea de la razón es una marcha hacia la fundamentación de nuestra experiencia, mientras no unificamos no entendemos. Será un medio de acceso a lo real. Es lo que pretendemos exponer en nuestro autor en la *tercera parte*, donde, en un primer momento trataremos de realizar una

⁵¹ Cf. A. PINTOR RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, ...14-22.

⁵² «La tradición tiene un momento no solamente constituyente, sino un momento continuante. Es tradición continuante. Este momento continuante es enormemente duro porque toda entrega constitutiva, en lo que tiene de continuante, se va a jugar la suerte de la tradición». X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, 80. En adelante, *TDDSH*.

presentación panorámica de su aportación metafísica, a través de sus principales trabajos. Para luego, en un segundo momento, identificar los nudos propios de esa aportación, su expresión.

En una *cuarta parte* intentaremos resaltar el valor de esas aportaciones en el contexto actual del pensamiento metafísico, viendo, por un lado, los nudos principales de esa aportación que implican una transformación de la metafísica y aquellos aspectos, por otro, que pueden ser un límite, para terminar, valorando su aportación para una metafísica a la altura de nuestro tiempo.

Finalmente, en las *conclusiones* recogeremos el recorrido realizado y los aspectos nucleares de la aportación zubiriana que implican una transformación de la metafísica, en su originalidad, los aspectos que permite desarrollar, la posible fuerza integradora de su pensamiento.

PRIMERA PARTE
LA IDEA DE FILOSOFÍA Y DE
METAFÍSICA EN ZUBIRI

SECCIÓN I
LA FILOSOFÍA Y METAFÍSICA EN ZUBIRI

CAPÍTULO PRIMERO

LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN ZUBIRI

La filosofía en Zubiri irá tomando un modo específico que trataremos de perfilar sirviéndonos de algunas páginas de sus obras donde reflexiona acerca de la filosofía. Muchos de estos escritos presentan ideas e intuiciones que le acompañaran durante su obra. Evidentemente, algunas de estas expresiones en ocasiones son introductorias, o no son lo suficiente exhaustivas, o a lo largo de la forja de su pensamiento serán aclaradas o abandonadas. Pretendemos presentar el discurrir de estas ideas zubirianas, sin mayores interrupciones para lograr esa idea de la filosofía de Zubiri. Esto nos servirá afrontar el tema de su idea de metafísica y en este marco hallaremos una mejor comprensión de su aportación a la metafísica.

1. LA FILOSOFÍA COMO PROBLEMA

Uno de los primeros aspectos presentes en la filosofía de Zubiri es ese *carácter problemático* de la filosofía. Este carácter, en parte, viene de que la filosofía puede explicarse desde la ciencia, desde la religión, desde la visión del mundo. De hecho, Zubiri pone de relieve como se ha hecho esto para explicar la filosofía moderna desde las revoluciones científicas del Renacimiento, o desde las ideas de la Reforma. Pero cada una de estas posturas implica ya un uso de categorías filosóficas acerca de lo que es el hombre, el mundo y Dios. Por ello *el problema de la filosofía es estrictamente filosófico*: «Sólo la filosofía puede decir qué sea la filosofía»⁵³. No sólo en esto se esclarece lo problemático de la filosofía, sólo se afirma que es ya en la filosofía donde se descubre dicha *problematicidad*. Sin duda estos hechos históricos e ideas influyen en la filosofía, pero en el fondo no es más que el despliegue interno de la filosofía misma.

⁵³ X. ZUBIRI, «El problema de la filosofía», *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza editorial /Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, 21. (en adelante SPF).

La *problematicidad* no es algo que se forja artificialmente, es algo que se descubre. En esta línea para que algo sea problemático, primero es necesario que se de ese *algo*. Luego, ver que se haya integrado por momentos diversos cuya compatibilidad presenta, justamente, una dificultad. Esta dificultad es la contradicción que presenta la integración de sus diversas notas. Así la contradicción sería el carácter formal de un problema. Por lo que, a la necesidad de un objeto, de *algo*, se suma la necesidad de esa *contradicción*.

Es cierto que se pueden dar muchas contradicciones, pero sólo algunas llegan a ser un problema para el hombre. Ya que es preciso que el hombre *descubra* esta contradicción. Por ello, «los problemas no se fabrican, se descubren»⁵⁴. La *problematicidad* comparece en el acto mismo en el cual lo descubrimos⁵⁵.

Para entender esta *problematicidad* habría que ver cómo se da este modo peculiar de descubrir las cosas⁵⁶. Será en este modo de encontrarse del hombre con las cosas y en el modo como éstas se presentan a su inteligencia donde surge este problematismo. Es la misma realidad que se da y me exige un inquirir, la realidad *da que pensar*, como dice Zubiri⁵⁷.

Las cosas no están presentes al hombre por sí mismas, están presentes porque las descubre. Este necesitar descubrirlas, implica que el hombre es extraño a ellas. Esta *extrañeza* es un modo peculiar de tener que ver con las cosas. El hombre está en medio de las cosas, pero es extraño a ellas. Toda *extrañeza*, según Zubiri, es un *extrañarse*. Lo que el

⁵⁴ *Ibíd.*, 23.

⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 22-23.

⁵⁶ «[...] Ya vimos que la razón es la intelección lanzada “hacia” allende lo campal, esto es, en profundidad. Este lanzamiento no acontece negativamente [...] el lanzamiento “hacia” es una positiva actualización de la misma realidad allende lo campal de la realidad. [...] Y este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra *problema* (del griego pro-ballos, arrojar algo “ante”). En el problema hay una actualización, esto es una intelección de la realidad, pero esta actualización es a la vez una actualidad que no es aun plenamente actual. *Este estar siendo actual en cierto modo sin serlo, mejor dicho sin serlo plenamente, es el problematismo. El problematismo no es primariamente el carácter de mi marcha sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real. Lo real da que pensar. Y este dar es justamente el problematismo; algo dado por lo real.* La realidad en “hacia” me lanza a una actualidad peculiar de lo real: a una actualidad problemática. Y esta actualidad de lo real como modo de actualización es lo que formalmente constituye un problema. Por esto es por lo que los problemas no se forjan sino que se descubren, se encuentran». X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Fundación Xavier Zubiri/Alianza editorial, Madrid, 1983, 64-65. (el evidenciar algunas líneas del texto es propio). (En adelante IRA).

⁵⁷ «La razón, pues, no es actividad espontánea sino que es un modo intelectual dado de las cosas. Tiene su orto, su originación, ante todo en las cosas reales en cuanto su realidad es lo que da que pensar». IRA., 82.

hombre extraña son las cosas. Es una condición ontológica del hombre que no consiste en una mera sorpresa o asombro como un sentimiento. En esto estriba lo que los griegos llamaron θαυμάζειν⁵⁸. Generalmente se traduce esta palabra griega como admiración o asombro. Zubiri prefiere el término *extrañeza*, para diferenciarlo netamente de un sentimiento de admiración ya que, para él, radica en una actitud, fruto de una condición ontológica. La actitud propia de la filosofía.

Hasta ahora en esta *problematicidad* hemos señalado que la filosofía debe explicarse desde sí misma, que esta problematicidad reviste un carácter formal de *contradicción* que el hombre *descubre* en lo real, lo real se da problemáticamente. En un nivel más profundo vemos como esta problematicidad, con la cual se da la realidad implica en su modo de darse un extrañamiento del hombre frente a las cosas. Por esta razón, el extrañamiento, el hombre necesita descubrir las cosas.

Este extrañamiento es un modo positivo como el hombre está ante las cosas. Implica que él está entre las cosas y que las cosas están allí para él. Por esto es un modo de existir entre las cosas descubriéndolas. Zubiri, avanza viendo como el descubrirlas manifiesta un cierto encubrimiento de las cosas entre las cuales estamos. Dice que es un tener no teniéndolas⁵⁹. En el encubrimiento de las cosas, las *descubrimos* justamente como *encubiertas*.

Las cosas en esta condición de extrañamiento están encubiertas, en un primer momento por otras cosas. No se trata de una relación espacial entre ellas. Este encubrimiento de las cosas se da porque mi mente se dirige a unas cosas y al no serle extrañas reposa en ellas sin reparar en las otras. Así, las *nuevas cosas* son extrañas en medio de cosas que ya me eran *familiares*. Ninguna cosa es encontrada por sí sola, aislada, sino la encontramos en nuestra convivencia con otras⁶⁰.

El encuentro será como un tropezarnos súbitamente con ellas dentro de nuestra «casa». Intentaremos referir esta cosa nueva a al *ámbito* de las anteriores que nos son familiares. Si lo logramos, la hemos *entendido*. Ya que todo entender es para nosotros un entender *desde*. En este caso desde las cosas familiares, así encontramos un sentido a las cosas.

⁵⁸ Cf. *SPF.*, 24.

⁵⁹ Aquí es palpable la influencia Heideggeriana que trataremos en su momento. Pero estas expresiones nos recuerdan el desarrollo Heideggeriano de la pregunta por el ser en la Introducción a su obra *Ser y tiempo*: «Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta [...]». M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009, 26.

⁶⁰ Cf. *SPF.*, 24-25.

Por lo que vemos, que tenerla, es en un primer momento, *encontrarla nueva* y tenerla, en un segundo momento, es *tenerla sabida*, que nos es familiar y no extraña. El problematismo de la extrañeza hace posible el *problema como forma de conciencia de las cosas*.

Lo que las cosas nos encubren son nuestra misma *familiaridad* con ellas. En el trato con las cosas engendramos nuestra familiaridad con ellas. Esto dibuja un *ámbito* dentro del cual nos relacionamos con ellas. Dentro de este ámbito las cosas no nos extrañan. El *ámbito* no son las cosas, ni tampoco su ambiente, es lo que hace que estés tengan sentido, lo que me las hace familiares, lo que me permite entenderlas. Para Zubiri es un *modo de ver*, que ahora hemos descubierto ante el extrañamiento.

1. EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA

De una manera general hemos tratado la idea del problematismo, hemos visto que reviste un carácter formal de contradicción que el hombre debe descubrir en ese trato con la realidad, donde se encuentra extrañado con algunas cosas nuevas que aparecen dentro de su ámbito de familiaridad y que le exigen una comprensión. Tratemos en este paso de ver esta problematicidad ya en el objeto mismo de la filosofía. Aspecto que nos será de utilidad para ir descubriendo la idea de filosofía que nos presenta el autor.

Para ello el objeto de la filosofía es un objeto especial. Por lo pronto, podemos adelantar que no se trata de ninguno de los objetos con los cuales nos encontramos y de los cuales se ocupan las diversas ciencias. ¿Cómo será, entonces, el objeto propio de la filosofía?

Toda ciencia, como toda actitud vital natural, se refiere siempre a un objeto más o menos determinado, con el cual nos hemos encontrado ya. Pero cuando nos asomamos a la filosofía, la situación es muy distinta. Se puede afirmar que la filosofía *no parte de la posesión de su objeto*. Zubiri señala como la filosofía misma comienza por ignorar su objeto. Ella se nos presenta ante todo como una *pretensión*.

La causa de esto no es un desconocimiento, sino propiamente, la *índole* propia de su objeto. Es un *objeto constitutivamente latente*. Así la filosofía tiene que ser, ante todo, una reivindicación de su objeto⁶¹.

La comparación y contraposición de la filosofía y las ciencias es uno de los temas más tradicionales, que ha pasado por una gran cantidad de enfoques. La contraposición de estas a partir de su objeto es ya un tópico

⁶¹ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza Historia Dios*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2004 ¹², 153-155.

en Zubiri, según Pintor Ramos⁶². Vemos como esa comparación de objetos va arrojando claridad sobre la idea que tiene Zubiri, sobre la filosofía. Mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya tiene con claridad, «la filosofía es el esfuerzo por la *progresiva constitución intelectual* de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia»⁶³. La ciencia trata con un objeto patente y el de la filosofía es latente. La índole propia de este objeto exige al filósofo «abrirse paso». Por ello una de las características de la filosofía es que debe madurar en cada filósofo.

No se trata simplemente de un problema *deíctico* – *deixis*, indicar – para señalar el objeto que estaría solapado entre otros objetos del mundo. Por ello, para tratar de este objeto propio de la filosofía nos debemos mover en un plano de consideraciones distintas a las demás ciencias. Se trata de un objeto latente *bajo todo objeto*. Como el hombre realiza su vida en y con las cosas del mundo resulta que esa latencia, constituye a nuestro objeto en un objeto *fugitivo*, huidizo. De lo que huye es de la simple mirada de la mente. ¿Cómo se constituye este objeto?, ¿cómo podemos descubrirlo?

Para esto es necesario que, después de haber aprehendido los objetos bajo los que late, se reobre un *nuevo acto* sobre el anterior y así se ponga al objeto en una nueva dimensión, que lo rinda visible. Se trata entonces de una *dimensión propia de todo objeto*, pero latente en él. Este acto segundo, afirma Zubiri, es una *reflexión*. Dicha reflexión nos descubrirá esta nueva dimensión propia de todo objeto. Nos lleva a ese tipo de nuevas consideraciones en comparación a las ciencias. Es el *saber distinto* que afirmaba nuestro autor. Nos aclara que se refiere a la reflexión como una serie de actos que nos coloca en una nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido sobre ellos⁶⁴.

De allí el famoso texto de Zubiri: «En su virtud, al filósofo solamente cuando se *encuentra ya filosofando* se le esclarece la ingente tarea que ha llevado a cabo al *ponerse a filosofar*»⁶⁵. Por un lado, se resalta la idea de que sólo la filosofía puede decir qué es la filosofía, así como la problematicidad propia de su objeto. Esto puede ser utilizado en contra de la filosofía, objetándole que no aporta una ampliación de nuestros conocimientos en nuevas regiones de objetos. Pintor Ramos, comenta

⁶² Cf. A. PINTOR RAMOS, «La concepción zubiriana de la filosofía», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36 (2009) 430.

⁶³ *NHD.*, 154.

⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 149-150.

⁶⁵ *Ibíd.*, 155.

que Zubiri con cierto tono heroico, como vimos en el texto apenas citado, da la vuelta a la situación. *No se trata de que la filosofía no sea un saber estricto*, como la ciencia. *Es un saber distinto*. Marcado por la realidad fugitiva de su objeto, que evanescente, el filósofo debe perseguirlo, retenerlo ante la mirada y conquistarlo⁶⁶.

Las notas vistas bajo la consideración de la problematicidad como ese carácter formal de contradicción, el extrañamiento ante lo nuevo que aparece dentro de nuestro ámbito de familiaridad, se cumplen en el descubrimiento y constitución de este objeto de la filosofía. A la vez, se suma la problematicidad propia de su carácter latente bajo todo objeto, que nos exige una reflexión que nos descubra esta nueva dimensión de lo real.

La filosofía será la constitución de su propio objeto. Esta constitución estriba en la reflexión. La filosofía consistirá en la *puesta en marcha* de la reflexión.

Prestemos atención a esta *puesta en marcha* propia de la filosofía para dar el siguiente paso en hacernos con la idea que nos propone Zubiri sobre la filosofía. En el prólogo al libro *Cinco lecciones de filosofía*, Zubiri, afirma que una de las formas de entender una introducción a la filosofía es, justamente, exponer la puesta en marcha de la idea misma de la filosofía⁶⁷.

Distingue allí, entre los conceptos, los temas que constituyen el contenido de una filosofía. Unos mismos conceptos, juicios y razonamientos pueden ser comunes a filosofías de estructura diferente. Pone el ejemplo de cómo la noción de sustancia y accidente está presente en Aristóteles y Kant, pero la idea estructural de la filosofía es muy distinta en ellos. Vemos como esa puesta en marcha de la reflexión va perfilando una estructura. ¿Cómo se va desplegando esa puesta en marcha? ¿Cómo podemos perfilar una estructura de la idea de la filosofía?

⁶⁶ Cf. A. PINTOR-RAMOS, «La concepción zubiriana de la filosofía», ... 431.

⁶⁷ Cf. X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía con un nuevo curso inédito*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2009, 3 (En adelante CLF). Es una idea que también está presente en sus cursos universitarios: «Puede enfocarse la manera de hacer una Introducción a la filosofía desde dos puntos de vista. El primero, sin duda el más cómodo, sería el dar en forma resumida un conjunto sinóptico de diferentes escuelas, de los diferentes métodos filosóficos, de los varios problemas que integran la historia de la filosofía. Según esto, una introducción a la filosofía produce la impresión de que ésta es un conjunto de disciplinas filosóficas; pero la filosofía no puede estudiarse dividida en distintas disciplinas. Nuestro trabajo ha de ser precisamente el de retrotraernos al punto de origen donde comenzó esta división. Hacemos cuestión de su origen». X. ZUBIRI, *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, 3. (En adelante CUI).

2. LA PUESTA EN MARCHA DE LA REFLEXIÓN

Toda filosofía parte de una base, no nace de sí misma. La filosofía nos presenta como supuesto una *experiencia*. Esto no significa que esté encerrada en ella. Zubiri, nos dice, que la filosofía no es una mera teoría de la experiencia, pero que parte de ella. Puede incluso contradecir o anular la experiencia, desentenderse de ella, o anticipar nuevas. No está encerrada en ella, pero ninguno de estos actos sería posible sin esa experiencia.

La experiencia es *algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida*. Es el haber del espíritu en su comercio con las cosas, no un conjunto de teorías, conceptos o juicios. Es el *lugar natural de la realidad*. Por ello, cualquier otra realidad necesitará estar implicada y exigida en la experiencia. Nos aclara, como esta experiencia, no consiste en un conjunto de presuntos datos de conciencia, que son, por lo tanto, posteriores, no consisten ellos en esta experiencia básica que trata de describirnos⁶⁸.

No se trata de la *experiencia personal* que sería difícil de concretar, ¿qué hombre presenta una experiencia personal en el pleno sentido de la palabra? Por el contrario, incluso la experiencia personal más rica y íntima constituye un núcleo minúsculo dentro de un ámbito más amplio de la experiencia. Esta se da mezclada por la experiencia que llega al hombre en su convivencia con los demás, en forma precisa de la experiencia de otros, o en la forma difusa de usos de los hombres del entorno. Incluso, éstas se dan dentro de un ámbito aún mayor que viene constituido por el mundo, la época, el tiempo en el cual vivimos.

Además de ese trato efectivo con las cosas también se incluye en ella la *conciencia que de sí mismo* tiene el hombre. Esta conciencia se da en un triple sentido: primero, como un repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas; segundo, la manera como cada época vive su inserción en el tiempo, su conciencia histórica; tercero, esas convicciones de fondo tocantes al origen, al sentido y al destino de la persona.

Estos diversos estratos de experiencia, apenas descritos, tienen una peculiar relación. Son solidarias entre sí, como *momentos de una experiencia única*, que posee una estructura propia y hasta cierto punto independiente. Por ello, la experiencia en el sentido de estructura nos presenta un *contenido* puede hallarse en oposición con el contenido de las demás zonas de la experiencia.

⁶⁸ Cf. *NHD.*, 189-190.

Esta experiencia del hombre surge en una precisa *situación*. La realidad del hombre es una realidad situada. Ese lugar natural de la realidad, que es la experiencia, gracias a su interna limitación permite captar unas cosas y unos aspectos de ellas con exclusión de otros. Así, toda experiencia nos presenta un perfil propio y peculiar. Este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según la situación del hombre así se sitúan las cosas en su experiencia.

Esta experiencia como algo previo, de donde surge la puesta en marcha de la filosofía, es algo que nos presenta una estructura, un perfil, con un contenido que se da en una situación. La forma peculiar con que las cosas ponen en manos del hombre su realidad es siempre una experiencia del mundo, de las cosas, del hombre mismo. En esta experiencia se da esa actitud peculiar, a la que nos referíamos con anterioridad, como la extrañeza. El tener que descubrir ese aspecto problemático de la realidad implica que el hombre es extraño a ellas. Salir al encuentro de las cosas es un *obviam ire*, en ese salir a su encuentro unas serán obvias –*ob viam*– familiares. Pero dentro de esa familiaridad hay aspectos, o dimensiones, como antes señalábamos, que son extrañas al hombre. El hecho de que este objeto propio de la filosofía no sea algo obvio y no se pueda partir de una idea previa, implica que en el hombre se deba dar una *actitud*⁶⁹ precisa en esa experiencia, esa actitud es la extrañeza. De allí que podamos ver como la filosofía no surgió por igual en todas las partes del mundo, sino en una situación concreta como la griega⁷⁰.

Así, esa experiencia de la extrañeza que se da en una situación implica un mirar especial del hombre a la realidad. Es aquí donde emerge y se puede hacer patente la misma filosofía. No se trata del origen de las cuestiones de la filosofía, sino de *la filosofía en cuanto tal*. Allí nos extraña *todo*, ya que las cosas no se agotan en su experiencia obvia. Es una *totalidad* que encierran las cosas familiares y que de alguna manera encubren. La totalidad no es, ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni siquiera la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte de ellas⁷¹.

Tratemos de aclarar antes de abordar la estructura que dibuja esta experiencia que sirve de base a la puesta en marcha de la reflexión el

⁶⁹ En efecto Zubiri señala que «una actitud no es simplemente una postura [...]. La actitud consiste en un modo de acercarse a las cosas. Es un modo no de aprehenderlas, sino de acercarse a aprehenderlas y para poder conceptuarlas» *CLF.*, 14.

⁷⁰ Cf. *SPF.*, 26-27; *PFMO.*, 18.

⁷¹ Cf. *SPF.*, 34.

marco en el cual se da ese contenido y esa situación peculiar del hombre frente a la realidad.

3. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA

Ya expuestos en sus líneas generales la problematicidad de lo real, del objeto propio de la filosofía que se descubre en el extrañamiento dentro de una experiencia con un contenido específico y que surge en una situación esa extrañeza del todo. Demos un paso más, veamos aquello que envuelve ese todo que constituye la extrañeza propia de la filosofía.

Esa totalidad al envolver a las cosas delimita, envuelve, a las cosas mismas. Ellas son vistas porque se encuentran en un horizonte que las envuelve. No es algo que se percibe de manera inequívoca, de una manera patente. La misma extrañeza del todo y el horizonte, incorporan una cierta ignorancia del modo como se dan, sino estaría clarísimo y ya no nos extrañaría nada. Esto pasa en el caso del horizonte, el hecho de que se forme inmediatamente en mi visión de las cosas no implica que se vea el mismo con plena claridad, dice Zubiri que, esto sería convertir al horizonte, de visión a cosa vista⁷². Tratemos de decir ¿qué es este horizonte?

Zubiri se sirve de la analogía con el campo visual, para hablar de otro momento que compone la experiencia. Cuando vemos en ese ámbito de familiaridad con las cosas se dibuja un campo visual dentro del cual son posibles diversas perspectivas, que surge de la visión de las cosas. Esto supone ya que el hombre se encuentra dentro de las cosas y entre ellas. Así el hombre ve limitada su existencia de la misma manera como ve limitado su campo visual. Esta limitación el griego la llamó *horizeín*, – *ὀρίζειν*, limitar –, el horizonte. Señalemos algunas notas propias de esta idea dentro de la idea de filosofía de Zubiri.

Primero vemos que surge en nuestra experiencia, se da como el campo visual, es una limitación propia que nos imponen por un lado las cosas y por otro nuestra visión de ellas. Este horizonte delimita porque nace de una limitación. Por un lado, limita las cosas y por otro, nuestra

⁷² «[...] La claridad del horizonte no significa la claridad con la que se ve el horizonte. El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas no quiere decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte, de visión, en cosa vista. El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos su visión no es nada comparable a la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte. En el trato vidente con las cosas se forma el ámbito de claridad que los circunda. Este ámbito sólo es posible gracias a un horizonte. Pero la claridad hace ver propiamente las cosas no el horizonte mismo [...]». *SPF.*, 35.

visión de ellas. No se trata de algo vacío, sino que el horizonte, al surgir de nuestra visión de las cosas, lleva la limitación que ellas le confieren. Nace, así, el horizonte de mi visión con las cosas y en mi visión de ellas. Las cosas son visibles en su horizonte. Por ello la claridad de las cosas será la claridad de su horizonte⁷³.

Otra nota propia del horizonte es la *concreción* propia que confiere más allá de su limitación, junto a que nos aporta un *dónde* que nos permite comprender. La significación propia del horizonte no se encuentra en un momento negativo de la delimitación o de la frontera, sino en su momento positivo. Es un horizonte *de* y *para* las cosas. En aquello que muestra limitando, nos permite ver lo que está dentro de él. Nos aporta *el dónde* de nuestra situación, desde el cual entendemos y experimentamos las cosas. En él las cosas encuentran un sentido y, al tiempo, el hombre mismo⁷⁴. Por lo que, en la familiaridad de las cosas surge ese horizonte, en él descubrimos las cosas que nos muestra, es allí en la experiencia dentro de un horizonte donde se da el extrañamiento de las cosas, allí despunta la filosofía⁷⁵.

Esta idea de horizonte está tomada de la fenomenología de Husserl. Zubiri en su artículo *Sobre el problema de la filosofía moderna*, afirma en un pie de página: «Toda cosa aparece como determinable en un horizonte. Esta idea y su función central, en filosofía, débese principalmente a Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*, 1913. El mundo, según Husserl, adquiere sentido por su horizonte, p. 90»⁷⁶. Esta cita hace referencia a las primeras líneas del capítulo I de la famosa obra de *Ideas* de Husserl: «El conocimiento natural empieza y permanece *dentro* de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos “*natural*”, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo».⁷⁷

De manera tal que en el horizonte se da esa experiencia de extrañamiento, comenzamos a ver y entender. Nos tropezamos con aquello que

⁷³ Cf. *SPF.*, 27-29.

⁷⁴ «Gracias a la delimitación que el horizonte impone a mi campo visual, hay visión; gracias a aquélla, nos encontramos *chez nous*, tienen las cosas sentido. Sin este horizonte delimitador, nada tendría sentido, porque no habría sentido. El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido, a un tiempo las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar las cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a “ver” y “entender”». *SPF.*, 28.

⁷⁵ «En el trato vidente con las cosas se forma el ámbito de claridad que las circunda. Esto sólo es posible gracias a un horizonte. Pero la claridad hace ver propiamente las cosas no el horizonte mismo» *SPF.*, 35.

⁷⁶ *SPF.*, 27.

⁷⁷ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1985, 17. Esta referencia la señala, también, Diego Gracia: Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ...8.

no se ve bien, como otra nota propia, el horizonte posibilita el *descubrir*. Lo oculto, o encubierto, sólo será posible dentro de un campo visual. Dentro de él nos proponemos *verlo bien*. El horizonte al limitar encubre y por esto puede hacer descubrir, en el sentido de llegar a la verdad, la *alétheia*.⁷⁸

Esta totalidad del horizonte que posibilita y concreta las cosas vistas, nos permite ver el *cada una* de las cosas, como siendo *algunas* entre *todas*. Así el *cada* es *uno* entre *todos*. Al ver una cosa en su horizonte la veo referida a todas las demás. En ese todo no se desvanece lo que cada cosa es, sino que cada cosa me remite al todo. Gracias a esa *inmersión* en el todo puede ser cada una lo que es⁷⁹.

Vemos así que el horizonte no es independiente de las cosas, pero trasciende su particularidad, siempre va incluido en la visión de cualquier contenido. Parece que se tratará de una estructura que se nos impone, que no podemos cambiar, ni elegir, ya que es lo que concreta nuestra actitud como modo de acercarnos a las cosas. Por ello posee una apariencia de inmutabilidad frente al vertiginoso cambio de las cosas vistas⁸⁰.

Una vez visto este aspecto de la experiencia que se dibuja en nuestra visión con las cosas, que nos permite encontrar un sentido, nos aporta el dónde desde el cual entendemos, y desde el cual se puede dar el desocultamiento de lo cubierto. Fijémonos en otro aspecto importante que acompaña a esta idea de horizonte, se trata de la *compresión*. «Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, ver

⁷⁸ Cf. *SPF.*, 29. Aquí cita en un pie de página: «De este sentido de la verdad como desocultamiento ha hecho Heidegger el centro sistemático de toda su ontología, tal como se halla desarrollada (en forma muy amplia, bien que aún incompleta), en *Sein und Zeit*, 1927, pp. 212-230. Su pensamiento puede resumirse así: La verdad “existe”». También en D. GRACIA. *Voluntad de Verdad*, ...9. Donde resalta el hecho de las raíces husserlianas y heideggerianas del pensamiento zubiriano. Cf. El desarrollo heideggeriano de la verdad como *alétheia*, como desvelamiento, en el párrafo §44 de *Ser y tiempo*, cuando analiza el *Dasein*, la *apertura* y la *verdad*. En un primer momento analiza las diversas concepciones de verdad. La definición tradicional, señala, que la verdad se encuentra en el juicio, su esencia consistirá en la concordancia del juicio con su objeto. Desde esta aportación Aristotélica, en la que se afirma que los *νοήματα*, «las representaciones», son adecuaciones de las cosas. Esto servirá a un ulterior desarrollo de la verdad como *adequatio intellectus et rei*. Pero en este planteamiento no se llega al fundamento ontológico existencial de la verdad que está por un lado en la aperturalidad del *Dasein* y por otro en el desvelamiento de lo ente, como lo originario y la definición clásica será un derivado de esta realidad. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ... §44, 229-246.

⁷⁹ Cf. *SPF.*, 36.

⁸⁰ Cf. A. PINTOR RAMOS, «La concepción zubiriana de la filosofía», ... 436.

las cosas “dentro” de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente»⁸¹.

Este aspecto aporta un elemento importante. Por un lado, dota a la noción de filosofía de Zubiri de una unidad, sería la marcha interna de su propio problema, a pesar de las diversas modulaciones a lo largo de la historia de la filosofía⁸². Por otra, es un elemento de comprensión de ese mismo desarrollo histórico de la filosofía, así como, la comprensión del mismo autor.

En lo que respecta a la comprensión de la historia de la filosofía, es muy conocida la frase de Zubiri: «la filosofía no es su historia, pero la historia de la filosofía es filosofía»⁸³. No se trata aquí de un problema sobre la historia de la filosofía, sino que la filosofía es esencialmente histórica. Zubiri que obtuvo la cátedra de Historia de la filosofía en lo que fue la Universidad Central⁸⁴, afrontó el problema de la historia de la filosofía no como un historiador, sino principalmente como un filósofo. Conjugaba el interés histórico con el interés hermenéutico. Dentro del amplio abanico de matices posibles en la combinación de estos intereses priva en nuestro autor el interés hermenéutico, por su mismo

⁸¹ *SPF.*, 124.

⁸² «En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente. Con esto pensarán ustedes que los filósofos no se entienden entre sí. Depende de a qué se llame entenderse. Si por entenderse se quiere significar estar de acuerdo, evidentemente los filósofos no se entienden, porque no están de acuerdo. Pero si por no entenderse se quiere significar no saber más o menos de qué se trata, entonces hay que decir que por el contrario, los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero en el fondo se entienden entre sí. Y esta unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo en nada es lo que, positivamente, constituye un conflicto. Yo he querido dibujar ante las mentes de ustedes este conflicto en el que estamos sumergidos; un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica». *CLF.*, 249-250.

⁸³ *NHD.*, 143.

⁸⁴ Cf. J. COROMINAS Y J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ... 171-181. Cf. A. PINTOR RAMOS. «Primer acceso a la historia de la filosofía», *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 26-28. En el desarrollo de su *Memoria* realiza una distinción que tomada de la física implica dos visiones que deben converger en el estudio de la Historia de la filosofía. El profesor Pintor Ramos, lo ve como insuficiente y no adecuada esa apelación a categorías físicas. Nos parece que aquí puede verse una intuición que se concretará en su noción de horizontes en esa idea de una historia *dinámica*: «La historia cinematográfica nos descubre las “visiones”, pero hace falta una historia dinámica que nos descubra las “miradas” de que aquéllas son producto. Estas fuerzas últimas, estas miradas, son justamente los factores biológicos del pensamiento. Hoy más que nunca nos es preciso devolver al pensamiento su genuina y auténtica significación». Aunque no la desarrolla en la *Memoria* y señala que será tema de su labor de investigación. X. ZUBIRI, «El problema de la historia de la filosofía», *Memoria de oposición*. 1926. Archivo del Ministerio de Educación. A.G.A. Alcalá de Henares, visto en J. COROMINAS Y J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ... 177.

carácter de filósofo sistemático. Así queda resumido en su frase: «La filosofía no tiene historia, sino que *es* histórica»⁸⁵.

La comprensión histórica a través de esta idea del horizonte permite situar con criterios internos a la filosofía en los sistemas filosóficos. Zubiri pasa a describir los principales horizontes de la historia de la filosofía. Sólo señalaremos cuales son estos horizontes. Zubiri señala que en la filosofía europea han sido dos: el *horizonte del movimiento* y el *horizonte de la nihilidad*. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: *el movimiento*, el cambio. Toda la filosofía griega se concibe sobre el hecho que las cosas son de veras y sin embargo cambian, al tiempo que todo cambio está determinado por lo que la cosa es. Por otro lado, a partir del cristianismo el horizonte es completamente distinto. Lo asombroso en éste, es que haya cosas. Es lo que Zubiri denomina el *horizonte de la nihilidad*. Las cosas serán aquí un reto a la nada. La idea que determina este horizonte es la de la *creación*⁸⁶.

El horizonte de la filosofía cambia muy lentamente y no siempre nos percatamos de ese cambio ya que estamos inmersos en él. Sin embargo, esta idea del horizonte, que nos permite comprender la filosofía, se complementa con la idea de la estructura de la filosofía.

4. LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA

Hemos hecho referencia a la experiencia de la cual parte esa puesta en marcha de la reflexión ante la problematicidad de lo real. Señalamos el horizonte en el cual se ve envuelta esa experiencia. Ahora debemos prestar atención a la estructura de esa experiencia que encuentra inteligibilidad dentro de un horizonte concreto⁸⁷.

La experiencia al darse en una situación y dentro de un horizonte dibuja un perfil específico que es distinto de los temas de los que ella se ocupa. Dentro de un horizonte la filosofía puede adoptar estructuras muy diversas. Señalemos simplemente esas estructuras.

Primero la filosofía puede darse en la estructura de *una forma de vida*. Como es el caso de los cínicos, cirenaicos, y en muchos aspectos

⁸⁵ *SPF.*, 41.; Cf. A. PINTOR RAMOS, «Primer acceso a la historia de la filosofía», *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 30-31.

⁸⁶ Cf. *CLF.*, 4-5.

⁸⁷ «Estos tres factores de la experiencia de una época: su contenido, la situación y el horizonte (a una con su fundamento), son tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad. La máxima labilidad compete al contenido mismo de la experiencia; mucho más lento, pero en definitiva muy variable, es el movimiento de la situación; el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello no se dan cuenta casi de su existencia». *NHD.*, 193.

del estoicismo. En segundo lugar, la filosofía como *doctrina de vida*, al que pertenecen problemas tales como el sentido de la vida y la filosofía de la vida. Por último, la filosofía como un *conocimiento de las cosas*, comprendiendo en ellas al hombre mismo y las cosas⁸⁸. No siempre las nombra de la misma manera, en ocasiones habla de un saber acerca de las cosas, una dirección para el mundo y la vida, y una forma de vida⁸⁹. De hecho, a lo largo de sus *Cinco lecciones de filosofía* va desarrollando la explicación de cada uno de los autores con esta estructura de fondo, aunque adapta su exposición al desarrollo propio del autor que se ocupa⁹⁰.

Esta estructura de la filosofía surge de tres dimensiones propias del hombre, corresponden a tres formas distintas de intelectualidad. De estas formas de intelectualidad se ha ido nutriendo sucesiva y simultáneamente el mundo y a veces hasta un mismo pensador. En una nota al pie al final del estudio sobre *Nuestra situación intelectual* explica Zubiri la idea de verdad que se expresa en diversos idiomas por palabras derivadas de tres raíces lingüísticas distintas que se corresponden con tres dimensiones de la inteligencia:

«Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: el ser (*es), la seguridad (*uer), y la patencia (*la-dh)». Advertimos, así, como estos tres conceptos de la filosofía se corresponden con las tres dimensiones de la verdad, y de la inteligencia: La filosofía como *una saber acerca de las cosas* se basa en la dimensión del *ser*; la filosofía como *saber práctico o dirección del mundo y de la vida*, se corresponde con la dimensión de *patencia*; y la filosofía como *forma de vida*, con la dimensión de *seguridad*. Ninguna de estas tres formas puede excluir las otras de hecho nuestro autor afirma que todas ellas «convergen de una manera especial en nuestra situación»⁹¹.

Subrayamos como estos tres conceptos estructurales de la filosofía no son del todo escindibles. De alguna manera, aunque los hemos

⁸⁸ Cf. *CLF.*, 5-6.

⁸⁹ Cf. *NHD.*, 142.

⁹⁰ En este punto se podría temer que este tipo de enfoque haga de «lecho de Procusto», en el sentido que recorta a cada autor a lo ya preconcebido. Por el contrario, vemos que esos perfiles se dibujan en las diferentes posturas de los filósofos y aquello que proponen en su generalidad y universalidad puede interpretarse en esas estructuras, que ayudan a la comprensión, a la vez que permiten exponer la marcha de la filosofía de cada uno de los autores. Este tema está planteado en lo referente a la Memoria de Zubiri para su acceso a la Cátedra de Historia de la filosofía en A. PINTOR-RAMOS, «Primer acceso a la historia de la filosofía» *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 35-37. «Será preciso disponer de alguna idea de la filosofía, idea que debe ser lo suficientemente poderosa para entender la hondura con la que el filósofo responde a los problemas y, al mismo tiempo, lo suficientemente flexible como para no prejuzgar su libre expresión». 37-38.

⁹¹ *NHD.*, 142. Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 15-16.

recibido dispersos, o con acentos propios de cada pensador, son solidarios, e incluyen la idea misma de filosofía. Por ello, a nuestro juicio, depende de alguna manera nuestro saber acerca de las cosas para afrontar una dirección en la vida y para entender la filosofía como forma de vida. Pintor-Ramos, señala que, esta nueva forma de saber que es la filosofía entraña una forma de vida a la cual se debe entregar el filósofo. «[...] en realidad, lo que en ellas se trasmite no deja de resultar insólito pues parecería que estamos ante un “saber” tan peculiar que en él los resultados son indiferentes y todo su “problema” no es una cuestión que busquemos resolver, sino que se transfiere a la instauración de una “vida filosófica”»⁹².

Así nos encontramos con la estructura de la misma puesta en marcha de la reflexión. Es un elemento que nos permite percibir la unidad de la filosofía. Pues bien, si los filósofos no dicen lo mismo, cada uno tiene un contenido propio, constituye un objeto formal propio, su estructura de la filosofía es distinta, sin embargo, hablan de lo mismo. Como dice Zubiri tratan, los filósofos, de un saber real en marcha que constitutivamente está buscándose a sí mismo, tanto por la razón de su objeto como por razón de la índole de su conocimiento⁹³.

Estas dos categorías de estructura y horizonte funcionan como un eje de coordenadas. Nos permite contextualizar un pensamiento filosófico concreto, con un elemento sincrónico y un elemento diacrónico que se complementan, juntos nos permiten situar con precisión los distintos sistemas filosóficos. Incluso, definen por convergencia *la idea de la filosofía*⁹⁴.

Hasta ahora, hemos descrito y sacado a luz las principales notas que pertenecen a la idea de filosofía en Zubiri. Hemos resaltado el carácter problemático, la extrañeza, la latencia de su objeto, la puesta en marcha de la reflexión dentro de un horizonte y con una estructura propia. Pero para la filosofía no basta que esa extrañeza cruce como una inspiración. La filosofía se da en la madurez de la teoría. Justamente su dificultad estriba en permanecer en esa *interna violencia* por la que nos

⁹² A. PINTOR-RAMOS, «La concepción zubiriana de la filosofía», ... 429. De alguna manera, aunque no son del todo trasladables parte por parte, estas estructuras, estos modos de conocer, corresponde con el elenco de actos descritos por Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco. La *teoría* que se da en la contemplación que sería el *conocimiento de las cosas*, la deliberación prudencial en la *orientación de la vida – praxis –*, y la actividad productiva – *poiesis* – correspondería a la *forma de vida*. ARISTÓTELES. *Eth. Nic.* Libro VI 1140^a-1141b.

⁹³ Cf. CLF., 6.

⁹⁴ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 6-7.

acostumbramos a mirar las cosas, mirando el horizonte total de todo. Es un hábito, que consistirá en una existencia teórica, βίος θεωρητικός⁹⁵.

Resaltamos tres aspectos de esta idea de filosofía que nos presenta Zubiri: *integración, profundidad, originalidad*. Por el aspecto de la *integración*, en este desarrollo de Zubiri sobre la filosofía latén desarrollos pasados, de otros autores, pero de alguna manera, rehechos, en un nuevo contexto. La *profundidad*, por un lado, la vemos en la trabazón de los elementos diversos en ese recorrido que parte de la problematización de la filosofía, la extrañeza, desde la experiencia que se da en una situación. Donde lo más importante no será los contenidos que hayamos podido heredar de autores pasados, sino esa actitud. Esa respuesta radical a la extrañeza, llevada a su última radicalidad, que busque una respuesta teórica que se realice en un saber articulado⁹⁶. Por la parte de la *originalidad*, la apreciamos tanto en la misma articulación de la reflexión, como en los aspectos que suma al análisis como la noción de horizonte y de estructura. Este recorrido supone, también, un primer paso para el avance en la comprensión del autor y de su propuesta metafísica.

Queda, sin embargo, adentrarnos en lo que supone esa actitud de extrañeza y la búsqueda de una respuesta teórica en el campo de la metafísica. ¿Qué será propiamente ese objeto que constituye nuestro autor a lo largo de su reflexión? ¿De qué manera se articula su metafísica en esta idea de filosofía?

⁹⁵ Cf. *SPF.*, 40-41.

⁹⁶ Cf. A. PINTOR-RAMOS, «La concepción zubiriana de la filosofía», ...442. De donde se entiende esta afirmación de Zubiri: «Grecia es el *organon* intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios» *PFMO.*, 15.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA IDEA DE METAFÍSICA EN ZUBIRI

Ya hemos señalado como Zubiri en su pensamiento se muestra como un autor con una gran pretensión metafísica. Todos sus desarrollos filosóficos se ven fundamentados en su noción de realidad y en su noción de inteligencia sentiente⁹⁷. Hemos abordado su idea de filosofía como una puesta en marcha de la reflexión que aborda los problemático de la realidad, en la experiencia de lo obvio y familiar, donde se da esa extrañeza del todo, dentro de un horizonte propio que nos arroja unas posibilidades y con una estructura propia. Pasemos ahora a recorrer la idea de Zubiri sobre la metafísica. Para ello trataremos de ver ¿Qué entiende por metafísica? ¿Cuál es su objeto propio?

Zubiri cuando afronta el problema de la metafísica distingue entre un enfoque de la metafísica *como ciencia*, donde se le entendería como una parte de la filosofía con una articulación y una historia propia. Y otro enfoque, en el cual, no se trata de la ciencia de la metafísica como una clasificación de enciclopedia filosófica, ni de un mero despliegue histórico de esa ciencia, sino algo más grave y radical, como dice el nuestro. Este enfoque, trataría de algo que subyace a la ciencia metafísica y a su despliegue histórico. Será dar con *la índole de lo metafísico de la realidad*. Hecho esto, en un segundo momento, se estará en disposición de elaborar una ciencia con una articulación propia.

Esto aparece en un borrador para una *Introducción* al curso de *Estructura dinámica de la realidad*:

«[...] En su virtud, a reserva de volver más ampliamente sobre la cuestión al final del libro, comencemos por esclarecer de entrada qué es eso de la estructura dinámica metafísica de la realidad y la posición que en ella ocupa el dinamismo.

Para hacerlo, es forzoso definir lo que entendemos por metafísica frente a otras concepciones ya clásicas en filosofía. No es una cuestión baladí. A primera vista, parece que se trata tan sólo de una cuestión, en cierto modo, de enciclopedia filosófica. Se trataría de ver qué es la ciencia metafísica, y el lugar que ocupa en ella, si es que ocupa alguno la ciencia del dinamismo. Pero a poco que se apuren las ideas,

⁹⁷ Cf. *Vid. Supra.*, 22.

la cuestión cambia rápidamente de aspecto. Porque, en el fondo, no se trata de ver la articulación de la “ciencia” de la metafísica, sino de algo mucho más grave y radical: es la cuestión de la “conexión” (digámoslo así) entre realidad y dinamismo. La clasificación de las ciencias filosóficas no es sino un *despliegue de la estructura de la metafísica de lo real* y parte de ella. Los dos problemas se han presentado de un modo unitario en los momentos más importantes de la historia de la filosofía. No podía ser de otra manera; *lo impone la fuerza misma de las cosas*. Pero, por lo mismo, si queremos precisar con algún rigor el concepto de “la” metafísica como ciencia el problema fundamental que subyace a esta ciencia: *la índole de “lo” metafísico de la realidad*. Sólo después se estará en franquía para abordar el concepto radical de lo metafísico y del dinamismo. [...]»⁹⁸.

Esta *Introducción* fue tachada por Zubiri y sobre el título de *EDR* (*Estructura dinámica de la realidad*) escribió: *Estructura de la metafísica*, que hace referencia a un curso posterior. Es conocida la cronología de estos trabajos: *Sobre la esencia* es de diciembre de 1962, que fue un libro que llevó a muchas malas interpretaciones, como lo ha llamado el Prof. Pintor-Ramos es un «libro isla»⁹⁹. Dentro de las principales críticas recibidas, podemos señalar dos: una que se trataba de una postura *estática* de un filósofo neoescolástico sobre la realidad, y la segunda, que *carecía de una epistemología* que fundamentara su postura, con la sospecha de que recaía en un realismo ingenuo. A esta última crítica responde con el curso *Sobre la realidad* de 1966. A la primera crítica responde con el curso *Estructura dinámica de la realidad* en 1968. En 1969 el 17 y el 24 de marzo impartió el curso de *Estructura de la metafísica* y ese mismo año y el siguiente – 1969-1970 – impartió doce lecciones sobre *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*¹⁰⁰. A lo largo de estos cursos desarrolló, tanto desde una perspectiva sistemática, como desde una perspectiva histórica los problemas de la metafísica. Aunque, incluso, en sus desarrollos históricos priva su tratamiento sistemático y da muestra de su gran capacidad de análisis y de exposición.

Ante el problema de la metafísica se entreveran dos cuestiones, el tema de *la* metafísica como ciencia y el tema de *lo* metafísico como momento de lo real, ambos momentos están profundamente conexos. Esto ya nos dibuja una articulación del tema. Veremos, por un lado, *la* metafísica como ciencia, por otro, *lo* metafísico como momento de la realidad y, en tercer lugar, su conexión.

⁹⁸ EDM., VIII-IX. El evidenciar algunas frases es propio.

⁹⁹ A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ...183. Trataremos más adelante la recepción de la obra metafísica de Zubiri.

¹⁰⁰ Cf. EDM., X.; SR., II. De todos estos cursos son accesibles en la actualidad en publicaciones gracias al trabajo de la *Fundación Xavier Zubiri*.

1. LA METAFÍSICA COMO CIENCIA

Por el lado de la metafísica como una ciencia, nuestro autor, palpa que a lo largo de la historia de la metafísica occidental hay una interna unidad. Ya que el despliegue histórico no es más que la penosa búsqueda del hombre por *lo* metafísico que hay en la realidad.

Al tratar la metafísica como ciencia nos enfrentamos a *un modo de saber*. Será un modo de saber peculiar sobre las cosas que se configura dentro de un horizonte. De esta manera encontramos en este modo de saber un horizonte y una estructura como en el desarrollo de su idea de filosofía. Describámoslos sumariamente.

En cuanto al *horizonte*, recordemos que nace de una limitación. La limitación del ámbito de las cosas y de nuestra visión de ellas. Pero a la vez, tiene una función positiva, nos posibilita que las cosas se muestren por su propia índole y que las podamos aprehender. La metafísica no es ajena a esta condición.

Dos caracteres propios de este horizonte metafísico son por un lado que es un horizonte de *totalidad* de las cosas y de *ultimidad*. La metafísica pretende ir a lo último de la totalidad de las cosas¹⁰¹.

Otro aspecto, que ya mencionábamos al tratar del horizonte en la idea de la filosofía¹⁰², es que este posibilita esa visión de las cosas, pero no es una cosa vista. Hace ver sin ser visto. Esto nos coloca ante una *dificultad*: la dificultad de tener que penetrar morosamente en una metafísica para descubrir ese horizonte. A la par, nos ofrece una *posibilidad*: la posibilidad de que nos parezca un único horizonte, por ello las mismas fórmulas pueden tener distinto *alcance* según el horizonte en el cual surjan. Esto implica que un horizonte no elimina lo anterior, sino que lo conserva como posibilidad en el siguiente. Esta distinción entre la verdad y el alcance de esta verdad en el horizonte de la ultimidad total dependerá de ese horizonte en el cual estemos instalados.

Para los griegos la totalidad de las cosas se halla en perpetuo cambio, en el movimiento – κίνησις – Por ello todas las cosas y el hombre son vistos como perecederos. Se aprecia que las cosas y el hombre son perecederos porque se tiene la vista puesta en el «siempre». Esto será a lo que apunta el saber filosófico griego. Algo será verdadero en la medida que permanece. Así la filosofía griega se mueve en el *horizonte de la movilidad*, aquí es donde aprehenden la ultimidad de las cosas.

¹⁰¹ Cf. *EM.*, 104.

¹⁰² *Vid. Supra*, capítulo anterior.

A partir de nuestra era este horizonte cambia. Lo primario no es que las cosas sean luego de no haber sido, sino que pudo no haber cosas. Las cosas son «no-nada». Este es el *horizonte de la nihilidad*, correlato esencial de la *creación*. Aquí la ultimidad de las cosas se descubre en referencia a la creación. Fue una variación casi imperceptible. En este horizonte *el alcance* de las verdades poseídas por los griegos es distinta. Por eso se plantea cual es el dinamismo interno de su variación que nos plantea el horizonte de la metafísica. Se descubrirá, justamente al ver su estructura.¹⁰³

Por la parte de la *estructura* de la metafísica como ciencia, o modo de saber, vemos que es, desde Aristóteles, la ciencia que se busca. Zubiri se fija ahora, en se momento de búsqueda. Primero esa búsqueda en el horizonte de la movilidad «lo que es siempre» es el término de un modo de intelección apodíctico en la ciencia o *episteme*. «Lo que es siempre» es *necesariamente*. Así la demostración, o intelección apodíctica se funda en principios, explica que principio es el momento de la cosa que fundamenta esa intelección. La aprehensión de ese principio es una función del $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Esto es algo propio de cada ciencia, pero en la ciencia buscada por Aristóteles, se busca un nuevo y supremo principio aprehendido por el $\nu\omicron\upsilon\zeta$, es el ente en cuanto tal. Esta búsqueda va en la línea del «siempre y necesariamente». Por ello es filosofía primera. La estructura que muestra se da en dos momentos:

El primero, es una *búsqueda primera y radical*. Aquí los principios no son recibidos, son un esfuerzo de este modo de saber. No es sólo la ciencia del ente en cuanto tal, sino la búsqueda del ente en cuanto tal en el horizonte de la movilidad.

En un segundo momento, *desde este principio* del ente en cuanto tal esta filosofía primera *ha de inferir sus causas y principios*. El principio lo captaba el $\nu\omicron\upsilon\zeta$, ahora esta inferencia es algo propio de la $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, así esta nueva ciencia, tiene su carácter apodíctico. Estas causas son nuevas, son las de lo siempre y necesario. Por lo que su novedad está en su objeto, y en el modo de saber apodíctico del ente en cuanto tal. Este saber se logra después de los saberes concernientes a la $\phi\upsilon\sigma\iota\zeta$. La filosofía primera será una *post-física*. Lo demás serán filosofías segundas.

Dentro del horizonte de la nihilidad, ya descrito, lo que para Aristóteles era una búsqueda siempre abierta, se torna algo recibido. Aquí el alcance de lo recibido es distinto. Vemos al ente en cuanto tal en el horizonte de la creación, lo que nos parece como «siempre y

¹⁰³ Cf. *EM*, 105-106.

necesariamente» es Dios. El «siempre y necesario griego», muta a «eterno». La búsqueda será de lo que es eterno en las cosas creadas, su dependencia de Dios. La filosofía primera, ya no es post-física, sino *trans-física* y será idéntica a una metafísica general.

Las cosas quedan instaladas entre dos intelectos: el divino y el humano. El pensamiento filosófico comienza a oscilar entre una visión de las cosas desde Dios y desde el intelecto humano.

Si consideramos que las cosas las entiende el intelecto humano desde Dios, la filosofía primera será una ciencia de los principios creacionales de la entidad en cuanto tal. Este sería el intento de santo Tomás.

Si esta búsqueda se considera que es obra de la razón humana, la filosofía primera, como *trans-física*, será la ciencia de los principios de la razón. Fijémonos que aquí ha cambiado el alcance del término principio. Para Aristóteles era un momento de la cosa, ahora se trata de una «verdad primera», un juicio primero de la razón. La filosofía será la búsqueda de las cosas según los principios de la razón, dentro del horizonte de la nihilidad. Sería el intento de la filosofía primera de Descartes, Leibniz, Kant y Hegel.

Zubiri, con una imagen graciosa, dirá que la filosofía padece algo así como «estrabismo intelectual»: con un ojo miramos a Dios y con el otro a las cosas en función de lo que consideramos es el hombre. Por lo que en su desarrollo la filosofía primera tiende, por un lado, a ser teología y por otro, a ser antropología. Así la filosofía queda, como dice nuestro autor, «emparedada» entre ambas disciplinas¹⁰⁴.

Hemos recorrido *la* metafísica como ciencia, como un modo de saber que se ve instalada en dos horizontes. El horizonte de la movilidad y el horizonte de la nihilidad. Esto hace que las verdades conquistadas en esta ciencia tengan un diverso alcance según su instalación en uno u otro horizonte. Aquí vemos como se estructura dentro del horizonte de la movilidad como una ciencia apodíctica que busca al ente en cuanto tal y sus causas en la línea de lo siempre y necesario por parte del $\nu\omicron\bar{\nu}\varsigma$. La filosofía primera será una *post-física*. En cuanto a su instalación en el horizonte de la nihilidad, la estructura varía, la búsqueda será algo recibido. El «siempre y necesario» será lo «eterno», si entendemos que la búsqueda del intelecto humano la hace desde Dios es la búsqueda de los *principios creacionales* de la entidad en cuanto tal. Si en cambio, la búsqueda es sólo del intelecto humano, el alcance es distinto, aquí se trata de una *verdad primera*, como *principio de la razón*. En ambas se trata de una filosofía primera como *trans-física*, que tiende a una

¹⁰⁴ Cf. *EM.*, 107-109.

teología o a una antropología. Por lo que el paso consecutivo que se nos presente será ver ¿cuál es el momento propio de lo metafísico en la realidad?, que será un estrato más hondo de este problema.

2. LO METAFÍSICO COMO MOMENTO DE LA REALIDAD

Trataremos de aclararnos sobre *lo* metafísico de la realidad. Es justamente, lo que busca esa penosa marcha de la reflexión por parte de los filósofos. Para esto primero veremos qué es esto del *momento*, luego cómo se nos presenta, para pasar a la descripción que realiza Zubiri sobre lo metafísico.

Zubiri aclara en un pie de página que entiende por momento:

«En un “Ficha” aparte, Zubiri indica lo siguiente para esta página: “¿Qué es momento?»

1.º) No es *propiedad*, claro.

2.º) No es *aspecto*.

3.º) Es a) algo que está realmente en las cosas. b) No es mero correlato de una distinción de razón *cum fundamento in re*. Porque el momento es, si se quiere la índole *formal* del fundamento. c) «Es algo que está en las cosas» pero que no es formalidad en sentido escotista. La distinción escotista es una teoría de la *momentualidad*. Pero la momentualidad es algo anterior a la toda teoría. Sucede aquí lo que sucede con la actualización como carácter formal de la realidad *qua* inteligida. *Actualización significa* acto de una potencia y, por tanto, la actualización sería el *acto común* de la inteligencia y de la cosa. *Pero actualización puede significar* algo pasivo y más elemental: la palpitante actualidad de algo. Esto no es un acto común. Más aún, el acto común es la *teoría* de la palpitante actualidad. Sin esto, la teoría <se> vendría por tierra. Pero, con ello, la teoría es inútil para el exordio del problema. Pues bien, el momento no es la distinción escotista, sino que esta distinción sería la *teoría* de la mera actualidad. La mera actualidad misma sería el homólogo de la palpitante actualidad = algo real en la cosa, pero como fundante de mi abstracción, pero que tampoco es aún la formalidad escotista” Más abajo, Zubiri señala: “*Momentum*: peso ligero que hace inclinarse la balanza un poco hacia el lado más que hacia otro. Quizá de aquí el *momento* a que nos estamos refiriendo”»¹⁰⁵.

Vemos cómo *no se trata de una propiedad*, algo propio de una realidad ya determinada, de alguna manera, que a su vez este elemento le otorga una nueva determinación, que por ello se le atribuye a una cosa.

¹⁰⁵ EM., 109-110 pie de página nº 88. A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri: realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, 239. Define en el glosario de su obra el término «Momento. Término usado por algunos filósofos (Hegel, Husserl); entre ellos, y profusamente, por Zubiri. Puede entenderse como “componente” en sentido amplio, como algo diferenciado pero integrado en una unidad superior».

En la filosofía se distinguió entre propiedades reales y propiedades lógicas, según se refiera al ser o a un concepto. También suele diferenciarse entre propiedades en sentido propio que no son la esencia, o modo de ser, de esa realidad pero que necesariamente se deriva de ella. Le pertenece necesariamente. El típico ejemplo sería la risibilidad del hombre, que no es su esencia, pero es una característica necesaria de la naturaleza humana. Unas provendrán del ser mismo, otras de la especie y otras del individuo. Por otro lado, la propiedad lógica no es más que un accidente que se predica de un sujeto, pero no deriva de su esencia, como el que un hombre sea músico¹⁰⁶.

A la vez *no se trata de una formalidad escotista*. Recordemos que Escoto, cuando habla de formalidades se refiere a la sustancia. Santo Tomás de Aquino afirmaba con vigor la unidad de la sustancia, de aquello que es. En el sentido que de ese acto de ser intensivo daba actualidad, en el sentido de acto, a toda la realidad, incluso en los entes compuestos. De tal manera que lo que existe es esa realidad concreta, que puede ser o no compuesta, pero que recibe su actualidad del acto primero de ser. En esa unidad distinguimos los componentes inteligibles de esa realidad, la esencia y acto de ser, el acto, la potencia. En cambio, en la perspectiva de Escoto la distinción entre los diversos «grados metafísicos» sólo posee un valor lógico, con un fundamento en la realidad. Viene de su concepción del ser como unívoco. Es decir, provenían de la formación de diversos conceptos mentales por abstracción sobre una misma realidad. Así concibe sus formalidades como entidades reales y distintas. El individuo será el único ser existente, pero dentro del individuo sustancial existen numerosas formalidades, distintas y superpuestas, como si fueran estratos metafísicos, o determinaciones reales: sustancialidad, corporeidad, vitalidad, sensibilidad, racionalidad. Estas formalidades tienen alguna entidad *objetiva y actual*. Existen realmente en el individuo, aunque no son separables y responden a un modo de concebirlo.

Esta distinción entre formalidades *no es real en acto*, ya que el individuo es uno. Pero tampoco es puramente de razón, ya que procede de la naturaleza de las cosas. Será *algo intermedio* entre una distinción real y de razón. Que se distinguen con una cierta unidad real. Será sólo una distinción formal, no numérica. Ya que el individuo recibe su unidad numérica de una última formalidad que será la «haecetitas»¹⁰⁷, que

¹⁰⁶ Cf. J.J. SANGUINETI, *Lógica*, EUNSA, Pamplona, 1982, 68-71. Cf. Voz: «Propiedad», W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1983, 449-450.

¹⁰⁷ Sería una formalidad última que confiere la existencia real e individual a una esencia que ya era de un cierto modo, así a la esencia le pertenece un ser, como a la materia que ya

constituye al individuo. Estas formalidades tendrán una unidad real y actual pero menos estricta de la numérica. Así estas formalidades se distinguen entre sí como realidades actuales, pero no numéricamente. Esto compromete la unidad de la sustancia, que viene a ser el resultado de una agregación. Se advierte en esta postura que se disuelve la idea de potencia, que será asumida como un acto diminuto, por lo que la unidad ya no es intrínseca sino recibida por esa última formalidad de la *hecceidad*. El hecho de concebir la potencia como algo que tendría ya un acto por sí misma, disuelve la unidad del ente. Fracturada la unidad sustancial se fractura también la posibilidad de su conocimiento. Esto lastrará la filosofía, y estará presente en el desarrollo suareciano, y a lo largo de la filosofía moderna¹⁰⁸. Por ello incluso la vemos en Hegel como expresión de la temporalidad inscrita en la realidad.

En la filosofía de Zubiri hay un esfuerzo real por dar con la forma expresiva adecuada para lo que quiere expresar, así vemos cómo va introduciendo algunos neologismos. Como lo expresa en la frase: «Creo que hoy la filosofía está necesitada, tal vez más que nunca, de precisión conceptual y rigor formal»¹⁰⁹. Esa sed de precisión le lleva a una trabajosa elección de términos y al desecho de algunos términos muy cargados de equívocos en la tradición filosófica. Al utilizar «momento» no podemos afirmar que está en una interpretación *actualista* de la realidad, o que sigue a pie juntillas esa formalidad escotista, ya que nos aclara que no se refiere a esto. Por ahora, sólo podemos afirmar que intenta permanecer en un plano descriptivo de lo dado en la realidad. Esta realidad presenta un momento metafísico, que será justamente lo que pone en marcha esa búsqueda de la metafísica como modo de saber.

Podemos mencionar la nota general que aparece al final del primer capítulo de *Sobre la esencia*, donde aclara la utilización del término «físico». Parte de la utilización de este término en la filosofía como una restricción determinada de cosas reales, esto es cuerpos inanimados.

no será el principio de individuación. Puede verse escrita como *haecetitas*, *hecetitas*, o españolizado en *hecceidad*.

¹⁰⁸ Cf. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, Tomo II, BAC, Madrid, 1966, 1054-1067. Respecto al desarrollo suareciano y su implicación en la filosofía moderna puede verse L. PRIETO, *Suárez y el destino de la metafísica*, ... 265-350.

¹⁰⁹ IRA., 216. Continúa la frase como sigue: «La filosofía moderna es en este aspecto fuente de innumerables confusiones que dan lugar a falsas interpretaciones. Lo he subrayado siempre muy enérgicamente: es menester la reconquista de la exactitud y de la precisión en los conceptos y expresiones. Pero esto no significa ni remotamente que esta analítica de la función lógica, precisa y exacta, sea la estructura del conocimiento. Porque el mundo no tiene una estructura lógica sino una respectividad de lo real. Y sólo por esto es el conocimiento lo que es: la marcha hacia el sistema de la realidad». 216-217. Existe un trabajo muy interesante sobre el género literario de Zubiri se encuentra en Cf. A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 28-29.

Insiste en que se debe incidir en que no se trata de un círculo de cosas, sino de un modo de ser. En este sentido procede de un principio intrínseco a la cosa de la que nace o crece y lo distingue de lo artificial. Lo distingue luego de lo intencional, así cuando se refiere a las *realidades físicas* o a lo *físico real* se referirá a unas notas actuales y formalmente independientes de una cosa física, como por ejemplo el color y el peso de un manzano, que son notas donde cada una es y se distingue físicamente, no desde mi consideración o conceptivamente¹¹⁰.

En este ámbito de lo *físico* podemos entender ese término de momento en Zubiri y siempre en el plano descriptivo, no conceptivo de la realidad. Pero siempre en la línea de un dato dado en nuestra inteligencia, aunque se refiere a ese *latir de actualidad* en la cosa real, a lo que la cosa es de suyo, ni para nosotros, ni por nosotros.

Pasemos, ahora, a ver ese *momento de lo real*. Hemos recogido que se trata de un momento en las cosas mismas. Zubiri afirma que es algo trascendental a las cosas mismas. Para ello sigamos los pasos que nos ofrece Zubiri para llegar a esta presentación.

En su obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, comienza su reflexión sobre ¿qué es la metafísica? afirmando que «la metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía»¹¹¹. Insiste en el término «material», ya que de alguna manera las diversas ramas de la filosofía no son más que metafísica de la naturaleza si es la filosofía de la naturaleza, metafísica del conocimiento si se trata de la teoría del conocimiento, metafísica de vida en el caso de la ética, metafísica del hombre si es antropología. Por lo que la metafísica no es una parte de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a aquella, en cuanto sabiduría última y radical de la vida y de las cosas.

Pero esa identidad es material. No se trata de una identidad formal. La metafísica sería la definición real y efectiva de lo que es la filosofía. Ahora habrá que analizar esos términos de «metá» y «física»¹¹².

El término *metá* hace referencia a algo allende. Será aquella ultimidad radical. Este estar allende es un trascender. Es lo que busca la metafísica en lo que tiene de *metá* ese trascender o estar allende. Explica este allende partiendo de la experiencia¹¹³, de un modo similar como el objeto de la filosofía, es el supuesto desde donde se pone en marcha la

¹¹⁰ Cf. *SE.*, 11-13.

¹¹¹ *PFMO.*, 16.

¹¹² Cf. *Ibíd.*, 17.

¹¹³ *Vid. Supra.*, 49-52.

reflexión, donde se da esa extrañeza. De aquí, de las cosas obvias que nos salen al camino se lanza la metafísica al allende.

Este allende implica dejar el elenco de cosas obvias con las que nos encontramos en la experiencia, e ir a otras cosas que no son obvias, que no nos salen al encuentro. Esto se da en diversas ciencias y actividades humanas, Zubiri pone de ejemplo el electrón como algo que no es obvio. Así lo allende es lo que está *ultra*. Sería lo *ultra-obvio* aquello que va más allá de lo obvio¹¹⁴.

En un sentido más hondo, después de este primer acercamiento, podemos ver como ese *ultra* no es sólo un estar allende a todas las cosas que inmediatamente encontramos. Zubiri, señala que es justo al revés. *Se trata de algo dado en toda percepción y en toda cosa* -las atraviesa-. No lo percibimos porque carece de esa mínima opacidad necesaria para toparnos con ello. La carencia de opacidad viene expresada por la palabra *diáfano*. Lo diáfano no es obvio, no por el hecho de que no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio. En su diafanidad no lo percibimos. El estar allende de la metafísica significa ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en lo obvio que encontramos en nuestra experiencia. En este sentido lo diáfano es lo *trascendental*.

Lo trascendental en el sentido que trasciende en una u otra forma a las cosas que son obvias, sin estar fuera de ellas. Por ello, la dificultad propia de la metafísica será ser la *ciencia de lo diáfano*, su ejercicio estriba en ejecutar esa *visión violenta* de lo diáfano.

Zubiri pasa a continuación a aclarar mejor esta noción de lo diáfano y de esa violenta visión. Nos dirá, primero, que la *diafanidad* envuelve un momento de «*a través de*», de transparencia. Como el cristal que permite pasar la luz y ver *a través* el objeto que está al otro lado. Además de este momento, ese *a través de*, es lo que no sólo deja ver. Es, también, *lo que hacer ver*. Se trata de hacer efectiva la posibilidad de la visión de lo que está en el otro lado. Un tercer momento, será que *constituye lo visto*. No sólo es lo que nos hace ver, constituye lo visto en el sentido que lo diáfano es un momento mismo de las cosas. «Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en evidencia, no habría posibilidad de verlas»¹¹⁵.

Vemos que lo diáfano es tremendamente complejo. De allí la dificultad de la metafísica. Remueve en esta parte algunas objeciones. Parecería esta diafanidad consistiría en una *evidencia*. Pero, aclara Zubiri, que la diafanidad no es evidencia. La diafanidad está allende la evidencia

¹¹⁴ Cf. *PFMO.*, 18.

¹¹⁵ *PFMO.*, 20.

haciéndola posible. La evidencia es que las cosas nos hagan ver lo que son. Esto hace suponer en la evidencia ese momento de diafanidad. La evidencia viene a traducir el griego *ἐναργής*, este remite a algo más fundamental, que es más cercano a lo diáfano. Así parecería cercano a la clarividencia como una fuente de la evidencia, pero esto, para Zubiri, no es completamente exacto, aunque lo diáfano pueda producir clarividencias y ser fuente de evidencias.

La metafísica no trataría de ser una evidencia, ni una clarividencia. Nos dice, que no se trata de una visión clara, sino de una *visión de claridad*. ¿Qué significa esto? No es clarividencia, sino *videncia de la claridad*. Por ello esa visión de la metafísica es violenta. Se trata de ver lo diáfano constitutivo en las cosas, la claridad misma de las cosas¹¹⁶.

Esto será lo trascendental *en* las cosas que se presenta en dos dimensiones. Una, *porque está allende a las cosas obvias*, en el sentido que estando en las cosas, nos permite verlas y se hace imperceptible. La segunda dimensión, *es que la diafanidad propia de una cosa* no es distinta de la diafanidad propia de otras cosas. De manera que ese momento de lo diáfano envuelve a todas las cosas. Así, tomando a una estas dos dimensiones lo diáfano como constitutivo de cada cosa y como envolvente de todas ellas, es constitutiva y formalmente trascendental. *Diafanidad es trascendentalidad*. Este será el momento de *lo metafísico* de la realidad.

Afirma Zubiri que ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía, la marcha hacia lo trascendental. Por ello los conceptos de metafísica, filosofía y trascendentalidad cada uno explica al anterior y lo apresaa con todo rigor¹¹⁷.

En cuanto a la *visión violenta*, se da una cierta ambivalencia. Por un lado, la dificultad nuestra de llegar a lo diáfano y por otro, la dificultad que nos presentan las cosas en su diafanidad. Afirma Zubiri que tendemos a ir más a las cosas que a lo diáfano, por lo que la metafísica y la filosofía implican una actitud distinta de la natural en nuestra confrontación con las cosas. Si nos fijamos en las cosas mismas está lo explicado ya sobre lo obvio que está en todas las cosas. Además, esta violenta visión, tratará de ver la claridad, sin salirnos de ella. Es una retorsión, aquí estriba su dificultad. No pretende sacarnos de las cosas, sino *mantenernos en ellas* para hacernos ver lo diáfano. Así la metafísica en

¹¹⁶ Cf. *PFMO.*, 19-21.

¹¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 21-22.

el sentido de *metá*, es el saber de lo diáfano. La radical y última visión de lo diáfano¹¹⁸.

Abordemos, ahora, lo que es la metafísica por la segunda parte de su vocablo: «físico». Hemos recorrido como ese momento de lo metafísico de la realidad tiene un primer carácter de *metá*, de estar allende, *ultra* lo obvio, pero *en* las mismas cosas que explicamos como *diafanidad* este momento de *lo* metafísico en lo real es lo trascendental que está en toda cosa y que las envuelve.

Zubiri, precisa que la diafanidad propia de la metafísica es la diafanidad última. Adelanta que se trata de estar allende las cosas «tales como son». Para él, ese *tales como son*, traduce el término *físico* presente en el vocablo de metafísica. Así el trascender de la metafísica es un ir a ellas tales como son. Este aspecto lo expresa el vocablo *fundamental*. Así va desgranando algunas aproximaciones al término para avanzar en su análisis. Primero lo fundamental será *aquello que importa*. Esta palabra presenta varias vertientes: una es que *para mí* sea más o menos importante una cosa determinada. Otra es que la *cosa* es lo que me importa. Aquí la cosa me arrastra, me lleva consigo, la cosa misma me *porta-en*, me *im-porta* consigo. Este sentido es el que nos interesa.

Se puede dar en dos modos: el primero, *las cosas me llevan con ellas*, y este es el momento de la diafanidad, apenas recorrido. Zubiri, afirma que la captación intelectual de este momento es el principio de la metafísica. Aquí el principio se refiere a lo diáfano, no a una verdad primera de la cual se deducen una serie de verdades. Lo diáfano es principio en el sentido que *desde* él tenemos la visión de la claridad misma. Ese momento del «desde» es el principio. Será la diafanidad misma en tanto que principio de la aprehensión intelectual de las cosas. Está en la cosa misma, desde el inteligimos todas las cosas. Esto hace ver la problematización de este *desde* para la filosofía antigua fue el ser y para la filosofía moderna, la verdad¹¹⁹.

En segundo lugar, nos presenta Zubiri otro modo de importancia de la fundamentalidad. Será que *esto que nos importa sea accesible al hombre*. No sólo que sea principio, sino que haya una cierta idea de la inteligencia. Es crucial ver que si esto no ser percibe no sería importante. Podría parecer una dualidad: a un lado la idea de las cosas, al otro la idea de la inteligencia humana. Pero no se trata de esto. Entre ellos se da una *esencial unidad*. Justamente, Zubiri, la identifica con la

¹¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 22-24.

¹¹⁹ Cf. *PFMO.*, 26-27.

diafanidad. Así, entiende la diafanidad como la *unidad* entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una *cierta mismidad con las cosas*. La diafanidad es *en* las cosas, en ella es importada, desde allí la inteligencia es inteligente y tiene su propia intelección. Se nos muestra una intuición que en nuestro autor vertebrará su desarrollo metafísico y de una idea de la inteligencia.

La inteligencia como algo determinado desde las cosas es en este sentido, que viene exponiendo Zubiri, es «misma» con las cosas. Evidentemente, no se trata de que sea lo mismo la inteligencia y las cosas. Lo aclara diciendo como para las cosas le es indiferencia que haya inteligencia, pero la recíproca no es cierta. La inteligencia sin las cosas no podría tener una función intelectual. Zubiri, subraya la idea de que la inteligencia es «misma» con las cosas en cuanto «desde» ellas constituye la intelección. Inteligimos en cuanto estamos llevados por las cosas desde su diafanidad. Esta unidad entre las cosas y la inteligencia es la propia diafanidad, la propia trascendentalidad. Esto será *lo* metafísico de la realidad.

Esto aporta una *fundamentalidad*, que no va acerca de que una ciencia tenga unos fundamentos, razones y principios enunciados. Es algo primario, anterior, a esto. Cualquiera que sea la estructura de *la* metafísica, será algo posterior, estará determinada por aquello que es *lo* metafísico. Lo metafísico es diafanidad última de las cosas, de lo real. Arrastrados por esta claridad es como puede constituirse la metafísica como ciencia¹²⁰.

3. CONEXIÓN ENTRE LA METAFÍSICA Y LO METAFÍSICO

Esto nos deja ver que la ciencia metafísica es una posibilidad no siempre alcanzada por el hombre, incluso, para alcanzarla habrá que descubrir esa diafanidad y dejarse arrastrar por ella. De nuevo aparece aquí la necesidad de esa visión violenta para la reflexión filosófica. La posibilidad de lo diáfano será el orto de la metafísica.

Por ello para Zubiri la metafísica no es simplemente un elenco de problemas que hemos recibido de la tradición de la filosofía. Aunque la metafísica como modo de saber comporte una serie de problemas que han tenido su modulación histórica, él quiere fijarse en esta reflexión en ese momento de *lo* metafísico.

Lo metafísico y *la* metafísica no se trata de algo que está allí, sino que *hay que hacerlo*. Esto es una dificultad, hay que hacer metafísica. Ve dos vertientes de esta dificultad. La primera vertiente, será pensar

¹²⁰ Cf. *PFMO.*, 28-29.

¿qué es lo que se quiere hacer? Es decir, fijarse en la contextura problemática de la metafísica, como habitualmente se ha hecho y realizar una crítica. A nuestro autor, le parece que todo la «crítica» que se haga no deja de ser una mera *recepción*. La otra vertiente, será *instalarse dentro* de la metafísica. Esto consistirá en alcanzar ese carácter mismo del orden trascendental. Esto es la grave dificultad que nos presenta la metafísica.

La metafísica no se funda en algo extraño a ella, sino en esa diafanidad de lo trascendental que es lo que determina la inteligencia, por ello la estructura misma de ese orden trascendental constituye el supremo momento problemático de la filosofía. Esta problematicidad no está sólo en la visión violenta que implica, sino en la misma diafanidad, en la estructura misma de la trascendentalidad. Para Zubiri de esto no se ha hecho cuestión temática la filosofía recibida¹²¹.

A lo largo del recorrido realizado tratando de señalar la idea de metafísica en Zubiri, destacamos en ella *la* metafísica como *modo de saber*, con un horizonte y una estructura dentro de cada horizonte. Este modo de saber que es la metafísica como ciencia encierra *lo* metafísico de la realidad. Aclaramos que el momento de *lo* metafísico es algo que late en las cosas. Ese momento de *lo* metafísico lo analizamos a través del *meta*, que implica la idea de lo *allende*, lo *ultra obvio* que trasciende *en* las cosas y que envuelve como momento a todas las cosas. Al fijarnos en el aspecto *físico*, veíamos como ese momento de diafanidad que trasciende – atraviesa – a cada cosa, se nos da en las cosas *tales como son*, esa es la *fundamentalidad* de *lo* metafísico para *la* metafísica como modo de saber. Es justo este momento de diafanidad que desde las cosas nos permite *inteligirlas*, y hace que la inteligencia pueda cumplir su función, siendo *misma* con las cosas al captar su diafanidad. En esto estriba la *problematicidad de la metafísica*, no sólo lo que exige como visión violenta de lo diáfano, sino también exige adentrarse en *lo* metafísico de lo real.

Se devela su intento por captar ese momento de *lo* metafísico de la realidad. Ese intento se plasmará en sus obras y tendremos oportunidad de analizar más adelante, lo realizará aplicando un esfuerzo sistemático sobre lo real y sobre la inteligencia, así como en sus recorridos históricos sobre la filosofía. Será justamente ese instalarse en *lo* metafísico lo que nos permitirá realizar *la* metafísica, pero esto ha estado sembrado por graves problemas a lo largo de la filosofía, como señalaremos a continuación.

¹²¹ Cf. *PFMO.*, 30-33.

Zubiri percibe en este momento de *lo* metafísico de lo real una estructura propia, que llamará el *orden trascendental*. Justamente, una investigación de esta dimensión metafísica de la realidad será penetrar en ese orden trascendental que nos presenta.

Se percata que una vez expuesta esta idea de trascendentalidad la respuesta de la filosofía a la pregunta ¿qué es esta trascendentalidad? está muy lejos de ser unívoca. Después de analizar algunos autores expone como se ha ido entendiendo la trascendentalidad por una *vía conceptiva*. Esto es, estos autores parten desde un punto de partida común, que consiste en ver la trascendentalidad como un correlato real de un concepto, donde por correlato se entiende como esa referencia o relación entre lo real y un concepto. Como la inteligencia consiste en concebir y juzgar, esta trascendentalidad pertenece al orden del concepto. Será la universalidad del concepto donde se concibe la trascendentalidad, una universalidad total que abarca un momento en el cual todas coinciden. Pero ve que este momento conceptivo no es exacto¹²². El trascendental es aquello que al ser concebido es una cosa que nos hace *ver en ella algo que las une a todas las demás*. Esta versión a las demás puede ser entendida, dentro de esta vía conceptiva, como una versión en *omnitudo*, que hace referencia al ente en cuanto ente como en Aristóteles; en una *máxima comunidad* de todo ente por *ser* ente, como en Santo Tomás; en una *objetividad* que subsume las cosas como en Descartes y Leibniz; en su *constitución* como en Kant; o en una *conformación* en cuanto cosa como en Hegel. Pero ¿es la trascendentalidad un correlato de un concepto supremo?

Este pequeño esbozo en esos epítetos que caracterizan sumariamente la interpretación de algunos autores de la historia de la filosofía, que Zubiri ha ido desarrollando en su exposición histórica, encuentra unos caracteres peculiares: primero, se presenta lo trascendental como un *conjunto de propiedades* que compete a toda cosa por el hecho de ser. Será un conjunto de propiedades que les compete de modo universal en una forma de unidad genérica con otras cosas. Pero, por *encima* de las cosas – *trans* – que le competen por ser.

Un segundo carácter consiste en ver este orden de lo trascendental es *como algo a priori respecto de las cosas*, de modo que para ser cosas primero se cumplen esos requisitos previos de trascendentalidad. Este apriorismo se puede entender de dos maneras: como un a priori trascendental en sí mismo *intrínseco* y *absolutamente necesario*. Es decir, esta estructura trascendental reposa sobre sí misma, tiene una absoluta necesidad. Otro modo, es que esta trascendentalidad sea un a priori, pero

¹²² Cf. *E.M.*, 111.

un a priori anterior a las cosas, no absolutamente necesario, sino *contingente*. Ha sido querido por Dios, es en este caso un a priori, pero sólo de hecho no por una intrínseca necesidad. Este carácter de a priori presenta un gran problema a la filosofía. ¿Es realmente a priori? ¿Esta división a priori y a posteriori es trascendentalmente última y radical?

El tercer carácter que presenta Zubiri, después de su recorrido histórico, es *un orden concluso, cerrado en sí mismo*. Es decir, la trascendentalidad tiene por sí una estructura ya definida. Lo que abre, a su vez, un grave problema ¿es este orden trascendental algo concluso y cerrado en sí mismo?¹²³

En un paso siguiente nos expone que este orden trascendental parece no reposar sobre sí mismo sino *sobre un principio*. De nuevo haciendo referencia al recorrido histórico realizado resume que para los medievales este principio es el principio de las cosas mismas, Dios. Siempre y solo como principio, no es que forme parte de ese orden trascendental. En cambio, en la modernidad para Descartes y Kant este principio es distinto. No es trascendente sino inmanente a mi propia razón. Así el principio del orden trascendente es el yo. Para Hegel ese principio trascendente es la forma de la vida misma del espíritu absoluto. Un espíritu absoluto que está allende lo trascendente y lo inmanente de mi razón. Es un principio intrínseco al orden trascendental mismo que será un despliegue de ese principio. Por lo que el orden trascendental entendido como *una serie de propiedades principiadas*, sea por un principio trascendente, por uno inmanente a mi razón, sea por un principio intrínseco al orden mismo, nos deja en el problema de si existe un principio del orden trascendental.

¿Cuál será entonces la propiedad trascendental primaria y radical? Será esa propiedad que por referencia primaria a ella las demás cobran esa índole de transcendentales. ¿Cuál será esa propiedad?

Para santo Tomás es el acto de ser. Para la filosofía moderna es la verdad, en el sentido que la entidad «realiza» la verdad, no en cuanto producción sino en cuanto es un acto de lo verdadero. El ente queda incardinado en la verdad y es su realización. Esta incardinación puede tener diversas direcciones, en santo Tomás son modos de considerar al ente, en la filosofía posterior modos de ser verdad. Todo el problema de articular estas propiedades pende de su punto de partida, aquella *vía conceptiva* ya denunciada. La trascendentalidad como correlato del

¹²³ Cf. *E.M.*, 112-115; «Estos tres momentos de “propiedad”, “aprioridad” y “conclusividad” de la metafísica clásica dejan planteadas a la reflexión metafísica tres graves problemas. La metafísica debe continuar siendo una búsqueda trascendental». *Ibíd.*, 115.

supremo concepto, en este punto habría que preguntarse a su vez, ¿qué es la inteligencia?¹²⁴

A partir de aquí en esa búsqueda de *lo metafísico* en las cosas emprende, Zubiri, un esbozo sobre la inteligencia y la aprehensión humana de las cosas. Este desarrollo ya se entrevé fundamental y co-originario a la pregunta de *lo metafísico* de las cosas. La metafísica se ocupa de las cosas reales, trata de tomar la realidad en y por sí misma. Por el momento, vemos como esa vía conceptiva ha subsumido a la realidad en la objetividad, pero la realidad es la primaria y primera fuente de toda objetividad. Por ello habrá que indagar qué es ese momento de realidad como trascendental y cómo lo aprehendemos.

Hemos esbozado en nuestro recorrido esa idea de filosofía en Zubiri, como la puesta en marcha de la reflexión desde una situación concreta donde se dibujaba un horizonte y una estructura. Luego hemos afrontado su idea de metafísica haciéndonos ver cómo es la puesta en marcha de la reflexión a través de lo diáfano, lo trascendental *en* las cosas mismas. Consideramos *la* metafísica como modo de saber, con una estructura y horizonte propio. *Lo metafísico* como lo trascendental en las cosas mismas. La conexión entre lo metafísico y su búsqueda con lo que es la ciencia metafísica en cuanto esa búsqueda de lo metafísico nos permite encontrar ese orden trascendental y realizar la posibilidad de la metafísica. Vimos, también como ese desarrollo en la filosofía por la *vía conceptiva* nos ha dejado frente a dos grandes problemas de la realidad y de la inteligencia.

Podemos apreciar varios puntos propios de Zubiri en lo presentado hasta el momento. En primer lugar, después de estos desarrollos sobre la filosofía y la metafísica, vemos que Zubiri afirma que son idénticas en el sentido que no entiende la metafísica como una parte especial de la filosofía. De hecho, Zubiri se muestra en muchas ocasiones reacio a aceptar una división de la filosofía en partes o especializaciones¹²⁵. Afirma la unidad del conjunto del saber que es la filosofía. Ella misma implica siempre una totalidad. Por esto sus problemas no pueden tratarse de modo aislado: «Cada cuestión filosófica es en sí misma la totalidad de las cuestiones»¹²⁶. Esta idea la reivindica Zubiri para sí como una constatación de una realidad dominante a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto, la filosofía, en algún sentido, existe porque se da algo que queda encubierto dentro del modo primario de la manifestación de lo real. Por ello, es preciso esa marcha de lo manifiesto a lo

¹²⁴ Cf. *E.M.*, 115-122.

¹²⁵ Cf. *CUI.*, 3.

¹²⁶ *Ibid.*, 368.

ignoto y esto tiene sentido porque eso que permanece ignoto es en sí mismo inteligible. Sin esta inteligibilidad intrínseca de lo real no haría falta un saber filosófico¹²⁷.

En segundo lugar, la tarea crítica que va adjunta a la filosofía. No se trata en Zubiri de una actitud crítica que lleva a una circularidad y paralice la reflexión, sino, más bien, en su análisis del desarrollo histórico donde percibe esa unidad de la filosofía y de la búsqueda radical propia de este saber que pretende ser de ultimidad, de dar con esa fundamentación de *lo* metafísico en la realidad. Esto exige una actitud crítica, un saber sin supuestos como dice la fenomenología. Pero de momento no se refiere a ningún contenido concreto, denuncia ya una vía conceptiva que ha tomado la filosofía, pero sólo señala *lo* trascendental en la realidad.

Es cierto que la metafísica en su desarrollo histórico ha buscado lo trascendental, vemos como en la historia de la metafísica entendida como lo que explicaba Zubiri como una *postfísica* o como una *transfísica* se ha reducido a un desarrollo lógico-conceptual. Zubiri no pretende buscar lo trascendente en lo trascendental, sino permanecer en ese ámbito físico donde se capta lo trascendental en la realidad, ese ámbito de problematicidad. Aquí se percibe, en tercer lugar, como Zubiri no pretende realizar una metafísica junto a otras, sino en su búsqueda de radicalidad pretende un nuevo preguntar y pensar¹²⁸. En *Inteligencia Sentiente*, en el apéndice sobre «Transcendentalidad y metafísica», afirma que se trata de una reflexión que nos conduce al camino de una filosofía de la realidad¹²⁹.

Apreciamos como en Zubiri esta búsqueda *no será un sistema completo y clausurado*. En lo expuesto hasta el momento parece que será un camino que constitutivamente quedará abierto a prolongaciones y eventuales depuraciones.

En nuestro siguiente paso debemos preguntarnos sobre esa situación, desde la cual nuestro autor realiza su reflexión, dada que toda reflexión nace de una experiencia situada, preguntémonos sobre la situación de Zubiri con la finalidad de comprender su propuesta metafísica.

¹²⁷ Cf. A. PINTOR RAMOS, «La concepción zubiriana de la filosofía», ...444, 445.

¹²⁸ Cf. *Ibíd.*, 459-461; Cf. O. BARROSO FERNÁNDEZ, «El objeto de la metafísica en Suárez y en Zubiri», *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII, Número doble, (109/110), Mayo-Diciembre, 2005, 235.

¹²⁹ Cf. *IRE.*, 127.

SECCIÓN SEGUNDA
LA SITUACIÓN DE ZUBIRI Y LA PROBLEMÁTICA QUE ENFRENTA

CAPÍTULO TERCERO

LA SITUACIÓN DESDE LA CUAL REALIZA ZUBIRI SU REFLEXIÓN

Nos proponemos, pues, responder a esta pregunta sobre la situación desde la cual realiza su reflexión. Presentaremos una descripción de qué es una situación, luego pasaremos a ver cuál es la situación en la cual Zubiri se encuentra y cómo nos la explica. Esto nos ayudará a ganar comprensión frente al pensamiento zubiriano y su desarrollo metafísico.

1. LA SITUACIÓN

Retomamos sumariamente la idea de la experiencia en la cual Zubiri nos dice que toda filosofía parte de una experiencia, no nace de sí misma. Esto no significa que está encerrada en ella, no se limita a ser un vaciado conceptual de la experiencia. Para nuestro autor la experiencia es el lugar natural de la realidad, no se reduce a meros datos de conciencia. Se trata de la experiencia que el hombre adquiere en el trato con las cosas reales y efectivas.

Aquí es donde surge la situación, esa experiencia gracias a la limitación del hombre, nos presenta un perfil peculiar y propio. Este perfil es el correlato de la situación en que se haya instalado el hombre, según él esté situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. Esta experiencia siempre es del mundo, de las cosas incluso del hombre mismo que vive inmerso en ellas. Así en una situación concreta las cosas se presentan de una manera peculiar al hombre y ponen su realidad en sus manos. Esta idea de la experiencia situada en la cual se encuentra el hombre nos servía para hablar de la idea de horizonte como limitación y posibilidad de abrirnos a la realidad. La situación será ese «concreto punto de tangencia» en el cual el hombre, ser temporal, vive su presente. Así, la situación nos «pertenece constitutivamente», aunque ella no predetermina forzosamente ni el contenido de nuestra vida, ni de sus problemas. Sí circunscribe ese ámbito y limita las posibilidades de su solución¹³⁰.

¹³⁰ Cf. *NHD.*, 142.

Esta situación otorga al hombre un conjunto finito de posibilidades de existencia.

Tratemos de ver el conjunto de la situación ante la cual Zubiri se enfrenta, con la intención de comprender mejor su filosofía. Sin duda, su pensamiento y su idea misma de filosofía han surgido de su conciencia sobre su situación, donde acusa el abandono de la vida intelectual, el divorcio entre la vida y la verdad y como el hombre de ciencia se ha convertido en un técnico de verdades.

2. NUESTRA SITUACIÓN INTELECTUAL

En su última lección de mayo de 1942, Zubiri imparte una lección titulada «Nuestra situación intelectual». Nos ofrece allí un balance del pensamiento contemporáneo, a la vez que nos muestra una definición de su vocación intelectual¹³¹. Esta lección será publicada en su libro *Naturaleza Historia Dios* de 1944 que contiene la mayoría de sus artículos publicados en las revistas *Cruz y Raya*, *Revista de Occidente* y *Escorial*, con algunas modificaciones y a los cuales añade: «La idea del ser en Aristóteles», «Nuestra situación intelectual» y «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina»¹³².

Expresa en el prólogo como esta obra presenta una serie de trabajos independientes, aunque es clara su unidad de fondo. Pero insiste que no se trata de un sistema latente. «La unidad de estos trabajos no les está conferida sino por una situación en la que se halla hoy instalada la “mentalidad filosófica” ...»¹³³. Esa instalación de la mentalidad filosófica la estructura en tres grandes partes: 1. La función intelectual; 2. La verdad y la ciencia; 3. Ciencia, filosofía y vida intelectual.

2.1. La función del intelectual

Lo primero que señala es la *profunda paradoja*. A pesar de estar en una época de una gran calidad y densidad de conocimientos científicos. A pesar de tanta ciencia, tan verdadera y tan central en nuestra vida a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el

¹³¹ Cf. También existe un escrito de Zubiri titulado «La crisis de la conciencia moderna» que se publicó en el libro X. ZUBIRI, *Primeros escritos (1921-1926)*, Fundación Xavier Zubiri/ Alianza editorial, Madrid, 1999, 335-358. Donde aparece la intervención de Zubiri para la semana tomista que se realizó en Madrid del 7 al 14 de marzo de 1925, en este escrito aborda de alguna manera las corrientes y el estado del pensamiento de ese momento, parte del positivismo y como bajo su influencia la reflexión filosófica había descendido bajo cero, por ello la renovación del tomismo debería ser una renovación vital.

¹³² Cf. J. COROMINAS, J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora...*, 498-500, 511-512.

¹³³ *NHD.*, 20.

intelectual de hoy se encuentra rodeado de *confusión, desorientado e íntimamente descontento*¹³⁴.

Por la parte de la *confusión* señala que no se debe a la sana crisis de principios que puede acompañar el desarrollo de las ciencias. Se trata de que, por un lado, muchas ciencias existentes carecen de un perfil marcado que circunscriba su ámbito de existencia. Cualquier conjunto de conocimientos homogéneos constituye una ciencia. Así, el sistema de las ciencias se identifica con la división del trabajo intelectual, y su definición viene identificada por el ámbito estadístico de homogeneidad. Se opera sólo con cantidad de conocimientos, pero no se sabe dónde comienza o termina una ciencia, ya que no se sabe de qué se trata. La primera confusión es *acerca del objeto de cada ciencia*. Por otro lado, la confusión se da, también, por *la nivelación de todas las ciencias*. Esta nivelación consiste en que no presentan una diferencia de rango, cada ciencia está determinada por el conocimiento de los «hechos», es el efecto de un *positum*, lo puesto, el objeto, «está ahí». Por esto parece que todas las ciencias han de ser equivalentes en cuanto ciencias, ya que todas son «positivas». Esa positivización sería el principio nivelador, sin reparar que las ciencias tienen en su objeto un principio de subordinación jerárquica. La confusión del intelectual viene por la confusión acerca del objeto de cada ciencia y por la nivelación de las ciencias.

La *desorientación en el mundo* le viene al intelectual porque su función se ha convertido en una especie de *secreción de verdades*. Ante el diluvio de conocimientos positivos que se presentan el mundo comienza a hacer una peligrosa criba de verdades. Esta criba se funda en el presunto *interés* que ofrecen, este interés torna pronto en *utilidad* inmediata. De manera tal, que la función intelectual se mide por su utilidad y el resto se elimina como simple curiosidad. Esto hace que *la ciencia se convierta cada vez más en técnica*.

En esto encuentra Zubiri, algo más hondo, no sólo el hecho penoso de la ciencia convertida en técnica. El *mundo comienza a perder la conciencia de sus fines*, comienza a no saber lo que quiere, por lo que se da ese ensordecedor clamoreo en torno, a favor o en contra del intelectual. En lugar de un mundo, un cosmos, tenemos un caos, donde el intelectual vaga caóticamente. Este intelectual se sobrevive contemplando su imagen pretérita. Se olvida que su función intelectual viene inscrita en un mundo, donde cada una de las verdades ha sido conquistada en ese mundo dotado con un preciso sentido. El que la ciencia adquiriera un

¹³⁴ Cf. *Ibíd.*, 29.

carácter extrahistórico y extramundano es un signo de que el mundo se halla afectado de una interna descomposición¹³⁵.

El mundo es el sistema total de proyectos que el hombre realiza o malogra para vivir. Si estos proyectos mutan a casilleros, si los propósitos son meros reglamentos, el mundo se desmorona. Los hombres vienen a ser piezas, las ideas se usan, pero no se entienden: la función del intelectual carece de sentido. El siguiente paso, señala Zubiri, será *renunciar deliberadamente a la verdad*, las ideas serán meros esquemas de acción, recetas, etiquetas. La ciencia degenera en oficio, en una secreción de verdades.

En lo que respecta al *descontento íntimo consigo mismo* es una consecuencia de que el intelectual es sólo «sabedor de cosas», un «poseedor de ideas». Si recapacita y entra en sí mismo se encuentra solo y desplazado en el mundo. Intentará justificarse porque posee unos *métodos de conocer* que aportan excelentes resultados como nunca en la historia, pero en esta situación descubre: primero, que sus métodos comienzan a tener poco que ver con su inteligencia, son una *simple técnica de ideas y hechos*, pero ya no son vías que nos conducen a la verdad. Segundo, comienza a estar *harto de saberes*. Esto no se da por azar, sino porque lo que otorga rango, importancia, a la producción científica es el *sentido* que posee en orden a la intelección de las cosas, a la verdad. Si estos métodos ya no conducen a la verdad, el hombre está perdido entre *tantas verdades*.

En definitiva, los saberes y los métodos del intelectual constituyen una técnica, pero no ya una vida intelectual, dormido para la verdad abandonado a la eficacia de sus métodos. Señala el error de pensar que hay ciencia sólo porque se da su objeto y porque el hombre posee la capacidad de conocerlo. Para que se exista la ciencia hace falta ciertas posibilidades, si estas posibilidades se desvanecen, no habrá ciencia. Sólo habrá un producto seco, no ciencia viva, un cadáver de la verdad. La ciencia nació solamente en la vida intelectual. No cuando poseía verdades, sino cuando el hombre fue poseído por la verdad. Este «patos» de la verdad es donde nace la ciencia¹³⁶.

Zubiri continúa afirmando que se trata de caracteres que se dan en diversos grados. Pero estos caracteres constituyen un peligro radical para la inteligencia con un riesgo inminente de que deje de existir vida en la verdad. Por esto, se debe aceptar esta situación y afrontar el problema de restaurar la vida intelectual.

¹³⁵ Cf. *NHD.*, 29-34.

¹³⁶ Cf. *NHD.*, 34-37.

2.2. La verdad y la ciencia

La positivización del saber, la desorientación de la función intelectual y la ausencia de la vida intelectual son tres desviaciones a las que se halla expuesta *constitutivamente* la vida intelectual.

Las ciencias tienen como fin último la verdad dentro de la estructura misma de la verdad ya se dan estos riesgos. La verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas, así las cosas, está propuestas al hombre y la verdad consistirá en que la inteligencia revista la forma misma de las aquéllas. En esto consiste la fórmula tradicional de la verdad como acuerdo con las cosas. Veamos *las condiciones de ese acuerdo*, que nos servirán para entender como en la estructura de la verdad se da el peligro de estas desviaciones.

Primero, *las cosas están pro-puestas a la inteligencia*, las cosas han de estar propuestas al hombre, a esta patencia de las cosas puede darse el nombre de verdad, como la llamaron los griegos: *a-lethéia*, descubrimiento, patentización. La inteligencia se ve envuelta en una situación azarosa ya que la presencia de unas cosas oculta otras, o no manifiestan sin más su interna estructura. Esto exige que la inteligencia necesite aprender a acercarse a las cosas para que éstas se le manifiesten cada vez más. Este modo o camino se ha llamado *méthodos*. El método es el camino que nos lleva a las cosas no sólo un reglamento intelectual. De donde surge una primera condición de verdad: *atenerse a las cosas mismas*¹³⁷.

Segundo, el problema de la verdad no queda agotado con esto. El hombre no se limita a llevar un registro de cosas presentes. *La verdad como acuerdo supone una manera de preguntarse por ellas*. Hay, pues, un sistema de cuestiones previas con las que la inteligencia afronta la realidad.

Tercero, este sistema de preguntas surge no de una manera natural en el hombre, vemos como la ciencia tiene una historia tardía, lenta y tortuosa. *Nace de la estructura total de la situación* de la inteligencia humana. Con esto vemos que de esta situación concreta el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y es, entonces, cuando éstas dan una respuesta que constituye la verdad como acuerdo con ellas.

Aquí aparecerá el triple riesgo a que se expone la inteligencia en su búsqueda de la verdad. Pasará ahora a exponer estos riesgos:

¹³⁷ Cf. *NHD.*, 37-40.

Por un lado, *el positivismo* donde esta situación en la que le hombre se encuentra ante las cosas, pero no se le presentan ni todas las cosas, ni el todo de ninguna. El hombre con esos fragmentos se lanza a construir su mundo, esa totalidad en la cual se da y puede darse cada una de las cosas. Por ello la ciencia comienza por disolver el mundo ingenuo para reducirlo a sus justas proporciones. Es lo que expresamos, esa proporción, en «los hechos»: lo que está ante mí, tan sólo por estarlo y en la medida en que lo está, sin ninguna intervención por nuestra parte. El problema es que los hechos, así entendidos, fácilmente se tiende a reducirlos a datos empíricos, de tal manera que la verdad científica será el acuerdo con esos datos, será un saber acerca de su concatenación ordenada. *Se reducen las cosas a hechos, y éstos a datos sensibles*. Esto lleva a la idea que una vida intelectual en la cual todos los saberes son equivalentes y su dispersa unidad sólo se da en la enciclopedia entera del saber¹³⁸.

Otro riesgo es *el pragmatismo* como prolongación natural del positivismo. Esta idea la va desarrollando, explicando como a través de la física teórica se comprendió la insuficiencia de encerrar a los hechos en datos empíricos. La verdad no es algo que simplemente se da y con la cual nos encontramos. La verdad es algo más que el hecho, es para el hombre una necesidad. Necesitamos saber cómo van las cosas para no vernos perdidos entre ellas. Esta necesidad fue lo que nos llevó a modelar la manera de enfrentarnos a las cosas. La ciencia logra mediante su interrogatorio reducir la enorme variedad de datos sensibles a unas cuantas relaciones más sencillas que nos permiten prever el curso de los fenómenos. La ciencia en este sentido de simplificar más que visión es una previsión, la verdad es un acuerdo con las cosas, pero sobre todo con las cosas futuras. La vida intelectual, entonces, será la progresiva creación de fórmulas que nos permiten manejar la realidad con el máximo de sencillez. La verdad será medida por *su eficacia*, esto es el pragmatismo.

Un tercer riesgo se encuentra en el *historicismo*. Zubiri lo ve como un aliado fácil del pragmatismo. Ese carácter formulario y simbólico de todo interrogatorio ha apuntado, en el pragmatismo, a una necesidad vital. De alguna manera la vida mental es un caso particular de la biología, pero esto es excesivo, por ser simplista. La vida mental y la vida humana no son puramente biológicas. La vida surge siempre de una situación, dentro de esta situación adquiere sentido y estructura el pensamiento. La verdad nos llega por el modo de acercarnos a las cosas. El dinamismo de las situaciones históricas condiciona el origen de nuestro

¹³⁸ Cf. *NHD.*, 40-42.

modo de aproximarnos, aunque se halle o no plasmado en un interrogatorio explícito. La situación histórica matiza, también, el sentido de la verdad. En el siglo XIX se creía que esas situaciones históricas eran *estados del espíritu*. Los estados del espíritu, todo lo objetivo que se quieran, encierran a la verdad y a la ciencia que no serán sino un aspecto de estos estados. Como se decía en la época, la cultura es el producto de la realidad histórica, la ciencia será una expresión de ese estado cultural. Expresaría el aspecto intelectual de una situación histórica, sería un *valor cultural*. Porque la verdad es el valor de la inteligencia y el valor existe por el sentido que adquiere en una situación. Así cada época y cada pueblo tienen su sistema de valores que será siempre reflejo de una situación histórica y *ninguno podrá arrogarse el carácter de único y absoluto*¹³⁹.

Estas son para Zubiri las grandes desviaciones a la que se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual. La verdad es una expresión de lo que hay en las cosas. Si entendemos éstas como meros datos empíricos estamos en el positivismo. La verdad se conquista con un modo de interrogar las cosas si entendemos este interrogatorio como una necesidad humana de dominar con éxito en el curso de los hechos, derivamos hacia el pragmatismo. La verdad se da una situación determinada, si entendemos esta como un estado objetivo del espíritu, vamos hacia el historicismo.

Estas desviaciones no son independientes. En estos tres caracteres que descubrimos en nuestra situación intelectual subyacen estas actitudes frente a la verdad y ante la ciencia. Es cierto que no se encontrará hoy quien suscriba íntegramente estas concepciones, salvo casos aislados, pero sería una ilusión verlo sólo como algo pretérito y creer que sus efectos desaparecieron al desaparecer su vigencia intelectual. Han desaparecido como teoría de la ciencia, pero nos ha dejado instalados en nuestra situación intelectual. Así, ejemplifica, diciendo como el carácter fragmentario, disperso y nivelador del saber es un resultado del positivismo, el tecnicismo presente no es sino un pragmatismo en marcha, así como dirigir la atención a las diversas maneras de ver las cosas, son muestras de un historicismo radical.

¿Qué se respondería si preguntásemos qué es la vida intelectual? En esas tres concepciones descritas se podría decir que es: un *esfuerzo por ordenar los hechos en un esquema*, amplio y coherente, que enriquezca la enciclopedia del saber. Un *esfuerzo por dominar y simplificar el curso* de los hechos, una técnica eficaz de ideas. *Nuestra manera de ver*

¹³⁹ Cf. *NHD.*, 42-44.

los hechos. Dice Zubiri que más que expresar la índole de la ciencia, muestran el riesgo inminente de su interna descomposición¹⁴⁰.

¿Qué raíz común está detrás de estas concepciones? Las hemos recorrido como riesgos presentes en la misma idea de verdad, en ese acuerdo de la inteligencia con las cosas. Esta idea de acuerdo encierra un gran equívoco. En estas concepciones se subraya un esfuerzo por llegar a ese acuerdo, parece que el hombre en su situación primaria carece de cosas que la ciencia nos da, pero el punto aquí no es averiguar la cantidad de cosas que el hombre conozca o desconozca primariamente. Se trata de saber si por su propia cualidad interna esa privación de objeto es o no radical a la inteligencia.

Zubiri ve como por una presunta analogía al mundo sensible se propende a creer que la función primaria del pensar sea formar ideas. Así como los sentidos abandonados a sí mismos nos dan impresiones. ¿Esto es así?

Es cierto que el resultado de la actividad del pensar son las ideas, pero ¿esto nos ha hecho resbalar sobre el oculto principio del pensar mismo? Zubiri ya insinúa en este hecho que pensar la realidad implica pensar de nuevo la intelección y esto está a la raíz de las posibles desviaciones que encierra la verdad misma y nos ha llevado a nuestra situación. Esto marcará el itinerario de su pensamiento, continúa afirmando que la impresión no constituye la índole misma del pensar. El pensamiento no puede recibir impresión alguna sino es desdoblado la cosa en dos planos: la cosa que *es* y *aquello* que ella es, por el lado del «es» se muestra la estructura formal y objetiva del pensar. Las cosas no son impresiones del pensamiento, sino el modo de «tenerlas» es, paradójicamente, «colocarlas a distancia» entendiendo que «son». Así no sólo tenemos cosas, sino que sabemos que son. Los sentidos «tienen» impresiones, el pensar entiende que «son». Y como pensamiento y sensibilidad no son funciones necesariamente separadas, resultará que en toda percepción sensible va incluido este momento del «es», ya que incluso el hombre en sus impresiones se mueve en el mundo del es y no de meras impresiones¹⁴¹.

Aprecia que sería un error asimilar la estructura del pensar al fenómeno del juicio, pretende describir el acto de pensar y así plantear el problema. Gracias a este desdoblamiento el pensar se encuentra ante

¹⁴⁰ Cf. *NHD.*, 44-45.

¹⁴¹ Cf. *NHD.*, 46-47. Estos desarrollos serán ampliados y matizados en su análisis de la *Inteligencia sentiente*. Donde ya en la sensibilidad se da ese momento de alteridad donde lo real se presenta de suyo, no como algo de la sensibilidad y en ese mismo sentir ya estamos en realidad. Como tendremos ocasión de entrar en ello más adelante. Cf. *IRE.*, 76-88.

unas cosas, entendiendo que ellas son. Entender lo que son es a lo que se llama ideas. Por esto afirmaba que la idea es el resultado de la actividad de pensar, a la vez que las ideas aun estando en mí, son de las cosas.

Con el pensamiento debemos conquistar las cosas, pero ya previamente nos movemos entre ellas. Ese acuerdo en que consiste la verdad supone siempre un *previo* estar entre las cosas. La inteligencia se halla sumida en las cosas, por esto puede ponerse de acuerdo o en desacuerdo con ellas. Por eso a las tres condiciones aludidas antes, les sea constitutiva una primaria unidad entre el pensamiento y las cosas.

En las desviaciones citadas se halla el común olvido de esta dimensión objetiva del pensar y la verdad. En ellas se reduce el pensamiento a impresiones, por eso se le considera sólo un estado del hombre – de los sentidos, de la vida o de la situación histórica –. El pensamiento actual en la ciencia *tiende vertiginosamente a la pérdida de su objeto: las cosas*. Este será ese rasgo común en las tres desviaciones, en cada una de ellas el pensamiento y el hombre no pueden entenderse si no es en y con las cosas. Son las cosas las que nos imponen nuestros esfuerzos. «Por esto, la ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre *posee*, sino el despliegue de una inteligencia *poseída* por la verdad». Entonces, las ciencias no estarán sólo yuxtapuestas, sino que se exigen mutuamente. La vida intelectual será mantenerse en esa unidad primaria y radical. Esto es lo que se ha perdido en nuestra situación intelectual. Por ello debemos replantear radicalmente este problema¹⁴².

2.3. Ciencia, filosofía y vida intelectual

En este último apartado con el cual cierra el trabajo de *Nuestra situación intelectual*, Zubiri, dice que el hombre debe entrar en sí mismo para saber dónde está. De alguna manera no depende sólo de la inteligencia, la ciencia nació de unas posibilidades, pero el hombre puso en juego algo que le llevó a conocer. Hasta cierto punto, el desarraigo de la inteligencia actual es un desarraigo de la existencia entera. Ese arraigo es la religación primaria y radical de la existencia. Para lograr este restablecimiento la inteligencia no es condición suficiente, pero sí una condición necesaria. Primero debe establecer y comprender su situación.

La positivización del saber nos lleva a tratar de ver toda realidad positiva, en una consideración *traspositiva, trascendental*. La desorientación en el mundo llevará a una análoga consideración de diversas

¹⁴² Cf. *NHD.*, 48-49.

visiones del mundo, para abarcarlas todas en una nueva consideración *trans-mundana*, trascendental. El problema de la ausencia de vida intelectual nos lleva a una nueva consideración de la inteligencia y la índole de su función, esta será una consideración *trans-intelectual* o trascendental.

Estas consideraciones nos abren a la problematicidad propia de la filosofía. La positivización del saber nos abre a la idea de todo cuanto es, al *problema del ser*, la desorientación en el mundo nos lleva a esclarecer la *idea del mundo* en cuanto tal, la falta de vida intelectual nos lleva al problema de la inteligencia en cuanto tal, a la *vida teórica*. No otra cosa es la filosofía, sino esa problemática y ese saber trascendental. En última instancia el problema de nuestra situación intelectual es la ausencia de filosofía.

Lo difícil es que la filosofía no es algo hecho sino algo que ha de realizarse con esfuerzo personal, desde nuestra concreta situación. Nuestra situación se debate ante tres grandes problemas: el ser, el mundo y la teoría, que no son tres ideas ya hechas o terminadas.¹⁴³

Desde el s. XVIII la historia va apretando cada vez más la existencia humana. La historia se consideraba como aquello que le ocurre al hombre, hoy la historicidad pugna por introducirse en su propio ser, con lo que la idea del ser se ha vuelto problemática.

El desarrollo gigantesco de nuestra técnica ha modificado el modo como el hombre se halla en el mundo. Hoy constituye la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas, antiguamente era un modo de saber hoy cobra un carácter puramente operativo. El *homo sapiens* cede su puesto al *homo faber*. Esto conlleva una crisis que afecta a la idea del mundo y de la función rectora del hombre en su vida.

Finalmente, *la urgencia* arrastra al hombre contemporáneo y su interés lo vuelca en lo inmediato. De donde viene esa confusión entre lo urgente y lo importante, que nos conduce a sobreestimar las decisiones voluntarias y a apreciar la teoría como cada vez más alejada de la vida. Incluso a ver lo teórico como lo no-verdadero lejano de la realidad.

La historia, la técnica, y la urgencia vital convierten en un grave problema esas tres ideas – ser, mundo y teoría – que eran el contenido incommovible de la filosofía. Hoy, la misma filosofía queda envuelta en un problematismo radical. A lo largo del tiempo, el predominio de alguno de estos problemas llevó a tres concepciones distintas de la filosofía: la filosofía como *saber teórico* de lo que las cosas son; la filosofía

¹⁴³ Cf. *NHD.*, 49-52.

como un *saber rector del mundo y de la vida*; la filosofía como *una forma de vida personal*. Al ser, hoy, la filosofía un radical problema el ser, el mundo y la teoría estas concepciones también quedan en suspenso. Nos dejan flotando ante el problema central de la posibilidad y el sentido del mismo filosofar. El problema se reduce al mismo filosofar: *la filosofía como problema*¹⁴⁴.

Nadie elige su situación, nos hallamos instalados en ella. No otra cosa ha pasado con la filosofía. A continuación, Zubiri, realiza un esbozo de la historia de la filosofía para llegar a nuestra situación. Nos dice como la filosofía nació apoyada en la naturaleza y el hombre, dominados ambos en su interna estructura y destino por la acción de los dioses. Esto fue obra de los Jónicos y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso del intento de entender al hombre como un ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano. Grecia se hunde en su intento de naturalizar al hombre y al logos.

Ya sin mundo, Grecia recibe la predicación cristiana. Esto le descubre un mundo espiritual y personal que trasciende a la naturaleza. Aquí la ruta que se emprende es distinta, desde una naturaleza que se desvanece va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambia el horizonte de la filosofía. La filosofía como razón creada fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero en su marcha a través de dos siglos, irá subrayando de manera progresiva, su carácter creado sobre el racional, por lo que a la postre la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador y recluida, cada vez más, en sí misma. Es la situación en la que se llega al s. XIV.

Solo, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la única realidad sustantiva de su razón: estamos en el orto del mundo moderno. Así sin Dios, ni mundo, la razón tiene que encontrar en sí los móviles y órganos que le permitan llegar a Dios y al mundo. Pero no lo logra. En lugar de encontrar esas vertientes mundanas y divinas de la razón, acaba convirtiéndolas en la realidad misma de Dios y el mundo. Esto es el idealismo y el panteísmo del s. XIX¹⁴⁵.

Así llegamos a un resultado paradójico: cuando el hombre y la razón pretendió serlo todo, se perdieron a sí mismos: quedaron anonadados. De suerte, que el hombre del s. XX está más solo aún; sin mundo, sin Dios, sin sí mismo. Singular situación histórica. Al hombre de hoy no

¹⁴⁴ Cf. *NHD.*, 52-55.

¹⁴⁵ Cf. *NHD.*, 55-56.

le queda más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. Así, prosigue a describir la situación del hombre de hoy, como a solas con su pasar, con el recuerdo de lo que fue, hoy el hombre huye de su vacío. Se refugia en la vivencia mnemónica del pasado, exprime las maravillas de la técnica, marcha veloz a la solución de los problemas urgentes. Pero huye de sí, su vida transcurre sobre la superficie de sí mismo. No adopta actitudes radicales y últimas, su existencia es centrífuga y penúltima. Por esto se da ese coeficiente de provisionalidad que amenaza con disolver la vida contemporánea. Sólo si el hombre es capaz de replegarse sobre sí mismo, sentirá pasar sobre su abismático fondo, como «como *umbrae silentes*», las preguntas últimas de la existencia, y así podrá escuchar el resonar de las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Esta situación nueva, es una situación estrictamente trans-física, una *situación metafísica*. Justamente su fórmula intelectual es el problema de la filosofía contemporánea¹⁴⁶.

3. ZUBIRI UN PENSADOR DE CRISIS

Destaca en el análisis de Zubiri esa *necesidad de la metafísica y de la vida intelectual*, como respuesta a la gran penuria de la época: esa falta de un pensamiento metafísico que para él es un sinónimo de la filosofía. En muchas ocasiones hablar de crisis de la metafísica conlleva un cierto tinte de retórica, pero ante ese análisis se evidencia unas carencias que Zubiri llama «peligro radical de la inteligencia, el riesgo inminente de que deje de existir la vida en la verdad»¹⁴⁷. Se ve en ello las huellas de sus maestros como las aportaciones de Husserl, Heidegger y Ortega¹⁴⁸. Pero en Zubiri se aprecia una inflexión propia: la

¹⁴⁶ Cf. *NHD.*, 56-57.

¹⁴⁷ *NHD.*, 25.

¹⁴⁸ «En el diagnóstico zubiriano es fácil rastrear las huellas de la reflexión sobre la crisis en sus maestros: los primeros apuntes críticos sobre el tema en la *Introducción a la Lógica formal y trascendental* (1929) de Husserl, el aldabonazo de Heidegger al final del primer capítulo de *Introducción a la metafísica* (1936) y la reflexión omnipresente de Ortega y Gasset desde *El tema de nuestro tiempo* (1923) a *Historia como sistema* (1935)». P. CEREZO GALÁN, «Del sentido a la realidad», AA. VV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 224.

Husserl por su parte en esa introducción nos señala como la idea estricta de ciencia como una justificación teórica y que busca autenticar sus pasos nace con Platón y su fundamentación lógica. Pero en la época moderna las ciencias se independizaron, especializándose y tratando a la lógica con desprecio. Así «la ciencia se ha convertido [...] en una especie de técnica teórica. [...] les falta comprender que sólo empezarán a captar teóricamente el pleno sentido ontológico de su respectiva esfera de objetos, cuando se desprendan de las anteojeras metódicas que su actitud exclusiva, dirigida a su esfera particular, volvía inevitables; con otras palabras: cuando dirijan sus indagaciones hacia la universalidad del ser y su fundamental unidad. [...]» E. HUSSERL, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica*

pérdida del arraigo ontológico de la existencia que se manifiesta en esos riesgos de la inteligencia – positivismo, pragmatismo, historicismo – que son una patología de la verdad. Justamente en esa relación verdad-realidad es donde se juegan esas desviaciones y nos exige una reflexión. Es una descripción de la crisis del nihilismo presente en la filosofía de nuestro tiempo.

Vemos cómo ese diagnóstico es parte de la reflexión propia de la filosofía, es la distancia en la cual, de manera crítica, se toma conciencia de la situación en la cual estamos instalados y es una de las maneras de comenzar la filosofía. A la vez de que ese tomar conciencia de la situación permite dar una dirección la puesta en marcha de la reflexión filosófica. Podemos afirmar ante la conciencia de esta situación se fragua el programa filosófico e incluso vital de nuestro autor.

Después de recorrer la idea de situación y la descripción de Zubiri de su situación intelectual, intentemos en un siguiente paso tratar de señalar los problemas a los cuales se enfrenta y los que marcarán una dirección a la puesta en marcha de la reflexión en Zubiri.

de la razón lógica, trad. Luis Villoro, Centro de estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. De México, 1962, 7-8.

En cuanto a Heidegger, en su *Introducción a la metafísica*, en su primer capítulo habla de la pregunta fundamental, ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, como se presenta en nuestra existencia y el alcance que tiene. Hacia el final del capítulo se cuestiona si ¿es el «ser» meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino universal de Occidente? Denuncia que nos encontramos en una decadencia espiritual ante el oscurecimiento del mundo, la masificación del hombre, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra que ha alcanzado a todo el planeta. Esta decadencia es oscurecimiento universal que implica un debilitamiento del espíritu que se muestra en las ciencias dispersas en sus múltiples disciplinas: «En cambio han muerto las raíces de las ciencias que hunden en su fundamento esencial. Hoy en día, la ciencia es un asunto práctico de obtención de conocimientos» (52), se ha dado una mala interpretación del espíritu reduciéndolo a inteligencia y a ésta como una herramienta útil, y a esta herramienta a su vez, junto a lo que es susceptible de ser producido, se les entiende como el territorio de la cultura. Convirtiéndose en cosas de lujo y decoración. Por esto es necesario el plantearse la pregunta fundamental. Cf. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2001, 43-53.

Por último, Ortega y Gasset en su trabajo *el Tema de nuestro tiempo*, señala la posición en que nos encontramos, en que nuestra generación no sospecha siquiera que la sensibilidad occidental ha dado un viraje, por lo menos de un cuadrante, por lo que no podremos cumplir con nuestra misión histórica. Identifica, como en el pensamiento es donde se puede prever la emergencia de ese tiempo nuevo. Nos encontramos con un relativismo que busca respetar lo vital, pero que en sí mismo es un ensayo fracasado y por otro lado corre en nuestra alma el racionalismo, que, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Tenemos una escisión en nuestra persona: «De un lado queda todo lo que de vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de vitalidad» (573). Se tratará propiamente de superar esa escisión en la que nos hallamos instalados, que él ve en el desarrollo de la razón vital. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «El tema de nuestro tiempo», en *O.C.* Vol. III, Fundación Ortega y Gasset, Taurus, Madrid, 2012, 559-611.

CAPÍTULO CUARTO

PROBLEMAS A LOS CUALES SE ENFRENTA

ZUBIRI

Dada, pues, su idea de filosofía como problematismo, como puesta en marcha de la reflexión, como un pensar lo metafísico y trascendente de lo real que se nos presenta en nuestra situación con una estructura y horizonte propios. Después de ver el análisis de Zubiri sobre su situación y como esta marca la dirección de su puesta en marcha de la filosofía, recojamos en este apartado una serie de problemas en los cuales Zubiri se encuentra y que surgen en esta situación de crisis con la finalidad de lograr comprender mejor la propuesta metafísica de nuestro autor.

Articularemos este punto recogiendo en un primer momento el desarrollo por la vía conceptiva del pensar lo real que se he dado en el desarrollo histórico de la filosofía, y la necesidad de volver a lo real. Luego atenderemos al problema de la realidad y la inteligencia en su unidad y como la pérdida de esa unidad ha llevado a grandes sustantivaciones que han lastrado el pensamiento filosófico. Una vez hecho este recorrido contaremos con una idea clara de la situación desde la cual elabora Zubiri su filosofía primera.

1. LA VÍA CONCEPTIVA

Al revisar la idea metafísica de Zubiri mencionábamos ya la vía conceptiva al hablar de la trascendentalidad. Decíamos que esta trascendentalidad de lo metafísico, de lo real, se entendió como un correlato del concepto. En su trabajo sobre «Filosofía y metafísica»¹⁴⁹, publicado en *Cruz y Raya*¹⁵⁰, pretende hacer una presentación de Husserl, Scheler

¹⁴⁹ Cf. *SPFM.*, 179-214. También se publicó parte de este trabajo como el artículo «¿Qué es saber?» en *NHD.*, 59-88.

¹⁵⁰ «En septiembre de 1935, Zubiri publica en *Cruz y Raya* “Filosofía y metafísica”. El artículo estaba pensado como el primer capítulo del estudio preliminar a un volumen de con las traducciones de cuatro breves pero significativos textos: *La esencia de la filosofía* de Dilthey, *La filosofía como ciencia estricta* de Husserl, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* de Max Scheler y *¿Qué es metafísica?* de Heidegger. La denegación a última hora de los derechos de autor por parte de G. Misch, el editor de las obras de Dilthey ha obligado a abandonar el proyecto, ya que Ortega concedía al texto de Dilthey un papel principal» J. CORORMINAS, J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ... 322.

y Heidegger, y es, se podría decir casi un escrito fundacional, ya se adivinan en el texto categorías e intuiciones propias de la filosofía madura de Zubiri. Nos presenta la fenomenología como un modo especial de saber cosas y parte del ejemplo concreto de una copa de vino para adentrarse en el tema del saber humano.

Nos dice que en un principio el saber fue *discernir* el ser del parecer; con posterioridad se precisó *definir* lo que es, que se completó en *entender* lo definido. A su vez este entender ha podido significar o bien demostrar, o especular o experimentar. Son las tres dimensiones del entender en Aristóteles: la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de realidad que arrancan de la vinculación del problema del ser al problema de la idea, estas dimensiones han vagado más o menos dispersas y divergentes en la historia de la filosofía. Nos dice, que con ello se ha *dislocado* el problema filosófico¹⁵¹.

Tras la gran conquista de la definición por parte de Platón, se superaba la idea de que el saber sólo era discernir entre la apariencia y el ser. Se da una especie de desdoblamiento entre «el que es» y «lo que es», entre la «cosa» y su «esencia». Sólo sabemos cuándo, efectuado ese desdoblamiento vamos juntando lo que hemos «extraído» de ella, sus rasgos característicos, explicitando los momentos de la «idea», del aspecto, cada uno de los rasgos de la fisonomía de la cosa. Sólo entonces, circunscribimos a la cosa en sus límites propios, donde comienza y termina. Este perfil unitario de la idea es la *definición*.

Pero esto no será suficiente, ya en Aristóteles, saber no será sólo definir, no será sólo saber «qué es» sino «por qué» es. La idea o aspecto de las cosas es la patentización de lo que es, lo que ya era antes de que se mostrara. La verdad de la cosa se funda en el ser mismo de ella. Esos rasgos característicos de la idea son rasgos que previamente «constituyen» la idea. La esencia no será sólo el contenido de una definición sino «lo que constituye» la cosa. Al saber además del *qué* de las cosas su *por qué*, descubrimos la *necesidad* de que sean como son. Hemos *entendido* la cosa, no sólo se ha mostrado, sino que la hemos *de-mostrado*. De-mostrado su interna articulación. Es cuando la idea adquiere con plenitud el rango de «ser constitutivo» de la cosa. Queda vinculado lo que las cosas son y la cuestión acerca de la idea. Dice Zubiri que a partir de este momento el saber humano va a ser una carrera desenfrenada por conquistar «ideas»¹⁵².

¹⁵¹ Cf. *SPF.*, 213.

¹⁵² Cf. *SPF.*, 191-194.

Esta demostración no será igual en todas las cosas, ya que no todas las podemos entender de la misma manera, no todo en ellas nos será igualmente accesible. Encontrar esa vía de acceso es, justamente, el *methodos*. Por ello el problema del método adquirió un sentido metafísico, no sólo propedéutico. Lo mismo los sentidos que el logos – la inteligencia – son métodos. «*Pero preferentemente se concentró la atención en el logos por ser la vía que nos conduce a entender las cosas*»¹⁵³. La articulación de los elementos del logos es el objeto de la lógica. El problema del método se convierte en lógica, que será una elaboración de la idea misma del logos. Tengamos en cuenta, nos dice Zubiri, que a lo largo de la exposición se ha mostrado como la idea es la forma de las cosas, aquello que las constituye, por lo que la lógica será lo que estudie lo que formalmente constituye el logos. De esta manera la lógica fue el *organon* del saber real.

Hemos separado o desdoblado estos rasgos de la idea o forma de la cosa, estos rasgos no tienen independencia sino sólo mentalmente. En este acto de separación propio del *nous*, esos rasgos no son sino conceptos, o modos de captar la cosa, con-capta todos sus rasgos y cada uno de ellos en sí y por sí. Por lo que nos encontramos que los conceptos están necesariamente implicados unos con otros. Así, la demostración toma una nueva forma que es el descubrimiento *mediato* de las ideas, ya no será un simple logos, sino un *si-logismo*. El saber que es entender toma la forma de racionar, discurrir, argumentar.

Este discurrir sobre los momentos de una cosa nos debe mostrar además su interna necesidad, apoyándolos y fundándolos unos sobre otros. Viniendo unos de otros. Este *venir-de* es el principiar, aquello de lo cual algo viene, es el principio, ἀρχή. Conocer es demostrar que a la cosa le corresponden necesariamente esos rasgos, y mostrar como unos conducen a otros. Esta es la fuerza del razonamiento, de-muestra esa necesidad. Por lo que saber una cosa será saberla por sus principios. Por ello la lógica deberá ser una lógica de los principios¹⁵⁴.

Como la *mens*, el *nous*, es quien descubre los principios, se entenderá el *nous* como *el principio de todos los principios*, como la luz que ilumina estos principios. Estos principios son elementos simples donde el logos no puede errar, pues se encuentra ante relaciones que son manifiestas y notorias. Los principios de las cosas se expresan así *en verdades primarias*, y como tales, en *primeras* de todo conocimiento. Primeras no sólo por ser anteriores a otras, sino por ser conocidas efectivamente con anterioridad a todas las demás. Saber será resolver en

¹⁵³ *SPF.*, 194.

¹⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, 194-196.

principios y recomponer con ellos lo principiado, este será el modo de saber principal que culmina en la filosofía de Descartes y Leibniz.

Demos un paso más, la resolución de las cosas en sus principios me muestra «lo que» la cosa es, pero también hay que entender «la cosa que es». No sólo la esencia sino la *cosa misma*; no sólo la *idea* en sí misma, sino como principio de la cosa. El principio de las cosas será «el ser de veras» de ellas, y por tanto será el todo. Lo que llamamos cada cosa, es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado, ha «llegado a ser». Podemos ver en cada cosa una especie de espejo, *speculum* que, cuando incide sobre ella la luz del intelecto, refleja el todo, lo único que plenamente es de veras. El ser de las cosas es un ser especular. El todo está en la cosa especularmente. Saber una cosa por sus principios es saberla especulativamente, es ver reflejado en su idea todo su ser de veras. Entendiendo así las cosas entendemos, *co-entendemos* a todas las demás. Esto es lo que se ha llamado *sistema*. Saber algo implica saberlo sistemáticamente en su comunidad con todo. El logos que expresa sistemáticamente el ser especulativo de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que dice este «llegar a ser», ya no es un silogismo, sino *dialéctica*. Mientras que el silogismo deduce o induce, aquí se trata de educir. Ya no es una combinación sino una generación de verdades, que se conquistan dialécticamente. Es el conocimiento especulativo *absoluto*.

De esta manera se ha cerrado el círculo, el *nous* no solamente ha descubierto los principios, sino el principio mismo de su visibilidad, el ser de veras. Al hacerse las cosas visibles la mente se ve reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son. En las cosas que son de veras se manifiesta con puridad, nos dice Zubiri, la verdad. El saber especulativo es finalmente un descubrirse la mente a sí misma. Es cuando ella será efectivamente y con plenitud el principio de todos los principios, principio absoluto. Esta es la obra genial del idealismo alemán.

Pero frente a esto y al frenesí romántico de especulación, frente a la elaboración de sistemas especulativos, se alzó la voz de «vuelta a las cosas». Saber no es razonar, ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas.

Se presenta la cosa misma como la gran cuestión. Aquí con la cosa misma nos queremos referir a las cosas en su realidad, que no se agota en la materialidad. El saber especulativo ha desarrollado todo el problema del saber por *el lado de la verdad*, dejando en suspenso como propósito firme, *la realidad* de lo que es. «No ha logrado salir de la idea

para llegar a las cosas»¹⁵⁵. Por esto todo este *ideísmo* ha terminado en un idealismo. Zubiri hace un juego de palabras: «No sólo la “verdad de la realidad”, sino también la “realidad de la verdad”»¹⁵⁶. Así es como las cosas deben ser entendidas.

Afirma como en el sentir está presente esa realidad. El sentir como realidad es la *patencia real* de algo. El sentir es la primera realidad de la verdad. «Estos términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos plantean el problema citado para el cual hará falta no sólo una *lógica de los principios*, sino una *lógica de la realidad*»¹⁵⁷.

A continuación, esboza su idea de cómo en el sentir está presente la realidad. Valora este sentir y ve como el *nous* no sólo es luz, sino también ha sido llamado por Aristóteles como un sentido del tacto, el *nous* es un *palpar*. El *nous* palpa la realidad que se da en el sentir. Por esto el saber no será especular, ni combinar verdades sino *encontrar su originación real*. Por esto la fenomenología coloca de nuevo en su puesto este problema filosófico que nos había llegado dislocado, lo coloca desde las cosas¹⁵⁸.

2. INTELIGENCIA Y REALIDAD: ENTIFICACIÓN DE LA REALIDAD, LOGIFICACIÓN DE LA INTELIGENCIA

Ambos desarrollos mencionados en el anterior punto sobre la vía conceptiva nos dejan en franquía de un grave problema al que Zubiri se enfrenta: el problema de la *inteligencia* y de la *realidad*. Parecen que ambos problemas nos han llegado *dislocados* y que la vía conceptiva nos ha empujado a pensar las cosas por el lado de su verdad y no por el lado de la realidad. Pero para realizar este giro para volver a la realidad de las cosas, es necesario forjar esa *lógica de lo real*, en definitiva, un pensar metafísico. Un pensar que reclama nuestra situación y que reclama en Zubiri una orientación de su pensamiento. Articular el problema de la inteligencia y la realidad es parte del reto que se le presenta.

Zubiri identifica esta gran *logificación de lo inteligencia*, que va acompañada de una *entificación de lo real*. Veamos, sumariamente, en qué consiste esta *entificación* y por qué van de la mano. Reclama esa vuelta a lo real, como lo fundante del concepto en esa vía conceptiva. Cada concepto es un *concepto-de* una realidad, esta genitividad del concepto muestra como algo anterior a él la realidad.

¹⁵⁵ *SPF.*, 201.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 201.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 202.

¹⁵⁸ Cf. *SPF.*, 203-214.

Atisba la realidad como una *formalidad*, una formalidad o manera de quedar en la inteligencia, también encontramos otra definición de realidad en Zubiri como lo que actúa sobre sí misma o sobre otros en virtud de sus notas, es decir, que actúa *de suyo*¹⁵⁹. Esa actualidad como modo de quedar en la inteligencia o como el actuar de lo real es numéricamente idéntica en la inteligencia y realidad¹⁶⁰. Esa formalidad es el “de suyo” de las cosas que se me presentan. Sin adelantar ahora un desarrollo exhaustivo de esta descripción zubiriana, la nombramos para tratar de entender como si no se tiene en cuenta este elemento primario del actualizarse de la realidad en la inteligencia, como una alteridad, como algo que se me presenta “de suyo”, podemos entender, como se ha visto en la historia de la filosofía, que el captar la cosa es captar su idea.

Así, por ejemplo, en el desarrollo del pensamiento medieval se entendió *lo* metafísico de lo real, lo trascendental, como *ens*. El ente es lo que está siendo. Esta entificación ha puesto antes de esa formalidad de lo real al ser, y la realidad sería tan sólo un modo de ser. Cuando Zubiri advierte que es lo contrario. El estar siendo de la realidad remite a la anterioridad de lo real como una formalidad, como el de suyo, que se actualiza en la inteligencia.

Esto muestra una variación en la filosofía moderna cuando el ente se entiende como la realización entitativa del *verum*. Este *verum* trascendental, se ha entendido como un *verum* del concepto y del juicio. Como se aprecia en forma distinta en varios autores: «Suárez, Leibniz, Wolf entendieron que la metafísica se ocupa de lo que es “aptitudinalmente” real. Pero esto es el resultado de un pertinaz conceptismo: el concepto de ente que como concepto no tiene más que un carácter objetivo. Con ello se ha subsumido la realidad en la objetividad»¹⁶¹. Pero, nuestro autor advierte de nuevo que la metafísica se ocupa de las cosas reales. La verdad radical es para Zubiri, la verdad real: la presencia de lo real como «de suyo» en la inteligencia. Vemos como la logificación de la inteligencia, entendida la inteligencia sólo como su función de conceptualizar y juzgar, ha llevado a esa vía conceptiva y se ha entificado lo real¹⁶².

En definitiva, inteligir no es juzgar. Esto sería sólo un modo de intelección y no será el modo más elemental y primario que tiene el hombre de enfrentarse a lo real. Aquí despunta una nueva y original idea de inteligencia en nuestro autor, *inteligir será actualizar la realidad de las cosas en nuestra aprehensión sentiente*. Idea que aparece en un primer

¹⁵⁹ Cf. *SE.*, 104.

¹⁶⁰ Cf. *IL.*, 238.

¹⁶¹ *EM.*, 161.

¹⁶² Cf. *EM.*, 171-173.

plano simplísima, pero que será enormemente compleja de desarrollar y recorrer en todas sus dimensiones. Esta ruptura con la logificación de la inteligencia es uno de los motivos impulsores de la filosofía zubiriana. Intenta romper con el estrechamiento clásico de la noción de inteligencia¹⁶³.

Esta idea de inteligencia, que va a desarrollar nuestro autor, tiene un cierto carácter desconcertante, en cuanto no elimina otras concepciones de inteligencia, sino que las fundamenta. La presencia del dualismo entre el sentir y el pensar que ha recorrido la historia de la filosofía tiene su consecuencia en el recorrido histórico de la metafísica. Si identificamos la inteligencia con el logos, no podemos evitar la entificación de la realidad. Por ello va de la mano el pensar la realidad y la inteligencia. El peligro es que esta entificación ha llevado a la filosofía a grandes *sustantivaciones*, esto es, un movimiento mental por el que dotamos de independencia y subsistencia metafísica a lo conceptuado, o en el caso del lenguaje a lo nombrado¹⁶⁴.

3. GRANDES SUSTANTIVACIONES

Otra consecuencia de esta vía conceptiva será las grandes sustantivaciones que ha llevado a cabo la filosofía a través de cuatro grandes conceptos: *el tiempo, el espacio, el ser y la conciencia*.

Este trabajo que se titula: «El sistema de lo real en la filosofía moderna» se ha publicado como un curso inédito en la última edición del curso *Cinco lecciones de filosofía y un nuevo curso inédito*¹⁶⁵. Presentemos sumariamente estas grandes sustantivaciones, como una consecuencia de la logificación de la inteligencia y entificación de la realidad.

La manera o la arquitectura con la cual Zubiri nos presenta y ordena su reflexión se repite en estos grandes temas. Primero parte de la concepción habitual, ordinaria, de estas realidades. En un segundo momento se ve cómo se transforma esa concepción por la influencia de la teología cristiana. En un tercer momento, vacía ya de esa raíz cristiana nos quedamos con una concepción sustantivada de esa realidad.

Presenta las lecciones del tema afirmando que va a enfrentar la filosofía moderna a *lo real*. Tomando lo real en un sentido muy amplio de las cosas existentes. Trata de preguntarse como la filosofía moderna conceptúa lo real. En toda filosofía se dan dos grandes momentos o planos. Uno el de las grandes ideas con las cuales se conceptúa la realidad

¹⁶³ Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, 20-21.

¹⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 24-27.

¹⁶⁵ *CLF.*, 253-206.

desde la filosofía en cuestión. Pero, hay un segundo plano en el cual la filosofía tiene que por lo menos intentar acercarse a lo concretamente existente. No son lo mismo, ya que un sistema de ideas puede conducir o coexistir con distintas formas de acercarse a lo real.

Existe dentro de toda filosofía en su modo de aprehender la realidad concreta algo que no coincide con las ideas generales. Esto será, como lo llama Zubiri, el cañamazo de cómo en efecto se conceptúa la realidad concreta que tenemos ante nosotros.

La filosofía se apoya en las cosas, ya al decir cosa en su sentido más lato nos referimos a un lugar, un sitio, alguna parte, es decir, nos encontramos con la idea del *espacio*.

En un segundo lugar, todas las cosas ocurren, acontecen o existen en un tiempo. Será la idea del *tiempo*.

Estas cosas, en un tercer lugar, nos aparecen en una elemental elaboración intelectual como siendo. De donde nos viene la idea del *ser*.

Por último, de esta idea del ser no podríamos hablar si no nos diéramos cuenta de ella de alguna forma. Aquí aparece la idea de la *conciencia*.

Serán, pues, estas ideas la del espacio, el tiempo, el ser y la conciencia con las cuales se ha pretendido aprehender lo concretamente real. Serán las ideas que forman el cañamazo de esta filosofía moderna¹⁶⁶.

En una primera parte trata de describir estas grandes sustantivaciones. Para luego ver cómo están entreveradas entre sí para la aprehensión de lo concretamente real.

3.1. El espacio

Esta idea aparece de una forma trivial, todas las cosas están en un lugar un dónde, un *ubi*. Esto sufrió un gran cambio con el cristianismo, ya que la noción de un Dios que está fuera del espacio, que no es espacial, pero que está presente en todas las cosas, en todos los espacios, sin estar circunscrito a ninguna. Es la inmensidad divina, lo que significa que es inmensurable, no forma parte del espacio.

Dejando de lado el aspecto teológico, aparece que eso que llamamos «dónde» de las cosas es, ante todo, esa especie de océano, de gran piélago, en el cual la divinidad existe como inmensa. Esto cambia radicalmente nuestra idea del dónde. Esta idea mutará en la filosofía moderna, se convertirá en el receptáculo espacial y vacío en el que colocamos

¹⁶⁶ Cf. *CLF.*, 253-257.

todas las cosas. Aquello a lo que se refiere el «dónde» ya no serán las cosas, sino que es el espacio.

Newton afirma que el espacio es absoluto por su propia naturaleza sin relación ninguna a nada externo a él en sus *Philosophie naturalis principia mathematica*. El espacio relativo es la medida de este espacio absoluto, por medio de los cuerpos que se mueven en él. Sin dudar, Newton afirma que el espacio absoluto es el que le corresponde a la mecánica. Zubiri nos dice que ya no se trata de saber si las cosas están en el cielo, en la tierra o en una habitación, sino de saber qué punto ocupan del espacio como ese gigantesco y vacío receptáculo donde están las cosas concretas¹⁶⁷.

Se nos dice que el espacio tiene una entidad propia, que será su sustantivación. No es una sustancia, ni un accidente, tampoco un concepto, todas estas cosas serán interpretaciones de una cosa previa, nos dice Zubiri, concebir el espacio como una magna sustantividad. Señala como no es que se interprete de manera realista o idealista, como a priori o posteriori, conceptual o intuitiva, sino que eso que se interpreta es una entidad sustantiva propia.

Esta entidad será anterior a los cuerpos y de alguna manera le imprime su estructura. El problema principal será que se parte de la idea previa de la sustantivación del espacio.

3.2. El tiempo

De nuevo aquí el movimiento de la argumentación parte de lo trivial, es el «cuándo» ocurre una cosa, homólogo al «dónde» antes tratado.

Con el cristianismo se nos dice que Dios es eterno. Este Dios, se encuentra presente en todos los tiempos de su creación, por lo que el «cuándo» ocurre cada cosa se convierte en el plazo que la divinidad le ha asignado, en esa especie de despliegue temporal en que consiste la dinámica de la creación.

Luego se consideró el tiempo como un *eón*, duración que pertenece al cosmos. Dios está por encima de esta duración, pues es eterno. El *eón* es una duración que no es vacía, es *el plazo en el que se despliega el ser de las cosas*. Así todas sus operaciones van encaminadas a ese despliegue de su ser. En cambio, Dios no tiene ser, sino que es el Ser, será la duración en sentido eminente, eterno. Será la cúspide de todos los eones, de allí la conocida fórmula litúrgica «por los siglos de los siglos». La unidad radical de lugar y del eón es la estructura del cosmos.

¹⁶⁷ Cf. *CLF.*, 259-266.

Dejando de lado este origen del tiempo, si nos quedamos con el resultado, nos encontramos que de manera similar como con el espacio, el tiempo se nos ha convertido en una especie de línea temporal indefinida en la cual se va inscribiendo los acontecimientos que en el mundo acaecen¹⁶⁸.

Ahora «cuándo» significará en qué punto de la línea temporal está inscrito ese acontecimiento. Así el tiempo tomado en esta perspectiva, es un espacio, una especie de receptáculo fluente que será esa línea temporal. Esta línea la llamó Newton, tiempo absoluto. El tiempo absoluto, fluye en sí mismo y sin relación externa a nada. El tiempo relativo será la medida sensible de cualquier duración de ese tiempo absoluto. Por esto todo tiempo parece como fragmento de un tiempo único.

Nos aparece en esta versión, el tiempo como algo dotado de entidad propia, anterior a todo acontecimiento. Algo anterior a toda sustancia y accidente, que aporta una estructura a las cosas, en cuanto están en el tiempo, pero no recibe nada de ellas. Este último aspecto ha sido rebasado por la ciencia contemporánea y el estudio de los hechos físicos de la luz, la gravitación, y la acción, que ha puesto en cuestión esas grandes sustantivaciones del espacio y el tiempo.

3.3. El ser

En el caso del ser, vemos como de cualquier cosa podemos decir que es lo que es. La interferencia de los primeros teólogos estribó en la interpretación de la idea del ser desde la idea de la creación.

En la creación todas las cosas han sido creadas desde la nada. Antes de la creación la cosa «no es», después «es». El término formal de la creación será la colocación en el ser. Lo que nos lleva a la idea que Dios que otorga el ser, no lo recibe de otro, sino que es el mismo ser subsistente. Santo Tomás dirá expresamente que las cosas participan de ese ser de Dios.

Desvinculando, de nuevo esta idea con su origen, nos quedamos con un enorme piélago del ser donde todas las cosas aparecen como moviéndose o existiendo en el ser y siendo contracciones de ese ser¹⁶⁹.

Para la filosofía moderna el ser sería lo que primero posee una sustantividad. La realidad de las cosas serían concreciones o determinaciones del ser. Es la sustantivación de la idea del ser, anterior a su interpretación racionalista, empirista, o idealista. De allí que los desarrollos

¹⁶⁸ Cf. *CLF.*, 267-272.

¹⁶⁹ Cf. *CLF.*, 273-276.

propios de esta filosofía los lleven a ver el principio de contradicción, que para Zubiri está en el decir, como la estructura del mismo ser.

3.4. La conciencia

Por último, la conciencia. El hombre sabe por su inteligencia lo que las cosas son. Por ello se le ha caracterizado como el animal que tiene logos.

El cristianismo nos ha enseñado que el hombre es imagen y semejanza de Dios. La teología utiliza ese punto en que Dios se ha revelado a sí mismo como Verbo encarnado, como el Logos. Así, prosigue Zubiri, como la filosofía anterior nos ha dicho que el hombre tiene logos, la operación fue automática para poner en conexión interna el logos del hombre y de Dios. La semejanza con Dios estriba en la semejanza, todo lo finita que se quiera, con el logos divino. Como las creaturas participan, de alguna manera, de la naturaleza de Dios, en el caso del hombre esto presenta un doble sentido.

Por un lado, el animal racional no deja de ser animal y es una de las realidades que ha comenzado a existir, que no ha existido siempre, y que dejará de existir. Por otro lado, además de ser creado, es un ser dotado de logos. Este logos constituye una semejanza interna entre el logos humano y Dios. Así el hombre no es sólo una criatura más entre otras, sino que se convierte en algo llamado a ser el lugar natural donde se aprehende y se constituye el ser de cuanto es: el hombre como envolvente de todo el universo por su razón¹⁷⁰.

Estos dos aspectos son dos dimensiones distintas en el hombre difíciles de unificar. El empirismo, a juicio de Zubiri, sacrifica la segunda a la primera dimensión, por lo que la razón es un efecto contingente de la realidad física. Por otro lado, el idealismo sacrifica la primera a la segunda, y esa estructura racional tendrá el carácter envolvente de lo real. Anterior a estas interpretaciones, bien idealistas, o bien empiristas, nos encontramos con que las cosas se le presentan al hombre no sólo como ciencia, sino que en ellas «con-sabe», un poco como Dios, su propia realidad. Tiene, de esta manera, «ciencia» y «con-ciencia».

Ya la conciencia no aparece como ese mero darse cuenta, sino como la presencia inmediata de las cosas ante quien tiene un logos. Prescindiendo del mecanismo del logos, Zubiri, afirma como aquí nos encontramos con una sustantivación de la conciencia, esa presencia inmediata de las cosas, anterior a ellas. Es la *re-presentación* de las cosas, su idea

¹⁷⁰ Cf. *CLF.*, 277-279.

representa la totalidad del ser. Ella es en definitiva la representación del ser.

Cada filósofo ofrecerá su interpretación, pero siempre se moverá en torno a la representación. En ella se unen de manera sistemática el ser con todas sus dimensiones espacio-temporales y el acto subjetivo del darse cuenta¹⁷¹.

3.5. ¿Esta es la estructura de lo real?

Para Zubiri en la filosofía moderna se fragua esta sustantivación que ha trascendido a todos los hombres de hoy. Al concebir el espacio como aquello en dónde están los cuerpos, el tiempo como aquello cuándo ocurren, el ser como aquello en lo que consiste una cosa, y la conciencia como aquello para lo cual las cosas, reduplicativa y formalmente, son; cada una con una entidad propia, anterior a las cosas.

Se destaca en el trabajo como en la unidad sistemática de estas ideas da consistencia a la filosofía moderna, pero al ver estas cuatro ideas unidas sistemáticamente se presentan varias cuestiones.

En primer lugar, la *conciencia como representación*. Vemos que la conciencia no es un acto, tomada subjetivamente. Es el carácter de algunos actos del sujeto. Lo que la conciencia tiene de actividad, no lo tiene de consciencia, sino que ese acto, anterior al darse cuenta, es la actividad que constituye a la inteligencia. Por esto se pregunta si la conciencia es la forma suprema en que la realidad intelectual sea la representación del ser.

¿Qué será esa *representación*? En un primer momento, la vemos como una imagen que yo me formo y luego hay que averiguar si corresponde a las cosas. Pero este re-presentar nos remite a una previa presentación. Es un acto segundo que supone uno primario. ¿De dónde le están presentes las cosas a la inteligencia? Esto nos lleva a nuevas preguntas.

Hace falta que la inteligencia aparezca como algo en virtud de lo cual una cosa puede ser presentada por los sentidos, que sea una intrínseca apertura hacia aquello que constituye el objeto de lo que se le va a ser presente. Así, la inteligencia no consiste en una facultad de producir representaciones conceptuales o en un mero producir ideas, sino una cosa distinta: será la manera de habérselas primariamente con las cosas.

¹⁷¹ Cf. *CLF.*, 279-280.

En un segundo momento nos habla Zubiri, de la forma de realidad. La inteligencia tiene las cosas si se quiere como estímulos, pero aquí los estímulos son reales, es una aprehensión de las cosas como reales.

El tercer momento, como esta realidad primaria es estimulante, lo que quiere decir que una realidad sentida, nos muestra que la forma primaria como las cosas están presentes a nuestra inteligencia es de manera impresiva. Por ello nuestra inteligencia es sentiente. Sentidos e inteligencia constituyen un solo acto presentativo, la presentación de lo real en la impresión. Con esto no se niega la representación, sino que la representación está fundada en una *praesentatio*, y esta presentación de las cosas en tanto que reales en la impresión¹⁷².

Esto no añade nada a la cosa presente, le aporta un cierto carácter de actualidad, la *actualidad* de la cosa real en la inteligencia sentiente. La actualidad que refiere Zubiri no alude al acto de una potencia sino al modo de presencia y de presentación. Por ello la inteligencia no es el mero darse-cuenta, ni la representación, sino el que las cosas le están presentes «actualmente» y adquieren esa actualidad en la inteligencia. Es una actualidad de la cosa misma. Ella en su presentación se nos da como algo en *prius* a la presentación misma. De donde vemos que la inteligencia es realidad respectivamente a todas las cosas reales. La conciencia carece de una sustantividad y la inteligencia tiene sustantividad en respectividad con todas las cosas, no es algo absoluto. Esta será una primera brecha de la modernidad.

Ahora debemos atender a que nos referimos con esto de *la respectividad*. Zubiri, afirma que todas las realidades tienen un carácter intrínsecamente respectivo. Lo que nos rodea no se trata de una suma, ni siquiera una ordenación – *taxis*, Aristotélica –, sino que cada una de las realidades es por sí misma y formalmente, respectiva a las demás. Esto será lo que constituye el *cosmos*.

Dentro de las respectividades que se pueden dar hay una que afecta a la posición de una cosa respecto a las demás. Aquí aparece el problema del espacio y del tiempo, hay muchas maneras de estar en el espacio y el tiempo. No todas las cosas se dan en el espacio como mi pensamiento, ni todas las cosas se dan en el tiempo en un modo de transcurrir, como en el proyectar que se abarca el tiempo y este no transcurre, así como se puede estar presente en el tiempo estando fuera de él. Todo está en el tiempo y en el espacio tomándolos en toda su amplitud desde

¹⁷² Cf. *CLF.*, 280-288.

este punto de vista la co-originalidad y coetaneidad del espacio y el tiempo son irrefragables¹⁷³.

La filosofía moderna no tiene razón en esta sustantivación. El espacio tomado como la posición que ocupa una cosa respecto a las demás sí nos da una idea más cercana, en este sentido el espacio será la respectividad de unas cosas respecto de otras. Esto lo fundamenta el que cada cosa tiene su «lugar» entre las demás y la respectividad posicional es la respectividad fundada en el lugar. Por lo que el espacio no será un receptáculo donde las cosas estén, sino que las cosas están dentro del cosmos. A su vez, este cosmos, no es tampoco un receptáculo sino la unidad intrínseca de su respectividad. Afirma Zubiri, que no hay duda de que las cosas son *espaciosas* en el cosmos y esta espaciosidad consiste formalmente en su carácter posicional de unas realidades respecto a otras. El espacio es el momento de la interna respectividad del cosmos.

De manera similar ocurre con el tiempo. Todas las realidades y acciones del cosmos son *transcurrentes procesualmente*. Tomando la palabra posición no en un sentido local, sino más amplio, se puede decir que el tiempo no es el mero transcurrir, sino la «posición fásica» de un momento de transcurso respecto de los demás momentos. El fundamento de esta respectividad está en el «carácter procesual» de las realidades cósmicas y su respectividad en tanto que mera posición fásica es lo que formalmente consiste el tiempo como transcurso lineal. De manera que el tiempo es pura y simple respectividad, no posee sustantividad alguna.

El hecho de que el espacio sea la respectividad de posición local y el tiempo la respectividad de la posición fásica supone que hay una cierta homogeneidad entre la realidad del hombre y el resto de las cosas cósmicas. El hombre no puede tener percepciones sensibles que no sean espacio-temporales, pero no porque sean un a priori de la realidad sensible, sino porque la realidad del hombre es de la misma índole que las realidades conocidas.

Ni el tiempo y el espacio son realidades independientes, ni el complejo espacio-temporal es independiente de las realidades que lo ocupan. Son pura respectividad, no poseen una sustantividad independiente de las cosas. La realidad es respectiva, está presente a la inteligencia sentiente en forma de esa respectividad ante todo y sobre todo cósmica, pero no es la dimensión más honda de esta respectividad¹⁷⁴.

¹⁷³ Cf. *CLF.*, 288-291.

¹⁷⁴ Cf. *CLF.*, 292-295.

Esta dimensión más honda corresponde a la respectividad no ya en tanto que las cosas son cósmicas, sino en tanto que son reales. Esto es lo que Zubiri ha llamado *mundo*. El mundo es la respectividad de lo real en tanto que real, a diferencia del cosmos donde la respectividad es respecto a los contenidos concretos, por ser *tales* cosas, como dice Zubiri, por su *talidad*. Nada impediría con esta distinción pensar la posibilidad de cosmos diversos e independientes, la posibilidad que el universo sea un pluriverso. Si se toma el mundo, desde la realidad misma, por muy independiente que sean cósmicamente – en su concreción, en su talidad –, estarán siempre en respectividad de lo real, es decir, tendrán carácter de mundo.

Con la inteligencia estamos en el cosmos, pero también estamos en el mundo, estamos en la realidad. Las cosas no sólo están en el cosmos, sino también están en el mundo. Esto implica que la actualidad de las cosas en el mundo no tiene los mismos caracteres que la actualidad de las cosas en el cosmos.

Por el lado del cosmos, su actualidad tiene un carácter respectivo, será en unos aspectos posicional, en otros fásico. Pero por el lado del mundo, el carácter de actualidad es distinto, que Zubiri afirma con la frase: «estar en el mundo». Esta actualidad, es la respectividad de lo real y es lo que constituye el ser.

En este punto vemos que el ser no es la realidad, aunque la presupone. El ser es la actualidad en la respectividad de lo real en el mundo. Por esto el ser es siempre *ser de la realidad*. ¿En qué consiste el fundamento del ser?¹⁷⁵

Primero, el *estar en el mundo* como todo estar es una actualidad. Es una actualidad no imaginaria sino real, efectiva, lo que se llamó en latín *actus exercitus* – acto ejercitado –, acto que en las lenguas indoeuropeas se expresa en participio, en español lo expresa originariamente el gerundio, «estar siendo». Ese es el carácter de acto ejercitado de la actualidad de lo real en el mundo y es lo que constituye el ser, en un sentido primario y participial.

En segundo lugar, se trata de un acto *ulterior* respecto de lo real mismo. Esta ulterioridad es la que impone al ser sus internas y radicales estructuras, como son el carácter modal del tiempo – tiempo como modo –, no en el sentido de transcurso sino de «presente de actualidad». El «siendo» no es una fase, sino una actualidad *qua* ulterior. Dice Zubiri, que es la textura misma del ser *qua* ulterior.

¹⁷⁵ Cf. *CLF.*, 295-297.

Las cosas pueden tener un carácter procesual por razones ajenas al ser, por lo que el presente de actualidad cobraría el carácter de «presente de temporalidad» y de un presente «fásico». En el tiempo como modo se funda el tiempo como trascurso, se podría decir, el tiempo como trascurso funda el tiempo como modo de ser.

El ser está fundado en la realidad y el tiempo está fundado en el ser. Esto nos lleva a rechazar esa sustantividad del ser a la que nos acostumbró la filosofía moderna y, afirma Zubiri, está canonizada en buena parte de la filosofía actual. Por esto lo real no es en primer término un ser que se concreta en cosas reales. Es lo contrario, una realidad que comienza por ser real y que, en tanto que actual en el mundo, tiene ese carácter de ser. Es un carácter que refluye sobre la cosa real. Esta refluencia es lo que hace que la cosa real sea ente. Lo contrario de pretender que lo real comienza siendo ente. Esto es lo que ha llamado la *entificación de la realidad*. Esta entificación se ha aplicado a lo real entendiéndolo como ente. Así como también a Dios, de quién se dice es el «Ser subsistente», pero esto no es en absoluto.

Aquí Zubiri diferencia entre ser, ente y realidad. La realidad es el momento primario, aquello por lo cual una cosa es, el ser es la actualidad en el mundo, ente es la realidad caracterizada refluentemente por su carácter de ser. Por esto afirma que, propiamente, no hay ser real – *esse reale* – sino una *realitas in essendo*. Lo primario es la realidad que ulteriormente se entifica¹⁷⁶.

Estos conceptos des-sustantivados trascienden las fronteras de cada una de las cosas reales y se dirigen a las demás, son *trascendentales*. Ahora bien, la doctrina tradicional nos dice que las cosas son entes y que el carácter común a todos ellos es el ser. Este ser no se agota en ninguno de los entes, de alguna manera, los abarca y trasciende. Por ello se habla de los trascendentales del ser. Para Zubiri, es preciso ir más allá.

Con esa distinción entre cosmos y mundo, se debe decir que el espacio y el tiempo, sin ninguna sustantividad no son de manera rigurosa trascendentales. Serán *transcósmicos*, pero no trascendentales. Lo que significan que gozan de una transcendencia meramente cósmica. Pero como el cosmos es como una magna realidad dentro de la respectividad del mundo, debemos aplicar la transcendentalidad no sólo a las cosas, sino al cosmos mismo. Esta idea de trascendentales se aplica al cosmos, primeramente, no únicamente a las cosas que están en él. Por ello se

¹⁷⁶ Cf. *CLF.*, 297-299.

dice no que las cosas están en el espacio y el tiempo, sino que son espacial y temporalmente.

Advierte, nuestro autor, que estos transcendentales tienen un orden intrínseco, este orden – sistema – es muy distinto del propuesto por la filosofía moderna. De manera esquemática sería:

1. La inteligencia es aprehensión sensible como presentación de lo real como real. Esta es su índole formal. Es la forma impresiva propia de una inteligencia sentiente.
2. Lo real así presentado es talitativamente una respectividad cósmica posicional (espacio-tiempo).
3. En tanto que real, es presencia del orden trascendental, trasciende a las cosas y al cosmos como tal, lo trascendental es trascósmico.
4. Este orden tiene una estructura muy precisa¹⁷⁷.

Comentemos de modo sumario esa estructura de lo trascendental, aunque la debamos profundizar más adelante. El trascendental primero será la realidad en cuanto tal. El segundo será la respectividad de lo real como real que será el mundo. Finalmente, la unidad de ambos transcendentales es lo que constituye el ser.

Mundo y ser derivan del carácter trascendental de lo real como real. Zubiri advierte que este sistema de los transcendentales no es un sistema necesario, como pretendió parte de la filosofía moderna. Estos transcendentales no son ni *a priori*, ni *a posteriori*, sino que son justamente lo que son, lo *factual*, lo que es real efectivamente, desde donde debe arrancar la filosofía.

Por esta razón el sistema trascendental tendrá un *carácter factual*. En un segundo lugar, tendrá un *carácter funcional*. Este carácter funcional indica que los transcendentales son las funciones que efectivamente desempeñan las cosas reales en su concreción talitativa, para producir en ellas una forma de realidad. Esta será la *función trascendental*: no son propiedades o atributos, son funciones de lo que factualmente es el mundo.

En tercer lugar, estas funciones tendrían un *carácter absolutamente abierto*. Sería cerrado y concluso si fuese anterior a la realidad, no siendo así, se trata de un carácter abierto¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Cf. *CLF.*, 299-301.

¹⁷⁸ Cf. *CLF.*, 301-304.

En resumen, los trascendentales, para Zubiri, *son factuales, funcionales y abiertos* que penden de la realidad. El cosmos como una realidad factual se va abriendo desde sí mismo, va adquiriendo su respectividad espacial y temporal. Estas propiedades de tiempo y espacio son un logro de la constitución de la realidad cósmica. En el caso que el universo proviniera de una explosión de una masa inicial compacta, el espacio y el tiempo mismo sería un logro de su constitución antes de ella no habría respectividad interna, en cada estadio se irá constituyendo su carácter de realidad, justamente porque lo trascendental es funcional, es la talidad en función trascendental. En tanto que realidad este cosmos y todo lo que hay en el «es». El cosmos va adquiriendo nuevas formas de realidad y también nuevas modulaciones del ser, que es siempre la realidad en cuanto está en el mundo. Este movimiento constituyente está siempre abierto.

La realidad se nos presenta en la impresión. Esta impresión es a una trascendental y talitativa. Llevada de la mano del carácter de realidad en la impresión, la inteligencia se esfuerza por lograr una más rica presentación de lo real. De aquí procede el problematismo de cada uno de los pasos de la inteligencia, este esfuerzo es en gran parte re-presentativo, pero el problema no es articular representaciones entre sí, sino lograr con ellas una mayor presentación de lo real. Es un problema inscrito en la realidad formalmente inteligida en la impresión, así sumergida en lo real y atendida a lo real la inteligencia debe decir qué es lo real.

5. CONCLUSIONES ACERCA DE ESTAS GRANDES SUSTANTIVACIONES

Vemos como después de recorrer las grandes sustantivaciones del espacio, el tiempo, la conciencia y el ser, que se presentan como parte de ese movimiento de la filosofía que ha consistido en una logificación de la inteligencia y un entificación de lo real, la filosofía moderna ha desplegado un inmenso esfuerzo por constituir una *teoría representacional de la realidad*.

La filosofía moderna no ha dejado de moverse desde la idea de la *repraesentatio*. Esto dirige el esfuerzo Zubiriano para que la filosofía sea un *esfuerzo presentacional de la realidad*. La filosofía será un moverse, todo lo problemático que se quiera, pero un moverse en la realidad y aquellas cosas no presentes en la realidad, vendrán representadas

con fundamento en esa presentación de lo real, sin pretender que la inteligencia vacíe la realidad de una manera exhaustiva¹⁷⁹.

Esta dirección de la filosofía compartida por algunos autores contemporáneos a Zubiri desde diversas ópticas influye en la idea de la metafísica de Zubiri. De una manera esquemática hemos visto el desarrollo de su contestación a estos graves problemas de la filosofía concretados en estas sustantivaciones. Estas reflexiones le llevan a gestar su obra y su pensamiento metafísico.

Con esta primera parte sobre la idea de la filosofía en Zubiri hemos querido recorrer la situación desde la que Zubiri pone en marcha su reflexión. Para ello se expuso su idea de filosofía, su idea de metafísica, el análisis de la situación de la filosofía y los graves problemas de la logificación de la inteligencia y la entificación de lo real que da como resultado esas sustantivaciones que nos llegan hasta nuestro hoy. Así hemos visto los problemas ante los cuales Zubiri quiere dar respuesta con su filosofía y el esbozo de las claves de su pensamiento.

Ya el simple diagnóstico de Zubiri y la identificación de estos problemas aportan una profunda comprensión de la filosofía, de su historia, a la vez que muestra la originalidad de su pensamiento.

¹⁷⁹ Cf. *CLF.*, 304-306.

SEGUNDA PARTE
EL PASADO FILOSÓFICO Y SU OBRA

SECCIÓN PRIMERA
EL PASADO FILOSÓFICO EN ZUBIRI

CAPÍTULO PRIMERO

HACIA UN NUEVO HORIZONTE EN LA FILOSOFÍA

La filosofía de Zubiri presenta una originalidad en su intento de responder a los problemas y a la situación intelectual de su tiempo, pero esta originalidad no implica una ruptura y una negación de una cierta tradición filosófica, esto sería un acercamiento superficial al desarrollo del pensamiento zubiriano. En un acercamiento más profundo vemos como en Zubiri se da una *recepción* de esa tradición filosófica para realizar su propuesta de superación.

La propia comprensión de la filosofía de nuestro autor implica reconocer la manera como Zubiri asimila esta tradición filosófica. Implica una cierta *contextualización* de su pensamiento, como afirma Pintor Ramos, no se da un pensamiento – o un texto – puro, siempre está en un contexto que nos permite comprender a fondo su urdimbre. Toda postura filosófica significa, a su vez, una postura patente o latente, frente a su pasado¹⁸⁰. Así esta toma de postura implica un prolongar los esfuerzos de los antecesores para superar la insuficiencia que se ha encontrado.

Dice Diego Gracia que se da un fenómeno sorprendente, y es que somos opacos a las novedades. Ante lo nuevo en general lo interpretamos mal. Dado que nuestro marco de referencia desde el que juzgamos es el tradicional. Cuanto más nuevo sea un pensamiento más nos cuesta situarlo en nuestro horizonte mental. Por esto a nuestro autor se le ha interpretado desde diversas perspectivas que no dan cuenta de su original aporte¹⁸¹.

El propio Zubiri cuando expone su idea sobre la dimensión histórica del hombre nos explica que entiende esa idea de dimensión como una *co-determinación* frente de los demás. Es esa manera como el yo está afectado por el modo de ser de los demás¹⁸². En el aspecto de la dimensión histórica, la refluencia de los demás en el individuo será de una

¹⁸⁰ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, ...14-22.

¹⁸¹ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Ed. A. Pintor Ramos, Fundación Xavier Zubiri, Triacastela, Madrid, 2017, 25.

¹⁸² Cf. *TDDSH*, 10, 16-17.

forma primaria como un proceso de *transmisión* genética, pero a esta transmisión le falta el momento de realidad. El hombre por ser un animal de realidades debe optar por la forma de estar en realidad. Esta opción por su propia índole no es transmisible genéticamente, forma parte de una tradición recibida, que Zubiri llama, *transmisión tradente*. El hombre lo quiera o no se encuentra instalado en una situación que es la forma de estar en realidad que le ha sido entregada. El conjunto de posibilidades que posee, entregadas *a una* con la transmisión genética.

Esta *transmisión tradente* en su estructura posee un «momento continuante» donde se juega la tradición. Aparte del momento constituyente y del momento progrediente, este momento continuante es el momento en el cual recibidas esas formas de estar en realidad y las posibilidades que ella encierra se debe optar por las propias formas de estar en la realidad¹⁸³.

En esta línea pretendemos señalar ese momento continuante en la recepción de la historia de la filosofía en Zubiri, ver la asunción en Zubiri del pasado filosófico. De manera que nos sirva para contextualizar y para comprender su aporte metafísico. Para esto articularemos este desarrollo dedicando una parte a ver las etapas del pensamiento que el propio Zubiri describe en su recorrido. En un segundo momento analizaremos las principales aportaciones que recibe en su pensamiento y cómo señala sus insuficiencias. En último lugar, veremos de forma panorámica como ha sido la recepción de la obra de Zubiri y cómo esto ha supuesto algunos obstáculos para comprender y valorar su pensamiento. Así con la exposición de los nudos principales de la filosofía de Zubiri será mejor entendida en su valor y en su alcance para formarnos un juicio de su aporte y novedad.

1. HACIA UN NUEVO HORIZONTE FILOSÓFICO

Es muy conocido el trabajo de Ortega sobre *Las dos grandes metáforas*¹⁸⁴. En este trabajo Ortega habla de la metáfora como un procedimiento intelectual que nos permite aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Ante el hecho que el hombre se da cuenta, tiene conciencia de la realidad, se da una relación entre un sujeto y un objeto, las dos grandes épocas del pensamiento han vivido de dos símiles, dos grandes metáforas: El hombre antiguo entiende esta relación de manera análoga a una relación entre dos cosas materiales que en su choque una deja una huella en la otra. Es la metáfora del *sello en la cera*, o de la tablilla de cera que recibe sus impresiones del estilete

¹⁸³ Cf. *Ibíd.*, 74-76, 80.

¹⁸⁴ J. ORTEGA Y GASSET, «Las dos grandes metáforas», *OC*. Vol. II, 505-517.

del escriba. El hombre moderno, por su parte, entiende este darse cuenta no ya como una impresión de la cosa misma, sino *su impresión en nosotros* de lo que no puede dudar es que las cosas están en nosotros. La única existencia segura de las cosas es cuando son pensadas. Dice Ortega: «Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitaciones*»¹⁸⁵. La nueva metáfora es la del *continente y el contenido*. Las cosas no son sino contenidos de conciencia, son ideas, es el idealismo.

Zubiri cita este trabajo de Ortega cuando nos habla de «Hegel y el problema metafísico» en *Naturaleza Historia Dios*. A propósito de estas dos metáforas y el tema que trata se pregunta: «¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En otros términos: ¿en qué estriba la relación entre ser, espíritu y la verdad? [...]»¹⁸⁶. Continúa Zubiri y afirma que quizá ha llegado la hora de que una tercera metáfora imponga su feliz tiranía¹⁸⁷.

Estas dos metáforas de Ortega que resumen en un gran escorzo las dos grandes épocas de la historia del pensamiento son como los dos grandes horizontes de la historia de la filosofía que Zubiri traza en su trabajo. La descripción de la situación de la filosofía que apreciaba Zubiri, su conciencia de la bancarrota de la modernidad, lo coloca en la conciencia de estar ante el surgir de un nuevo horizonte de la filosofía. En este medio Zubiri inicia su andadura filosófica, en su biografía intelectual se dibujan etapas bien caracterizadas que nos servirán para ver cómo asume el pasado filosófico.

2. ETAPAS DE PENSAMIENTO

Para ver las etapas en las cuales Zubiri describe su pensamiento nos serviremos del conocido prólogo a la edición inglesa de la obra *Naturaleza Historia Dios*. Estas etapas de su pensamiento representan ante todo una utilidad instrumental, en nuestro trabajo, para comprender cómo Zubiri asume su pasado filosófico. Podría cada una de ellas subdividirse en múltiples influencias, pero lo que a nosotros nos interesa es ver el pasado filosófico en Zubiri. Al tiempo, hay que tener en cuenta que en nuestro autor siempre está presente una búsqueda y preocupación metafísica que atraviesa todas sus posibles etapas e influencias. Sin embargo, es útil ver estas etapas que nos aporta y algo de la discusión

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 516.

¹⁸⁶ *NHD.*, 285.

¹⁸⁷ *Cf. Ibíd.*, 286.

que ha surgido en torno a ellas con la finalidad principal de ver el pasado filosófico en nuestro autor.

A lo largo de este prólogo de *Naturaleza Historia Dios* introduce los estudios contenidos en el libro y como deben ser leídos con la fecha en la cual fueron escritos ya que con el tiempo mantiene las ideas allí contenidas, pero en muchos casos las ha ido matizando¹⁸⁸.

Introduce una distinción entre *lapso* y *etapa*. Para ello da un rodeo indicando que las cosas no están en el tiempo, sino que son temporales. Dentro de esas dimensiones de la temporeidad vemos que las cosas se suceden. El tiempo, en una primera dimensión, será la mensura de esa sucesión en las cosas, será *cronometría*. Si se da en los seres vivos, el tiempo está aquí biológicamente cualificado y será la *edad*. Cuando las cosas son de carácter psíquico nos encontramos con la *duración*, la *durée*, anterior a toda numeración que siempre le será extrínseca. Si las cosas temporales son los hombres en la integridad de su vida, nos encontramos con una nueva dimensión. Esta dimensión, es para Zubiri, un momento esencial constitutivo que es el *proyecto*. Este proyecto cualifica al tiempo como *acontecer*. El acontecer puede ser biográfico, social o histórico. Cuando los proyectos humanos, dentro de un lapso de tiempo, responden a una inspiración común tenemos la *etapa*¹⁸⁹.

Una vez distinguido su concepto de etapa, como cualidad de un conjunto de aconteceres, describe su primera etapa. En ella, dice como la filosofía se hallaba determinada por el lema de la fenomenología de Husserl: «a las cosas mismas». Si bien, esto no significa que toda la filosofía fuese fenomenológica, por el contrario, se daba una mezcla de positivismo, historicismo, y pragmatismo apoyados en la ciencia psicológica bajo la forma de una teoría del conocimiento, desde esta situación Husserl crea la fenomenología. La fenomenología abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal, fue una filosofía de las cosas y no una mera teoría del conocimiento.

Entiende que la fenomenología tuvo dos grandes funciones: el abrir ese libre espacio al filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica, lo que fue decisivo para Zubiri. La otra, aprehender el contenido de las cosas. Nuestro autor encuentra en esta inspiración común de la fenomenología la pregunta: ¿qué son las cosas sobre las que se

¹⁸⁸ «Así, pues, las ideas básicas de qué sea naturaleza, y de qué sea historia, y de qué sea el Dios descubierto en la dimensión teologal de la religación no sólo no ha prescrito para mí, sino que por continuar estando vivas es lo que me ha forzado a ulteriores desarrollos. Es lo que expreso diciendo que cada uno de los estudios comprendidos en este volumen tiene su fecha precisa». *NHD.*, 11.

¹⁸⁹ Cf. *NHD.*, 12-13.

filosofa? Al encontrar esta cuestión percibe como en la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Esto es insuficiente ya que las cosas no se agotan en ser un correlato objetivo, sino que están dotadas de una estructura entitativa.

Esta pregunta lo traslada a una etapa que llama estrictamente metafísica a partir de 1944. El cambio de etapa lo describe en pocos rasgos bajo la pregunta: ¿es lo mismo metafísica y ontología? En ella la investigación no estriba en las objetividades de conciencia, sino sobre las cosas con una gran influencia del trabajo de Heidegger. Zubiri fue desde la fenomenología constituyendo progresivamente un ámbito filosófico de carácter ontológico, buscaba afanosamente una lógica de la realidad.

Por último, en esta nueva etapa se pregunta: ¿es lo mismo realidad y ser? Heidegger dentro de la fenomenología atisbó la diferencia entre las cosas y su ser, con lo cual funda la metafísica en la ontología. Pero Zubiri sigue una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. Aquí la metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 se constituye esta nueva etapa, estrictamente metafísica¹⁹⁰.

Zubiri nos ha descrito a grandes rasgos dos grandes etapas de su pensamiento. La etapa fenomenológica, y la etapa metafísica. Es importante esta división en etapas porque nos permite una comprensión de los supuestos que el autor asume en su filosofía. Si bien es cierto que esta división la podemos usar de manera instrumental, en el sentido en que no se pueden interpretar como etapas monolíticas, sino como grandes direcciones dentro de la puesta en marcha del pensamiento zubiriano. Sin duda, en estas etapas se podrían hacer distinciones y matizaciones, de manera especial en la última etapa en la cual su pensamiento va madurando hasta su trilogía de la *Inteligencia sentiente*¹⁹¹.

Repasemos, someramente, a través de estas etapas lo que asume nuestro autor, los supuestos que están presentes en su pensamiento con la finalidad de contextualizar su obra y comprender su aportación metafísica. Lo que nos interesa, dentro del contexto de nuestra investigación es resaltar la influencia que ha recibido en cada una de esas etapas y como ante las limitaciones que percibe, dirige su trabajo a la

¹⁹⁰ Cf. *NHD.*, 13-15.

¹⁹¹ Cf. A. PINTOR RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 108. «[...] Soy consciente, como ya he advertido, de que la fecundidad de este esquema parece estarse agotando, sobre todo al incluir en una sola tercera etapa (1944-1983) la mayor parte de la producción filosófica de Zubiri y presentar el autor en esa etapa como más uniforme de lo que quizá sea en realidad». Nota al pie nº 80.

superación de estas. Es importante ver el camino propio que realiza Zubiri. El peligro de esta exposición es no ver la novedad que introduce, su filosofía es fruto de su creatividad. En esa visión original va dialogando y criticando a algunos pensadores, pero no se limita a ser una suma de críticas de algunos autores.

Excede a nuestro propósito reconstruir históricamente la urdimbre de todo el pensamiento zubiriano. Existen valiosos trabajos en este sentido que aportan un desarrollo amplio del proceso de gestación y maduración de la filosofía de Zubiri¹⁹².

3. LA ETAPA FENOMENOLÓGICA

Los años en los cuales se enmarca esta etapa son entre 1921 y 1928. La práctica totalidad de escritos de esta época gira en torno al tema fenomenológico. Pintor-Ramos sostiene que se trata de un *punto de partida objetivista*, como testimonia los trabajos de tesina y de tesis doctoral del propio Zubiri, «El problema de la objetividad según Husserl» y su «Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio»¹⁹³. Le parece insuficiente afirmar que Zubiri es un fenomenólogo y que esta etapa es fenomenológica. Afirma que en nuestro autor se da un rechazo del subjetivismo moderno y que su intento es el de fundamentar una postura que recaiga sobre la objetividad. Ese será el eje de los escritos juveniles de Zubiri, quien, de una manera principal, pero no exclusiva, encuentra en Husserl un maestro. La misma historia de la fenomenología nos dice como se trata más bien de un movimiento de límites imprecisos¹⁹⁴.

¹⁹² En esta temática de las etapas del pensamiento de Zubiri existen excelentes trabajos donde se realiza un desarrollo amplio de esa constitución o maduración del pensamiento de Zubiri, menciono los principales recogidos en libros:

El primero es el de Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ... 33-98; donde analiza ese nuevo horizonte filosófico de Zubiri desde la fenomenología, en la que recibe el aporte de Husserl, de Ortega y de Heidegger hasta la madurez de su concepción a la par que va hilvanando toda una historia de la filosofía en torno a los problemas que va estudiando y tratando Zubiri.

También dos trabajos de Cf. D. GRACIA, «Zubiri en gestación (1930-1960)» y «La madurez de Zubiri (1960-1983)» en M. GARRIDO. N.R. ORRINGER. L.M. VALDÉS Y M. VALDÉS. (coord.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, 391-406, 713-750, respectivamente.

Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983. 15-116. A través de sus capítulos: II. Actitud de Zubiri ante el pasado filosófico; III. Punto de partida el objetivismo; IV. Maduración de Zubiri en vista a su relación con la fenomenología; V. Hacia una nueva “filosofía primera”, realiza un estudio excelente sobre ese camino de madurez de Zubiri.

Cf. COROMINAS. J. VICENS. J. A. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ...

¹⁹³ Ambos trabajos recogidos en *PE.*, 1-67; 68-317; respectivamente.

¹⁹⁴ Referente a este tema existe una publicación H. G. GADAMER, *El movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid, 2016, donde en el segundo trabajo titulado, «El movimiento fenomenológico», afirma: «Ciertamente no ha habido ninguna escuela fenomenológica sino

Además, se trata de una etapa de juventud en la cual Zubiri expone lo que es el último grito de la filosofía dentro del esfuerzo por abrir la filosofía española al pensamiento europeo. Su trabajo constituyó una de las primeras obras sobre fenomenología en lengua española, pero su introductor en España fue Ortega de una manera independiente del trabajo del agustino P. Arnáiz. Así como Zubiri centra su interés en las *Investigaciones lógicas* y no presta atención a la publicación de *Ideas*. No muestra, nuestro autor, una preocupación por una fidelidad absoluta a su mentor, no identifica la fenomenología con la verdad. Incluso le hará una crítica en toda regla. Por esto sí podemos afirmar que la fenomenología en Zubiri es un estímulo a su pensamiento, un instrumento, una plataforma. Pero no podemos afirmar que Zubiri sea un fenomenólogo¹⁹⁵.

Sin embargo, D. Gracia afirma que esta etapa puede ser llamada fenomenológica y él prefiere esta denominación porque responde a los temas propios que desarrolló Zubiri. También indica que la misma definición de «objetivismo» es asaz problemática¹⁹⁶.

En el fondo creo que se puede llamar etapa *fenomenológica* por la temática tratada y porque la inspiración fenomenológica no abandona a Zubiri en todo su pensamiento. Es imposible ensayar una contextualización de la filosofía zubiriana sin reconocer la influencia del magisterio de Husserl. Coincide en la búsqueda de la radicalidad para salir del idealismo moderno. Pero se debe tener en cuenta que en Zubiri se opera una *transformación* de la fenomenología, que entiende que debe abrirse paso hacia una metafísica¹⁹⁷.

grupos diferentes de investigadores que tenían entre ellos una relación bastante laxa», 70. «Sin embargo, la pregunta “¿qué es la fenomenología?” ha sido planteada por casi todos los investigadores que se pueden incluir en este movimiento y cada uno ha contestado de una forma diferente», 71. Zubiri afirma que la fenomenología no ha partido de una idea acaba de lo que se propone, porque no parte de una idea acabada de la filosofía, sino que ha ido adquiriéndola en el curso del filosofar efectivo. Cf. X. ZUBIRI, «Filosofía y metafísica» en *SPF*, 179-182.

¹⁹⁵ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y Formación de la filosofía de Zubiri*, ... 50-54.

¹⁹⁶ Cf. D. GRACIA, «Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad» en Teñechea Idígoras, J. I. (Ed.), *Zubiri (1898-1983)*, edita departamento de cultura Vasco, Vitoria, 1989, 75.

¹⁹⁷ Cf. J. CONILL, «La fenomenología en Zubiri» *Philosophia*, nº4, 1997; Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, ...219-222. «Si nos atenemos aquí a una concepción amplia de la fenomenología y aceptamos la tesis de que el movimiento fenomenológico, más que una escuela filosófica que defiende un determinado cuerpo sistemático de conocimientos es una comunidad de investigadores inspirados por un método común, por una común concepción de aquello que debe constituir la labor filosófica, que comparten un *bíos theoretikós*, Zubiri es, sin duda, un fenomenólogo». V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002. 161.

Analicemos cómo la fenomenología abre un campo propio al filosofar y en un segundo momento lo que Zubiri asume fundamentalmente de ella.

3.1. Un nuevo campo al filosofar

El problema parece plantearse como una opción entre el idealismo y el realismo. Con esta simpleza, parece que, ante la crisis del idealismo, lo lógico sería un retorno al realismo. Pero hay que tener en cuenta que la actitud crítica moderna que atraviesa a todos los pensadores de esta época era un problema extraño a la época antigua. La actitud crítica como desconfianza de esa actitud natural implica un salto de nivel, centrar el pensamiento, de algún modo, desde una teoría del conocimiento. Exigía encontrar criterios y certezas para asegurar nuestros conocimientos. Aquí se abre un conjunto de problemas filosóficos ajenos a la filosofía antigua. Justo es en esta época cuando se acuña el término «realismo ingenuo» para referirse a la actitud antigua. Lo que puede llevar a entender este realismo ingenuo o acrítico como una alternativa al mismo nivel de los problemas de la modernidad, lo que no es así.

Lo que en la modernidad se llama realismo moderado o realismo crítico no es idéntico a la actitud antigua sino un intento de resolver nuevos problemas. Estas razones nos llevan a ver que la solución del problema en que nos ha dejado instalados la modernidad no consiste en una simple vuelta al pasado, sino más bien replantearse los supuestos de esos problemas en un nivel más radical¹⁹⁸.

Este papel lo juega la fenomenología. Zubiri no acepta este planteamiento entre idealismo y realismo, para él este planteamiento ha dislocado el problema filosófico.

«Las tres dimensiones del entender de Aristóteles: la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de realidad, que arrancan de la vinculación del problema del ser al problema de la idea, han vagado más o menos dispersos y divergentes en la historia. Con ello se ha *dislocado* el problema filosófico»¹⁹⁹.

La fenomenología al tomar este problema desde la unidad radical desde las cosas mismas *coloca* de nuevo el problema en su genuina raíz.

«Al tomar estos motivos no de forma divergente sino en la realidad radical que les confiere su emergencia desde las cosas, la fenomenología, frente a la *dislocación* que el saber filosófico había llegado a padecer, *coloca* de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles. “Desde las cosas”: tal es el lema de toda

¹⁹⁸ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, ... 45-50.

¹⁹⁹ X. ZUBIRI, «Filosofía y metafísica», *SPF*, 213.

fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía»²⁰⁰.

Husserl presta un valioso servicio a ojos de Zubiri en la superación del subjetivismo de la filosofía moderna y centrar el problema de la filosofía en el objeto. En su trabajo de la tesis de Lovaina afirma:

«La obra de Husserl presenta dos aspectos muy diferentes: una crítica del psicologismo con la fundamentación de una lógica pura, y una teoría de la objetividad general»²⁰¹.

Husserl se encuentra ante tres direcciones presentes en la filosofía. Primero, el *dominio de las ciencias del espíritu*. Dilthey en su crítica al hegelianismo, en lugar de la razón absoluta, ve que la base y el dominio de la filosofía es la vida. Junto a otras dimensiones: arte, literatura, sociología... que la componen en cuanto son de la vida, la historia es esencial a la filosofía porque es un momento formal de la vida del espíritu.

Por otro lado, se encontraba el auge de las *ciencias de la naturaleza*, con una característica propia que fue la vuelta a Kant. Fue el neokantismo. Entendía en el caso de Cohen que la filosofía trascendental era la teoría del método de la ciencia. Lo que sean las cosas es asunto de la ciencia positiva. El paradigma de todo conocimiento es el de la ciencia fisicomatemática y a la filosofía como teoría de la ciencia no será sino una teoría del conocimiento que aboca a la ciencia positiva.

A esto se le añade el incremento de la *psicología como ciencia*, en varias direcciones. Una de ellas la psicología de laboratorio con Wundt como máximo exponente. Además de ella, se encontraba un sentido nuevo, la psicología comprensiva, que pretendía «comprender» la vida mental y su sentido de modo casi meramente descriptivo, no pretende ser una psicología explicativa de los fenómenos mentales. Finalmente, la que llegó a influenciar de mayor manera a la filosofía, fue la psicología de Brentano, que pretendió escudriñar la índole propia de lo psíquico. Para él, lo específico de todo fenómeno psíquico está en que envuelve en última instancia la existencia intencional de un objeto. La intencionalidad es la característica específica del fenómeno psíquico.

De esta manera la psicología se mostraba como el terreno sólido donde apoyar la filosofía frente al puro idealismo especulativo y hasta el pseudopositivismo neokantiano de Cohen. La filosofía continuaba siendo una filosofía del conocimiento, pero apoyada en una investigación de la conciencia. La lógica no sería sino la teoría de las leyes

²⁰⁰ *Ibid.*, 214.

²⁰¹ X. ZUBIRI, «El problema de la objetividad según Husserl», *PE*, 3.

psicológicas del pensamiento. Esto es lo que se llamó el *psicologismo* y en esta misión fundante tenía como aliadas a las ciencias del espíritu²⁰².

Zubiri ve como algo firme que estamos en relación con algo que no forma parte de la misma conciencia. Así el problema crítico toma otro sesgo:

«En lugar de partir de una definición previa del objeto y del sujeto, para después ensayar de ponerlos en relación por medio de un ficticio puente, es preciso partir del hecho del conocimiento, único dato inmediato de la conciencia, para dar, en consecuencia con él, una definición satisfactoria del sujeto y del objeto. El problema crítico significa entonces, ante todo, un análisis de los conceptos del conocimiento, verdad, evidencia, etc. Este análisis, germinalmente contenido en la psicología de Brentano, tiene hoy una espléndida floración en Alemania, en la fenomenología de Husserl, Pfänder, Lipps, etc.»²⁰³.

En este ámbito la fenomenología con su vuelta a las cosas presta la atención a los fenómenos como se presentan en la conciencia ese campo de lo objetivo. El fenómeno como esencia ideal con una presencia intencional es un nivel de mayor radicalidad que supera la discusión entre la explicación realista y la explicación idealista.

En particular, la fenomenología de Husserl ofrecía un ámbito no explicativo sino *descriptivo* de los fenómenos, al margen de cualquier mediación que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los datos. Este retorno a la descripción previa de los fenómenos permite superar la tiranía de cualquier explicación. Esto Zubiri lo incorpora a su pensamiento y a su modo de hacer filosofía.

3.2. La descripción frente a la explicación

Este aspecto va a ser importante para la filosofía zubiriana. Además del retorno a las cosas mismas, que permite esa lógica de la realidad que Zubiri extraña en el pensamiento filosófico, la descripción de los fenómenos permite una exención de supuestos y un apegarse a la realidad.

A lo largo de su desarrollo en la tesis doctoral, «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio», trata en su primer capítulo el método fenomenológico. Realiza una aclaración sobre los sentidos del término

²⁰² Cf. *CLF*, 189-192. Hemos preferido este desarrollo de Zubiri por lo esquemático que presenta. En la tesis de licenciatura que presenta en Lovaina tiene en la introducción y en el capítulo primero: sobre el punto de partida de las ideas de Husserl, donde el art. 1. lo dedica a la nueva concepción de las ciencias; art. 2. La lógica matemática; art. 3. La psicología intencional. Donde el desarrollo es más amplio y detallado. Cf. *PE.*, 3-57.

²⁰³ *PE.*, 349.

fenómeno en el psicologismo y en Kant. Estas definiciones de fenómeno son solidarias de una previa teoría, explicación, del conocimiento y de una psicología. De hecho, estas definiciones de fenómeno son, para Zubiri, el resultado de esas teorías y no un supuesto de ellas.

Por ello es necesaria una definición más amplia y comprensiva de fenómeno. Aclara como el objeto no es sinónimo de cosa existente, no basta con la noción de algo que se me presenta a la conciencia y no es parte de ella. Es algo que está presente como no siendo la conciencia, pero está presente en ella. La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia. El objeto es la cosa en cuanto presente a la conciencia. Así, la cosa es un término mediato y el objeto es inmediato. El objeto es lo que constituye el término de un acto de conciencia, en cuanto término de dicho acto.

Este objeto muestra múltiples facetas. Entre ellas unas pocas están inmediatamente presentes en la conciencia, las demás no están, pero pueden estar. Por lo que el fenómeno será el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente en la conciencia. El fenómeno es lo más inmediato y lo más indiscutible. Los problemas empiezan al momento de interpretar dichos fenómenos²⁰⁴.

La fenomenología mediante *la intuición, la reducción y la ideación* se atiene a lo dado en el fenómeno. La *intuición*, la explica Zubiri, como el acto de conciencia por el que el fenómeno está presente a la conciencia. Queda dicho que el análisis fenomenológico es un análisis intuitivo, que no necesita de otros elementos, ni otros seres para dar sus resultados.

Distingue en la intuición los aspectos de los objetos que están dados inmediatamente. La percepción engloba todos los aspectos aquellos inmediatos y los mediatos. En la percepción se mezclan incluso elementos que no pertenecen al acto de aprehensión sino actos de juicio, como por ejemplo la creencia en la realidad y la exterioridad del objeto percibido. Pero de estos elementos prescinde la intuición, tanto de la realidad como de su contenido.

Con el ejemplo de un papel visto en sueños y luego visto en la realidad, explica como en nada difiere el contenido de esas percepciones. Sólo que ante el papel real corrijo mi alucinación, que ha perdido su ejecutividad en el seno de la conciencia. Esto lo podemos realizar en cualquier percepción real y verdadera, se puede prescindir de que ese papel sea real o no, el contenido de mi percepción queda en suspenso, esto es un acto de neutralización o *reducción fenomenológica*. El objeto

²⁰⁴ Cf. X. ZUBIRI, «Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio», *PE.*, 117-124.

no pierde nada de su contenido, sólo pierde su carácter de realidad. El objeto se reduce a puro fenómeno. Aquí no cabe el error. El error se da cuando atribuyo al objeto real una propiedad que yo percibo en él. Pero si hemos neutralizado esa atribución en el acto de la reducción, el contenido fenoménico de mi intuición es lo que está inmediatamente dado a mi conciencia en cuanto está dado, por lo que no cabe error en él.

El siguiente paso, cuando ante el fenómeno analizo sus elementos constitutivos, obtengo un tipo de conocimiento que no se circunscribe al objeto particular, sino a todos los objetos posibles dentro de esa especie a la cual pertenece el objeto estudiado. Esta especie es una, sólo se da la multiplicidad en los individuos. Así como también es intemporal y eterna. Lo contingente y mudable se da en el plano de las existencias. El mundo de las especies es inmutable, constituye el mundo de las esencias. Estas son como condiciones a priori para la posibilidad de un mundo empírico en general. Sin llegar a atribuirles ninguna existencia ni en sí, ni en mí. Se reducen a ser pura esencia²⁰⁵.

Llego al conocimiento de la esencia a la que pertenece el objeto concreto existente por medio de *la ideación*. No se trata ni de una inducción, ni de una deducción. Zubiri dice, que se trata de un caso *sui generis* de mención o significación.

Ante estos pasos fundamentales del método fenomenológico descomponemos un fenómeno sin salir de él, a la vez que obtenemos un conocimiento de una esencia que es condición a priori para la posibilidad de todo objeto individual. Este conocimiento es absoluto e infalible.

Por esto se deduce la importancia y la imprescindible necesidad de un análisis de este estilo antes de emprender una labor explicativa. Toda explicación recurre a otro objeto o elemento que está fuera de lo dado inmediatamente. Para explicar algo hay que ponerse de acuerdo sobre lo que se va a explicar. Este acuerdo, para Zubiri es la fenomenología.

«Así, por ejemplo, desde el Renacimiento a nuestros días, el idealismo y el realismo vienen dividiendo el campo de la teoría del conocimiento. Ahora bien; si se ahonda en las razones aducidas en pro y en contra de ambas tesis, se echará de ver que apenas si definen groseramente los términos sobre que discuten. Verdadero o falso, subjetivo y objetivo, mi conocimiento es un fenómeno que es preciso definir y analizar antes de emprender ninguna explicación. [...] Frente a Kant y frente al subjetivismo, hoy ya no damos beligerancia a sus argumentos. Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por

²⁰⁵ Cf. X. ZUBIRI, «Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio», *PE.*, 124-126.

ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas»²⁰⁶.

Este elemento descriptivo, previo a cualquier explicación y libre de error es algo que acompañará a Zubiri en el desarrollo de su pensamiento y que entenderá como exigencia de radicalidad. En muchos casos se refiere a ese nivel descriptivo en el cual quiere permanecer como un análisis de hechos, como lo hace en el prólogo de su obra *Inteligencia Sentiente* nos dice:

«Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de hechos de intelección. Ciertamente es un análisis complejo y no fácil; por eso han sido inevitables repeticiones a veces monótonas. Pero es mero análisis»²⁰⁷.

Por el lado de la explicación, una vez se tiene definido el fenómeno por la vía descriptiva será necesario explicarlo. La explicación consiste en encontrar las condiciones que determinan su aparición en el mundo de las existencias. Lo que supone que el fenómeno no encuentra en sí mismo razones suficientes para su existencia. Por lo que habrá que buscar otro objeto, unido al cual pueda existir.

Esto se realizará a través de los métodos científicos de inducción, razonamiento, deducción. Cada explicación dependerá del punto de vista de cada ciencia²⁰⁸.

Hemos señalado cómo esta etapa dentro del pensamiento de Zubiri abrió un campo propio al filosofar bajo la inspiración de la fenomenología y como permanece en la transformación operada por Zubiri a la fenomenología esa búsqueda de radicalidad a través de ese elemento descriptivo en el análisis de hechos. Este breve recorrido es suficiente para subrayar como Zubiri advierte en la fenomenología más que una filosofía concreta o un método, un nuevo horizonte²⁰⁹.

²⁰⁶ X. ZUBIRI, «Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio», *PE.*, 128, 129.

²⁰⁷ *IRE.*, 14. «Trátese, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere» *Ibid.*, 20. También cuando introduce sus diversos apéndices en *Inteligencia Sentiente*, avisa cuando su desarrollo excede el mero análisis de hechos: «Estas ideas exceden los límites de un mero análisis de la aprehensión de realidad. Por eso las he reunido en forma de apéndices» *IRE.*, 74, puede verse también las páginas: 25, 89, 156, 203, 205, 285; Otro ejemplo es cuando en el desarrollo de *Sobre la esencia* después de analizar diversas concepciones de esencia dice: «si queremos saber qué es formalmente la esencia, nos es forzoso retrotraernos a la realidad por sí misma en inquirir en ella cuál es ese momento estructural suyo llamado esencia». *SE.*, 97. Será un punto que habrá de discutir al valorar las aportaciones de Zubiri en cuanto al límite de la descripción, si realmente es posible una pura descripción y cómo se intercalan desarrollos explicativos.

²⁰⁸ Cf. X. ZUBIRI, «Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio», *PE.*, 129-130.

²⁰⁹ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 51.

4. HACIA LA NUEVA ETAPA

Dentro de ese nuevo horizonte advertido por Zubiri es lógico que conlleve predecesores y continuadores. Es necesario realizar una referencia a algunos autores que también han dejado una huella en el desarrollo de Zubiri, en concreto el magisterio de Ortega y la influencia de Heidegger son decisivos para esta nueva etapa. Junto a una recepción y lectura fenomenológica de Aristóteles, tendremos un buen panorama para entender el fraguar de la filosofía Zubiriana. Cuando se esboce la etapa de madurez quedarán patentes las insuficiencias y los desarrollos del propio Zubiri a partir de estas influencias.

4.1. El magisterio de Ortega

Señalemos algunos puntos que el mismo Zubiri escribe en su conocido artículo publicado en *El Sol* el 8 de marzo de 1936, en ocasión del vigésimo quinto aniversario del acceso de Ortega a la cátedra de la Universidad Central, donde se evidencia el lugar que le otorga Zubiri dentro del panorama filosófico²¹⁰.

Afirma como la vida intelectual de Ortega ha sido el decurso de la gigantomaquia entre el pensamiento antiguo y moderno, entre Kant y Aristóteles, que se iniciaba en Europa. Recibieron de él unos el *primer entusiasmo filosófico*, otros, el *impulso hacia determinadas rutas* del filosofar. Fue el *resonador* que ha dejado oír en España todas las inteligencias fecundas de Europa. Pero mucho más importante es su *función propulsora*, ha sido el gran propulsor de la filosofía en España. Ha creado en España un *ámbito propio* para la filosofía y un ambiente propio para filosofar en libertad, cosa que no se crea sino filosofando. Además, ha creado en cuantos han tenido contacto con él una *sensibilidad filosófica* especial, que consiste en sentir filosóficamente todo aquello con lo que el hombre tiene que habérselas, es una serena sensibilidad intelectual. Supo contaminar de esa sensibilidad y preformar en sus discípulos el órgano con que más tarde había de poder aprehender por sí mismos nuevas influencias que sin él hubiesen pasado desapercibidas. Ha sido maestro en su acogida intelectual, ya que profesa la idea que la filosofía es un sistema abierto y no cerrado. Recibieron la irradiación de un pensador en formación²¹¹.

²¹⁰ Recogido en X. ZUBIRI, «Ortega, maestro de filosofía» *SPF.*, 265-270.

²¹¹ Cf. X. ZUBIRI, «Ortega, maestro de filosofía» *SPF.*, 265-270. Pintor Ramos hace un estudio de esos cuatro niveles del magisterio de Ortega: resonador, propulsor, estabilizador, y creador de un ámbito para la filosofía en Cf. A. PINTOR RAMOS, «El magisterio intelectual

A través de Ortega España se abre creadoramente al nuevo horizonte filosófico. Situados en un mismo horizonte filosófico, las posibilidades filosóficas que actualizaron Zubiri y Ortega fueron distintas. Pero parten de un mismo horizonte. Ortega tuvo una función paralela a la de Husserl en Alemania, en el sentido de crear un ámbito para la filosofía.

Ortega realiza una crítica propia a la fenomenología de Husserl. En concreto, el filósofo parte de la «actitud natural», como todo hombre, esta actitud es la vida como *ejecutividad*, el vivir, el amar, el odiar, el obrar. Lo demás, el interpretar la vida como naturaleza, como sustancia, espíritu, son teorías. No identifica como Husserl la actitud natural con el *cogito*. Así como lo real no es la conciencia sino *la vida*. Pero al preguntarse por la esencia de ese vivir, debe realizar la reducción y poner entre paréntesis su carácter de hecho, su realidad. Así se abandona el plano de la ejecutividad y se está en el plano de la *reflexión*. Esto es lo que el llamará el *sistema de la razón vital*, que ya no será sólo una descripción sino una explicación, una ontología. Su filosofía se desarrolla, en apretado resumen, en dos planos: el plano de la intuición individual, *la vida*, y el plano de la intuición esencial, *la razón*. La unión de ambos es la razón vital²¹².

Ortega tuvo un gran influjo en Zubiri entre 1919 y 1928. Zubiri con mucha razón le considera el iniciador de la filosofía contemporánea en España. Si bien es cierto, que las relaciones de Zubiri con Ortega o con Husserl no se reducen a unos contenidos, ni siquiera un método, sino a algo más radical, el descubrimiento de un nuevo horizonte, que será ese punto de partida común para esforzarse por vencer la «bancarota de la modernidad»²¹³.

de Ortega y la filosofía de Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, X, (1983), 57-78. También existen estos trabajos: Cf. J. SAN MARTÍN (Coord.) *Ortega y la fenomenología. Actas I semana española de fenomenología*, UNED, Madrid, 1992; Cf. J. CONILL, «Ortega y Zubiri», en J.A. NICOLÁS Y O. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, 483-497.; Cf. J. CONILL, «Zubiri y Heidegger desde Ortega» en J. A. NICOLÁS Y R. ESPINOZA (eds.) *Zubiri ante Heidegger, Herder*, Barcelona, 2008, 81-106.

²¹² Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 60-65.

²¹³ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 66.

«La posibilidad misma de estos trabajos (primeros trabajos de Zubiri) supone la eficacia del magisterio de Ortega sin el cual resultarían imposibles, o cuando menos, excesivamente exóticos; el mismo prestigio académico del tema depende de la discusión con la fenomenología esbozada por Ortega, aunque los caminos practicados por Zubiri resultan distintos; más aún, la propia perspectiva objetivista adoptada por Zubiri supone una labor de crítica y esclarecimiento de los límites intelectuales de la modernidad que en España tenía en Ortega un gran resonador e incluso un autor de relieve. Ahora bien, la filosofía de Zubiri no depende directamente de la filosofía de Ortega ni es necesariamente paralela hacia un punto de llegada común». A. PINTOR-RAMOS, «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, X, (1983), 76.

4.2. Heidegger

De manos de Ortega recibe la novedad filosófica del libro de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927. Ortega advirtió su trascendencia y le habló a Zubiri quien dedicó todo un año a su estudio, antes de iniciar su viaje de estudios a Friburgo en 1928, donde acudiría a lecciones de Husserl y de Heidegger. Entendía que la filosofía pasaba en ese momento por Heidegger y pasó a formar parte del grupo de los heideggerianos en la vida universitaria²¹⁴.

A su regreso a Madrid, Zubiri, era considerado el experto en Heidegger. Es muy conocida la confesión de Gaos: «Venía entusiasmado no

«Es cierto que el punto de vista inicial de Ortega y Zubiri en cuanto a la fenomenología es diferente: Ortega comienza por *Ideen* y Zubiri arranca de *Investigaciones Lógicas*: es posible que Zubiri no iniciara en la fenomenología con y en Ortega. Pero no está ya tan claro que en su recurso a la fenomenología no buscaran cosas semejantes, una salida del idealismo moderno y al subjetivismo, “pecado original” de la era moderna (en expresión de Ortega), pero evitando la recaída en el realismo antiguo; en definitiva, un modo de transformar la fenomenología en el que encontramos bastantes y significativas semejanzas. [...] Y la fenomenología era un camino aprovechable – hasta cierto punto – y modulable en vistas a su propósito de solventar el fracaso moderno y salir de la alternativa realismo-idealismo. La transformación de la fenomenología de Ortega y Zubiri conducirá a una noología y a sentar las bases de una nueva metafísica. Y, aunque el contenido y la configuración de la noología y metafísica en cada uno de ellos son diferentes, en su común camino de superación del idealismo moderno, encontramos que comparten aspectos muy significativos, como los siguientes: la crítica a la reducción de la crítica a la conciencia, la necesidad de encontrar una base pre-racional de la razón, la recuperación de la realidad (en un nivel preteórico), cierta superación de la tendencia ontologizadora de la filosofía en favor de orientarla hacia una nueva metafísica (más allá del ser)». J. CONILL, «Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset», en J. A. NICOLÁS Y R. ESPINOZA (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, ... 87-88.

²¹⁴ Cf. J. COROMINAS Y J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ... 195-215. «Muchos jóvenes llegaban a Friburgo a estudiar filosofía con Husserl para acabar descubriendo a Heidegger. Xavier, en cambio, ya se ha entusiasmado con la lectura de *Ser y tiempo*, y cifra en su autor la esperanza de hallar por fin un pensamiento radical, en sintonía con el siglo y con los problemas que él mismo se va planteando», 195.

sólo *de* Heidegger, sino *con* Heidegger»²¹⁵. Por lo que se aprecia que pasa de la fenomenología de Husserl a la de Heidegger²¹⁶.

Zubiri sitúa a Heidegger en la estela de la filosofía de Husserl. Primero porque la reducción trascendental es el modo de acceso a la ontología, segundo porque a pesar de las hondas y radicales transformaciones que realiza permanece en el ámbito de la fenomenología.

«Heidegger ha partido de la fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de la conciencia mediante la comprensión, y supera la idea del “darse” de las cosas mediante la idea del φαίνεσθαι, del parecer en el sentido de mostrarse como “siendo”. “Ser” es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en la comprensión del ser»²¹⁷.

Heidegger tiene el mérito de rebasar en el ámbito de la conciencia y haber planteado de un modo renovador la cuestión del ser. La

²¹⁵ «Me veo remontando la Castellana (camino de la residencia de estudiantes) dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en su manteo, lleva en su mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de la rosa: la esencia de la rosa, el noema de la percepción de una rosa, la noesis perceptiva de la rosa... También, pues, para Zubiri parecía no haber más que fenomenología... Decididamente, la fenomenología de Husserl era la filosofía... En su Kant dice Ortega que la filosofía kantiana fue su prisión durante aproximadamente diez años. La de Husserl, su maestro Brentano, el inspirador de ambos, Bolzano, y algunos discípulos inmediatos de Husserl, el mayor (de ellos) Scheler [...] fue mi prisión durante también aproximadamente diez años: de 1923 [...] hasta 1933. (Pero en 1930) Zubiri acababa de volver de estudiar dos años en Friburgo con Heidegger... Venía entusiasmado no sólo de Heidegger, sino con Heidegger, que no es precisamente lo mismo. Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático; ni Scheler, tan volandero, tan loco; éste, éste, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo aún que Scheler; tan peligroso, terrible y apasionante como Nietzsche, y no sólo crítico o filósofo de la cultura, ni metodólogo o epistemólogo, ni siquiera metafísico sin base ontológica, sino ontólogo fundamentalmente, con fundamentos remontantes a los orígenes mismos de la historia de la filosofía, que conocía, interpretaba, dominaba – como no (así) Nietzsche – con sus presocráticos y todo, ni Scheler, ni menos que ninguno Husserl, que, el pobre, apenas si conocía un poco bien a los empiristas ingleses [...] éste, Heidegger, era [...] la verdad [...] Así entré en otra prisión, pero esta vez no de diez, sino de veinte años, también aproximadamente: 1933-1953 [...] Pero a pesar del entusiasmo de Zubiri, yo ya no las tenía todas conmigo.» J. GAOS, *Confesiones profesionales, Aforística*, Tecnos, Madrid, 2015, 110-111.

²¹⁶ Diego Gracia afirma que la influencia de Heidegger fue tan grande que toma el lugar de Ortega en D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ... 66-67. Sin embargo, Jesús Conill opina que no se da una suplantación de un magisterio por otro, sino una integración de magisterios con un afán innovador en J. CONILL, «Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset» J. A. NICOLÁS Y R. ESPINOZA, *Zubiri ante Heidegger*, ... 101.

²¹⁷ *SE.*, 452-453.

preocupación principal de esta etapa no es por la objetividad, sino por la estructura entitativa de las cosas.

En la exposición de la filosofía de Heidegger que Zubiri realiza en *Sobre la esencia*, se aprecia como mantiene una *actitud ambigua* ante la filosofía heideggeriana²¹⁸. Por un lado, acepta y se sirve de su teoría del conocimiento ontológico. Por otro, rechaza algunos elementos de su ontología²¹⁹. Afirma, nuestro autor, como Heidegger tiene el mérito incuestionable de hacerse cuestión del ser mismo aparte del ente. La cuestión la realiza situando al ser en la línea de la comprensión. Para Zubiri esto es irrecusable. «Sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser»²²⁰. Si Heidegger se contentara en explicitar esta comprensión del ser habría logrado una Teoría del conocimiento ontológico, pero no una Ontología. Por esto, a su vez, Heidegger, concibe la comprensión del ser de una manera ontológica. Es decir, no sólo concibe la comprensión en la línea en la cual el ser se muestra a sí mismo, sino como *un modo de ser*, como modo de aquello mismo que se muestra, del ser. De manera tal, que la comprensión del ser no es sino una posibilidad del ser mismo²²¹.

Esta primera parte de lo que se puede llamar *teoría del conocimiento ontológico*, como discípulo de Husserl, Heidegger piensa que el lugar

²¹⁸ Vemos que es una actitud que se repite en la manera en que Zubiri asume la influencia de sus maestros, tanto en Husserl, como en Ortega, como con Heidegger. La razón es que no se limita a ser un Ortegiano, o un Husserliano, o un Heideggeriano ortodoxo. Utiliza muchos de sus conceptos, a veces sin una citación explícita, pero se trata en muchos casos de una discusión con estos autores que le permiten avanzar hacia su maduración. Por lo tanto, comparte con ellos unas inquietudes e implican una plataforma y un ambiente en el cual realizar su propia filosofía. Pero sin comprender esta contextualización no se puede comprender el genuino aporte de la filosofía de Zubiri. «Zubiri cita pocas veces a Heidegger de modo explícito, pero utiliza ampliamente sus conceptos, que traduce extraordinariamente bien. Sin embargo, esta utilización de Heidegger es siempre al mismo tiempo una discusión con su obra, que le permite avanzar en un proceso de *maduración* intelectual; digamos de un modo simplista que Heidegger lanza a Zubiri por brechas que éste perseguirá por caminos que terminarán dejando atrás al propio Heidegger, lo cual da a sus relaciones un matiz de aparente ambigüedad que ha confundido a algunos intérpretes...» A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, ... 91-92.

²¹⁹ Bien es cierto como señala Pintor Ramos tal división, de una teoría del conocimiento y de una ontología, es extraña a la filosofía de Heidegger y a la de Zubiri. A. PINTOR-RAMOS, «Heidegger en la filosofía española», *Revista de Filosofía*, n° 68, 1990, 173, nota 53. Pero si está presente en el desarrollo que se realiza en *Sobre la esencia* como afirma Diego Gracia en D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 67; y Jesús Conill, afirma que se trata de una distinción para entender lo que pueda haberse logrado con la aportación heideggeriana, también pone en evidencia que esa aceptación de lo que pueda llamarse teoría del conocimiento ontológico no es total, ya que Zubiri se mueve hacia la impresión de realidad, en J. CONILL, «Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset», J. A. NICOLÁS Y R. ESPINOZA, *Zubiri ante Heidegger*, ... 91.

²²⁰ *SE.*, 441.

²²¹ Cf. *Ibíd.*, 442.

del auténtico conocimiento filosófico es previo al plano entitativo y al plano explicativo. Tanto en uno como en otro plano se ha «entificado» las cosas. La búsqueda de explicación ha cerrado el camino a la comprensión, la realidad y el sentido, el ente al ser.

Esta idea de *comprensión* es de alguna manera superponible con la idea husserliana de conciencia. La conciencia fenomenológica es intencional. Este término, «intencional», conviene con la noción medieval de intencionalidad en cuanto esa noción implica el orden de la conciencia, pero en esta noción se trata de un modo de ser de lo inteligido *qua* inteligido. Mientras, para la fenomenología, es el carácter *intendente* del acto y el carácter del mero correlato entendido del objeto²²². Esta intencionalidad fenomenológica no se identifica con la típica correlación sujeto-objeto, sino que está situada en un nivel previo, un nivel en el que la cosa adquiere en la conciencia una especie de presencia intencional, una pre-esencia, en la que pierde su realidad fáctica, pero actualiza su sentido esencial.

De lo anterior, deduce Heidegger, que la cosa no sólo está presente en la conciencia intencional, ni sólo se está mostrando, sino que está siendo en ella. Ese estar siendo no tiene nada que ver con la realidad de las cosas. Por esto se diferencia lo que en la cosa es *ente*, su condición *óntica*, de lo que en ella es *ser*, su carácter *ontológico*.

Desde este punto de partida, la función del filósofo es analizar ese «estar siendo» de lo entendido en la conciencia intencional. Justamente, este análisis es la *comprensión*. Es un modo de conciencia fenomenológica, una característica esencialmente humana. El hombre es el ente a cuyo ser pertenece «la comprensión del ser» de sí mismo y de lo que no es él. Su «ser» es el «estar siendo». Este es el sentido de la palabra alemana *Dasein*²²³. Continúa Zubiri, como al ser del hombre le pertenece la comprensión del ser, resulta que su propio ser es la comprensión del ser. Su ser consiste en que el ser (*Sein*) «está ahí» (*Da*); es decir, el

²²² Cf. *SE.*, 445; Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 67.

²²³ Diego Gracia aclara en la nota 99 que, como es conocido, en alemán no se distingue entre los verbos «ser» y «estar». Pero distingue dos formas sustantivas, «el ser» (*das Sein*) y «el estar» (*das Dasein*). Dado que en el idioma español las expresiones «el estar» y «el existir» guardan semejanzas, *Dasein* se ha traducido por «existencia», como por ejemplo hace Zubiri en su explicación de Heidegger en *CLF*, 242: «Para simplificar la exposición me tomaré la libertad de llamar al *Dasein* simplemente existencia». Lo mismo hace J. Marías en su conocido *J. MARÍAS, Historia de la filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1985, 415: «Traduzco *Dasein* por existir, infinitivo sustantivado, lo mismo que *Dasein*, para distinguirlo del término, de raíz latina, *Existenz*, que usa Heidegger en otro sentido».

Pero tratándose de Heidegger, esto no es aceptable. Afirma Gracia, que quizá por esto se han propuesto ciertos neologismos como «ser-ahí» y «en-ser». Piensa que lo más correcto sería traducir el *Sein* por «ser» y el *Da* por «estar»; *Dasein* sería, por tanto, «ser estando» o «estar siendo». Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ... 77, nota 99.

hombre es el *Da-sein*. Esto no significa que el hombre sea existencia, sino que el hombre es el *Da* mismo, la presencia del *Sein*. Aquí el *Da* es la comprensión misma como presencia del ser. Sólo hay ser en cuanto hay *Dasein*, y según el modo del *Dasein*. Esta presencia, el *Dasein*, es el transcurso mismo del ser; es el *ser* del ser. El *Dasein* es la presencia, en cierto modo «óntico-ontológica», del mismo ser en su pureza, a diferencia de todo ente. Por esto se da la prerrogativa fundamental del *Dasein* en la ontología de Heidegger²²⁴.

El sentido del ser del *Dasein*, es la «temporeidad». El *Dasein* es *tempóreo* no porque está en el tiempo, sino porque es el tiempo originario mismo. Por la temporalidad estamos en el ente, pero allende todo ente. En este allende extático comprendemos al ente en su ser. Esta temporalidad es a una el sentido del ser del *Dasein* y el ser mismo como sentido. Como la temporalidad es la historicidad originaria misma, resulta que el *Dasein* es la historicidad del ser, y, de manera recíproca, el ser es la historicidad del *Dasein*. Por esto resulta que no podemos preguntarnos qué es el ser, como hacemos con los entes, sino que sólo puedo preguntarme por su sentido.

No encierra esto al ser en la subjetividad. Esta presencia del ser en la comprensión, en el *Dasein*, es la verdad, la *a-letheia*, la desvelación. De manera tal que el ser no es sino en la patencia misma. Así la presencia del ser en el *Dasein* es como la luminosidad misma, por esto no es subjetivo, el ser es lo trascendente mismo. Por lo que su comprensión será una comprensión trascendental.

Por esto, por ser el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser, resulta que el hombre es el ente que consiste en ser la «morada» y el «pastor» del ser²²⁵.

Ve en esta suerte de *Teoría del conocimiento* heideggeriana el incuestionable mérito de preguntarse por el ser aparte del ente. Justamente este *aparte del ente*, es decir, cuando el filósofo ha puesto entre paréntesis la realidad de las cosas se queda con la aprehensión inmediata del «estar siendo». Se trata del ser ontológico, no óntico. Este será el ámbito de la reflexión filosófica para Heidegger como lo fue la conciencia para Husserl.

En cuanto a la elaboración de una *Ontología* en Heidegger, considera esta comprensión del *estar siendo* no sólo en cuanto se manifiesta, o se muestra a sí mismo, sino como *modo de ser*. Como modo de aquello mismo que se muestra, el ser. De manera tal que el ser sólo es en el estar

²²⁴ Cf. *SE.*, 439-440.

²²⁵ Cf. *SE.*, 440-441. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 68.

siendo. La comprensión del ser no es sólo un desarrollo en un plano de teoría de conocimiento, sino una ontología. El ser consiste en su comprensión, en su estar siendo. Esto es una *teoría modal del ser*²²⁶.

La esencia del *Dasein* es el *ex-sistencia* desde el ser. Este es un concepto modal, no designa una existencia real, sino el modo como el hombre llega a ser lo que es. Lo que caracteriza al hombre es el *modo como es lo que es*, su existencia, no por tener su existencia real, ni por ser lo que es.

Para Heidegger la índole del ser no consiste sino en su puro darse, a diferencia de lo que sucede en los entes, en los que es plenamente diferenciable su actualidad al darse de su realidad. El modo de ser originario es la temporeidad. Es el modo del ser del *Dasein*. Ante él las cosas ya no se presentan con el modo propio de una ontología fenomenológica, como entes objetivos, realidades o sustancias. En una ontología fenomenológica las cosas no se actualizan primariamente en su puro estar ahí (*das Vorhandene*) sino como dotadas de sentido por el ser del hombre (*das Zuhandene*), este modo de ser es previo y fundamenta el anterior. Pero el modo de ser radical es el *Dasein*. Como éste es tempóreo, no es simplemente algo que «está ahí», sino que acontece. El estar siendo acontece. Por lo que el ser de la existencia es histórico²²⁷.

Algunos de estos aspectos de la filosofía de Heidegger le parecerán insuficientes a Zubiri, sobre todo el desarrollo de una ontología modal, algunos de estos elementos serán destacados cuando atendamos su etapa de madurez. Hasta ahora la inspiración Heideggeriana, el superar el ámbito de la conciencia de Husserl, el centrar la atención en el ser aparte del ente, el entender el ser en la línea de la comprensión, nos será útil para comprender el desarrollo zubiriano.

4.3. El eslabón Aristotélico

A lo largo del recorrido hemos visto que la aportación orteguiana y la importante aportación heideggeriana van moldeando el camino propio que realiza Zubiri, situándolo en un ámbito nuevo y dándole las posibilidades de su desarrollo. En esta línea es importante tener en cuenta la presencia de Aristóteles en el desarrollo de Zubiri, justamente en este camino a su madurez a su etapa «rigurosamente metafísica»²²⁸.

Tomo el título de «eslabón aristotélico» del trabajo de Antonio González, donde nos dice que un eslabón no puede ser un estudio exhaustivo

²²⁶ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 70.

²²⁷ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ... 72.

²²⁸ *NHD.*, 15.

de un pensador tan complejo como el nuestro. Pero en analogía con los «eslabones perdidos» presentes en las discusiones sobre la evolución biológica, el estudio de ellos nos permite no dar saltos demasiado grandes en la explicación, al tiempo que permiten entender cuáles son los mecanismos que han posibilitado algunos cambios concretos. Por esto, esta consideración de Aristóteles arroja luz sobre el desarrollo de Zubiri hacia su etapa de madurez²²⁹.

En algunas interpretaciones se consideraba a Zubiri como un escolástico o un aristotélico en cuanto que Aristóteles tiene una presencia destacable en alguna de sus obras como en *Naturaleza Historia Dios*, o por la temática tratada en *Sobre la esencia*. Si bien la recepción de Aristóteles por parte de Zubiri viene por la filosofía contemporánea.

Los estudios aristotélicos en la filosofía contemporánea recibieron un gran influjo de Hegel quien pone de relieve que no se trata de un realista, ni se da tal cosa como un sistema aristotélico.

Un Aristóteles liberado del peso de las tradiciones escolásticas, un «Aristóteles griego» frente al «Aristóteles latino», fue posible por la publicación de las obras de Aristóteles en la edición crítica de August Immanuel Bekker, a partir de 1831. Gracias a esto se desarrollaron estudios sistemáticos sobre el «Aristóteles griego». Uno de los pioneros fue Friedrich Adolf Trendelenburg, quien pone de relieve el significado ontológico, no solamente lógico, de las categorías aristotélicas. Entre los estudiantes de Trendelenburg se pueden mencionar a Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Brentano.

Este último, Brentano, será decisivo para la recepción de Aristóteles en el s. XX. Emprende una revisión de la lectura escolástica de Aristóteles. Su obra más influyente será *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles*²³⁰. Brentano, recoge la tesis de su maestro sobre la significación ontológica de las categorías. Muestra como estas categorías conectan con el sentido común²³¹.

Por otra parte, en esta nueva recepción de Aristóteles, un aspecto esencial es la tesis de Paul Natrop sobre la aparente contradicción entre la *teología* y la *ontología* en la *Metafísica* de Aristóteles. En esta obra encontraríamos como objeto de la metafísica tanto el θεός como, también, el «ente en cuanto ente». Esto dio lugar a la consideración

²²⁹ Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», *Cuadernos Salmantinos de filosofía* XXXV (2008) 6-7.

²³⁰ F. BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Encuentro, Madrid, 2007.

²³¹ Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», ...8. Cf. G. REALE, *Guía a la lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1999, 209-231.

evolutiva de la *Metafísica* aristotélica por parte de Werner Jaeger. Esta aparente contradicción evidencia una evolución desde posiciones cercanas a Platón, hacia posiciones más empiristas. Por eso en su *Metafísica* asistimos a una evolución desde la teología al ser de los entes²³².

Esto, sin duda alguna, posibilitó que Zubiri se enfrentase con el Aristóteles griego, más allá de un Aristóteles escolástico. Llevó clases con Werner Jaeger en Berlín después de su estancia en Friburgo. Pero la recepción Aristotélica que fue decisiva para Zubiri fue la de Heidegger. Señalemos algunos aspectos de esta lectura heideggeriana que influyen en Zubiri.

Heidegger señala como la obra de Brentano está presente en su punto de partida y en el de Husserl, que le impulsó a estudiar la intencionalidad de la conciencia. Heidegger valora el ejercicio concreto del «ver fenomenológico», quedó subyugado por la sexta de las *Investigaciones Lógicas* que trata de la «intuición categorial». Cuando veo un objeto determinado hay un ver sensorial y un ver categorial. Al ver, un libro, no veo sólo una cosa sustancial, sino que también veo la sustancialidad, no como libro, sino como algo que hace posible el aparecer del libro²³³.

Así las categorías no quedan en el juicio, como en la concepción kantiana, sino en un nivel previo de que es el de la intuición categorial.

Lo que hace Heidegger es una lectura fenomenológica de Aristóteles. Es un ejercicio en el cual el filósofo se pone en el lugar del autor estudiado para rehacer fenomenológicamente su experiencia. Para Heidegger estas lecturas resultan decisivas. En su curso del semestre de invierno de 1921-1922 «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles», señala la falta de una interpretación de Aristóteles basada en la vida fáctica. Desde aquí aborda la cuestión sobre el origen de las categorías en la vida misma, en la que están presentes de forma originaria. De ahí que la filosofía tenga que ser desarrollada como una hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica, a la cual se reconducirán la ontología tradicional y la lógica²³⁴.

Esta lectura de la vida fáctica se puede desarrollar como una lectura de Aristóteles, pues había encontrado en la física, como un estudio del

²³² Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», ...8. Cf. W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de un desarrollo intelectual*, FCE, Madrid, 1999, 194-261; Cf. G. REALE, «Introduzione», en ARISTOTELE, *Metafísica*, Bompiani, Milano, 2000, X-XI, donde Reale afirma que es una suerte de aplicación de los famosos estadios de humanidad de Comte al desarrollo del pensamiento Aristotélico.

²³³ Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», ...9-10.

²³⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, 46-47. Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», ...11.

ente en su movilidad, un punto de partida de donde sale la ontología y la lógica. Entrevió que la intencionalidad no es un carácter exclusivo de la conciencia, sino de todo trato humano con el mundo. En esta visión sobre la vida fáctica priva en Aristóteles el paradigma de la producción, como el «estar finalizado» de la estatua. Esto, a opinión de Heidegger, le impide a Aristóteles explotar otra dimensión del ser, presente en su obra que es el ser como ser-verdadero.

Comenta positivamente como la tesis de que la αἴσθησις es siempre verdadera. A diferencia del λέγειν, que es siempre algo de algo, donde cabe la falsedad. En la presencia inmediata solamente hay verdad. Por esto el λόγος es algo derivado, que tiene la función de dejar que el objeto se muestre a sí mismo tal como es. En cambio, el νοεῖν, entendido como una cierta αἴσθησις, sería el modo de inteligir fundamental. Pues allí no habría error, como una luz se limitaría a iluminar las cosas, posibilitando el trato con ellas.

Lo originario de esta hermenéutica de la facticidad, continúa Heidegger su interpretación en estudios posteriores como en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*²³⁵, donde lo originario lo encuentra en la ἀλήθεια entendida como des-ocultamiento, que consiste en un «estar visible en el mundo». Sin embargo, el pensamiento humano suele evitarla, para refugiarse en estructuras más controlables.

¿Cómo acceder a ese fenómeno originario? Heidegger, recurre de nuevo a Aristóteles con su ἀληθεύειν, «verdadear», como una manera de ser en el mundo, se convertirá en Heidegger en una cuestión fundamental. Así en el semestre de invierno de 1924-1925, Heidegger dedicó la primera parte del curso a estudiar el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde aparece la cuestión del ἀληθεύειν. Destaca los tres grandes movimientos desocultadores de la vida en Aristóteles (πρᾶξις, ποίησις, θεωρία), con sus correspondientes disposiciones (φρόνησις, τέχνη, y σοφία), que dan lugar a los tres grandes temas de *Ser y Tiempo*: el *Dasein*, la *Zuhandenheit*, y la *Vorhandenheit*. De la praxis como modo de «verdadear» vendría la idea del «ser-verdad» como «ser-descubriendo» como una manera del *Dasein*²³⁶.

A Heidegger le interesa la cuestión de la verdad. Encuentra que en Aristóteles la verdad no es la adecuación entre el pensamiento y las cosas, sino la apertura al mundo, la ἀλήθεια. Por esto Aristóteles puede afirmar que la verdad es «el sentido más propio» del ser, en el cual se recogen otros sentidos del ser como categorías, como acto o como

²³⁵ M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza editorial, Madrid, 2000.

²³⁶ Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», ...12-13.

οὐσία. Al tomar la el νοεῖν según el modelo de la αἴσθησις, incluso como un palpar, como dice Aristóteles, tenemos una verdad que excluye toda falsedad. Tenemos entes simples meramente presentes. Esto originario y decisivo es algo que me sale al encuentro, y deo que me salga al encuentro. Todos los otros sentidos del ser presuponen este de verdad.

Los griegos y Aristóteles propusieron el ser como verdad porque lo entendieron como *presencia*. Se da prioridad al presente temporal, que estará en toda la filosofía occidental y se delimita en la οὐσία.

De esta manera Heidegger fue desarrollando una interpretación de Aristóteles muy lejana de la escolástica. Esta lectura es la que influye directamente en Zubiri.

En el tomo primero de los *Cursos universitarios*²³⁷ se ve como la lectura de Aristóteles le permite incluso interpretar la filosofía de Heidegger al punto que, lejos de ser una interpretación existencialista o meramente ontológica, resume la filosofía heideggeriana en la frase: «la verdad existe»²³⁸. Zubiri llama la atención sobre la importancia que para la fenomenología tiene el enfoque aristotélico del problema de la verdad. También lee a Aristóteles a la luz de la fenomenología²³⁹.

Señala, como Heidegger, en Aristóteles a la melancolía como inicio de la filosofía, que el concepto del tiempo está a la base de la idea del tiempo de la filosofía occidental, se fija en la contradicción aparente entre la verdad en sentido lógico y en sentido ontológico, insistiendo en la preeminencia de la segunda, rehace de alguna manera la experiencia aristotélica en su propia lectura como Heidegger. E incluso señala una cierta superioridad de Heidegger sobre Aristóteles ya que no sólo se pregunta el porqué, sino pregunta por qué nos preguntamos por qué²⁴⁰.

Pero, paulatinamente, esta lectura de Aristóteles se aleja de la lectura Heideggeriana y de algunos puntos de la filosofía de Heidegger, para dar paso a su etapa propiamente *metafísica*. Realiza sí una lectura fenomenológica y una lectura crítica de Aristóteles. Pasemos a tratar esa etapa de madurez donde señalaremos ese camino propio que empieza a rotular Zubiri.

²³⁷ Cf. «Introducción a la filosofía: la Metafísica de Aristóteles (1931-1932)», *CU I*, 3-367.

²³⁸ *SPF*, 29.

²³⁹ Bajo esta clave presenta el pensamiento aristotélico en el Cap. I: «La filosofía primera de Aristóteles» en *PFMO.*, 53-60.

²⁴⁰ *CU I*, 144. Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón Aristotélico», ...15.

5. LA ETAPA METAFÍSICA

A través de la etapa *fenomenológica* hemos ido viendo algunas influencias que ha ido teniendo Zubiri a lo largo de la forja de su pensamiento. Son sólo algunas indicaciones que nos son útiles para comprender el contexto en el cual piensa Zubiri y el ámbito de su filosofía. En los apartados anteriores señalamos esas aportaciones y en resumen presentamos algunas de esas ideas que recibe Zubiri, aunque lo propio de nuestro autor es ir vislumbrando ese nuevo horizonte para la filosofía.

Cuando nos habla de su última etapa nos dice sucintamente: «Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica»²⁴¹. Más adelante en ese mismo texto, nos habla como ya dentro de la fenomenología Heidegger, atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Por esto, su metafísica quedaba fundamentada en la ontología. Zubiri sigue la vía opuesta: el ser se funda en la realidad.

Expone, en un resumen, cómo su camino ha sido difícil. La filosofía moderna ha estado montada sobre cuatro conceptos que son falsas sustantivaciones: El espacio, el tiempo, la conciencia y el ser. No se trata de receptáculos sino de caracteres de las cosas que ya son reales.

«La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia. [...] No existe “la” actividad de la conciencia [...], hay solamente actos conscientes. Heidegger dio un paso más. [...] ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes. [...] Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.

Frente a estas cuatro sustantivaciones [...], he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia*: la filosofía no es ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Este es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente*»²⁴².

Aquí en un gran escorzo nos presenta el corazón de su etapa madura o plenamente metafísica. Las indicaciones lacónicas cobran un mayor sentido, conociendo las influencias que ha recibido en sus etapas anteriores. Tratemos de ver las *limitaciones* que percibe en algunos de los

²⁴¹ NHD., 15.

²⁴² NHD., 16.

planteamientos anteriores que ya ha indicado, someramente, en el texto apenas citado.

5.1. Fases de esta etapa Metafísica

En un primer momento es útil presentar algunas *fases* que se dan dentro de esta etapa que no es monolítica en Zubiri. Diego Gracia en su trabajo sobre «Zubiri en la filosofía española del s. XX»²⁴³, articula el contexto y desarrollo del pensamiento zubiriano en fases, en las que abarca con plenitud el desarrollo zubiriano, al tiempo que distingue las modulaciones que se dan en la etapa de madurez que estamos estudiando.

Estas fases serían: 1. *El realismo «cultural» y «prefilosófico»* que se extiende aproximadamente hasta su ingreso en el Seminario Conciliar de Madrid, donde el idealismo no está tematizado.

2. *Los realismos «precrítico» y «crítico»*, el primero que coincide con su estancia en el seminario donde se entiende el idealismo como la doctrina que niega la capacidad de la mente para conocer las cosas como son en sí. Más tarde, en su paso por Lovaina, donde encuentra el realismo crítico, en el cual se acepta la incapacidad de la mente humana para conocer la realidad tal cual son en sí en el orden categorial, pero afirmando que puede acceder al orbe de las esencias metafísicas en el orden trascendental.

3. *En busca del realismo «postcrítico»: el vitalismo*, aquí estimulado por la fenomenología, Zubiri defiende un objetivismo fenomenológico, de manera tal que identifica parcialmente, objetivismo y realismo, y por tanto el idealismo con el subjetivismo. Durante los años 20 bajo la influencia de Ortega equipará realidad radical con la vida humana, y será idealista todo sistema que ponga entre paréntesis la vida, como de hecho hace la fenomenología de Husserl.

A partir de 1928, se suceden las siguientes fases. Pasa del realismo orteguiano de la vida a defender una ontología de la *ousía* como «haber» o «realidad». Por influjo de Heidegger rehace las experiencias originarias de la filosofía griega y advierte como la *ousía* se da en la *aísthesis*, que es a la vez *noûs*. Retracta así la experiencia griega pero no por una vía conceptiva, sino por una vía real. Esto lo articula en la fase 4. *El punto de no retorno: la «religación»*, donde resalta que a partir de la concepción de la religación abandona, la vida orteguiana, a la par que radicaliza la existencia Heideggeriana, y 5. *El realismo del «haber»: el*

²⁴³ D. GRACIA, «Zubiri en la filosofía española del s. XX», en *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, ... 31-162.

«de suyo» o «sustantividad», donde va desarrollando su idea de sustantividad.

6. *El realismo de la «cosa-realidad»*, a partir de 1960 desaparece ya el término «haber» como consecuencia de la distinción entre la cosa-realidad y la cosa-sentido. En esta fase la realidad es la sustantividad y el idealismo se define como la confusión entre cosa-realidad y cosa-sentido.

7. *El realismo del «estar» o de la actualidad*, a partir de 1970, realidad se hace cada vez más sinónimo de actualidad. La realidad será la actualidad sustantiva y la idealidad como actualidad intelectual. El idealismo se identificará con la actualidad conceptiva o conceptismo²⁴⁴.

Este recorrido en fases nos permite ver con un cierto orden el desarrollo de la filosofía zubiriana, nos ayuda a enmarcar las etapas que hemos señalado, y a partir de la cuarta fase (*El punto de no retorno: la «religación»*) podemos situar la etapa metafísica de nuestro autor.

6. LAS INSUFICIENCIAS Y SU SUPERACIÓN

Tratemos de ver los puntos principales que nos ayuden a comprender esta última etapa, en este segundo momento. Articularemos nuestra presentación en torno a las insuficiencias que encuentra en la fenomenología husserliana, la metafísica de la vida de Ortega, el ser de Heidegger y la sustancia Aristotélica. Nos serviremos de esta división con el fin de dotar de un orden a la exposición y recabar los aspectos más relevantes.

6.1. Insuficiencias y transformación de la fenomenología

Como se ha expuesto Zubiri encuentra en la fenomenología ese nuevo ámbito para filosofar, ese nuevo ámbito descriptivo de los fenómenos, al margen de cualquier mediación que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los datos. Es mediante ese regreso a una descripción previa como se puede superar la tiranía de cualquier explicación. Pero esto supuso la puesta en marcha de la filosofía zubiriana que perseguía la posibilidad de realizar una metafísica y de alcanzar una mayor radicalidad.

¿Cómo acceder a la realidad desde la descripción de los fenómenos, de esos objetos dados en la conciencia? ¿Es posible pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad?²⁴⁵

²⁴⁴ D. GRACIA, «Zubiri en la filosofía española del s. XX», en *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, ... 68-69.

²⁴⁵ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, ... 221.

Las cosas que para la fenomenología son el correlato objetivo e ideal de la conciencia, le parece insuficiente. Las cosas no son meras objetividades. Husserl no deja de estar lastrado por la filosofía de la conciencia moderna. Bajo la influencia de Ortega y de Heidegger comienza a preguntarse por la estructura entitativa de las cosas.

6.2. Insuficiencias de una metafísica de la vida

Por otra parte, Ortega, rechazó siempre la fenomenología trascendental, que, en su opinión, estaba lastrada de idealismo. El proceso fenomenológico de captar las esencias, poniendo entre paréntesis su realidad, no se da en una conciencia pura, sino en la vida humana ejecutándose en unas circunstancias concretas. En ese salto a la idealidad Husserl opta por una metafísica, pero una metafísica idealista. Esto para Ortega es un error. Piensa que se debe realizar lo contrario, integrar las esencias eidéticas en la concreción de la vida humana, ya que allí es donde han de ejecutarse y hacerse reales.

Para Ortega la presencia originaria es la *vida*, como *realidad radical* y última, tras la cual ya no cabe retroceder. El método fenomenológico nos abre al plano del ser, pero siempre está un haber previo al ser que es la vida. De manera que nos encontramos con un plano directo que el haber, la realidad, la vida; y un segundo plano reflexivo que donde se alcanza el nivel del ser²⁴⁶.

«Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital. Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre él la mirada, sobre su irónica sustancia, que parece anularse a sí misma, y dejarse transir por las cosas de más allá»²⁴⁷.

Ortega transforma la fenomenología defendiendo la realidad de lo dado en la vivencia, y no sólo su objetividad. Va más allá de la fenomenología y hace metafísica, una metafísica fenomenológica. Zubiri en la década de los años veinte estuvo básicamente de acuerdo con las tesis de Ortega y su crítica a Husserl²⁴⁸.

²⁴⁶ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...49-50.

²⁴⁷ J. ORTEGA Y GASSET, «VII Valores vitales» en *El tema de nuestro tiempo*, O.C. Vol. III, 602.

²⁴⁸ D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...79.

A Zubiri esto le posibilita iniciar su transformación propia de la fenomenología, el superar la consideración de las cosas como meros objetos de conciencia. Pero aún le parece insuficiente, la realidad no se reduce a la vida. Las cosas reales están con anterioridad a la vida.

6.3. Insuficiencias de la filosofía Heideggeriana

La transformación se va dando poco a poco, como dice Zubiri: «mi trabajo va hoy a ritmo de oruga»²⁴⁹. Su contacto con Heidegger, el volver a los griegos y rehacer la experiencia filosófica desde los orígenes le otorga la posibilidad de seguir avanzando. Heidegger, como Ortega, no se conforma en la aplicación del método fenomenológico, quiere investigar la existencia, hacer metafísica. El centrarse en lo *ontológico* dejando de lado lo *óntico* permite una metafísica que no tiene nada que ver con el idealismo, ni con el escolasticismo.

La vida es implantación, religación, ni factum, ni realidad radical:

El trabajo que Zubiri con el título: «En torno al problema de Dios»²⁵⁰, es del año 1935, ya había impartido su curso «Cristianismo y Helenismo»²⁵¹ durante 1934-1935. Aquí aparece una primera formulación del problema de la «religación», en el podemos leer:

«La existencia humana, se nos dice, es tal que consiste en *encontrarse* entre cosas y, cuidándose de ellas y arrastrado por ellas, hacerse a sí misma. En este su *hacerse*, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el arrojamiento de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin, con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta nihilidad ontológica radical»²⁵²

Este párrafo nos presenta un resumen de Heidegger de *Ser y tiempo*, pero a continuación va a exponer su crítica. Para Zubiri el ser humano no se encuentra arrojado entre las cosas. De esta manera no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si no se dice, sino que el

²⁴⁹ NHD., 20.

²⁵⁰ Publicado en *La Revista Occidente* 149 (1935) 129-159 y recogido en *SPF.*, 215-242, y en *NHD.*, 417-454 donde se encuentra con correcciones y ampliaciones que Zubiri realiza en Roma para su publicación en *Recherches philosophiques*.

²⁵¹ X. ZUBIRI, «Cristianismo y Helenismo» en *CUIV.*, 3-280. Diego Gracia, señala la importancia de este curso en su proceso de madurez. Bajo un encargo de Ortega imparte este curso sobre religión y ya en el mismo se encuentran indicios que ha abandonado posiciones de una religión de la vida y que ha abandonado la perspectiva orteguiana. Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real, ...* 100-106.

²⁵² *SPF.*, 220.

hombre se encuentra existiendo. «Por lo pronto yo preferiría decir que el hombre se encuentra en algún modo *implantado* en la existencia»²⁵³.

La vida en su totalidad no es para Zubiri, un simple *factum*, esto sería una denominación provisional. Tampoco la considera como una espléndida posibilidad. Para Zubiri, es algo más. Recibe su existencia como algo impuesto a él. Está atado a la vida, pero la vida no le ata a él. Esto que le impone la existencia lo impulsa a vivir. Este impulso es algo anterior a la vida. Es algo en lo que el hombre *se apoya* para existir y hacerse. «El hombre no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que para ello se encuentra apoyado *a tergo* en algo, de donde viene la vida misma»²⁵⁴.

Esto siendo lo más propio, porque nos hace *ser*, es también, lo más otro puesto que nos *hace ser*. El hombre al existir no sólo se encuentra con las cosas con las cuales se hace, sino que, al tiempo, se encuentra con algo previo, *hay* que hacerse y *ha* de estar haciéndose. Esto es, además de las cosas *hay* lo que hace que haya.

No es una simple obligación de ser. Es más radical, estamos obligados porque estamos *religados* a lo que nos hace existir. El existir es un existir *con*. Este *con* pertenece al mismo ser del hombre. Lo que religa la existencia religa el mundo entero con ella.

Por esto la existencia humana no está solamente arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia²⁵⁵.

Este ámbito previo de la implantación que nos describe Zubiri con la religación nos deja ver que ya no se considera *la vida* como la realidad radical, hay algo previo. Ni nos podemos quedar en la *pura facticidad* de la existencia.

Esta es una de las fases que citábamos del trabajo de Diego Gracia donde nos indicaba que es un punto de no retorno. ¿En qué estriba este punto de no retorno? Estriba en que estos desarrollos, apurando el análisis fenomenológico de sus maestros, implica un camino propio. En la etapa anterior la realidad, como lo que permanecía inmune a la reducción fenomenológica, era la vida. A partir de ahora, en Zubiri, comienza a tomar perfiles propios y por primera vez propiamente zubirianos²⁵⁶.

El haber, el de suyo y la sustantividad:

²⁵³ *Ibíd.*, 220.

²⁵⁴ *SPF.*, 224.

²⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 224-225.

²⁵⁶ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...111-112.

Bajo la influencia de Heidegger, Zubiri toma conciencia de la necesidad de retornar a los orígenes de la filosofía, al pensamiento griego para rehacer sus experiencias fundamentales. La experiencia básica de la filosofía griega se expresa en el término *ousía*, que Zubiri no traduce ni por sustancia, ni por esencia, ni por existencia, sino por «realidad», o por «haber»²⁵⁷.

A partir de su análisis de religación esto le mueve a realizar su propia ontología. Las cosas a las que estamos religados, a la realidad, y con ellas debemos hacer nuestra vida. Esa realidad es un *haber*, cuyo ser se conquista viviendo. Se da una verdadera radicalización en el sentido que no se trata de ampliar el hecho que desde las cosas el ser humano realiza su *ex-sistere*, y por lo tanto el ser humano radica su existencia en el ser, sino, de allí la radicalidad, hay *algo que hace que haya*.

Explicemos esa radicalización, este mundo del haber, de la realidad lo va conceptualizando durante los años treinta. Al intentar entenderlo creamos un nuevo mundo, el mundo del «ser», categorizando a las cosas como «entes». Los primeros entes por descubrir son los de la naturaleza. Esto lo señala Diego Gracia, como la primera *ratio entis*, lo entendemos todo con las categorías propias de los entes de la naturaleza. La segunda esfera con la que nos encontramos es la de los seres humanos, las realidades personales. Estas realidades tienen un haber muy especial, es una *nueva ratio entis*. De manera que los entes desde la realidad humana cobran una nueva luz. Por último, está el problema del fundamento, de lo que hace que haya. Para entenderlo tenemos que alojarlo en el *es*. Pero al hacer esto debemos modificar radicalmente nuestro concepto de ser, ya que el fundamento es de alguna manera, pero no como las cosas de la naturaleza, ni como los seres humanos. El fundamento «es» pero no es «ente». Esta es la tercera *ratio entis*, desde la cual todo cobra un nuevo sentido. Estos son los tres niveles de radicalización, y ampliación, de la *ratio entis*²⁵⁸. Aquí estriba el punto de no retorno y la distinción respecto al pensamiento heideggeriano.

En ese recorrido que realiza Zubiri en la repetición de la experiencia presocrática es que las cosas son «de suyo».

«Los jónicos no descubren precisamente, como suele decirse, la *idea* de naturaleza: descubren algo que decanta en la inteligencia de sus sucesores el *problema* de una naturaleza, de una *phýsis*. Los jónicos, es difícil enunciarlo, por tanteos varios nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, “de suyo”, como en “propiedad”. Es una

²⁵⁷Cf. *NHD.*, 125.

²⁵⁸Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...122-123.

manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo “de suyo” es la intuición básica que plantea de lo que se tiene y transmite “de suyo”. Es el problema de la natura, de la generación y de la *phýsis*. Es esencial, a mi modo de ver, insistir en que los jónicos no parten ni de la idea ni del problema de la *phýsis*, sino de una nueva intuición concreta, que engendra más tarde dicho problema y dicha idea. Un siglo después, lo que las cosas “naturalmente” poseen y presentan, decanta en la inteligencia del filósofo un nuevo problema: las cosas no *tienen*, en realidad naturaleza, sino que son naturaleza; lo que llamamos cosa es, en primera línea, una naturaleza singular. Ser cosa consiste precisamente en “poseer” de suyo un conjunto de notas que constituyen la naturaleza. Pero, entonces, el poseer tiene dos vertientes. Una que da hacia fuera: las acciones de una cosa sobre las demás. Otra que da hacia dentro: lo que constituye el ámbito interno de la cosa misma. Si por lo primero esta posesión se llama naturaleza, por lo segundo recibe el nombre de realidad»²⁵⁹.

Esta idea de la realidad como «de suyo» y «en propio» ya no abandonará a Zubiri, son términos que van orientando su pensamiento hacia su madurez, que va puliendo y tomando mayor precisión. El hecho es que encontramos en estos trabajos que concibe la *ousía*, como *el haber*, que es el «de suyo», esto es lo que constituye la «sustantividad». El ser es siempre ser de lo que hay, aunque la cosa real se despliegue en su acontecer sólo será real cuando sea el despliegue del haber propio y peculiar de la cosa²⁶⁰.

El rehacer esa experiencia griega le lleva a afirmar que ha sido la experiencia de la realidad como «suyo», y este es el modo como la realidad tiene «sustantividad», entendida como suficiencia²⁶¹.

La *ousía* comenzó en Grecia con un sentido «físico», el de «haber» o cosas que se tenían, y no en un sentido lógico. La logificación de la *ousía* es uno de los grandes males de la metafísica para Zubiri. Por esta razón intenta reconstruir desde el origen su contenido. No se debe logificar porque no se trata de un concepto. Tiene que ser algo anterior a todo concepto, un dato primario en la aprehensión de la realidad. Al aprehender algo, ya lo aprehendo como siendo distinto de mí, en esa misma aprehensión. La aprehendo como siendo «independiente respecto del medio» en que se halla y teniendo un cierto «control específico» sobre él. Esto es lo que significa que tiene un «haber», que tiene una *ousía*, que es de alguna manera autónoma, que goza de cierta

²⁵⁹ *NHD.*, 388,389.

²⁶⁰ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...124-125.

²⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 126-127.

unidad, que es indivisa en sí y está separada de todo lo demás. Esto es lo que comienza a llamar «sustantividad»²⁶².

En este punto de inflexión también nos encontramos consideraciones sobre el conocimiento que apuntan a la madurez de Zubiri. Primero con un carácter de propósito, muestra que hay un carácter primario y fundamental que es el darse la realidad de un modo inmediato, el sentir real, donde se hace patente la realidad que quizá se ha descuidado. Como en este texto de *Naturaleza Historia Dios* del año 1935:

«El sentir como realidad es la patencia “real” de algo. En su virtud podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente *la realidad*; [...] dicho en términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir»²⁶³.

De alguna manera, dentro de la fenomenología, profundizando en el análisis de los actos de aprehensión sensible Zubiri aprecia la posibilidad de una rectificación desde dentro de ella. Si al hacer la reducción, ponemos entre paréntesis los juicios de existencia, de manera tal que no se dice nada sobre la realidad «en sí» de las cosas percibidas. Esto no significa que lo dado no se imponga como siendo «real» en la percepción, y no meramente en el «ideal»²⁶⁴.

Esta realidad, que indica Zubiri, no es una teoría, ni una interpretación, es el fruto de la mera actualización de lo aprehendido en cuanto que aprehendido. Así es posible construir una metafísica desde el interior de la de la propia fenomenología. Una *metafísica realista*.

Aquí está presente la lectura Aristotélica que nos indica que la *aísthesis* es el principio y fundamento de toda intelección. Así como que la *aísthesis* es siempre verdadera. En esto repite a Heidegger de *Ser y Tiempo*. Esto le permite avanzar, ya a la altura de 1942 vemos expresiones como:

«El más modesto de los datos sensibles es para el pensar una expresión de algo que es. Y como pensamiento y sensibilidad no son funciones necesariamente separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del “es” por el que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas, y no simplemente en un ámbito de impresiones»²⁶⁵.

²⁶² Cf. *Ibíd.*, 136.

²⁶³ *NHD.*, 75.

²⁶⁴ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...135.

²⁶⁵ *NHD.*, 46-47.

La percepción sensible es también intelectual, en ella se nos dan, no sólo impresiones, sino cosas que tienen realidad. Extraña el término «ser» y no el término «realidad», pero a lo largo de este texto nos dice Zubiri que utiliza el «ser» en dos sentidos. Lo llama el «desdoblamiento constitutivo del “es”»²⁶⁶. «El acto más elemental del pensar desdobra la cosa en dos planos: la cosa que es y aquello que ella es»²⁶⁷.

Es importante insistir que es algo *físico* no lógico. Este haber se nos actualiza en la *aísthesis*. El haber es la *ousía* de la piedra que aprehendo. También, haber tiene la casa que construyo con piedras, porque la casa tiene una *ousía* que aprendo. La casa tiene su haber, distinto de la piedra. Aquí no sigue a Aristóteles ya que entiende que la ciencia moderna ha superado la vieja idea que la *téchne* como mera modificación accidental. Aplicado al anterior ejemplo, para Aristóteles la casa no tendría en rigor *ousía*, sino las piedras que las constituyen.

Esto le permite asumir uno de los grandes legados de la fenomenología, que es, el «sentido» como esencia de las cosas. Los griegos no repararon en esta dimensión. Es sentido no es algo accidental de las cosas. El sentido es lo más real de la realidad, le es esencial. Por esto amplía el sentido de la *ousía* hasta albergar los productos de la técnica²⁶⁸.

Sólo queda añadir algo sobre la noción de *noergía*, que comienza a aparecer frente o junto a los clásicos de la fenomenología de «noema» y «noesis». El sentir nos da la realidad, si bien no se trata aquí de la realidad «en sí» propia del realismo clásico. Estamos en el ámbito de la aprehensión. Es la realidad de la que debe ocuparse esa «lógica de la realidad» que está por hacer. Es el problema del *prius*. ¿Si la realidad se nos da en la *aísthesis*, el haber de la cosa permanece idéntico en la aprehensión o allende a ella? ¿Qué prioridad tiene la realidad sobre lo aprehendido?

Este problema ya lo planteó Husserl y lo resolvió a través de la síntesis pasiva. Cae en cierto idealismo al considerar que los datos pasivos no adquieren ninguna categoría intelectual más que cuando entran a formar parte de la síntesis que realiza la noesis. Zubiri, inicia su camino realista, pero no identifica sin más el *prius* y el «en-sí», como a veces se le ha interpretado, sino que no considera que se trate de ninguna síntesis, sino de algo previo, que por entonces comenzó a llamar *actualidad*.

²⁶⁶ NHD., 47.

²⁶⁷ NHD., 46.

²⁶⁸ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...135-136.

Así tenemos que hay «haber», *ousía*, que se da en la aprehensión. No como síntesis sino como mera «actualidad». Es justo en lo que consiste el *noûs*, en ser actualidad. Logra Zubiri, la *desentificación* de la teoría de la *ousía*, a través de una *deslogificación* de la doctrina del *noûs*. La *ousía*, no es ya el «en sí» sino el «haber». El *noûs* tampoco consiste en síntesis lógica sino en actualización. Esta actualización tiene que ver con lo que Heidegger llamaba «presencia» o *parousía*. Se da en todo acto de impresión sensible, ya que toda impresión sensible humana es también inteligente. En esa aprehensión hay un cierto «es» y una cierta «verdad», que «aun estando *en* mí, son *de* las cosas»²⁶⁹. Pero la actualidad en Zubiri es anterior a esa presencia heideggeriana, sin actualidad no habría desvelación²⁷⁰. Es muy distinto que la realidad esté presente en la intelección como impresión, hacia donde va Zubiri, que sea el desvelamiento-ocultamiento del ser en esa presencia, de esto último sólo será posible un desarrollo hermenéutico.

Para explicar esta intelección como mera «actualización», introduce el término *noergia*. El noema no es puesto por la noesis, ya que la inteligencia consiste en puro *érgon*, *enérgeia*, por esto el *noûs* es pura actualidad, *noergia*. Se trata de un acto, no una acción, que es ejecutivo físicamente, no sólo intencionalmente. A partir de aquí, elaborará su teoría de inteligencia sentiente, frente a la inteligencia concipiente que separa drásticamente la sensación y la intelección, a lo largo de los años cuarenta y cincuenta.

La intencionalidad husserliana, la ejecutividad orteguiana, y la presencia de Heidegger se convierten en el desarrollo zubiriano en *noergia*. Será un concepto de gran importancia en la filosofía de Zubiri, que marca su transformación de la fenomenología²⁷¹.

Distinción cosa-realidad y cosa-sentido

A lo largo de sus cursos, en esos años, sigue utilizando su noción de «haber». Todavía no ha llegado a la distinción de cosa-realidad y cosa-

²⁶⁹ *NHD*, 47. Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...138-139. Existe un trabajo muy bien elaborado de A. GONZÁLEZ, «Ereignis y actualidad» en D. Gracia (ed.) *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004. Donde compara a Zubiri con Heidegger a través de la categoría de actualidad y la *ereignis* Heideggeriana. Así como otro trabajo sobre el devenir de la actualidad donde señala que Zubiri conoció la tesis de habilitación de Heidegger sobre Duns Scoto y esto fue decisivo para Zubiri ya que allí expresa Heidegger que en una óptica fenomenológica no tiene sentido hablar de la realidad como algo *extra animam*. Cf. A. GONZÁLEZ, «Estructura dinámica de la actualidad» *Quaestio* 21 (2021), 39-41.

²⁷⁰ «Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido “está presente” en la intelección. [...] Posición, intención, desvelación, son, en el mejor de los casos, maneras de estar presente. Pero no son el estar presente en cuanto tal». *IRE.*, 135-136.

²⁷¹ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...139-140.

sentido, que marcará su trayectoria hacia su madurez en los años 60. Según vaya percatándose de esa distinción irá desapareciendo el término «haber», que ya utilizaba Ortega pero que lo refría no sólo a la realidad, sino a un amplio abanico de cosas incluso irreales, lo entiende como el círculo más amplio de objetos que se puede trazar, «Este “hay”, que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que se puede trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es preciso que las hay, pero que no existen»²⁷².

Así afirma Diego Gracia lo referente a este progresivo abandono de la noción de haber y la distinción de la cosa-real y cosa-sentido:

«Y cabe pensar que cuando abandona el término, lo hace porque considera que en Ortega el haber dice siempre relación a la vida, al sentido que las cosas adquieren en la vida, y no a la pura actualidad que poseen en la inteligencia. Cuando Zubiri sea capaz de hacer claramente esta distinción, se iniciará su etapa de madurez»²⁷³.

Zubiri ante esta limitación de considerar las cosas como meras cosas-sentidos, piensa que no hay que confundir la realidad de la cosa con el sentido que ésta tiene en mi vida. Para Zubiri, el haber, cubre el campo tanto de lo que empieza a llamar cosas-realidad y cosas-sentido.

En *Sobre la esencia* cuando trata el ámbito de lo esenciable, retoma el término de realidad e indica que los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres y las sociedades, etc, son cosas reales. A estas le podemos contraponer otras como una mesa, o una hacienda agraria. Estas cosas son reales, pero lo son tan sólo por sus propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, etc; por todas estas notas, actúan sobre las demás cosas. Pero no actúan sobre las demás cosas por su carácter de mesa o hacienda. Este carácter no es una propiedad suya. En su carácter de mesa o hacienda no son cosas reales. Son otro tipo de cosas, que Zubiri indica, son posibilidades de vida. Sin sus notas reales no tendrían posibilidades, pero la recíproca no es cierta. La posibilidad y la nota real son dimensiones distintas. Donde la segunda es anterior con un tipo de anterioridad y fundan las posibilidades²⁷⁴.

«Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad *κατὰ φύσιν*, como es obvio, con una anterioridad *καθ' αἴσθησιν*, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las posibilidades arrancan del sentido que las cosas

²⁷² J. ORTEGA Y GASSET, «¿Qué es filosofía?», en *O.C.* Vol. VIII, 268.

²⁷³ D. GRACIA, *El poder de lo real*, ..., 126.

²⁷⁴ Cf. *SE.*, 104-105.

reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto “cosas-sentido”»²⁷⁵.

Más adelante realiza de nuevo esta distinción:

«Esta versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas “cosas-sentido”. El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. Y en este carácter de constructo se constituyen las posibilidades de la vida. Recíprocamente, el “de” expresa en esta línea que las cosas son “cosas-de” la vida. Si se borrara este “de” constitutivo de las “cosas-sentido” en cuanto tales, dejarían de tener realidad en cuanto sentido. Pero nada más; porque persistiría la realidad física de lo que es, por ejemplo, la casa. En cambio, tratándose de la realidad, no en cuanto cosa que es un momento de la vida, sino de la realidad física en cuanto tal, entonces el “de” tiene un carácter y un alcance distinto. [...] Aquí, el “de” constituye las “cosas-realidad”»²⁷⁶.

No hay cosas-realidad por un lado y cosas-sentido por otro. No se da la realidad sin sentido, ni el sentido sin la realidad. Pintor Ramos afirma que el sentido pertenece al orden del logos²⁷⁷, como se ve en la trilogía sobre la inteligencia, la cosa-realidad se identifica con la formalidad de realidad que se nos actualiza en la aprehensión primordial, que no es sino un momento dentro del único acto de aprehensión.

Esto le permitió a Zubiri centrar sus esfuerzos y su estudio en la realidad. Esta atención sobre la cosa-realidad, lo más propio de la metafísica, a partir de 1960. Deja en un segundo término su preocupación por una noología. Ahora intenta desentrañar la estructura de la realidad, lo que caracteriza esta etapa de madurez.

Hemos recorrido en con estas ideas de la implantación en la realidad frente al estar arrojado en la existencia, el descubrir el haber, el de suyo, como anterior al ser y más radical, que se da en la inteligencia en la aprehensión como una mera actualización frente a esa presencia de Heidegger, y la distinción entre realidad y sentido. Marca, así, el camino de su propia filosofía.

6.4. Insuficiencias en la filosofía Aristotélica

Hemos indicado en el *Eslabón aristotélico* la lectura heideggeriana que realiza Zubiri de Aristóteles. Señalamos como la lectura de la

²⁷⁵ *Ibid.*, 105.

²⁷⁶ *SE.*, 291. También en *Cf. SSV.*, 229, utiliza esta distinción: «El hierro y la madera en su nuda realidad son cosa-realidad; pero en cuanto cuchillo o puerta son cosa-sentido. He aquí dos tipos de respectividad: la respectividad de “mera actualización” y la respectividad de “sentido”».

²⁷⁷ *Cf. A. PINTOR-RAMOS, Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, 143-188.

aístehsis y el *noûs* que nos presenta la realidad, en el cual no hay error será de utilidad para la elaboración de su filosofía.

Trata de elaborar, en esta etapa metafísica, una teoría de la *sustantividad*. Intenta realizar una corrección de una teoría lógica de la sustancia, entendida como un sujeto y sus predicados. Este será el principal límite que encuentra en la filosofía de Aristóteles, aunque entiende que en Aristóteles también se encuentra la vía de la *phýsis*. «En realidad la filosofía medieval no hace en este punto sino repensar las ideas aristotélicas sirviéndose de la elaboración de las mismas por Avicena y Averroes»²⁷⁸, por lo que dieron por resuelto el problema en la dirección del logos, la crítica se dirige, también, al aristotelismo escolástico. Esto forma parte de lo que llama la *logificación de la realidad*. Por esta razón prefiere traducir el término *ousía* por «sustantividad» y no por sustancia o sustancialidad.

La idea de sustantividad va teniendo su propio desarrollo. La contraposición entre sustancia y sustantividad jugará un papel sistemático en la filosofía de Zubiri. Podemos señalar que la lectura de la sustancia que realiza Zubiri en Aristóteles es la de una concepción de la *ousía* en términos de soporte o sujeto (*ὑποκείμενον*) de sus propiedades. Es una concepción que innegablemente está en Aristóteles²⁷⁹. Proviene, según Zubiri, de un acceso a las cosas por la vía del logos. La estructura de la frase indoeuropea, que consta de sujeto y predicados, se proyecta sobre la realidad, que queda comprendida en términos de un sustrato, ya sea la sustancia de la filosofía antigua o el sujeto dentro de la filosofía moderna.

Se piensa que lo único que realizan los sentidos es proporcionar datos para un juicio, y será el juicio el que determina cuál es la estructura de lo real²⁸⁰. Pero para Zubiri existe también otra vía que no proyecta sobre la realidad la estructura del logos predicativo y que también se puede encontrar en Aristóteles, que sería la aproximación desde el *voeĩv*.

²⁷⁸ *SE.*, 94.

²⁷⁹ «De la sustancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal, y el género parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por esto tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser la sustancia en sumo grado» ARISTÓTELES, *Met.* 1028b 33-1029a 2.

²⁸⁰ «Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo» *IRE.*, 86. Cf. *SE.*, 208. Cf. A. GONZÁLEZ, «El eslabón aristotélico», ... 20.

Zubiri encuentra en la *ousía* Aristotélica algunas características que desembocarán en su concepto de sustantividad.

Con este recorrido a lo largo de las etapas e influencias que ha recibido Zubiri, hemos querido señalar algunos aspectos que recibe en su obra y que busca superar en el desarrollo de su propio pensamiento. Es un recorrido necesario, para tener el contexto, el horizonte desde el cual Zubiri realiza su filosofía. El no tener esta contextualización ha hecho que durante mucho tiempo se realizaran interpretaciones parciales de Zubiri, o no se pudiese valorar su aportación y originalidad.

SECCIÓN SEGUNDA
LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE ZUBIRI

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RECEPCIÓN DE LA OBRA ZUBIRIANA

De la mano con el esfuerzo de contextualización de la filosofía de Zubiri se ha dado una recepción de su obra que en ocasiones ha oscurecido la valoración y difusión de la filosofía zubiriana. Tratemos de señalar la recepción de su obra, para ello trataremos el «caso» Zubiri, las principales interpretaciones que se le han hecho y la recepción concreta de su obra *Sobre la esencia*.

Pintor Ramos en la «Introducción» de su obra *Génesis y Formación de la filosofía de Zubiri* nos dice que va a tratar de un tema que está envuelto en un gran esoterismo. La filosofía de Zubiri se presenta como ardua y de difícil comprensión. Se ha hablado mucho de la crisis del pensamiento, la «muerte» de la filosofía, la «superación» de la metafísica, la indigencia creadora del pensamiento filosófico actual. Así como al traducirse esto a la filosofía española, dice Pintor Ramos, parece que las cosas no hacen más que agravarse. Se da una paradoja porque justo en esos años Zubiri despliega su madurez creadora, y este hecho no ha provocado ni adhesiones, ni rechazos, ni, tan siquiera, una verdadera discusión.

Apunta que las causas son múltiples. El hecho que Zubiri estuviera al margen de grupos e instituciones públicas. El que sus obras se publicasen de manera extemporánea. El que Zubiri no haga concesiones a ningún tipo de modas o corrientes entonces en boga en la filosofía, por lo que sus obras han suscitado silencio, o un rechazo sumario y panfletario.

Es innegable que no le faltaron lectores potenciales que recibieron sus obras con expectación. *Sobre la esencia* agotó su primera edición en unos días. Pero entre varios motivos, la obra misma es uno de ellos. Escrita en un increíble ascetismo literario, donde el lector se ve muy exigido y no se le concede el menor respiro. En la que ni la estructura de la obra ni el alcance de sus doctrinas son medianamente diáfanos.

Pero la facilidad o dificultad, en filosofía, no es un criterio de valor. Parece haber muchas obras en la historia de la filosofía cuya

importancia parece estar en proporción directa con su dificultad. Por eso es necesaria una seria y paciente labor de interpretación²⁸¹

1. EL CASO ZUBIRI

«El caso Zubiri», así lo menciona el Prof. Javier Muguerza, se da en lo que respecta a la recepción de su obra. Entre los que defienden a Zubiri y lo consideran una de las cumbres de nuestro pensamiento y quienes se escandalizan de que alguien lea y estudie libros zubirianos.

Comenta que quienes se acercaron a la obra de *Naturaleza historia Dios* y el tiempo que pasó hasta la publicación de *Sobre la esencia*, el *phylum* al cual insertar el pensamiento de Zubiri estaba relativamente claro. Zubiri era discípulo de Ortega.

Esto vino a romperse con la aparición de *Sobre la esencia*. Esta obra surtió un efecto desconcertante en no pocos lectores. A pesar de que los interlocutores de esta obra son Husserl, Heidegger, tanto o más que Aristóteles, cuya noción de sustancia quedaba trascendida por la sustantividad zubiriana, que entraña más una crítica a Aristóteles que un intento de reactualizarlo. La familiaridad que muestra con el pensamiento de Husserl y de Heidegger le permite llevar a cabo una incisiva puesta en cuestión de ambos, cosa, por lo demás, que está en clara continuación con la obra de Ortega. Pero por esas fechas Ortega estaba olvidado en el contexto de la filosofía oficial y de los jóvenes, lo que oscurecía detectar la genealogía de aquel cuestionamiento. Además, el libro acreditaba una gran familiaridad con el pensamiento escolástico y la forma de expresarse hizo que se le tuviera por un neoescolástico, cuando Zubiri no pretende ser un restaurador²⁸².

Lo que llevó a que algunos lo hayan mal interpretado o no lo hayan leído. Hasta 1980 es que se publica la *Inteligencia Sentiente*, otra obra de gran envergadura. Dice Muguerza, que cuando se enteró en el exterior de la muerte de Zubiri leyó en una de las noticias que se trataba de «un astro sin atmósfera»²⁸³. Le sorprendió una segunda hornada de discípulos que han hecho posible la continuidad de sus publicaciones que han permitido contextualizar el pensamiento de Zubiri. Pero es una labor de asimilación que como la de toda novedad en la ciencia necesita de tiempo.

²⁸¹ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, ... 15-16.

²⁸² J. MUGUERZA, «El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea», en *Del sentido a la realidad*, ... 20-21.

²⁸³ Se refiere al artículo: E. TRÍAS, «El clasismo de la inteligencia», *El País*, 22 de septiembre de 1983, en https://elpais.com/diario/1983/09/23/cultura/433116004_850215.html (17-04-2022).

«La larga y penosa elaboración de la obra filosófica de Xavier Zubiri ha tenido perniciosos efectos sobre su difusión pública y la comprensión de su mensaje, incluidos los especialistas en su propia materia. Son muchos, a la vista del conjunto de la producción que ha dejado al morir, los que tendremos que rectificar parte sustancial de lo dicho en el pasado. La distancia temporal entre sus diferentes publicaciones – una media de veinte años entre un libro y el siguiente – , la concisión y densidad de su estilo literario y la complejidad conceptual de sus desarrollos teóricos, han introducido dificultades específicas a la hora de entender una de las obras más profundas y originales que se han producido en el ámbito de la filosofía a lo largo del siglo XX»²⁸⁴.

Podemos resumir algunas dificultades que se dan en todo proceso innovador como en el caso de Zubiri. Primero, *la lentitud de la gestación* de las novedades. La matriz de interpretación no afecta sólo a quien recibe la novedad, sino incluso a quien la crea, la produce y la concibe. De manera tal que el creador suele tener que construir su novedad a contrapelo, a contracorriente de sus propias categorías mentales, que ha recibido de su cultura y tradición. Esto nos explica que se gesten las novedades lentamente, casi en un proceso cruento en el cual se van desprendiendo de los prejuicios que han tenido por verdaderos.

Una segunda dificultad, *la evolución interna*. La vida de todo innovador o creador se va desplegando en un proceso a lo largo del tiempo que además no queda concluido. Por esto se pueden encontrar en diversos autores, distintas posiciones o incoherencias internas, puntos dispares y hasta contradicciones. Además, que en los receptores de esa innovación puede darse más valor a unos aspectos o a otros, según diferentes momentos de la historia.

Una última dificultad, estribaría en que esa imagen de un personaje *se completa cuando se conoce toda su obra*. Generalmente, esto exige su desaparición física, su muerte, donde finaliza su evolución. Así mismo, es necesario que esa obra se publique, vea la luz, se discuta en el ámbito público. Esto es un gran problema, a Platón no se le comprendió bien hasta finales de la Edad Media, incluso en otros casos más recientes como Husserl, o la edición de las obras completas de Dilthey.

En nuestro caso ya se cuenta y es accesible el grueso de la obra Zubiriana, contamos con estudios y especialistas que nos permiten hacernos una idea cabal de la filosofía y aportes de Zubiri. Por esto la interpretación que hoy se hace de él no es la misma que se tenía cuando daba clases en la universidad, cuando apareció *Naturaleza historia Dios*, o

²⁸⁴ J. L. ABELLÁN Y T. MALLO, *La escuela de Madrid: Un ensayo de filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991, 89.

Sobre la esencia, o Inteligencia sentiente. La misma distancia temporal ha hecho que se hayan dado distintas lecturas, distintas generaciones que sean acercado a Zubiri, y por lo tanto distintos «zubiris» dependiendo del marco de interpretación con el cual se hayan acercado²⁸⁵. Veamos esas principales lecturas:

2. LECTURAS DE ZUBIRI

2.1. Zubiri el existencialista cristiano: 1940-1960

En 1944 aparece *Naturaleza historia Dios*, cinco años después de finalizar la guerra civil española. Es un libro que reúne varios textos escritos entre 1931 y su aparición. No pretende ser una obra sistemática, ni defiende un sistema. Esto lo diferencia de los tratados propios de la filosofía escolástica que dominaba el panorama español. De alguna manera era su antítesis. Tras su paso por Alemania junto a Husserl y a Heidegger había compuesto estos escritos que aparecen publicados. Incluso a Heidegger se le tuvo por existencialista, que en cierta forma el existencialismo no sólo se refería a un conjunto de ideas y autores, sino que fue un verdadero ambiente o moda.

Diego Gracia, señala, como algunos jóvenes intelectuales que escribían en la Revista del *Escorial*, Laín, Marías, Aranguren, Díez del Corral, dedujeron que se podía ser existencialista y cristiano, incluso que era posible un existencialismo católico, como Gabriel Marcel y otros intelectuales franceses.

Por esto un horizonte de lectura de Zubiri de este libro publicado sería en esta clave. De hecho, la mayoría de los autores existencialistas no presentan una obra sistemática y puestos a comparar, Zubiri, ofrecía mayor y mejor enjundia, una mente más clara, que muchos de los autores del existencialismo.

Incluso aunque la encíclica *Humani Generis* de Pio XII de 1950 condenaba al existencialismo, había un punto en que hacía una salvedad. El párrafo defiende la filosofía que la Iglesia ha aprobado y aceptado y se dirige contra la crítica que recibe de ser esencialista y racionalista, y no acorde en su enseñanza con las necesidades modernas, lo cual lleva a aprobar cualquier opinión o filosofía y ponerla al nivel del dogma católico, lo cual no se debe dudar es falso, principalmente, cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico, ya sea dialéctico, o también

²⁸⁵ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 634-635. También hay un resumen de las diversas interpretaciones de Zubiri en A. PINTOR-RAMOS, *Nudos de la filosofía de Zubiri*, ... 97-108.

existencialismo, tanto se defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico²⁸⁶. La salvedad está en que pensadores como Zubiri no defendía el ateísmo ni impugnaba el valor del raciocinio metafísico. Muchos vieron en Zubiri la esperanza de un existencialista católico y muchos de ellos participaron en los cursos orales que impartió a partir de 1945.²⁸⁷

2.2. Entre la neoescolástica y el marxismo: 1960-1980

En los años sesenta el panorama filosófico cambió drásticamente. El existencialismo perdió vigencia y la ganaron otros dos movimientos, la filosofía analítica y el marxismo. Cualquier cosa que traspasara esos límites era «escolástica» o «metafísica», con una gran carga peyorativa. Ortega, había fallecido hace poco (18 de octubre de 1955), pasó de ser el maestro a ser adversario e incluso enemigo²⁸⁸. Zubiri vivía en un retiro casi anacorético.

En diciembre de 1962 Zubiri publica *Sobre la esencia*. La reacción fue inmensa. Era un libro de metafísica, dedicado a la «esencia», todo hacía retrotraernos a épocas pretéritas. Su estructura era muy similar a los tratados escolásticos. El libro se enfrentaba al existencialismo, sobre todo con Heidegger.

Muchos vieron en esta publicación un rechazo palmario de la modernidad a favor de la escolástica y de Aristóteles. Bien de un modo nuevo o genial, no había otro horizonte de lectura que el de la filosofía escolástica. Lo que hizo distanciarse a algunos seguidores del primer momento. Un ejemplo de esto es lo que escribe Aranguren en 1979 en su libro *El oficio de intelectual y la crítica de la crítica*, donde deja clara su postura, cuando comenta el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla²⁸⁹:

«En cuanto a Xavier Zubiri, según el citado Diccionario, “su influencia sobre las corrientes más vivas de nuestra filosofía actual es prácticamente nula”. Como en el caso de Ortega, su desinterés total por la filosofía angloamericana y por la filosofía dialéctica y el entorno sociológico que ha rodeado a ambos, quiero decir, si se me permite el anglicismo, la “audiencia” predominantemente mundana que han tenido y, en el caso particular de Zubiri, su consideración, justa o no, como neoescolástico, ha contribuido decisivamente a ello»²⁹⁰.

²⁸⁶ Pío XII, *Humani Generis*, §26.

²⁸⁷ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 635-640.

²⁸⁸ Cf. J. COROMINAS Y J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ...610.

²⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 640-642.

²⁹⁰ J. L. ARANGUREN, *Obras Completas*, vol. 5, Madrid, Trotta, 1996, 377.

Al situar a Zubiri dentro del horizonte de la metafísica, era un sinónimo de escolástica. Si bien era un neoescolástico muy inteligente e ilustrado en comparación con los habituales. En esa época se intentaba amalgamar la vieja escolástica con la ciencia moderna, con la filosofía de Heidegger.

Esto dio pie para que escolásticos de toda la vida estudiaran la obra y le dieran una interpretación en esa línea. Por eso hasta el día de hoy existe toda una corriente, dentro de órdenes y congregaciones religiosas y sus centros de enseñanza, que estudia e interpreta a Zubiri en esta línea.

En esta suerte de tensión entre la escolástica y la filosofía moderna, varios jesuitas centroeuropeos buscaron una síntesis entre la metafísica tomista y la teoría kantiana del conocimiento. Fue lo que se llamó la «escolástica trascendentalista», iniciada por Maréchal. En España es lo que representó José Gómez Caffarena con su obra *Metafísica fundamental y Metafísica Trascendental*²⁹¹. Esto supuso que se viese una tabla de salvación para la metafísica y para la escolástica al asumir el criticismo kantiano. Esto no se encontraba en la obra de Zubiri, por lo que sería un pensador pre-crítico, ingenuo. Así Zubiri pasaba de existencialista a neoescolástico y no de los más interesantes²⁹².

Aparte del tomismo y neotomismo imperante en España de esos años, estaba la corriente marxista. El materialismo dialéctico y el materialismo histórico surgen de una raíz metafísica, Hegel. Por tanto, era posible utilizar a Zubiri en una perspectiva metafísica pero no ya escolástica, ni neoescolástica, ni kantiana, sino hegeliana y marxista, o marxiana, por lo menos.

Esto lo propuso Ignacio Ellacuría, que vio en la filosofía de Zubiri una filosofía de la realidad y no del ser, y un realismo apto para interpretar los problemas concretos. Entendió que no se trataba en Zubiri de neoescolástica sino de una filosofía de la estructura. Por entonces era moda el estructuralismo, y creyó ver en Zubiri una metafísica estructuralista con muchas posibilidades. En 1965 defendió su tesis *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, un año después publicó un artículo sobre el enfoque de la filosofía de la historia desde esta perspectiva. En 1968 Zubiri impartió el curso *Estructura dinámica de la realidad*, en la que el «de suyo» de *Sobre la Esencia* se complementaba con el «dar de sí», más dinámico. Con esto se ampliaba y completaba el estructuralismo zubiriano, al tiempo que se integraba la categoría de la

²⁹¹ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

²⁹² Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 642-645.

historicidad. Así, Ellacuría, encontró las herramientas conceptuales para una «filosofía de la liberación», más allá de los enfoques idealistas europeos y los enfoques materialistas de los militantes marxistas. Esto lo expresó en su obra *Filosofía de la realidad histórica*²⁹³, que intentaba superar el idealismo del sentido de la historia o el materialismo de los doctrinarios del materialismo histórico, centrándose en el realismo propuesto por Zubiri.

Ellacuría fue el líder en el intento de rescatar a Zubiri de una interpretación neoescolástica y situarle en un contexto más propio con lo que en aquel momento eran las filosofías con verdadera vigencia histórica, el pensamiento analítico y el marxismo. También en esta línea colaboró Germán Marquín Argote, quien pasó de una interpretación neoescolástica a una interpretación en la línea de la naciente filosofía latinoamericana de la liberación²⁹⁴.

2.3. Zubiri fenomenológico 1980-2000

La fundación en Madrid de un Seminario de filosofía en 1971, dentro de la Sociedad de estudios y publicaciones, con su tema central de estudio en la filosofía de Zubiri, al que asistía el mismo Zubiri, trajo personas que por edad y mentalidad no formaban parte de ese horizonte neoescolástico, ni marxista. Había escolásticos como Carlos Baciero, Ellacuría, y poco después, entraron a formar parte personas de mentalidad muy distinta como Antonio Ferraz y Antonio Pintor-Ramos. Pintor-Ramos había estudiado en profundidad el movimiento fenomenológico en esos años en que sólo parecía existir la filosofía existencialista, el marxismo, y la filosofía analítica. Al aproximarse con esta formación a la filosofía de Zubiri comenzó a defender que se le debía interpretar desde la fenomenología. Como indican los primeros trabajos de Zubiri. Este será el tercer horizonte interpretativo de la filosofía zubiriana. Fue la obra de una nueva generación de estudiosos, de los más representativos es Pintor-Ramos. Al tiempo que se empezaba a disponer de más textos, se situaba a Zubiri en el interior de la filosofía del siglo XX.

Esta interpretación fue tomando cuerpo a lo largo de los años ochenta entre los asistentes al seminario. Quien abrió camino fue Pinto-Ramos con varios estudios: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, *La «maduración» de Zubiri y la fenomenología*, y *Zubiri y la fenomenología*.²⁹⁵ En este último señala Pintor-Ramos como todo filósofo del s.

²⁹³ I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.

²⁹⁴ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...646-649.

²⁹⁵ A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri...*; ID. “La “maduración” de Zubiri y la Fenomenología», *Naturaleza y Gracia*, 26, 1979, 299-353; ID. «Zubiri

XX ha tenido que vérselas en un sentido o en otro con la fenomenología²⁹⁶.

Este enfoque nuevo tuvo un éxito inmediato, se había pasado por alto la formación fenomenológica de Zubiri, esto permitía resituarlo fuera de la neoescolástica, sin la necesidad de hacer de él un autor neomarxista.

Al año siguiente, 1980, Zubiri escribe el *Prólogo* a la edición norteamericana de *Naturaleza Historia Dios*, donde expone sus etapas de pensamiento y sus orígenes fenomenológicos. Entre esta fecha y 1983 apareció la publicación de sus tres volúmenes sobre la Noología, o teoría de la inteligencia. Resultaba fácil ver la obra de un fenomenólogo que, desde el interior de la propia fenomenología, habría propuesto reformas radicales, hasta llegar a la Noología. Se dibujaba, así, la secuencia: metafísica de la inteligencia, teoría del conocimiento, fenomenología, Noología.

El contexto adecuado para entender la noología era la fenomenología. «Era una especie de *Aufhebung* suya, lo que suponía tanto como su anulación, superación e integración»²⁹⁷. En 1986 se publica el libro de Diego Gracia *Voluntad de Verdad: para leer a Zubiri*, en el cual se hace por primera vez una exposición sistemática del conjunto del pensamiento de Zubiri. Con un planteamiento histórico sistemático se mostraba el fuerte sistematismo interno de la filosofía de Zubiri que abarca los principales puntos de la filosofía. En ella se ve la Trilogía sobre la inteligencia el canon de interpretación de sus escritos anteriores, y se ofrece para situar los numerosos inéditos de las distintas etapas que se han ido publicando.

Se produjeron importantes trabajos en esta línea como el del Prof. Víctor Tirado San Juan y del mismo Antonio Pintor-Ramos. Quedó claro que la fenomenología en Zubiri no es un punto de llegada, sino una plataforma desde la cual realiza su andadura filosófica. El siguiente paso era Heidegger. Víctor Tirado San Juan con su tesis sobre *La verdad y la esencia en Husserl y Zubiri*²⁹⁸, sostiene que el mejor ámbito de lectura de la obra de Zubiri es desde Husserl frente a quienes, sobre todo a partir del cambio de siglo, lo situaban en el horizonte de la filosofía

y la fenomenología», *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1979, 389-565.

²⁹⁶Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 649-652.

²⁹⁷D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...653.

²⁹⁸V.M. TIRADO SAN JUAN, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002.

heideggeriana. Esto fue el origen de una disputa que aún continúa vigente²⁹⁹.

Este punto de fricción se identifica con el clásico de la historia de la filosofía entre el racionalismo y el empirismo. Para Husserl la filosofía no puede renunciar a ser una ciencia estricta y rigurosa. Es la vía de la verdad de Parménides. La verdad o es absoluta o no es verdad. Por ello la filosofía al poner entre paréntesis la realidad de las cosas, de por sí contingente, para alcanzar el mundo de las ideas puras, con su universalidad, necesidad y eternidad. Por eso estos pensadores encuentran inspiración en las matemáticas y en una suerte de Teología racional.

Por otra parte, estaría la sombra de Heráclito, o la corriente empirista. Vivimos en el orden de la contingencia y no podemos no partir desde él. Heidegger ha puesto esto en el primer plano, sin por ello renunciar a las cuestiones metafísicas. Lo que ocurre es que no pueden ser afrontadas desde posturas tradicionales. El reto es hacer metafísica en la época de la racionalidad débil. Heidegger pensó que era posible, así como Zubiri. Sin embargo, muchos ven en esta expresión el camino hacia una disolución de la metafísica y el difuminarse el pensamiento filosófico en el relativismo. La metafísica sólo sería posible desde una defensa de la racionalidad fuerte, como la de Husserl. Por esta razón habría que salvar a Zubiri de una lectura relativista y situarlo en una línea husserliana. Lo que no sea una racionalidad fuerte es caer en el más craso de los relativismos y la renuncia metafísica de la posmodernidad, entendida en sentido peyorativo³⁰⁰.

La verdad exige siempre un momento de universalidad. Lo verdadero lo será ahora y necesariamente siempre. En Zubiri encontramos ese momento en la «aprehensión primordial de la realidad». En esa actualización de la realidad como «mera formalidad». Pero esto resulta insuficiente para quienes se inclinan por la interpretación husserliana, debe haber algo en el orden de la aprehensión de los «contenidos», que se nos dé como universal absoluto. En caso contrario no habrá verdad. Por ello se han esforzado por igualar la intuición fenomenológica con la aprehensión zubiriana. Esta postura no tiene un apoyo textual claro, aparte que Zubiri insiste en no mencionar la palabra intuición y en situar la fenomenología husserliana entre sus adversarios. En todo caso esta lectura fenomenológica ha sustituido las antiguas lecturas de Zubiri.

La única verdad fija y en alguna manera absoluta para Zubiri es la «verdad real», por lo que en el orden de los contenidos no es posible

²⁹⁹ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 653-655.

³⁰⁰ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 654-656.

afirmar tal cosa. Pero esto no implica una caída en el relativismo, ni una incompatibilidad con la metafísica.

2.4. Una nueva interpretación

El nuevo horizonte interpretativo de la obra zubiriana, consiste en situarlo «más acá» de Nietzsche, por lo que se le puede calificar de «post-nietzscheano». Incluso se le ha denominado posmoderno. Pero, en alguna medida, este término, para algunos, resulta inservible, por la cantidad de productos de baja calidad que alberga. Para otros denota un sentido negativo y por completo disolvente. Así como, para otro grupo, es el esfuerzo de la humanidad para reconstruir su vida y cultura tras el fracaso de los «metarrelatos» y el dominio del «pensamiento débil».

Esta postura adquiere una sistematización en Heidegger, teniendo su expresión en lo que conocemos como filosofía hermenéutica. Entendemos el horizonte postnietzscheano como aquel que intenta pensar los grandes problemas de la filosofía, la verdad, la realidad, el ser, Dios, etc..., sin la pretensión de una razón pura, capaz de trascender el mundo y situarse en un plano absoluto. Este es el sentido de «la muerte de Dios», la necesidad de permanecer «fieles a la tierra».

En este horizonte Heidegger ocupa el puesto que ocupó Husserl en el anterior. Pero ahora con un contenido distinto de la primera lectura de Zubiri existencialista. Se trata de hacer metafísica tras la crisis de la razón sufrida en las décadas finales del s. XIX y primeras del s. XX, aceptando la debilidad de la razón, sin caer en la negación de la metafísica. Su par en esta empresa sería Heidegger y en alguna medida Ortega³⁰¹.

No se trata de una «razón histórica», ni de una «razón vital», se trata de una *inteligencia sentiente*. Fórmula que puede llevar a equívocos, como pensar que sólo actualiza el clásico *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*. A partir de lo dado por los sentidos la inteligencia actúa, o bien por «abstracción» como en el aristotelismo, o bien por «síntesis» como en el idealismo, o por «reducción» como en la fenomenología, de manera tal que se acceda al mundo de las esencias puras, distinto y contrario al mundo de las existencias empíricas, particulares, contingentes. Pero en esto no consiste la *inteligencia sentiente*. Es sentiente porque no es «pura», no accede a un mundo más allá de las cosas sentidas, que es el único real. Esta es su condición posmoderna y su fidelidad a la tierra. La inteligencia no es pura sino sentiente. Se trata de un inteligir que es formalmente sentiente y de un sentir que es

³⁰¹ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 656-658.

formalmente intelectual. Donde «formalmente» significa el modo de habérselas con lo real por parte del hombre. Lo que Zubiri llama «habitud», en el caso del hombre es una «formalidad de realidad». No las aprehende como meros estímulos como en el caso del animal, son formalmente *de suyo y en propio*. Esta es la realidad zubiriana.

Dentro de estas últimas décadas algunos autores se han esforzado en este trabajo de situar a Zubiri en este nuevo horizonte. Primero Antonio Pintor Ramos, aunque fue quien inició su estudio fenomenológico su interpretación dista de ser meramente fenomenológica. Otro autor que podemos situar en este contexto es Jesús Conill, buen conocedor de la filosofía de Zubiri ha buscado situarlo en el contexto de Heidegger y de la hermenéutica, en lo que él ha denominado «razón impura», propio de lo que ha llamado la «posmodernidad metafísica»³⁰².

Converge en esta interpretación la postura mantenida por Antonio González en su «praxeología». Buen conocedor de Aristóteles, Husserl

³⁰² Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 658-659. Algunas obras de Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988. ID. *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; ID. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997; y numerosos artículos en este sentido: ID., «la noología de Xavier Zubiri», *Revista de Filosofía* 2º serie 8, 1985, 245-369; ID., «Hacia una antropología de la experiencia», *Estudios filosóficos*, 37, 1988, 459-493. ID., «Una metafísica estructural de la evolución» *Revista de Filosofía*, 3ª época, 3 (4), 1990, 256-276. ID., «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica», en J. San Martín, (ed.) *Ortega y la fenomenología* (actas de la I Semana Española de Fenomenología), UNED, Madrid, 1992, 297-312. ID. «La actual contribución de Nietzsche a la racionalidad hermenéutica política», *Estudios filosóficos*, 119, 1993, 37-62. ID., «Phenomenological paths to methaphysics», *Analecta Husserliana*, vol. XXXVI, 259-267. ID., «Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3, 1993, 422-433. ID., «Zubiri en el crepúsculo de la Metafísica», en AA. VV. *Del sentido a la realidad*, Trotta/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 33-49. ID., «Contextualización Nietzscheana de la filosofía de Zubiri», A. González y otros, *Para una filosofía liberadora (Primer encuentro mesoamericano de filosofía)*, UCA, Editores, San Salvador, 1995, 123-139. ID., «La fenomenología en Zubiri», en *Pensamiento*, 53, 1997, 177-190. ID., «Concepciones de la experiencia» *Diálogo Filosófico*, 41, 1988, 148-170. ID., «La filosofía en el umbral del año 2000», *Hermenéutica y filosofía práctica*, *Revista Debats*, Valencia, 1999, 59-67. ID., «Crítica de la razón impura: entre Nietzsche y Zubiri», *Analecta Husserliana*, LIX, Kluwer Academic Publisher, Netherlands, 1999. 441-455. ID., «Pragmática, hermenéutica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica», *ÉNDOSA; Series filosóficas*, 12, 2000, 713-731. ID., «Hermenéutica y noología de la verdad», en M. J. Frápolli- J.A. Nicolás, *El valor de la verdad*, Granada, Comares, 2000, 145-161. ID., «Nietzsche y la filosofía española (Unamuno, Ortega, Zubiri)», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 57, 2001, 113-132. ID., «Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano», *Pensamiento*, 58, 2002, 177-192. ID., «Phenomenology in Ortega and in Zubiri», *Analecta Husserliana*, vol. 80, Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), The World Institute for Advance Phenomenological Research and Learning, Hanover, NH, 2003, 402-409. ID., «El sentido de la noología», en J. A. Nicolás, y O. Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 117-128. ID., «Ortega y Zubiri», J. A. Nicolás, y O. Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 483-497.

y Heidegger ha ido elaborando una filosofía primera, basada en la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri, convirtiéndose en una filosofía autónoma. Elaborada a partir de la descripción del «acto» y por lo tanto de la praxis. En todo acto de conciencia se accede intencionalmente a un contenido, a una cosa, pero también se accede al propio acto, que no es una cosa. Ese acto consiste sólo en el aparecer en el darse. Es el dato originario el *esgibt* heideggeriano, y que Antonio González pone en relación con el *Hypárchein* aristotélico el puro «surgir»³⁰³.

Lo importante es que este surgir sea siempre sentiente o no, ya que de allí se le situará en un horizonte u otro. Si el surgir es de las cosas, y estas son sentientes, está dentro de este horizonte interpretativo, como una de las expresiones más originales y rigurosas. Como lo han visto sus discípulos, entre ellos Jordi Corominas.

La actitud más típicamente posmoderna es la que defiende Ricardo Espinoza Lolas. En él es clara la influencia de Heidegger y de la línea que a través de Vattimo llega a Derrida. Es, en opinión de Diego Gracia, la interpretación más deconstructiva y arriesgada. La base de su interpretación coincide con los anteriores³⁰⁴.

³⁰³ Algunos trabajos de A. GONZÁLEZ, «El hombre en el horizonte de la praxis», *ECA* 459-460, 1987, 57-87. ID., «El punto de partida de la filosofía» en *Realidad* 46, 1995, 695-720. ID., «Hacia una filosofía primera de la praxis», en Alvarado, J. y Gandarias, J. (eds.) *Mundalización y liberación*, Managua, 1996, 327-358. ID., *Estructuras de la praxis, Ensayo de filosofía primera*, Madrid, Trotta, 1997. ID., «el principio de todos los principios: el acto en Husserl y en Zubiri», *Miscelanea Comillas*, 59, 2001, 639-684. ID., «Ereignis y actualidad», D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 102-193. ID., «La praxeología como filosofía originaria», R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez, 2005, 817-832. ID., «El eslabón Aristotélico», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XXXV, 2008, 5-36. ID., «Las cosas», J.A. Nicolás y R. Espinoza (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, 107-136. ID., «El lugar geométrico de la realidad», en *Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 171-186. ID., «La génesis de todas las cosas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, 545-557. ID., «El surgir de la ética», *Ápeiron*, nº 3, Octubre, 2015, 231-247.

³⁰⁴ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 660-661. Algunos trabajos de R. Espinoza Lolas, «El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 3, 2000/2001, 29-57. ID., «Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “de suyo” y el “prius”» *The Xavier Zubiri Review*, 4, 2002, 67-99. ID., «*Sein und Zeit* como horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri», J. A. Nicolás y O. Barroso, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, Granada, Comares, 2004, 437-481. ID., «Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “más”, y el “hacia”», *The Xavier Zubiri Review*, 5, 2003, 27-68. ID., «Heidegger y Zubiri: Después del ser y la realidad el problema del Ereignis», J. A. Nicolás y R. Espinoza (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, 197-250. ID., «Zubiri y *Sein und Zeit*», J. A. Nicolás (ed.) *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, 183-214. ID., «Realidad y logos (¿Es Zubiri un pensador posmoderno?)», *Philosophica*, 27, 2004, 109-157. ID., «“¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?”: la crítica de Zubiri a *Sein und Zeit*», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33, 2004, 201-250.

Estos autores, con intentos diferentes entre sí, pero que convergen en situar a Zubiri en este nuevo horizonte. Este es el punto en que se encuentra actualmente la discusión entre los especialistas, que han roto el prejuicio de suponer que el contexto propio de la lectura de la Noología sea la fenomenología.

Sin duda en Zubiri no da en sus textos pie para una interpretación meramente fenomenológica, se distancia de ella en sus diálogos con la fenomenología, lo mismo ocurre con Heidegger, e incluso con Ortega que no llega a citar. Es que Zubiri pretende exponer su propia teoría, que entiende distinta y distante a las otras. Recordemos que su creación original no es fruto de la crítica de esos autores, sino, al revés, critica a esos autores por su proceso de creación, son para él una plataforma, y la posibilidad del desarrollo de su propio pensamiento, por eso muestra continuidades y superaciones. Es una exigencia ir directamente a sus textos.

Gracias al trabajo de estos autores y la labor de la Fundación se ha podido llegar a este punto. Aun así, hoy resulta difícil leer a Zubiri, estamos al inicio del camino. Desde el hallazgo de la aprehensión primordial se puede leer la historia de la filosofía y ver que la crisis de la razón que ha sufrido la filosofía es una crisis similar a la del inicio de la modernidad. Ahora la razón especulativa ha hecho crisis. La razón humana es sentiente, no se trata de una razón pura. El reto actual es no renunciar a los grandes objetivos de la metafísica, pero utilizando unas armas distintas.

Ya no se trata de una intuición sensible ni intelectual, la aprehensión es mera actualización. La determinación de los contenidos es un momento formal posterior. Para Zubiri esto pertenece al Logos y tiene un carácter mediado. Pero no cancela la posibilidad de una metafísica ya que en esa aprehensión primordial hay algo previo a los contenidos que es la «formalidad», a partir de aquí los contenidos son determinados como resultado de la libre creación de la mente humana a través de las operaciones específicas del «logos sentiente» y la «razón sentiente».

ID., «“Realidad” y “Ser”: una primera aproximación entre Zubiri “y” Heidegger», *Revista de filosofía*, 37 (114), 2005, 77-102. ID., «Zubiri y Husserl; una crítica desde el carácter físico de la intencionalidad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33, 2006, 341-368. ID., «Deluze y Zubiri...en torno a una lógica de la impresión», *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 12, 2007, 93-112. DURÁN, R., ESPINOZA LOLAS, LANDAETA MARDONES, R. P., ORELLANA, O., «En torno al problema del signo en el último Heidegger a la luz del pensamiento de Xavier Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 37, 2010, 201-223. ESPINOZA LOLAS, R., ASCORRA COSTA, P., «Heidegger y Zubiri...y el “problema de Dios”», *Veritas: Revista de Filosofía y teología*, 27, 2012, 9-33. ESPINOZA LOLAS, R., ASCORRA COSTA, P. VARGAS ABARZÚA, E., «Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo», *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 189, (760), 2013, 1-14.

Esto tendrá sus consecuencias, la realidad es la *realidad sentiente*, no habrá otra realidad que el *mundo* como orden de lo real en tanto real, como en el caso de Dios que sería trascendente «en» el mundo, no «al» mundo. Dios trasciende «en» el mundo como constitutivo «formal» propio de las cosas, pero distinto en su «talidad»³⁰⁵.

Después de esta revisión de las diversas lecturas de Zubiri, que nos hacen comprender mejor las etapas de su pensamiento de cara a comprender las aportaciones de nuestro autor. Pasemos ahora a señalar algunos puntos sobre la recepción en concreto de su obra metafísica.

³⁰⁵ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 662-666.

TERCER CAPÍTULO

LA RECEPCIÓN PROBLEMÁTICA DE *SOBRE LA ESENCIA*

1. UN LIBRO «ISLA»

La recepción de la obra *Sobre la esencia* es paradójica, en cuanto que apenas publicada se convirtió en un *best seller*. En pocas semanas hay que lanzar dos nuevas ediciones. El caricaturista Máximo dibuja un hombre sentado en el metro con el grueso libro de la metafísica de Zubiri, mientras otros tratan de leerlo adoptando posturas inverosímiles. La leyenda de la caricatura dice: «La España insólita». En Madrid y en otras ciudades, leer el libro o comprarlo es signo de cultura refinada. Según una encuesta del ABC ese año para algunos intelectuales el Concilio es el acontecimiento más importante, pero le siguen la crisis de Cuba, la catástrofe de Barcelona, el cohete a Venus y la publicación de *Sobre la esencia*. Sin embargo, la recepción en el mundo de la filosofía confirma los peores presagios de Zubiri, nadie le comprende³⁰⁶.

Antes citábamos la frase que Zubiri era un «astro sin atmosfera»³⁰⁷. Habrá que preguntarse qué tanto se debe a la atmósfera y qué tanto se debe al astro. Esto nos abre a preguntarnos algunas cuestiones sobre la dificultad que tuvo la recepción de esta obra.

Parece que en los últimos tiempos la obra de *Inteligencia sentiente* ha desplazado a *Sobre la esencia*, rivalidad que sustituye a la antigua entre *Naturaleza Historia Dios* y *Sobre la esencia*. Esto desvela una cierta «anomalía»: o bien la obra ha caído en el olvido, o bien no cumplió su ciclo de recepción filosófica. Pintor Ramos, avanza la segunda hipótesis dado que no puede caer en el olvido algo que no ha estado presente. ¿Qué dificultades presenta la obra para que no tuviese una recepción?³⁰⁸

³⁰⁶ Cf. J. COROMINAS Y J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, ...617-618.

³⁰⁷ J. MUGUERZA, «El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea», en *Del sentido a la realidad*, ...22.

³⁰⁸ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 183-185.

Ya hemos hablado de la recepción de la obra entre el escolasticismo imperante y el marxismo, en líneas generales. Tratemos de ver si la obra misma ofrece alguna dificultad.

Es evidente que el autor entre sus diversas obras va evolucionando y su pensamiento se va perfilando, más en un pensador como Zubiri. Pero esto no obsta para pensar que hay un corte una discontinuidad entre sus obras. *Sobre la esencia* está presente en *Inteligencia sentiente* la *Inteligencia sentiente* está operante en *Sobre la esencia*³⁰⁹. Pero estas apreciaciones no pasarán de ser subjetivas sino se va al texto de *Sobre la esencia*, en un acercamiento que no puede fingir que no existe la trilogía sobre la inteligencia.

Con la expresión «libro isla» Pintor-Ramos quiere sintetizar la situación de *Sobre la esencia* dentro de las coordenadas de la filosofía española. Ve necesario integrar esa condición de «libro-isla» en la interpretación de la obra, como algo no es meramente externo a la obra.

Son muchos los factores que se conjugan en esta situación y no todos son de la misma relevancia y del mismo calado. El mismo Zubiri a partir de los años 70 deja de lado la temática de explicar y prolongar los temas cercanos a *Sobre la esencia* a través de cursos privados. Junto a la obra se fueron consolidando una serie de tópicos que alejaban desde el principio a nuevos lectores. Esto lo rompe su dedicación y la aparición de *Inteligencia sentiente*, con esta obra toda la filosofía de Zubiri adquiere un perfil distinto del que hasta entonces era visible. Abre nuevas oportunidades a *Sobre la esencia* liberándola de la carga de ser la obra que portaba todo el pensamiento maduro del autor. Pero esto no sería posible si la misma obra no fuese fundamental en el legado del pensamiento de Zubiri, como de hecho lo es.

Si bien la oportunidad de la obra es cuando ya está madura, es cierto que las circunstancias externas hurtaron el debate de esos temas, lo que menguó su asimilación. No significa esto que no tuvo lectores, ni que todos fuesen ineptos.

«[...] no es que la obra no se entienda, sino que, al entenderla, se nos aparecía como una obra cerrada sobre sí misma, autosuficiente y

³⁰⁹ Ya Zubiri es un primer defensor de su obra cuando nos dice que publica su libro sobre la inteligencia después de publicar *Sobre la esencia*. Afirma que tiene un sentido intrínseco. Rechaza la postura criticista en la que el fundamento de toda filosofía sea la crítica, por lo que esta crítica sería anterior a cualquier reflexión filosófica. Esto le parece erróneo. Si bien el estudio de la realidad debe echar mano de alguna conceptualización de lo que es saber, pero no es en ningún caso una anterioridad. «Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres» *IRE.*,10. En cambio algunos autores hablan de «evolución» como J. BANÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ...11.

autorreferencial, que es testimonio de una extraordinaria hazaña intelectual, insólita en la vida española, pero que casi nadie se atreve a utilizar como recurso[...] Esto es exactamente lo que llamo “libro-isla”: un libro dentro del cual es posible moverse con bastante claridad pero es temerario salir fuera de él porque ni sabemos cuáles son los pilares en los que se asienta la isla ni tampoco tenemos clara su situación para establecer conexiones con el resto del planeta filosófico»³¹⁰.

Esto sumado a una cierta pobreza de la tradición filosófica española parece que contribuyeron a no asimilar la temática tratada en *Sobre la esencia*.

A continuación, señalaremos a modo de resumen, algunos aspectos de los que Pintor-Ramos nos presenta de dificultades de la obra en su forma y fondo, que nos serán de utilidad para el análisis del contenido de la metafísica de Zubiri en la próxima parte.

En cuanto a la forma menciona, primero, que *la terminología empleada por Zubiri puede ser exigente*, el hecho que Zubiri esté forjando ideas nuevas le exige unos nuevos términos, que a veces, son utilizados en sentido técnico y a veces en su sentido usual. Lo que puede oscurecer su comprensión. Menciona, en segundo lugar, la estrategia u *opción expositiva*, que Zubiri opta por el tratado filosófico, dejando de lado la retórica propia del ensayo. Pero en manera peculiar en esta obra exagera la ascética lógica, persiguiendo el rigor y la precisión, sin tener en cuenta los efectos que puede tener en el lector. A lo largo de la obra mantiene una gran tensión hasta la conclusión. Esto da como resultado una gran *homogeneidad* en todo el trabajo, donde todos los elementos parecen importantes, y el lector no encuentra criterios para jerarquizarlos³¹¹.

Esto daba la impresión de ser una obra sin ventanas, cerrada a cualquier nuevo desarrollo. Sin embargo, no se trata de una dificultad insalvable, la mayoría de los neologismos de Zubiri proceden del lenguaje ordinario, desde esa base realiza una purificación en unos términos para otorgarles un sentido técnico. Además, que Zubiri en esto no procede con arbitrariedad³¹².

³¹⁰ A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 192.

³¹¹ Nos parece muy útil el curso privado *Sobre la realidad* donde se presenta un esquema más escueto de la metafísica de Zubiri y puede colaborar en resaltar los temas esenciales.

³¹² Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 195-211. También existe un trabajo muy útil del mismo autor donde trata el tema del estilo de Zubiri donde analiza si estos juicios sobre su estilo están justificados:

«[...] son muchos los que se consideran incapaces de penetrar en el núcleo de ese pensamiento y algunos se niegan resueltamente a intentarlo.

En cuanto al fondo, señala Pintor-Ramos, dos grandes apartados. Primero el de la *realidad y sus problemas*, y, en segundo lugar, *la verdad real*. Son como los dos pilares de la obra. En cuanto a la *realidad y sus problemas* señala como por un lado está presente una *gran constelación de temas*: unos de carácter *antropológico* que está presentes en la obra y en el interés de Zubiri en sus investigaciones anteriores, que se aprecia en unos desarrollos y ejemplos que utiliza. Otro el problema de la *realidad*, como problema metafísico, donde el tema central, es claro que, es la realidad y no el ser, la ontología. La tercera constelación es la presentación de los *hechos* dados que son objeto de una descripción –análisis, son heterogéneos y causan cierto desconcierto, al tratarlos homogéneamente, que no se aclaran hasta desarrollos posteriores en sus obras. Por otro lado, señala *nudos presentes*: será el problema del *prius* de la realidad que se entendió como el «en-sí». La formalidad de realidad, que da unidad sistemática a las notas, la respectividad de las notas, la estructura, la sustantividad y su crítica de la sustancia. ¿Cómo accedemos a los subsistemas de notas?, y por fin el desarrollo del orden trascendental que contamina con un discurso paralelo con la escolástica³¹³.

En cuanto a la segunda parte sobre la *verdad real*, en *Sobre la esencia*, apenas viene definido. Quiere alejarse de la sombra de cualquier criticismo, y a la vez centrarse en el tema que sólo es metafísico y no una teoría de la inteligencia o una teoría del conocimiento. Temas que, posteriormente, tendrán una exposición cabal en *Inteligencia sentiente*, cuando introduce la «aprehensión primordial de realidad». Pero que pueden quedar oscuros para el lector. ¿Cómo mide esa verdad real la falsedad o verdad de nuestras actualizaciones concretas? Pero el tratamiento del tema de la verdad real debe aparecer en *Sobre la esencia*, ya que para Zubiri es el camino, el hilo conductor a la esencia, por esa «vía física» que quiere seguir. Así como cuando trata de las dimensiones de la verdad real, desarrolla un esquema que no justifica en detalle, y que

Una de las razones que se vienen aduciendo desde la publicación de *Sobre la esencia* son los moldes formales de la obra de Zubiri; hoy esta dificultad ya se proclama abiertamente. La idea de fondo podría resumirse así: las obras de Zubiri exigen al lector un esfuerzo excesivo, que no resulta proporcionado para los resultados que se pueden alcanzar. La obra de Zubiri crea un auténtico “lenguaje privado” de muy difícil penetración, lo cual no pasa de ser un artificio gratuito que no se corresponde con el significado que se busca. Existe una barrera entre la cultura filosófica habitual en nuestro medio y la obra de Zubiri, sin que haya ninguna vía de comunicación segura entre esos dos continentes». A. PINTOR RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 3.

³¹³ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 211-226.

este tema de la verdad reaparece en el tratamiento de los trascendentales³¹⁴.

Estas dificultades o nudos que nos presenta Pintor-Ramos hacen que la obra presente dificultades por las que no fue asimilada. Muchas de estas dificultades las afrontaremos en la siguiente parte donde intentamos hacer una panorámica de la metafísica de Zubiri para valorar su alcance y sus limitaciones. Pero, no cabe duda de que, *Sobre la esencia* es una obra central en el legado filosófico de nuestro autor que en de alguna manera le da fuste a los cursos privados que realiza y que encuentra en la trilogía sobre la inteligencia un perímetro propio dentro del pensamiento del autor.

2. CONCLUSIONES Y PASO AL ESTUDIO DE SU METAFÍSICA

A lo largo del capítulo pretendíamos ofrecer herramientas para la *contextualización* del pensamiento Zubiriano. Como diría Ortega, es un pensador a «la altura de los tiempos». Sin una elemental contextualización del pensamiento zubiriano no se llega a apreciar el «alcance» de su pensamiento, ni a una comprensión, ni a valorar la novedad que implica. El nuevo horizonte podría afirmarse «posmoderno», como hace Diego Gracia, si no fuese por la carga negativa que acompaña a este término, o se podría sintetizar, como Pintor-Ramos, en el «horizonte de la intramundinidad». Lo que queda claro es que su horizonte no es ni el antiguo, ni el moderno, es posgriego y poscristiano³¹⁵. Las *etapas del pensamiento* de Zubiri nos sirvieron para asistir al debate filosófico que vivió nuestro autor, a su inquietud, a su búsqueda que se va forjando en el debate con los grandes pensadores contemporáneos. Así como situarlo en el horizonte preciso para su lectura. Tratamos de señalar lo que asume del pasado filosófico y las insuficiencias que encuentra y que le impulsan a rotular su propio camino³¹⁶.

Esto tiene su complemento en el recorrido *sobre la recepción de su obra*. El caso Zubiri y las distintas lecturas que se han ido sucediendo sobre su pensamiento, según el contexto desde donde se interpretaba, y que se ha ido madurando a lo largo del tiempo en lo que ha sido la

³¹⁴ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ...226-242.

³¹⁵ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ...XII; Id. *El poder de lo real*, ... 664; A. PINTOR RAMOS, *Realidad y Sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 303. J. CONILL, *El poder de la mentira*, ...143-144.

³¹⁶ Cf. J. CONILL, *El poder de la mentira*, ... 142. «Comenzaré con una reflexión sobre el horizonte filosófico en que se sitúan Nietzsche y Zubiri, porque sus obras han parecido a muchos “intempestivas” o “extemporáneas”. Y es que no resulta fácil entenderlos, si no se rebasan las presentaciones panfletarias – como ha sido habitual en la divulgación de Nietzsche – o los deformados estereotipos, en el caso de Zubiri».

configuración de su imagen pública. Aspectos que han influido en la discusión pública de nuestro autor. La labor de la fundación, las publicaciones, que nos hacen accesible al autor, y el trabajo de muchos especialistas permiten que su aportación no quede olvidada y pueda enriquecer nuestra cultura filosófica. Incluso ha incidido en esa recepción de la metafísica zubiriana las mismas dificultades que nos presenta la obra. Pero que no son insuperables y gracias al acceso a sus escritos, a los estudios publicados, estamos en condiciones de acercarnos y hacer nuestra lectura de la metafísica zubiriana.

Corresponde, ahora, pasar a nuestra próxima parte. La tarea metafísica se apoya en una situación concreta, que dibujamos en nuestro primer apartado. Así como en una conexión histórica y una recepción de la obra, que hemos esbozado en esta segunda parte. Pero la metafísica debe tocar lo real, ver ¿qué penetración logra de lo real nuestro autor? ¿Cómo explica y desarrolla su metafísica? ¿Qué sistema logra presentarnos?

TERCERA PARTE
LA METAFÍSICA EN ZUBIRI

SECCIÓN PRIMERA
LA METAFÍSICA

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA PRIMERA Y LA METAFÍSICA EN ZUBIRI

Vamos a ocuparnos del desarrollo de «lo» metafísico en Zubiri. En el recorrido realizado, con la intención de comprender y valorar su aporte en este campo, hemos comentado su idea de filosofía. La filosofía, para Zubiri, parte siempre de una experiencia, es la extrañeza, el problematismo, desde una situación concreta, dentro de un horizonte. En un segundo momento, atendimos a su idea de metafísica. En ella, distinguía entre «la» metafísica como ciencia, como modo de saber, que se da dentro de un horizonte, que es una búsqueda primera y radical y «lo» metafísico de la realidad. «Lo» metafísico es el momento de lo real, que partiendo de la experiencia veíamos se configura en lo diáfano que se presenta en nuestra aprehensión. Ese momento de lo diáfano, es el momento de «metá», del «más allá», lo trascendente de la metafísica. Esto es algo que se nos da «en» la realidad, en las cosas, en lo «físico».

A partir de aquí vimos la situación en la cual se encuentra la filosofía para Zubiri y los grandes problemas que arrastramos a lo largo de la historia con las grandes sustantivaciones del espacio, el tiempo, la conciencia y el ser. Esto se ha dado por el desarrollo de una lógica de los conceptos, en contraposición de una lógica de la realidad.

La dislocación del problema filosófico exige situarnos en un nuevo horizonte. Si no entendemos el horizonte desde el cual realiza su reflexión, no seremos capaces de captar su aporte, nos parecerán extemporáneas sus reflexiones y podemos quedarnos con una imagen deformada de nuestro autor. Por esta razón, siguiendo las etapas de su pensamiento, revisamos los supuestos que están en su filosofía. La aportación de Ortega que hace de resonador de la filosofía europea y de creador de un ámbito desde el cual filosofar en España, la recepción y transformación de la fenomenología en Ortega. La influencia de la fenomenología en Zubiri, que sirve de plataforma para su propio camino filosófico, que «coloca» de nuevo el problema filosófico. Su desarrollo a través de la influencia de Heidegger y la lectura Aristotélica, le permite ir rotulando su propio camino. Ya no es el orden de la «conciencia fenomenológica

husserliana, ni la «vida» orteguiana, ni la heideggeriana «comprensión del ser». Zubiri se sitúa en un plano más radical, el plano de la «aprehensión de la realidad». Situándose, como veíamos, en un nuevo horizonte, un horizonte post-nitzscheano, postmoderno, intramundano en palabras de Zubiri. El no tener claro el horizonte desde el cual Zubiri realiza su reflexión, la falta de una contextualización de su pensamiento ha llevado a diversas lecturas de Zubiri y a una recepción dispar de sus obras.

Las herramientas ganadas hasta ahora nos permiten fijar nuestra atención en el desarrollo metafísico de nuestro autor, para valorar su aporte. Surgen en este punto, algunas preguntas. Primero, dentro del pensamiento zubiriano podemos ver un análisis de la *inteligencia* y una reflexión sobre la *realidad*, ¿cómo articula esas reflexiones?, ¿en qué estriba en concreto su metafísica?, ¿puede este desarrollo metafísico entenderse sin su análisis de la inteligencia?, esto lo trataremos bajo el título de la *filosofía primera y la metafísica en Zubiri*. En un segundo momento, recogemos lo que Pintor-Ramos ha llamado «ciclo metafísico»³¹⁷, que a raíz de la publicación de *Sobre la esencia*, sus malas interpretaciones y críticas, motivan a Zubiri a impartir una serie de cursos privados en los cuales trata el tema metafísico, que complementan a *Sobre la esencia*, y nos permite elaborar una panorámica de los temas tratados por Zubiri.

1. FILOSOFÍA PRIMERA Y METAFÍSICA EN ZUBIRI

Es conocido como Aristóteles llama «filosofía primera», lo que después se llamará metafísica, a la ciencia que busca los principios y las causas de los entes en cuanto entes. Entre las diversas ciencias que tratan de ciertos entes, esta ciencia primera tratará sobre entes separados e inmóviles. En comparación con la física y la matemática que también son ciencias especulativas, esta ciencia primera será más noble³¹⁸. Aquí se entiende la «filosofía primera» como un sinónimo de la «metafísica».

Realmente Zubiri, no hace una distinción entre filosofía primera y metafísica, no hay un apoyo textual para esta distinción. Sin embargo, a partir de la década de los ochenta en medio de una gran discusión³¹⁹, se identificó el análisis de hechos de la intelección que realiza Zubiri

³¹⁷ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 243-244.

³¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, I 1026 a 23 y ss.

³¹⁹ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 106. En la nota nº 77: «[...] Como otros muchos seguidores de Zubiri, imbuidos del ciclo *Sobre la esencia*, Ellacuría no acepta nunca esta distinción por el temor de que fracturase la unidad de lo real: “Para él (Zubiri), no hay distinción alguna entre metafísica general y metafísica especial, entre filosofía primera y filosofía segunda, sino que la metafísica sin más debe tratar el todo de la realidad”: I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, 25».

con una «Filosofía primera», de una cierta inspiración fenomenológica. Se percibe en este análisis una suficiencia y relevancia propias, a la vez que, servía para organizar su obra a la luz de sus últimos escritos. Expondremos brevemente las razones de esta interpretación, para luego valorarla.

Esta interpretación, denuncia Pintor-Ramos, puede dar la apariencia de un período *pre-noológico* y un período *noológico*. En las últimas interpretaciones de Zubiri estos contenidos serían suficientes para una fundamentación. Pero al revés de los que sucedió con Kant, Zubiri no es consciente de este «giro».

Así la investigación sobre Zubiri se ha ido escorando hacia su última obra, difuminándose su producción anterior, que aun cuando se estudie se estudia en tanto que precedente de su obra final³²⁰.

La afirmación de Zubiri: «El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres»³²¹, y que ello se pone de relieve en un «mero análisis de hechos»³²² al margen de cualquier tipo de teoría. Puede parecer, que debemos limitarnos a valorar este aspecto del pensamiento de Zubiri, dejando de lado cualquier otro tipo de desarrollo que pueda caer en una teorización. Parece, que ante esto cualquier otro desarrollo no será más que preparatorio, o bien complementario.

Es un hecho que la filosofía de Zubiri nos presenta un «nudo gordiano», muy elemental porque sin él no entramos en su filosofía, pero su análisis es siempre incompleto, problemático, ya que desborda las intenciones explícitas del autor. Este «nudo gordiano» es la *aprehensión primordial de realidad*. Tras una afirmación, aparentemente sencilla, como: «La intelección humana es formalmente una mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»³²³, ese «nudo gordiano no se puede cortar sin vetarse todo acceso al pensamiento de Zubiri, pero parece que tampoco se terminará nunca de desatarlo»³²⁴. Sin embargo, este hecho, este «nudo gordiano», no implica una división de la obra de Zubiri en un período *pre-noológico* y otro *noológico*. Ni hay razón para difuminar cualquier tema tratado en su filosofía. Más bien, este punto central ayuda a ubicar su pensamiento y arroja comprensión a sus diversos desarrollos.

³²⁰ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 106-107.

³²¹ *IRE.*, 10.

³²² «Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere» *IRE.*, 20.

³²³ *IRE.*, 13.

³²⁴ A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 108.

No podemos captar el pensamiento zubiriano sin este «nudo gordiano». Está presente a lo largo de su pensamiento y tratado temáticamente y con matices propios de su desarrollo en *Inteligencia sentiente*. Prestemos atención a esa frase, sin pretender agotarla, para articular la reflexión de este punto. *La intelección es la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente*. ¿Qué aspectos envuelve esta frase? La mera actualización, lo real y la inteligencia sentiente.

Estos son los polos presentes en la filosofía zubiriana que nos puede ser útil para ordenar sus desarrollos y comprenderlos. Por un lado, la actualización, por otro lado, la inteligencia sentiente y la realidad. Es interesante porque Zubiri al afirmar que la realidad y la inteligencia son congéneres se refiere a que ellas comparten una misma actualización³²⁵. De manera provisional y somera, indiquemos que esta actualización es el *estar presente*. Donde el acento es en el «estar», desde sí, como algo intrínseco a la realidad que *está*. En contraposición, si el acento lo ponemos en el «presente», esa actualidad sería extrínseca a lo real, que no es lo que quiere subrayar Zubiri. Es el «carácter de estar» y la realidad se impone con una fuerza propia en la aprehensión, es la impresión de realidad. No se trata, por lo tanto, de una intuición, ni de una percepción, se trata de que lo real se me impone en la impresión. Esa fuerza es un *ergon*, y su actualización en la aprehensión es la *noergia*.

Esta «noergia», incluye los otros dos polos. Por un lado, la inteligencia y por otro lado la realidad, que se dan en esta actualización. Así el plano de la inteligencia es el plano *noesis*, y el plano de lo real será el plano del *noema*. No se trata de un mero añadido a lo que Husserl desarrolló como estudio de la *noética* y la *noemática*. Sino algo anterior y radical, en la noergia converge la *noesis* y el *noema* y así se transforman incluso el alcance de estas nociones³²⁶.

Tenemos pues definida la aprehensión, que es justamente la intelección, con sus tres momentos: la noesis es el momento de afección, la noema el momento de alteridad, y la noergia el momento de la fuerza de imposición. Veamos como lo expone Zubiri:

«Si al acto de inteligir llamamos, como viene llamándose desde los griegos, *noein*, habrá que decir que ya desde entonces este *noein* no ha sido suficientemente conceptualizado. Se ha distinguido ciertamente el acto, la *noesis*, de aquello que en él nos es presente, el *noema*. Pero nada más; se ha resbalado sobre el carácter impresivo del *noein*, esto es, sobre la unidad formal con la *aísthesis*, con el sentir. Los griegos, pues, y con ellos la filosofía europea, no ha conceptualizado que la

³²⁵ «La actualización es en efecto actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad». *IL.*, 238.

³²⁶ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ...105-108.

inteligencia sea sentiente. Y esto repercute sobre el concepto mismo de *noesis* y *noema*. La *noesis* no es sólo como se ha dicho un acto cuyo término fuera meramente intencional, sino que es en sí misma un acto físico de aprehensión, es decir, un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencial o aprehensor de lo inteligido en la impresión. Por otro lado, el *noema* no es tan sólo algo que está presente a la intencionalidad de la *noesis*, sino que es algo que se impone con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo.

En su virtud, el *noein* es un *ergon* y por esto su estructura formal es *Noergia*. Noergia significa “a una” que la *noesis* es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de la realidad, es la fuerza de la impresión de realidad»³²⁷.

En resumen, tenemos la *noesis* (intelección), y el *noema* (realidad) como momentos de la unidad intrínseca de la actualización, es decir, la *noergia*. La realidad que se impone con su fuerza propia es algo *físico*, como nos repite Zubiri, por lo tanto, no es el mismo alcance del término *noema*, que queda transformado por la *noergia*, se trata de algo físico, no de un contenido de conciencia, no es un mero desarrollo fenomenológico, sino ya es *noológico*.

Este estudio de los actos de intelección es lo que Zubiri llama *noología*. Lo toma en su sentido etimológico, como estudio del *noûs*, la inteligencia. Un estudio de carácter descriptivo de las cosas en tanto que actualizadas en la aprehensión. Es lo que Zubiri llama «análisis de los hechos de intelección»³²⁸.

Esta *noología* quiere centrarse en los hechos bien constatables, como insiste Zubiri a lo largo de su trabajo. No se refiere Zubiri a la facultad de inteligir, sino al acto de intelección. Por esto no se trata de una metafísica de la inteligencia. Se trata de la estructura interna del acto de inteligir. Cualquier metafísica de la inteligencia presupone este análisis del inteligir³²⁹.

El estudio metafísico supondría un estudio de lo que son las cosas allende la aprehensión primordial, como también lo sería el estudio científico. Pero esto lo realiza el logos y la razón *desde* esta primera aprehensión de la realidad. Pero no podemos reducir la metafísica al estudio de lo que la realidad es allende la aprehensión. Ya que en la aprehensión se nos actualiza lo fundamental de la realidad, se puede analizar lo que las cosas son en la aprehensión y también se está haciendo metafísica. Este será el plano en el cual se mueve Zubiri cuando

³²⁷ IRA., 93-94.

³²⁸ IRE., 14.

³²⁹ *Ibid.*, 20.

habla de metafísica. Será el conocimiento de la realidad en cuanto que actualizada en la aprehensión.

Así, Diego Gracia ve que, en este sentido de metafísica en Zubiri, puede hablarse de una «metafísica primera», o mejor, una «filosofía primera». Esta filosofía primera sería el estudio de la realidad en cuanto actualizada en la aprehensión³³⁰. No guarda, pues, relación con la idea de filosofía primera aristotélica. De hecho, Zubiri dice que es un saber intramundano: «Trátase de una metafísica o filosofía primera intramundana. Todos estos caracteres y ante todo la factualidad, son intramundanos. Queda en pie una investigación transmundana; pero esta última caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana»³³¹.

Se puede distinguir esta idea de «filosofía primera» para el análisis de la aprehensión y «metafísica» para el estudio de la realidad allende la aprehensión.

Diego Gracia nos ofrece varias razones para optar por esta denominación. Primero, porque clásicamente la metafísica es el estudio de lo que las cosas son en sí. Segundo, porque dentro de la tradición fenomenológica se ha insistido en la filosofía primera como una ciencia previa a la metafísica. Tercero, el mismo término metafísica, ha sufrido una fuerte evolución dentro de las etapas de pensamiento de nuestro autor y en su última obra suele utilizar metafísica como lo allende a la aprehensión. Incluso, señala, que puede añadirse una cuarta en cuanto a que el desarrollo de los temas (inteligencia, realidad, hombre, Dios) está más o menos mezclados en estos dos planos, lo que exige una interpretación un valor de verdad distinto para cada plano, en su último trabajo distingue netamente estos niveles³³².

Continúa con el desarrollo de esta idea señalando que esta distinción de términos es congénere a una distinción que opera Zubiri en su última obra. Se trata de la distinción que realiza entre *realidad* y *reidad*, en la cual este último, «reidad», es la realidad entendida como formalidad en la aprehensión. En la aprehensión la realidad no es una cosa, es una formalidad. Y el término realidad se referiría a las cosas allende la aprehensión. Ambos conceptos no son idénticos, ni del todo separables entre sí. Pero hecha esta distinción utiliza los términos

³³⁰ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ... 112.

³³¹ *SE.*, 210.

³³² Cf. D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ... 113. Para Pintor-Ramos esa distinción de niveles no siempre es fácil de mantener. Incluso señala como el artificio que utiliza Zubiri de relegar a apéndices desarrollos que no sean «mero análisis de hechos», se va diluyendo en los tomos subsiguientes de la trilogía sobre la inteligencia. Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 121.

indistintamente³³³. Entonces el término metafísica se redefiniría como la puesta en marcha intelectual en busca de la realidad como fundamentalidad, como realidad allende la aprehensión. Lo que es el papel de la razón, la puesta en marcha en busca de lo que las cosas son en la realidad del mundo.

«No tenemos que tratar directamente de lo real en cuanto real; este sería el problema metafísico. Nos preguntamos por lo real en y por sí mismo, pero tan sólo en cuanto es aprehendido en la aprehensión primordial de realidad»³³⁴.

Estas razones aportadas para precisar el análisis zubiriano nos parece válido y útil para demarcar esa pretensión de Zubiri de atenerse al hecho, al plano descriptivo. Aunque se deba tomar en cuenta que no siempre es fácil mantener esa neta distinción en los diversos desarrollos. Esta distinción que no está presente de manera concreta en la obra *Sobre la esencia* y en los cursos que versan sobre el tema de la realidad, ayuda a saber desde dónde pretende Zubiri analizar el problema por encontrar en este análisis mayor radicalidad. Diego Gracia incluso llega a decir que es la superación de la fenomenología a través de la noergia y del análisis de la inteligencia. A la vez, nos presenta un esquema de comprensión del desarrollo zubiriano que dentro del ámbito de la *impresión* que comprende: el momento de *afección*, que comprendería el aspecto noético, el estudio de la inteligencia sentiente; el momento de *alteridad*, sería el aspecto noemático, el estudio de la estructura formal de la realidad; el momento *noérgico*, el de la fuerza de imposición de lo real del cual dependen los anteriores. Esta es la estructura de la filosofía primera en Zubiri³³⁵. Si bien, en la mayoría de sus textos y cursos, nos hablará de metafísica o el estudio de *lo* metafísico de la realidad.

2. NO HAY DISTINCIÓN ENTRE FILOSOFÍA PRIMERA Y FILOSOFÍA SEGUNDA EN ZUBIRI

En cuanto a valorar esta propuesta de lectura de Zubiri. Vale la pena tener en cuenta lo que el mismo Zubiri nos aporta en sus textos. Para nosotros no se trata sino de dos momentos de la investigación de la realidad. Tratemos de señalarlo primero viendo algunos textos de nuestro autor; segundo, comentando como la noología exige un desarrollo metafísico.

³³³ IRE., 57.

³³⁴ IL., 348.

³³⁵ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ...115-116.

El curso sobre la filosofía primera

Zubiri en su curso sobre la *Filosofía Primera* nos muestra una reflexión en esta línea. Es un curso extrauniversitario entre los años 1952-1953. A través de sus 35 lecciones estudia el tema de la Filosofía primera, en una primera parte realiza un desarrollo para mostrar como el lugar donde se dan esos principios es en la inteligencia sentiente, como órgano de contacto humano al tiempo sensible e intelectual. En una segunda parte, expone la manera como se plantea la inteligencia sentiente el problema de los principios y cómo, este problema, radica en la estructura misma de la realidad de las cosas. La tercera parte, sostiene que la realidad se estructura en sustantividades y éstas son puros conjuntos de propiedades sin que nada les sirva de soporte. Cada cosa existe recortada en el contexto sintáctico de la realidad con una determinada forma y con determinadas propiedades algunas de las cuales son sistemáticas, tienen el carácter de unificar internamente todas las demás, y dotan a la cosa de su suficiencia e individualidad. Termina el curso con una reflexión sobre la filosofía misma³³⁶.

Fijémonos en sus últimos capítulos en la reflexión sobre la filosofía. Al hablar de filosofía primera es correlativo hablar de una filosofía segunda, este hecho hace que el concepto de filosofía se torne indeciso en el seno mismo de la filosofía. Lo que lleva a plantearnos ¿qué es la filosofía?

Analiza la dificultad para la definición de la filosofía, dado que se suele querer anticipar la definición a la misma filosofía. Así como la filosofía se ha encontrado ante dos frentes externos: el de la teología y el de la ciencia. Además de, como toda ciencia, la filosofía es problemática y se hace cuestión de sí misma. Después de revisar la noción de la filosofía como forma de vida y como un saber sobre el mundo y la vida, atiende a la filosofía como un modo de conocimiento. Aquí la filosofía es una intelección de lo que son las cosas y la realidad. Es conocer la realidad en cuanto tal. Esto implica una dificultad interna a la filosofía misma. ¿Qué es la realidad en cuanto tal? No es nada distinto a las cosas mismas. Pero ¿estudiamos la realidad o tipos de realidad? Aquí entra la célebre distinción aristotélica de filosofía primera y filosofía segunda. Se pregunta Zubiri si es suficiente esta división escolar, ¿al preguntarnos por la realidad en cuanto tal, nos sumerge en una filosofía primera, segunda, o tercera... según el tipo de realidad?³³⁷

³³⁶ Cf. *FP*; Cf. J. COROMINAS, J. A. VINCENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora, ...* 571-573.

³³⁷ Cf. *FP.*, 061-12, 1-25. (ya está publicado el curso en X. ZUBIRI, *Filosofía primera*, Vol. II, Alianza editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2022).

Se pregunta, entonces, *¿qué es lo que las divide?*, y si ¿se puede hablar de esta división? Frente a la división hay dos tesis. Una se apoya en el «ente», en la cual, la realidad en tanto que es da una filosofía segunda, comprendida por tipos de ente y una filosofía primera que abarca al ente en cuanto tal. La segunda tesis se apoya como criterio de división en el «ser», donde la filosofía primera abarca el ser en cuanto tal y la filosofía segunda diversos tipos de seres, u ontologías regionales.

Zubiri señala como estas dos tesis nos ocultan un tercer término que es la *realidad*. Se dan tres términos: realidad, ser, ente. El «ser», como ha ido desarrollando a lo largo del curso, es la *presencialidad* de las cosas ante la conciencia, algo más que la mera inteligibilidad de las cosas. Afecta a las cosas mismas por su acto físico de presentación ante la inteligencia. Por otra parte, el «ente», es la realidad de las cosas en cuanto que son. De manera que, de forma esquemática, tenemos que el ser es la *presentidad* de la cosa y el ente la cosa en tanto que siendo, la *realidad en presentidad*. En ambos casos, lo primario son las cosas, la realidad. Por ello no es admisible que el criterio de división entre una filosofía primera y una filosofía segunda recaiga sobre el ente o sobre el ser. El criterio para la división debe estar en la realidad misma.

¿Cómo opera esta división? En la filosofía aristotélica la filosofía primera como ciencia del ente en cuanto ente posee una unidad de *analogía*. Todos son entes, aunque de un modo análogo. La filosofía segunda sería la realización de esa razón de ente. Para Zubiri esto es un gigantesco conceptismo. Los conceptos son análogos, pero debemos preguntarnos por realidades. El orden analógico de los conceptos no se puede transponer sin más a un orden analógico de la realidad, al menos que se indique lo que funda la posibilidad de la analogía.

Uno de los intentos de la unidad de analogía está en la tesis de Suárez. Él entiende que esta se basa en la *causalidad*. Las cosas son producidas unas por otras y todas son producidas por Dios. El efecto denuncia la capacidad causal que lo produjo. Esto estaría en la base de la analogía, donde su fundamento sería la causalidad y, en definitiva, la causalidad última creadora. De allí su interés por distinguir entre el ser finito y el ser infinito. Zubiri dice que aquí la teoría de la realidad es la teoría de la relación en cuanto tal y la filosofía primera sería una teología.

Prosigue Zubiri, afirma como la filosofía moderna continua con la reflexión sobre el ente finito y el ente infinito. Si bien esta distinción se puede entender de diversos modos o por emanación, o por

autoconformación, o por creación. Bajo la influencia de Suárez este sería el orbe entero de la filosofía primera³³⁸.

Esta idea presenta algunas ventajas sobre la idea de la analogía. Pero en opinión de Zubiri elude nuestro problema. El hecho que todo tenga su causa en Dios habría que probarlo a lo largo de la puesta en marcha de una filosofía primera. Esto no quiere decir que la filosofía primera sea una filosofía desde Dios. Por otro lado, la apelación a la creación nos deja a oscuras la realidad en cuanto tal. En esta línea de reflexión, en la realidad en cuanto tal, ¿dónde está la filosofía?, ¿dónde está la teología? No nos ilustra en nuestra cuestión y nos separa de nuestro tema, introduciéndonos en otros problemas. Debemos mantenernos en la realidad para encontrar allí el fundamento de la división.

Zubiri apela a lo expuesto sobre la «respectividad» de lo real. Ya ha explicado que cada una de las cosas se encuentran respectividad a las demás, las cosas se nos dan en una conexión, nos muestran una unidad que es una totalidad. Esta totalidad no es una mera adición de cosas, no es una unidad consecutiva, este darse de la realidad en conexión, en una sintaxis que refleja un carácter propio de lo real, su respectividad. La realidad es respectiva, abierta, está en función de otras realidades. No se trata aquí de una relación de relatos ya constituidos, sino que cada realidad es respecto de las otras. Utiliza el ejemplo del reloj, en el cual, cada una de sus piezas está constituida en función de las demás. Esta sintaxis de la realidad es la respectividad donde las cosas y su conexión son congéneres³³⁹. Reteniendo este ejemplo del reloj, se podría pensar que cada una de las piezas, en cuanto tales, darían muchas filosofías segundas. Pero el caso es que ninguna de esas piezas lo es sino en conexión, en función, respecto a las demás. La realidad de las cosas que nos son accesibles está en respectividad.

Por ello la unidad no será ni de analogía de conceptos, ni de causalidad. La realidad no es nada fuera de las piezas que la componen. El reloj no responde a una fuerza horológica, esta respectividad confiere a la filosofía su unidad.

En la filosofía intentamos entender lo que las cosas son, esto implica entenderlas en respectividad. Por esta razón no se da una diferencia entre filosofía primera y filosofía segunda. No hay dos filosofías. La filosofía es el conocimiento de las cosas por lo que tienen de realidad. En ellas lo que puede operar de un cierto carácter circular entre la realidad en cuanto tal y las realidades, no será la causalidad, ni la analogía, sino

³³⁸ Cf. *FP.*, 061-12, 30-37.

³³⁹ Cf. *FP.*, 061-03, 23-29.

el carácter mismo de sintaxis de lo real. La filosofía, aun investigando la realidad en cuanto tal, no se comporta respecto de las realidades de una filosofía segunda en forma de aplicación o de abstracción.

Sólo hay un conocimiento de la realidad. Este conocimiento es *epagógico*. No descubrimos ese carácter sintáctico de la realidad sino analizando los términos que la componen viendo su respectividad. Eso es filosofía, *no es ni primera, ni segunda*, es el movimiento intelectual abierto dentro de la realidad. No hay distinción real ninguna que sirva de fundamento para esa división en filosofía primera y filosofía segunda³⁴⁰.

Así Zubiri en su curso sobre la *Filosofía primera* rechaza que se dé una división entre filosofía primera y filosofía segunda ya que el criterio de esta división debería estar en la realidad y la realidad se nos muestra como respectiva por lo que no encontramos esa división en la realidad.

¿Se da una distinción entre filosofía primera y filosofía segunda dentro de la filosofía zubiriana?

Después de haber visto la interpretación y las razones de fondo que expone Diego Gracia para entender la noología como una filosofía primera, después de ver como Zubiri expone en su curso sobre la *Filosofía primera* que no se da en filosofía una distinción de primera y segunda. Toca preguntarnos si es válida esa distinción al interior de la filosofía zubiriana.

Ya en el mismo prólogo de *Inteligencia y realidad* nos presenta Zubiri la siguiente reflexión:

«Para muchos de mis lectores, mi libro Sobre la esencia estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos es posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a casi la totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el criticismo. [...] Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptualización de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptualización de la realidad [...] Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y

³⁴⁰ Cf. *FP.*, 061-12,37-45.

la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres»³⁴¹.

Desde esta congenereidad del saber y la realidad es imposible plantear una prioridad de uno sobre otro. La realidad es justamente la formalidad el de suyo y el saber es aprehender algo según esta formalidad. En la filosofía de Zubiri la realidad lejos de ser entendida como en su concepción vulgar como zonas de cosas, o como mera independencia de una mente, es lo que se actualiza como formalidad en la intelección. Pero también lo que actúa sobre sí misma y sobre otros en virtud de sus notas³⁴². En el fondo la actualidad que en el hombre queda como formalidad en la intelección y en el caso de la realidad es su mismo actuar, se trata de la misma actualidad³⁴³.

Otra razón que podemos aportar es que el mismo desarrollo noológico exige un desarrollo sobre lo real:

«[...] Por esto, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así a como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta»³⁴⁴.

No se aprecia en Zubiri una intención de permanecer en el mero análisis de los actos de intelección. La reflexión metafísica ofrece dos riberas. Por una parte, la actualización en la inteligencia y por otra la realidad que allí queda. Diego Gracia afirmaba en un trabajo que la novedad de la noología estriba en que la razón es impura³⁴⁵, se halla incardinada en la inteligencia sentiente. De alguna manera, también, se puede afirmar que la realidad es impura, se presenta como la cosa-realidad, nunca como una mera formalidad, sino como formalidad y contenido de forma *compacta*. La realidad está en las cosas y no fuera, ni más allá de ellas. La realidad como formalidad es de la cosa-realidad³⁴⁶.

Si bien es cierto que a la luz de su última obra muchos de los estudios y profundizaciones de la filosofía de Zubiri se han escorado hacia el estudio de la noología, y este hecho ha posibilitado contextualizar el pensamiento zubiriano en la contemporaneidad para salvar de interpretaciones reductivas de nuestro autor. Este proceso de comprensión e

³⁴¹ IRE., 9-10.

³⁴² SE., 104.

³⁴³ IL., 238.

³⁴⁴ IRE., 10.

³⁴⁵ Cf. D. GRACIA, «Noología: ¿en qué está la novedad?», *El poder de lo real*, ...361-378.

³⁴⁶ Cf. C. SIERRA-LECHUGA, «Reología: ¿dónde está la novedad?» *Devenires*, XXI, 42 (2020): 193-211.

interpretación de la filosofía zubiriana, se ha ido enriqueciendo y difundiendo gracias al trabajo de muchos estudiosos y la labor de la Fundación Xavier Zubiri con sus cursos y publicaciones. Pero queda patente en el recorrido del pensamiento de Zubiri su gran impronta metafísica, por ello este proceso está llamado a un desarrollo de esa vertiente de lo real presente en la filosofía zubiriana que no se agota en un tratamiento noológico y que la misma noología exige.

No se trata de que en Zubiri haya dos realismos, uno entendido como actualización en la inteligencia y otro como la acción desde sus notas. Se trata de un realismo en el cual se parte del análisis noológico como punto de partida y se profundiza a través del logos y la razón en el análisis de esa cosa-realidad su constitución, el de suyo que da de sí, como punto de llegada³⁴⁷, son dos momentos de una misma investigación.

Esto nos muestra que esta metafísica no es la ontología de la antigüedad, no se trata del ente, del ser, del objeto, ni de la conciencia, se trata de la realidad. La filosofía de Zubiri ofrece un apoyo a un nuevo desarrollo a la altura de nuestro tiempo.

Algunos estudiosos han propuesto un nombre para este estudio de lo real en Zubiri y proponen: «reología». El primero que utilizó este término fue Villanueva, pero su interpretación la presenta como el estudio noemático de la realidad. Lo cual no deja de ser un enfoque fenomenológico³⁴⁸. En Sierra-Lechuga se presenta el término como el neologismo que proviene del latino *reus*, y el griego *logos*. Donde *reus* deriva de *res*, cuyo abstracto es *realitas*. Significa el o lo acusado, por ser ese a quien se le imputa cierta cosa (*res*). Así, la reología estudia la *res* por cuanto apresan (de *reus*) su propio modo de *realitas*. Parte de la *realitas* formalmente aprehendida, pero atiende junto con ello a la *res* que ahí la está apresando. Va de los contenidos reales de la realidad porque no podría quedarse en la pura formalidad. Afirma que la realidad es siempre de la *res*, la cosa, no es nunca una formalidad sin contenido, ni una realidad sin cosa-realidad³⁴⁹.

³⁴⁷ Cf. C. SIERRA-LECHUGA, «Noología y Reología: el problema de los dos realismos», *Seminario de investigación Xavier Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, 07-12-2018, en: <https://youtu.be/xXf8Qpc94fQ>, (20-02-2020). También puede verse su estudio C. SIERRA-LECHUGA, *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, Universidad Pontificia de Valparaíso, Valparaíso, 2019.

³⁴⁸ Cf. J. VILLANUEVA, «Modulación de la reidad y modulación de la esencia en Zubiri», *Espíritu*, Año 47, nº. 118, 180. Cf. ID. *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, EUNSA, Pamplona, 1996.

³⁴⁹ Cf. C. SIERRA-LECHUGA, «Reología: ¿dónde está la novedad?», ... 202.

La reología señala que la realidad es siempre y sólo *realidad-de*, por ello, esa realidad se estudia al tiempo que se estudia aquello de que es realidad. Es un acercamiento de forma *física*, no conceptual, y su objeto material es esta física suficiencia constitucional que *de suyo da de sí*. Apuesta sin temor a dar cuenta explicativa de la cosa misma, aunque sea algo que hay que ir verificando, lógica e históricamente.

Es una filosofía tan primera como la noología ya que se trata de un estudio posibilitado y exigido por los desarrollos noológicos, no implica un abandono de ella sino llevarla a término. Busca estudiar explicativamente la realidad describible. Por esto no es segunda respecto a la noología, sino que los dos son momentos de una misma marcha investigativa³⁵⁰.

Estamos de acuerdo con esta lectura de la filosofía de Zubiri. Es cierto que Zubiri no emplea este término, pero en aras de la precisión, para distinguir este estudio de la metafísica clásica o de la ontología, así como respetando esa intención metafísica presente en la filosofía zubiriana puede ser útil. En este trabajo seguiremos hablando de la metafísica en Zubiri ya que queremos centrarnos en las aportaciones de Zubiri, esta metafísica integra tanto el desarrollo noológico como punto de partida, y el estudio de lo real como punto de llegada.

Después de haber revisado la pregunta si en Zubiri se da una filosofía primera y una filosofía segunda, revisamos las razones aportadas por Diego Gracia para llamar filosofía primera al estudio noológico, hemos visto algunos textos de Zubiri y su desarrollo en los últimos capítulos del curso sobre la *Filosofía primera*. Llegamos a la conclusión de que Zubiri no ve una distinción de filosofía primera y filosofía segunda dentro de la filosofía. Aportamos las líneas esenciales de lo que algunos estudiosos han llamado reología y vemos que tanto el estudio de la noología como la reología son dos momentos de una misma investigación metafísica. Pasemos ahora a revisar los desarrollos de Zubiri en su estudio de lo real.

³⁵⁰ Cf. C. SIERRA-LECHUGA, «Reología: ¿dónde está la novedad?», ... 206-209.

SECCIÓN SEGUNDA
EL CICLO METAFÍSICO

CAPÍTULO SEGUNDO

SOBRE LA ESENCIA

Para adentrarnos en el estudio Zubiriano de la realidad comentaremos panorámicamente la estructura de los trabajos donde trata específicamente del tema. Es conocido que su estudio de la realidad aparece en su gran obra *Sobre la esencia*. Hemos comentado los malentendidos que surgieron en la recepción de esta obra. Este hecho motivó a Zubiri a realizar una serie de cursos privados donde comenta y amplía la temática tratada en *Sobre la esencia*. Al tiempo que nuestro autor dedicó a *Sobre la esencia* y a estos cursos privados, Pintor-Ramos lo denomina el «ciclo metafísico».

La ordenación de este ciclo la realiza a partir de tres ejes: primero, *añadidos novedosos*; el segundo, con el punto clave en *la trascendencia*; y el tercero, que incide en el *tema de la intelección*. Nos serviremos de esta articulación para presentar la estructura que nos presentan, antes de presentar esos nudos de su estudio de la realidad³⁵¹.

1. SOBRE LA ESENCIA

El libro de *Sobre la esencia* es una gran obra del autor donde está su investigación sobre la realidad, su investigación netamente metafísica. Bien es cierto, que en ella no pretende hacer un desarrollo de una teoría de la inteligencia, con toda intención explícita para no caer en los criticismos de la filosofía moderna. Pero sin duda está presente y hace referencia a una idea de inteligencia que se concretará y matizará en su trilogía sobre *la inteligencia sentiente*. Al pasar sus páginas descubrimos una fuerte trabazón interna de cada uno de los capítulos y una fuerte trabazón lógica en sus desarrollos.

Destaquemos, con cierta atención, lo que nos presenta esta obra. Nos detendremos más en este contenido ya que ofrece su concepción metafísica, en comparación a las otras obras del «ciclo metafísico» en las cuales destacaremos los aspectos que complementan a esta.

Parte primera. El problema de la esencia

³⁵¹ A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 243-246.

Introducción

Sobre la esencia, comienza ubicándonos en el tema. La esencia, como uno de los temas centrales de toda la metafísica. Siendo un término culto, es el abstracto de un supuesto participio presente de *essens* – esente –. Es un homólogo exacto del griego οὐσία, a su vez, un abstracto del participio presente femenino de οὖσα de εἶναι – ser –. Por lo que podría parecerse un sinónimo de sustancia. Pero el vocablo griego, en el lenguaje usual, tenía muchos sentidos. Cuando es utilizado por Aristóteles como término técnico significó, no esencia sino *substantia*. Este último término, es el latino que traduce exactamente ὑποκείμενον, lo que «está-por-debajo-de», o «es-soporte-de accidentes». En cambio, la esencia corresponde a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι, que en latín se llamó *quidditas*, el «lo que» es la οὐσία, la sustancia. Puesto que, para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta. De esta manera la filosofía medieval fundamentalmente repitió estas ideas, pero a partir del s. XIV y culminando en Descartes, la esencia comienza a disociarse de la sustancia. Ese vínculo cae por sí mismo y pasa a ser una relación a un sujeto pensante. Se concibe la esencia como acto formal de concepción de este pensamiento, o al menos su término objetivo, el idealismo con diversas formas y matices.

En la actualidad esta vinculación parece desaparecer. Husserl no la vincula a una sustancia, pues la conciencia no lo es, sino que es la esencia de las esencias. De manera que la esencia empieza a reposar sobre sí misma. Las sustancias no serían sino inciertas y contingentes realizaciones de la esencia. Un paso más se da cuando en la de-sustancialización de la conciencia se la considera como «mi conciencia». Este «mi» cobra el carácter de mi existencia, base de los existencialismos. La esencia quedaría como lo realizado en forma puramente situacional e histórica.

A pesar de que se sigan utilizando los mismos términos, no es cierto ni que la sustancia, ni en nuestro caso la esencia se haya utilizado siempre de la misma manera. «Al hilo de la transformación del concepto de realidad como sustancia, ha ido transformándose el concepto de “lo que” es esta realidad»³⁵². El problema es la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia³⁵³.

Capítulo 1. El problema de la esencia

³⁵² *SE.*, 5.

³⁵³ *Cf. SE.*, 3-6.

El tema queda centrado en la esencia. En la implicación entre la estructura radical de la realidad y su momento esencial. La esencia es «lo que» es una cosa real. En el capítulo primero hace un panorama del problema de la esencia. Este «que» puede constituir un problema en tres direcciones: Primero este «que», considerado no como la forma como nos enfrentamos a las cosas, como término de nuestra predicación, sino como un momento de ellas. Segundo, nos preguntamos por este momento considerado en sí mismo y no referido a su existencia, ese «que» es siempre existente, y el existente siempre es un «que». Por último, como un momento estructural de y físico de la cosa real.

Capítulo 2. Determinación provisional del concepto de esencia

Lo que queremos averiguar es, pues, en qué consiste la índole real de este momento estructural físico de la cosa que llamamos esencia. Para ello en el capítulo segundo realiza una *determinación provisional de la esencia* y luego revisará algunas concepciones de la esencia para estar en franquía del problema de la esencia. La esencia responde a la pregunta de «qué» es algo. Esto lo aborda de dos maneras, una lata y una estricta. La esencia en sentido *lato* será el conjunto de notas que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino por unidad interna, en virtud de la cual indicamos que las notas son de «la» cosa. En su acepción más *restringida*, en la propia aprehensión, en la aprehensión simple³⁵⁴, puede distinguirse tan sólo el conjunto de notas que posee como propiedad distintiva suya, que constituyen su característica mismidad, en comparación a la totalidad de notas a las que nos referíamos en el sentido *lato*. De manera que surge la necesidad de delimitar esas notas que caracterizan esa mismidad y aquellas otras que son accesorias o indiferentes a este respecto. Estas notas, en sentido estricto, son las notas esenciales. La esencia, es pues esa *unidad primaria y necesitante de esas notas que caracterizan su mismidad*. La unidad es intrínseca y primaria, es lo que constituye que sea esa cosa y por eso es necesaria.

³⁵⁴ Nos podemos fijar como esta idea de la aprehensión simple, que pide no confundir con la simple aprehensión de la filosofía clásica se desarrollará en Zubiri y terminará definiéndose de manera más rotunda en el primer volumen de *Inteligencia Sentiente* como la aprehensión primordial. Al analizar la impresión, ve en ella el momento de afección, de alteridad, y de fuerza de imposición. En la impresión «estamos» en lo real como una formalidad. Así aprehendemos impresivamente la realidad de lo real, por esto es aprehensión primordial. Donde lo real está aprehendido en y por sí mismo. Es primordial porque toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. Tenemos esta aprehensión primordial que luego es modalizada en formas distintas. Cf. *IRE.*, 64-65; *SE.*, 16.

La pregunta por la esencia será la pregunta por esa unidad principal de la cosa real³⁵⁵.

Parte segunda. Algunas ideas clásicas acerca de la esencia.

En los siguientes capítulos examina las maneras en las cuales se ha interpretado esa unidad principal necesitante. Esta es la parte segunda titulada: algunas ideas clásicas sobre la esencia. Atenderá en el capítulo tercero la esencia como sentido, la esencia como concepto, en el cuarto y la esencia como correlato real de la definición en el quinto.

Capítulo 3. La esencia como sentido.

En la esencia como sentido, dialoga con Husserl, para quien la realidad es siempre individual y contingente por lo que esa necesidad de la esencia no viene dada en el plano de los hechos. En cambio, esa necesidad esencial es una necesidad absoluta, por esto no se refiere al mundo de los hechos. Los hechos no son independientes de las esencias, pero la recíproca no es válida. Todo hecho está fundado en una esencia. Por esto es necesario un cambio de actitud para poner entre paréntesis el carácter de realidad y nos abrimos a un mundo insospechado, de las esencias puras. Lo aprehendido se da en la conciencia, que ya no será un acto de carácter psíquico, sino que es tan sólo «conciencia-de» lo aprehendido y no puede darse sin ello. Esta es la intencionalidad. Lo aprehendido en cuanto tal no es sino el *intentum*, el correlato intencional de aquel «de», el término intencional «hacia» el que se dirige la conciencia, es decir el sentido de esa intención.

La esencia será la unidad eidética de un sentido, donde la conciencia se reduce al sentido intendente, la conciencia sería la esencia de las esencias. Y estas esencias reposarían sobre sí mismas en un orbe de ser absoluto, distinto, separado del orbe de la realidad de los hechos³⁵⁶.

Esto para Zubiri es insostenible. Husserl quiere lograr un saber absoluto, apodíctico, termina por no dirigirse a las cosas. Contrapone ese saber absoluto y ese saber empírico. Nunca nos dice qué es algo, sino el modo como lo aprehende la conciencia. Así pierde lo esencial de la realidad, por un saber esencial. Por otro lado, no puede hablarse de «la» conciencia porque carece de tal sustantividad. Es sólo un carácter de ciertos actos que el hombre ejecuta. Para Zubiri la conciencia no consiste en «ser-intención-de» sino en ser «actualización» de su objeto. Recíprocamente el objeto no consiste sólo en «ser-correlativo-a», sino en ser actualizado. Esto nos remite a lo que el objeto es en realidad,

³⁵⁵ Cf. *SE.*, 15-19.

³⁵⁶ Cf. *SE.*, 23-28.

independientemente de la conciencia y su sentido, una remisión física. Por esto la esencia no es sólo sentido. Es sentido en cuanto un momento intencional de la conciencia, pero no es el carácter en que la esencia consiste formalmente.

La esencia es siempre y sólo esencia «de» la cosa real y nada más. Es un momento intrínseco de ésta. La esencialidad y facticidad no son dos regiones distintas, dos clases de cosas, sino momentos de realidad. La esencialidad corresponde al momento estructural de lo real y no al sentido objetivo de un saber absoluto. Haciendo esa distinción entre saber empírico y saber absoluto hace que Husserl descoyunte la realidad y la realidad se le ha ido siempre de las manos³⁵⁷.

Capítulo 4. La esencia como concepto

En la *esencia como concepto*, se introduce a la determinación provisional de la esencia la idea de verdad como lo que expresa la diferencia intrínseca entre lo esencial y lo inesencial de la realidad. La esencia es un momento intrínseco de la cosa, dentro de ella se diferencia lo esencial y lo inesencial de ella. Lo esencial será aquellas notas en las que reposa todo lo que la cosa es. Lo demás es real en la cosa, pero inesencial. Lo esencial sería lo verdaderamente real de la cosa. La distingue de la verdad ontológica, se trata aquí de la verdad real, pero no se quiere detener en esas distinciones y afirma que podemos utilizar la idea de verdad ontológica. Esta idea quiere afirmar la verdad de la cosa. Así esta verdad, se nos dice, es la realidad de lo que aprehendemos en cuanto responde al concepto de la cosa. La verdad de algo sería su concepto³⁵⁸.

Suponiendo lo anterior, esta realidad verdadera sería la esencia de la cosa. Sería la realidad del concepto «de» la cosa. Analiza, a continuación, la esencia como concepto formal y luego como concepto objetivo. El concepto es, por un lado, lo concebido, y por otro, la concepción misma. Si la realidad es el concepto de la cosa, por la parte del *concepto formal* sería aquello en que consiste formalmente la actividad misma de la razón: engendrar, crear, concebir. Lo concebido, el *concepto objetivo*, tendría el ser que le confiere el *concepto formal*, consistiría en ser pensado.

En el caso de Hegel esto no fue suficiente, para él, el concepto objetivo es la realidad misma en cuanto real, sino fuese así no habría posibilidad de verdad. Por lo que el ser que le confiere el concepto formal al contenido es la realidad física misma. El ser consiste en ser

³⁵⁷ Cf. *SE.*, 28-32.

³⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, 33-35.

concebido. La realidad entera no sería sino la realización de la razón. La metafísica y la teología no son sino lógicas. Así la esencia será el momento de concepción. Lo concibe como siendo, pero debe continuar su concepción y concebirlo como siendo algo. En su devenir va adquiriendo sus precisas notas y determinaciones. El ser para Hegel es lo más pobre, se da en la inmediatez, en la pura indiferencia, por esto la razón se repliega sobre ella misma y concibe las notas como manifestación de una especie de núcleo interno de la cosa, que será su esencia. Es el segundo estadio de la concepción como realización.

Todas las notas de una cosa, consideradas como notas que meramente «son», constituyen lo inesencial, esa pura indiferencia de ser. Pero estas notas concebidas como «brotando» de la interioridad de la cosa que «es», son lo esencial de ella. La esencia es el movimiento mismo de interiorización, el movimiento concipiente. Así la esencia para Hegel es el concepto formal como fundante del ser. Descubrir la esencia es construir algo conceptualmente³⁵⁹.

Esto es insostenible para Zubiri. No existe eso que Hegel llama «la» razón. En él es un concepto unívoco y unitario que lleva al primado de lo lógico sobre lo real. Existen razones intrínsecamente distintas, no como una diferencia de grado entre la razón divina y la razón humana. Y mucho menos existe una primacía fundante de la razón sobre la realidad. En el exordio de la metafísica hay una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir.

La metafísica jamás se podrá reducir a una lógica. Es insostenible la identificación del concepto objetivo en cuando producto del concepto formal con la cosa real. Si la identidad que supone Hegel existiera no se daría el error. El pensar consiste en estar pensando «hacia» la cosa, y, por tanto, tener a esta a «distancia» no en «identidad». La verdad de la razón es conformidad fundada en un estar en vía. Por eso la razón humana tiene en sí, en su radical estructura anterior a juicios, la posibilidad de estar en vía o estar desviada. Esto prueba que hay distancia y no identidad³⁶⁰. E incluso en el caso de la inteligencia divina la cosa real no es formalmente un momento formal de la propia intelección divina. La inteligencia infinita no es la realidad única, como pretende el idealismo.

³⁵⁹ Cf. *SE.*, 36-44.

³⁶⁰ Esto esboza lo que será el análisis de la razón en *Inteligencia y Razón*. A lo largo de *Sobre la esencia* hace referencia a la inteligencia, pero no se propone realizar un análisis de la intelección. Tema que define más adelante. La razón es un momento estructural de la intelección. Apoyada en la aprehensión primordial y en las intelecciones afirmativas que el logos ha inteligido sentientemente se mueve hacia la pura y simple realidad. Cf. *IRA.*, 12-13.

La idea no es sino la intelección de la propia realidad, en el caso de la inteligencia divina, en cuanto «fuente» de la realidad, no en cuanto realidad. En cuanto a las cosas, ellas no son ideas, y en su carácter de realidad son más ricas que las ideas, porque en ellas se halla objetiva y determinadamente «lo que» las cosas son o van a ser, no su realidad física misma. Esto basta para señalar que la esencia no es el acto formal de la intelección, la esencia no muestra que la verdad del ser sea el pensar mismo³⁶¹.

Al sumergirse en la intelección en sí misma, en Hegel, la razón se ocupa de sí misma, no en cuanto realidad, sino en cuanto inteligente. De allí que incluso en su presunto devenir esa razón hegeliana no hace sino concebirse a sí misma. Y esta concepción es sólo lógica. Esto es imposible, el hombre por su inteligencia está en las cosas como realidades; está forzado por ellas y, por tanto, en un devenir real además de lógico. Nos vemos forzados por la realidad misma de las cosas a inclinarnos modesta y problemáticamente sobre ellas. Frente al conceptismo de Hegel es necesario subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible. Una cosa son los conceptos formales y otra la realidad.

En cuanto al *concepto objetivo* tratemos de entender esa frase de «la esencia de la realidad es el concepto» desde este punto de vista. Este es el punto de vista de todos los racionalismos. En este concepto objetivo se nos presenta «lo que» es la cosa realmente, por esto es, en cierto modo, una *re-presentación*. Así la esencia, «lo que» es una cosa real será siempre el contenido objetivo del concepto. Toda cosa es la realización fáctica de un concepto objetivo, que sería anterior a la realidad, la mide en un orbe de posibilidades, y es fundamento de la cosa real. Lo objetivo no es ciertamente una cosa real, pero es algo «que puede ser real». El concepto objetivo compuesto por notas que son independientes entre sí y que son compatibles, incontradictorias. Es una síntesis de notas independientes e incontradictorias. Esto sería la esencia en sentido estricto. La incontrariedad es la posibilidad interna. Es «algo» en sí mismo, si bien no es la cosa real. Es una cosa posible a la cual se le «añade» la existencia. Realizar será justamente conferir existencia a esa cosa ideal, anterior y fundante de la cosa real.

Pero esto es inadmisibile. En este tratamiento queda intacto el tema de la esencia. Primero, por el lado del concepto objetivo que es siempre posterior a la cosa real, a «lo que» ella es. Por un lado, está el concepto

³⁶¹ Cf. *SE.*, 45 -57.

objetivo y por otro la esencia misma. Pero el racionalismo invierte los términos convirtiendo el concepto objetivo en la esencia misma³⁶².

Esto es posible porque junto al tema de la conceptualización abstractiva de la cosa real aparece el tema de la causalidad divina. El origen causal de las cosas lleva al racionalismo a identificar la esencia con el concepto objetivo, en el fondo una cuasi-identificación de la lógica y la metafísica. Dios es causa primera y también inteligencia, sabe «lo que» va a producir, regula su causalidad por sus Ideas, por ello estas son anteriores a las cosas. En ellas está representado objetivamente «lo que» las cosas van a ser realmente, estas Ideas constituyen la esencia pura de la realidad. Pura porque no tiene existencia son un *esse essentiae*.

Esto es desplazar el problema. Primero, la Idea divina es paradigma, pero sólo paradigma, causa ejemplar. No es la esencia de la cosa. Así, se elude el problema de qué es la esencia real de las cosas, que queda intacto. Segundo, por la vía de la causalidad se distingue de alguna manera entre lo que una cosa es y el hecho de que exista realmente. Se da un fácil deslizamiento al hacer coincidir esta distinción con la formación meramente abstractiva del concepto de lo que la cosa sea, al «prescindir» de su existencia real. Se lanza el problema de la esencia por la vía de contraponerla a la existencia. Se elude, una vez más, el problema de la esencia misma.

La función formal de la inteligencia no es concebir, sino aprehender las cosas como reales. El formar conceptos es ulterior. Esta aprehensión de las cosas como reales antes de cualquier concepción la llama «verdad real». Ella es anterior a la verdad ontológica por vía conceptiva y es fundamento de aquella. La verdad no nos saca de las cosas a su concepto, sino consiste en tenernos y retenernos sumergidos formalmente en la cosa real como tal. La esencia de la cosa se haya envuelta en esta verdad real, por esto es un momento intrínseco de la cosa, no su mensura externa, ni su paradigma, ni en forma de concepto objetivo³⁶³.

Por el lado de la contradicción, la esencia como concepto objetivo es la posibilidad interna. Pero esto es inadmisibile, la unidad intrínseca estructural no es una mera adición de notas no contradictorias. La contradicción no nos dice nada en orden de la constitución. Esto se trata de un mero límite negativo. Pero la unidad intrínseca de lo real es una unidad positiva. En cuanto a la contradicción misma es evidente que las cosas no pueden ser contradictorias, pero esa contradicción la operamos en la vía del logos, de lo predicado. Para que esta fuese totalmente

³⁶² Cf. *SE.*, 58-63.

³⁶³ Cf. *SE.*, 63 -65.

segura en las cosas, deberíamos tenerlas todas presentes, e incluso late bajo ella el problema de si el ser de la realidad es el mismo ser del logos. Por último, lo que el concepto objetivo representa es una cosa ideal o posible en sí misma. Aquí se confunde la objetividad, lo concebido en cuanto concebido, con la objetualidad, el que algo sea objeto. Mientras el objeto tiene alguna entidad propia, lo objetivo no tiene entidad ninguna en sí mismo. Es tan sólo lo que yo concibo de las cosas, sean estas reales o meramente objetuales.

La esencia en cuanto momento objetivo carece de todo ser. La posibilidad de un objeto pertenece al dominio de la objetividad no al de la objetualidad. Es decir, aunque la posibilidad de una cosa consista en la objetividad de su concepto, jamás se podría trocar la «posibilidad de una cosa» en «una cosa posible». La realidad no se apoya en objetos ideales. La esencia como concepto objetivo no es fundamento de la realidad en el sentido de cosa ideal, porque no es cosa ni objetual, ni real.

A lo sumo esta esencia podría ser el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Por lo que no puede ser ni fundamento de la cosa, ni verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal. Al entender que la esencia no es ni radical ni primariamente un momento intrínseco de la cosa, pretende por la vía de la causación enfrentarlo a la existencia. Esto es eludir el problema de la esencia. La esencia al ser primaria y radicalmente un momento intrínseco real de la cosa misma, independiente de su conceptualización intelectual, como de todo eventual respecto a la existencia. El problema está en la esencia física en sí misma³⁶⁴.

Capítulo 5. La esencia como correlato real de la definición

El capítulo quinto lo dedica a *la esencia como correlato real de la definición*. Aquí dialoga con Aristóteles. Después de repasar la esencia como sentido, y la esencia como concepto, que podría entenderse como el concepto formal o bien como concepto objetivo. Ahora, Aristóteles considera la esencia como un momento de la realidad misma. Pero la realidad como correlato de una definición. Considera la realidad como un λεγόμενον, como predicación, admitiendo que su carácter esencial es siempre expresable en una definición. Este es un contacto indirecto con la realidad. Veámoslo en sus líneas principales.

La frase «la esencia es el concepto de la cosa», hemos visto que no es ni el concepto objetivo, ni el concepto formal. Pero aún puede apuntar en una tercera dirección. Esta dirección es la cosa como correlato

³⁶⁴ Cf. *SE.*, 66-73.

real de la definición. La realidad es aquello de lo que el concepto es concepto. La realidad concebida, no qua concebida, sino qua real. El concepto sería el órgano con el que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia. Y la esencia es lo que en la cosa misma responde al concepto. Lo que Aristóteles llama propiamente definición. La esencia es el «qué» y la respuesta a este qué es la definición.

La vía de la definición, el «proceder λογικῶς» se trata no de una lógica sino de averiguar cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición. De las notas predicadas hay algunas que se predicán por lo que es el sujeto por sí mismo, esa sería la esencia. Sólo enuncian la esencia de una cosa aquellas definiciones en las que el predicado no es una «propiedad» del sujeto, y en las que, por tanto, ese sujeto no entra formalmente en el predicado mismo de la definición. Sólo expresan la esencia las definiciones que convienen al sujeto por sí mismo³⁶⁵.

Por la vía de la naturaleza, de la φύσις, estas definiciones en sentido estricto, para Aristóteles se dan en los entes naturales. Lo artificiales, en rigor, no son entes. Dentro de los naturales algunos entes son afecciones de otros entes, no tienen entidad separada de estos, son los accidentes. En cambio, la sustancia es el sujeto último de toda predicación, no se predicán de otros entes. Sólo las sustancias tendrán un verdadero «qué», sólo en ellas hay en rigor esencia. Ya que por ser sujeto último de predicación, sólo de la sustancia se podrá predicar notas por lo que es ella misma. Toda definición es de este modo, logos de la sustancia.

La esencia será, entonces, algo «de» la sustancia, no idéntica a ella, y podrá predicarse de ella. Con el ejemplo de Sócrates que engendra un hijo, que comparte con él la humanidad, llega a ver en esos mismos caracteres la esencia. No será sólo la forma sustancial como principio de la sustancia su aspecto esencial, ya que a las cosas naturales les corresponde también la materia. Entonces, la esencia, será el momento real de mismidad específica y en ella entra tanto la materia como la forma.

La esencia como momento real de la sustancia será su momento físico de especificidad. Los caracteres inespecíficos serán inesenciales.

Aquí converge el concepto de esencia como correlato real de la definición con el concepto de esencia como momento real de la sustancia. La definición se refiere al género y la diferencia específica, en esa especificidad coincide con el momento real de la esencia. Pero esto deja una cierta ambivalencia.

³⁶⁵ Cf. *SE.*, 75-78.

Esta ambivalencia se da por las dos vías emprendidas por Aristóteles, ambas están presentes en su análisis, pero hay una prevalencia de la vía lógica sobre la física, de la predicación sobre la naturaleza. Cuando Aristóteles intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es volcar sobre la cosa natural aquellos caracteres que sólo convienen en cuanto predicación, como objeto del logos. Por esto se enturbia el concepto de esencia³⁶⁶.

Luego analiza *el ámbito de lo esenciable*, las cosas esenciadas y en qué consiste formalmente esa esencia. En Aristóteles, por la parte del ámbito de lo esenciable, le critica que al reducirlo a la naturaleza dejando de lado los productos de la técnica, ya que eso no es sostenible hoy en día. Para Aristóteles, en una cama de castaño, el castaño tiene esencia no la cama. Hoy en día que somos capaces de producir con la técnica entes naturales esto no se sostiene.

Por otro lado, dentro de este ámbito de lo esenciable, las cosas esenciadas son las sustancias. ¿Por qué Aristóteles les da este rango a las sustancias? ¿Sólo la sustancia es un verdadero ente? En base a las categorías las sustancias son el verdadero sujeto, no los accidentes. La prerrogativa de la sustancia consiste en su irreductible subjetualidad. Este carácter subjetual no está justificado ni por la *vía del logos*, ni por la *vía de la physis*.

Por la *vía del logos*, cualquier realidad se puede convertir en sujeto de predicación, esto deja intacta la cuestión de la índole física de la realidad. Es un error volcar sobre la realidad la estructura del logos. Ser sujeto en cuanto término del logos no es ser físicamente una realidad subjetual.

Por la *vía de la physis*, impone esta concepción subjetual a la realidad. Pero no se ve porque toda la realidad en cuanto tal deba ser subjetual. Es verdad que toda la realidad que conocemos por experiencia es, de algún modo, sujeto. Pero no significa esto que la subjetualidad sea su radical carácter estructural. Por esta razón Zubiri introduce esta distinción incluso terminológica a la estructura radical de la realidad que, si bien puede envolver un momento subjetual, la llama «sustantividad». Esta expresa la plenitud de autonomía entitativa. Sustantividad y sustancialidad son dos momentos irreductibles de la realidad y el momento de sustantividad es anterior al de sustancialidad. Esta falta de distinción en Aristóteles le llevó a que careciera de precisión suficiente en el ente

³⁶⁶ Cf. *S.E.*, 78-85.

esenciado. Porque la esencia es un momento propio no de la sustancialidad sino de la sustantividad³⁶⁷.

Por último, queda *la cuestión de la esencia misma*. Para Aristóteles es la especificidad de la sustancia. Llega a ella por la convergencia de las dos vías. Esta convergencia sería la especificidad. Pero este momento se determina en función de la definición misma. Por esto hay una preponderancia de la vía lógica. Si tomamos primero, la esencia como correlato de la definición, vemos que es una vía sumamente indirecta para llegar a las cosas. Se da el rodeo de pasar por la definición en vez de ir a las cosas mismas. Pero no se agota en ser un rodeo, está el supuesto que lo esencial de toda cosa es necesariamente definible. Esto es problemático. Al final la esencia aristotélica se queda en un universal, hombre, donde entra la materia y la forma, lo cual es verdad de la esencia como abstracto específico, pero no como momento físico del individuo, de Sócrates. Con esa pertinaz inclinación a la definición nos quedamos sin la esencia física. Se puede decir que lo individual es indefinible, sino sólo lo específico. Pero de aquí se sigue no que lo no específico sea inesencial, sino que la esencia en cuanto tal no consiste en su definición.

En un segundo concepto de esencia, como momento real y físico de la sustancia, vemos que Aristóteles, considera la estructura de la sustancia considerándola como sujeto de ciertas notas que son iguales a las de los demás individuos. Por esto aparece la esencia como momento físico de especificación, busca cómo se articula este individuo dentro de la especie, eso lo hace la esencia. En lugar de afrontar la cuestión de la esencia por sí misma y tratar de ver en el individuo determinado en qué consiste su momento físico esencial respecto a la totalidad de notas que posee *hic et nunc*. Que la especie sea un momento dentro del individuo ya que esta no existe de forma separada, es importante para la especie, pero deja intacto el problema de saber qué sea dentro del individuo eso que llamamos esencia. Si esta sirve para la especificidad de la especie es otro tema. La especie remite a pluralidad de individuos, pero la esencia de suyo no lo hace. La esencia como momento físico tiene una función estructurante no especificante, la tiene en orden de las propiedades mismas de la cosa³⁶⁸.

En un tercer momento podemos tomar juntos los dos conceptos de esencia, como correlato de la definición y como momento especificante. Vemos que parece siempre soportada por un sujeto sustancial. Por lo

³⁶⁷ La noción de sustantividad se irá perfilando a lo largo de su pensamiento, la estudiaremos en el siguiente apartado. Cf. *SE.*, 85-89.

³⁶⁸ Cf. *SE.*, 89-92.

que es una teoría de la esencia montada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Al final al tratar de mantener estas dos concepciones resulta que la esencia es la especie en cuanto existente en el individuo. Por lo tanto, la especie es el verdadero sujeto de atribución de las notas esenciales. La humanidad sería un sujeto dentro del sujeto Sócrates y el verdadero sujeto sería la humanidad. El cómo se articula queda oscuro en Aristóteles.

Parte tercera. La esencia, momento estructural de lo real

Hasta aquí en la revisión de estos conceptos de esencia como sentido, como concepto formal u objetivo y como correlato de la definición dejan intacto el problema de la esencia como momento intrínseco y estructurante de la realidad. Es lo que se propone al afrontar la parte tercera del libro «la esencia, momento estructural de lo real», en comparación mucho más amplia que los capítulos anteriores y que articula en capítulos de la siguiente manera: 6. Un resumen introductorio. 7. El ámbito de lo esenciado. 8. La realidad esenciada. 9. La esencia misma de lo real. Dentro de este mismo capítulo atiende: Sección 1. El carácter propio de la esencia y Sección 2. Hace un análisis interno de la esencia que divide en artículos: Artículo 1. Las notas esenciales. Artículo 2. La unidad esencial. Artículo 3. Esencia y realidad, dentro del cual estudia la idea del orden trascendental y hace una consideración trascendental de la esencia; para terminar con Artículo 4. El carácter principal de la esencia³⁶⁹.

Capítulo 6. Resumen introductorio

En el capítulo sexto realiza un *resumen introductorio*, donde es destacable que después del recorrido realizado es urgente retrotraernos a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es su momento estructural. Retorna al concepto provisional de esencia el «que» de la realidad, como la totalidad de notas tomadas en su unidad interna y en ellas esas notas que componen su mismidad. De manera tal, esa determinación provisional tiene estos caracteres: que la esencia es *un momento de una cosa real*, este momento es una *unidad primaria* de sus notas, es una *unidad intrínseca* a la cosa misma, esta unidad es el principio en que se fundan las demás notas, necesarias o no, de la cosa, la esencia así entendida es la verdad de la cosa, la verdad de la realidad.

En los capítulos anteriores se ha mostrado las insuficiencias de las concepciones de esencia. Como realidad verdadera la esencia es la que ha de ser fundamento de todo concepto formal u objetivo, no al revés. El concepto es de la esencia. La esencia no es el principio de

³⁶⁹ Cf. *SE.*, 89-95.

especificación expresado en una definición, sino que es un momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma.

Esto nos ha ayudado alcanzar esos caracteres a la vez que muestra su problematicidad. Así la determinación provisional de la esencia no pasa de ser una vaga indicación. Debemos indagar el ámbito de lo esenciable, lo esenciado y la esencia misma como momento estructural.

El problema de la esencia nos enfrenta a estos tres problemas: 1. La esencia es el conjunto de lo que no puede faltar a la cosa real, lo que es necesario en ella. ¿Cuál es esa necesidad? Es el problema del ámbito de lo esenciable. 2. La esencia es la realidad verdadera. ¿Cuáles son estas que llamamos verdaderas realidades? Estas serán las realidades esenciadas. 3. La esencia es una unidad primaria de sus notas y principio necesitante, cuando menos de algunas de las demás notas de la cosa. ¿Cuáles son estas notas? ¿En qué consiste la función especial y propia de aquel sistema de notas? ¿En qué consiste el carácter principal intrínseco de la esencia? Averiguado esto habremos aprehendido la esencia en sí misma como momento estructural de la realidad.

Así enfrentará en los siguientes capítulos lo esenciable, lo esenciado y la esencia misma³⁷⁰.

Capítulo 7. El ámbito de lo esenciable

El capítulo séptimo, *el ámbito de lo esenciable*, comienza tratando de ver en qué consiste esa necesidad esencial. De manera general la nota es esencial cuando no puede faltarle a la cosa, la «ha de tener», so pena de no ser tal cosa. Pero esto es insuficiente, es un señalamiento negativo, un «no le puede faltar». Sin embargo, la otra parte de la frase contiene lo positivo: «para que sea tal cosa». Por esto es imprescindible determinar qué es «tal cosa». Esta cosa es una cosa formalmente real, la necesidad esencial es una necesidad formalmente real. El ámbito de lo esenciable es el ámbito de lo real.

Habrà en consecuencia que definir qué es lo real, aquí Zubiri introduce una definición que irá concretándose a lo largo de su pensamiento. Por el momento en esta obra nos dice: «Es todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee»³⁷¹. Ahora pasa a indicar a qué se refiere con «notas»: como algo que tiene la cosa ya constituida como tal. Es cercano a las propiedades, pero en las notas se refiere a todos los momentos que posee la cosa.

³⁷⁰ Cf. *SE.*, 97-101.

³⁷¹ *SE.*, 104.

Pasa a continuación a decir que la realidad en cuanto su actuación es una *ratio cognoscendi*, ya que esa actuación muestra su realidad y constituye un momento de la realidad de la cosa. Estas cosas se contraponen a cosas como mesas, la hacienda agraria, que son cosas en cuanto actúan sobre otras. Pero en cuanto mesa o hacienda, son mesa y hacienda como posibilidades de vida, no en cuanto sus propiedades. Anterior a estas «cosas-sentido» están las «cosas-realidad» de donde surgen las posibilidades para la vida del hombre.

Puntualiza como ha ido evolucionando el concepto de naturaleza desde los griegos, como principio intrínseco de donde brotan las cosas y en la época moderna como legalidad, como ley. A él le interesa la naturaleza como modo de existir y actuar de las cosas. Como el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee³⁷².

Las cosas reales pueden tener y tienen esencia. De las cosas-sentido hay concepto, pero no hay esencia.

Capítulo 8. La realidad esenciada

En el capítulo octavo trata *la realidad esenciada*. Ya acotado el ámbito de lo esenciable en la realidad, tratamos de ver cuáles son las cosas que dentro de este ámbito poseen esencia, cuáles con las realidades esenciadas.

Para esto hay que determinar bien ese «haber de tener», esa necesidad, no basta con que haya una necesidad real, una necesidad «de», ya que la esencia es siempre esencia de algo, sino también una necesidad «para». Pero esto puede ser relativo, como en el caso de las cosas-sentido, necesario para flotar o reflejar, por ejemplo. Cuando un sistema de notas es necesario no para actuar de una cierta manera, sino sencillamente para ser real. Entonces tenemos la necesidad esencial en sentido estricto. En este caso la realidad *simpliciter* es lo que esta cosa es en realidad, es su verdadera realidad. La verdad es aquí la realidad *simpliciter*. Esta verdad, la realidad, es lo que hace que la necesidad sea absoluta y no relativa, en el sentido que la estructura de la realidad pende de sí misma, no de nada, o ningún «para qué» fuera de ella. Lo esenciado es así la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera. Pero habrá que precisar aún más estas cuestiones³⁷³.

§ 1. Realidad y verdad

En el párrafo 1º trata *lo verdadero y la realidad*. Para intentar precisar esta realidad *simpliciter*. Se trata no de la verdad lógica, como

³⁷² Todavía no menciona *el de suyo* que utilizará más adelante. Cf. *SE.*, 103-108.

³⁷³ Cf. *SE.*, 105-112.

conformidad, sino el fundamento de esa conformidad. No se trata de hacer una teoría de la inteligencia, sin la inteligencia no habría verdad. Pero aquí el fundamento se refiere a lo que hace que haya verdad en la inteligencia. Lo verdadero, en este plano, es lo que «da» verdad, lo que «verdadea» en la intelección. Para esto establece algunos momentos constitutivos de la verdad:

1. *El momento de intelección.* Se refiere aquí a la *actualización*, que no es la «posición» de las cosas, ya que estas no son «conceptos formales». Tampoco consiste en el «concepto objetivo», como en la «ideación». Tampoco se trata de «intención», en cuanto lo inteligido es correlato de esa intención intelectual. Ni siquiera «desvelación». Todos estos aspectos son *posteriores*, lo inteligido no consiste formalmente en ellos. Sino que la intelección es *la mera actualización de lo inteligido en la inteligencia*. Es un hecho bien constatable y está a la base de estas diversas modalizaciones de lo radical que es la actualización. En la actualización lo que verdadea es la cosa misma en su propia índole. Este es el primer momento de la verdad, ser actualización de la cosa en la inteligencia.

2. *La formalidad.* ¿Cuál es el carácter formal de lo inteligido en cuanto tal? Ese carácter formal es «realidad». La realidad significa aquí el carácter formal de lo aprehendido, no la cosa en sí misma. Lo aprehendido es realidad no sólo de hecho sino en su modo formal de ser aprehendido. Inteligir es aprehender algo como realidad. Lo que *verdadea* en la intelección y es fundamento de ella, lo que se actualiza en la intelección es la cosa real misma como real. Esta realidad no se agota en ser fundamento de la verdad. Lo es al actualizarse desde sí misma. Esto implica lo que Zubiri llama el «prius» de lo real. El momento de realidad se nos presenta como un *prius* respecto a su actualidad intelectual. Por eso decimos que la verdad pertenece a la cosa misma, es verdad de la cosa³⁷⁴.

Así distingue entre «verdad real» y «realidad verdadera». Donde la verdad real, desde luego, no es una verdad lógica, no es una verdad del conocimiento, es una verdad de la cosa. Tampoco la identifica con la verdad ontológica, en el sentido que la verdad ontológica implica conformidad, o mensura, a un concepto u idea objetiva de la cosa. Aquí se trata de la cosa real misma sin ningún otro término para una conformación. Es la condición de realidad propia y su actualización en la inteligencia. En la actualización la cosa no sólo está actualizada como real, sino que ella misma «remite» desde su formalidad intelectual a su propia realidad, nos sumerge en ella. Es lo que Zubiri expresa en la frase:

³⁷⁴ Cf. *SE.*, 114-117.

«se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real»³⁷⁵.

Esta reduplicación la explica diciendo como en la inteligencia la cosa está como momento de la cosa real y otra, como momento de su actualización realizándose. Esta remisión o reduplicación es un momento de la cosa misma. Es la cosa misma por su forzosidad «física» de esta actualización remitente a la realidad, que nos retiene en ella. No es que en la intelección hay una salida hacia algo que no es ella (el concepto, la idea). Es un «estar» quedando en la cosa que es. Así, en la intelección, la inteligencia «está» en la cosa. La cosa queda en la intelección ratificada en y por sí misma en su propia realidad. La realidad inteligida es una realidad tal que en la intelección no se sale de la cosa real misma, sino que ésta ratifica formalmente en y por sí misma su realidad en cuanto tal. Esta es la verdad real.

Este será el supuesto de una verdad ontológica, de una verdad lógica, incluso del error. Es lo radical y primario. Todas esas modalizaciones son posteriores a un estar «ya» en lo actualizado.

En cuanto a la realidad verdadera, se puede decir que la cosa real en cuanto inteligida es realidad verdadera. Porque ella misma la realidad *verdadea* en la intelección. Es sólo el momento estructural de la realidad que *verdadea*. Pero por la cercanía de los términos se presta a un equívoco, por lo que empleará comúnmente a la verdadera realidad, o verdad real. Sólo hay que aclarar que la verdad es un atributo de la realidad misma³⁷⁶.

Esta verdad real será el hilo conductor que nos porte a la estructura de la realidad. Aquí aparece el tercer momento de verdad.

3. *Actualización pluridimensional*. Ya expuesto que la verdad real consiste en ser en y por sí misma reduplicativa y formalmente lo que ya es, esa especie de ratificación formal de la realidad como tal en la actualización intelectual. Vemos, que esta reduplicación, o ratificación, presenta una estructura propia: es una actualización pluridimensional. ¿A qué nos referimos con esto? Nos referimos, a que la cosa real ratifica formal y reduplicativamente su realidad según distintas dimensiones. Lo que es igual a decir que la verdad real tiene distintas dimensiones. La realidad nos descubre dimensiones distintas que le son propias, de la misma realidad. En cada una de ellas se proyecta la cosa real entera, pero según esas distintas dimensiones.

³⁷⁵ *SE.*, 117.

³⁷⁶ *Cf. SE.*, 116-120.

Para esto acude al ejemplo de diversas actualizaciones. Habrá una actualización simple en la cual aprehendemos la cosa real en su conjunto de notas, pero donde prima la unidad primaria de la cosa. Por su parte en una actualización compleja, aprehendemos la realidad, pero por una de sus notas. Es como un desdoblamiento de la cosa real y nota poseída como momento real de la cosa. Se capta la cosa al actualizar esa propiedad suya. El utiliza el ejemplo de la dureza. Capto la dureza y capto la cosa-dura, no por sí misma, sino por la dureza que es real y es de la cosa. No se trata de una representación, es la misma realidad que se actualiza «en» esa nota. Tampoco se trata de una aprehensión ilativa, en la cual captamos una nota y después la cosa. Sino que, por ser la cosa físicamente actual en su dureza, al actualizarse la dureza, *eo ipso* se actualiza intelectivamente la cosa³⁷⁷.

Como *la verdad real nos sirve de hilo conductor a la estructura de la cosa*, es preciso que veamos la estructura de esta actualización compleja, así Zubiri nos dice A) Es una *ratificación* de la realidad de la cosa, desde esa nota, pero de la cosa misma. En cuanto cosa que es físicamente actual en sus notas o momentos reales, es la realidad *simpliciter*, como está actualizada en la intelección desde sus notas, resulta que es esta realidad la que está verdadeando en la intelección. Por esto es realidad verdadera, porque verdadea en la intelección y por estar actualizado físicamente en las notas, es la verdadera realidad. La realidad verdadera *simpliciter*, no es toda la realidad propia, sino la última y radical realidad fundante de todo lo real que es real «en» algo.

No se trata de un razonamiento, es una realidad primaria. En esa remisión, la verdad real, está actualizada en sus notas como momentos reales propios de la cosa. Aquí no cabe error, sino la primaria verdad real.

Por esta razón es la vía de acceso rigurosa a la estructura de lo real. Pero como esta actualización puede ser compleja, deja abierto todo un ámbito de distintas dimensiones de ratificación. Las distintas dimensiones de la verdad real no son sino ratificaciones de las distintas dimensiones estructurales de la realidad *simpliciter* misma³⁷⁸.

Trata ahora de describir qué es concretamente esta *pluridimensionalidad*. La actualización «en» las notas puede verse de dos maneras. Una es ir de fuera a dentro y otra de dentro a fuera. La primera parte de las notas y se consideran como algo que afecta a la cosa real, tomando esta como un sujeto. Por lo que la realidad de las notas estriba en su inhesión

³⁷⁷ Cf. *SE.*, 120-122.

³⁷⁸ Cf. *SE.*, 122-126.

al sujeto. Es el desarrollo de Aristóteles en su teoría de las categorías de sustancia y accidentes. Pero cuando se va de *dentro a fuera*, no se trata de un sujeto que tiene notas, sino algo actualizado en ellas. Se parte aquí de la cosa y vemos en las notas aquello en lo que es actual. En esta actualización tenemos a la cosa entera en la totalidad de sus notas. Esto nos descubre que no se trata de una inhesión. Se trata de una estructura de actualización o proyección. Aquí no se trata de que las notas «broten» de un sujeto, sino de una actualización o proyección de la cosa real en la totalidad de sus notas. Esa proyección puede tener diversos modos, distintos respectos formales, estas son las diversas dimensiones. En cada una de ellas se encuentra proyectada la cosa entera, en cada proyección según una dimensión se halla implicada, de una u otra forma, las distintas dimensiones. Se trata de respectos formales de la actualidad de una cosa en sus notas.

¿Cuáles serán esas dimensiones de lo real? Para ello debemos analizar los diversos modos de ratificación de la verdad real, cada dimensión será un modo de ratificación. Destaca fundamentalmente tres: a) *Patentización*, en un primer modo como las notas actualizan la cosa es el que estas notas al ser inteligidas ponen al descubierto la cosa. Esta ratificación de la realidad como meramente descubierta es la patentización. No es la desvelación heideggeriana, se trata de una actualización en la que las notas son descubridoras de la cosa. Esto nos muestra la «riqueza» de las notas en cuanto *descubridoras* de la cosa. La riqueza como respecto de actualización física de la cosa en sus notas es una dimensión física de ella. La cosa desde sí misma «es rica» en notas. La verdad real tiene una primera dimensión que es la patentización de la cosa y en ella se ratifica la realidad propia de la cosa en su interna dimensión de «riqueza». A posteriori esto se puede llamar «manifestación», como actualidad física de la dimensión de riqueza. b) *Seguridad*, las notas en su actualización intelectual ratifican su realidad como algo que suscita confianza. Las notas la hacen de fiar. La verdad real tiene esta dimensión de seguridad, es verdad aquello de que se puede estar seguro. Las notas serán credenciales de la seguridad de la cosa. Así la cosa nos presenta otra dimensión propia que es la «solidez». Esta solidez tomada en su sentido etimológico de firme, resistente, puede ser estática o dinámica. En la actualización de sus notas la cosa, además de riqueza, tiene solidez. La verdad real en su ratificación tiene la dimensión de seguridad y esta nos lleva a la ratificación de la realidad de la cosa en su interna solidez. A posteriori esto se puede llamar «firmeza» como actualidad física de la dimensión de solidez³⁷⁹. c) *Constatación*, finalmente

³⁷⁹ Cf. *SE.*, 126-129.

las notas que se actualizan en la inteligencia «denuncian» la índole real de la cosa. Esta ratificación de la realidad propia de la cosa como algo actualizado en notas que la denuncian simplemente como real, lo llama constatación. Esto se da en la verdad real. En cuanto esta verdad real nos muestra una dimensión de la cosa, su «estar siendo». Se debe poner el acento en el estar, porque quiere denotar su carácter físico, el momento físico de su realización, su estar. Quiere expresar el carácter físico de que está dotada toda cosa real. Este carácter de realidad «física», no es la «mera» realidad, en el sentido que deje fuera de sí «lo que» es real, al contrario, se trata de esas notas actualizadas como *tal* realidad, en cuanto tales notas tienen la realidad «esta» su realidad física. Las notas en sí mismas no son un «estar siendo», sino en cuanto actualidad denunciadora de la realidad. Por esto su estar siendo es una dimensión física, que podemos llamar «efectividad».

La verdad real, la ratificación de la realidad en la propia intelección tiene, pues, tres dimensiones: *patentización, seguridad, constatación*. Ninguna de ellas tiene un rango preferente frente a las otras. Son momentos estructurales de la primaria actualización intelectual de una cosa real.

Estas dimensiones de la verdad real son tres dimensiones según las cuales la cosa se ratifica en su realidad propia. Por esto responden a tres momentos estructurales de la realidad: la manifestación, la firmeza, la efectividad. Cada uno de estos es la proyección o actualización de lo que la cosa «realmente» es. Son respectos intrínsecos a la realidad de la cosa.

Por esta razón, este análisis de la verdad, no nos ha alejado de nuestro tema. Por el contrario, hemos descubierto en la realidad verdadera, la realidad *simpliciter*, no como algo lógico o conceptual, sino en su intrínseca contextura dimensional. La índole de la realidad esenciada se halla en la unidad primaria de estas tres dimensiones. Ahora afrontará ¿Cuál es esta unidad? Y, posteriormente, ¿Cuál es su carácter formal?³⁸⁰

§ 2. *Unidad estructural de la realidad simpliciter*

En el párrafo 2º *Unidad estructural de la realidad simpliciter*. Intenta captar cual es la unidad de esas dimensiones, entiende que debe discernir el tipo de notas de la realidad *simpliciter*. Esas notas que buscamos deben ser de la cosa misma, en sí considerada, no en cuanto su conexión con otras realidades. Así estas que son consideradas en sí mismas, las llama, sin hacer un especial hincapié, notas formales. Las que

³⁸⁰ Cf. *SE.*, 129-134.

dependen en su consideración en la relación a otras realidades, que constituyen la conexión misma las llama, notas de tipo causal.

Dentro de estas notas de tipo formal, no todas pertenecen a la realidad *simpliciter*, unas vienen de su conexión con otras y aunque en sí mismas son de tipo formal, no pertenecen a la índole misma de la cosa. Por su parte las notas de tipo formal que constituyen la índole misma de la cosa las llamará notas *constitucionales*, frente a las otras que son de tipo *adventicio*.

La estructura primaria de la cosa es la «constitución». Esta constitución tiene un carácter físico y rigurosamente individual. En cuanto a su carácter físico, se refiere a que no es algo conceptual, no es algo objetivo, no hay una aproximación a la realidad desde la especie, sino la *compago*, la estructura física primaria de la cosa, que determina físicamente las demás notas. Por la parte de su individualidad, es individual por sí misma, no es algo individualizado, en el sentido que está la especie y luego el individuo, sino que todo lo real es estrictamente individual. Es la determinación física de ser «esta» realidad, es una determinación intrínseca de la cosa, esta determinación tiene una función primaria de constitución, no de diferenciación.

Estas notas constitucionales como momentos de una unidad primaria constituyen lo que llamamos «sistema». Así los individuos constituidos son sistemas de notas.

Veamos los *caracteres* propios del sistema. Primero la interna concatenación e interdependencia de todas sus notas. Donde *interna*, es resultado de que son de su primaria unidad. *Interdependencia*, por ser meros momentos de unidad. En su virtud estas notas son relativamente indisociables³⁸¹.

Estas notas dentro del sistema repercuten sobre todas las demás, en cuanto son parte del sistema. Dentro del sistema ocupan una «posición». Esto es, la concatenación de la nota interdependientemente de las demás. La posición se expresa en la función que desempeña una nota respecto a las demás. La posición es un carácter físico no conceptivo, ni objetivo, como lo es, la conexión sistemática de las notas.

Pero dentro del sistema constitucional hay algo más. Se trata aquí de un sistema clausurado. Está cerrado en sí mismo. La clausura, no se trata de incomunicación, sino de *suficiencia*. Forman algo completo o concluso. Así el sistema constitucional, será como un sistema cíclico de notas.

³⁸¹ Cf. *SE.*, 135-144.

Esta unidad constitucional es algo primario, donde cada una de sus notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en una forma clausurada. Es una unidad de sistema. Esto es justo lo que llama «sustantividad». La realidad así constituida es una realidad sustantiva. Es el sistema mismo, no se trata de otra cosa oculta tras él. Las notas no son sino momentos reales suyos. Lo actualizado en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de esas notas. Las dimensiones de lo real serán dimensiones o respectos formales de la actualidad de la sustantividad en sus notas. La realidad esenciada en su unidad constitucional es sustancialidad.

Para decir qué es esta sustancialidad procede por pasos. Primero, habla de las notas de la sustantividad, luego, sobre la razón formal de la sustantividad. Señalemos brevemente su contenido, para pasar a analizar la esencia misma de lo real³⁸².

Primero, *referente a las notas de la sustantividad*. El desarrollo de Zubiri en esta parte se centra en analizar esas notas constitucionales del sistema sustantivo. Quiere resaltar que cada nota envuelve, en una u otra forma, todas las demás, no por implicarlas formalmente, ya que no serían distintas, sino por presuponerlas físicamente en una unidad indivisa e indivisible de la sustantividad. Entre ejemplos de sustantividades complejas hace ver que no se trata de un mixto, de mera añadidura, sino de propiedades sistemáticas. La sustancialidad no se identifica formalmente con la sustantividad.

Segundo, en lo referente a *la razón formal de la sustantividad*. La sustantividad envuelve un carácter de *suficiencia*. Tratemos de explicar esta suficiencia. La sustantividad consiste en el sistema en cuanto tal. Un sistema como unidad primaria e intrínseca, donde las diversas notas son momentos parciales, posicionalmente interdependientes, en los que se actualiza el sistema como unidad. El sistema lo forman las notas constitucionales clausuradas. En esa clausura es donde se da el sistema y donde se da la sustantividad. Esta clausura confiere un carácter de totalidad, como un carácter de la unidad misma de la cosa.

Esto lo observamos tanto en la operatividad como en la constitución. En la operatividad, la cosa actúa como un todo. En la acción va envuelta la cosa «entera», se muestra íntegra. Esta integridad es una actualización de la unidad primaria, está completa, es entera, porque es una. La realidad sustantiva así constituida lo está «suficientemente». Esta unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales hace de la cosa algo plenario y autónomo, es decir, suficiente. En la línea de la

³⁸² Cf. *SE.*, 145-150.

constitución. Esta suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad.

Esto nos hace ver que no toda reunión de notas es sustantividad, porque no poseería suficiencia constitucional. Aristóteles vio la suficiencia en la línea del sujeto. Los medievales, en la línea de la existencia. En nuestro caso se identifica la suficiencia no con la subjetualidad, no con la capacidad para existir. Por la línea de la existencia hablar de la *perseidad*, la capacidad, o actitud para existir de una sustancia, es no decir nada acerca de lo que consiste la sustantividad. Esta capacidad de existir supone la sustantividad, la suficiencia en el orden constitucional³⁸³.

Por otro lado, no se identifica con la sustancialidad con la subjetualidad. Las realidades pueden tener un momento de subjetualidad, pero tiene también un momento de sustancialidad³⁸⁴.

Dice que estos momentos se articulan en la cosa real, toma el ejemplo de sustantividades compuestas. En ellas la sustantividad de la cosa es sólo una, compuesta por diversos elementos. Estos elementos pueden ser realidades sustantivas que pierden su carácter de sistema clausurado al combinarse, y quedan como sustancias insustantivas en el compuesto. La sustantividad compuesta, puede tener propiedades sistemáticas que no tienen sus elementos, el ejemplo que aduce aquí es el del organismo, que funciona como una sustantividad, pero posee muchas sustancias.

Sustantividad y subjetualidad son dos momentos distintos de la realidad. La sustantividad va por la línea de la suficiencia constitucional y la sustancialidad va por la línea del sujeto de inhesión de unas propiedades³⁸⁵.

Así, avanza la idea de que la sustantividad es superior a la sustancialidad. Ella es la que absorbe las sustancias y recibe de ellas su carácter objetual. En un extremo se encuentra la sustancia, como principio de naturaleza de donde brotan las propiedades, esta realidad está «por debajo de», ὑποκείμενον, *sub-jectum*, *sub-stans*, sustancia. Al otro extremo, está la sustantividad, como el caso de la sustantividad humana, con una unidad funcional, que adquiere algunas de sus notas por apropiación de posibilidades. Posee sustancias que la componen, pero «por encima de», como ὑπερκείμενον, algo *supra-estante*, por su intrínseca

³⁸³ CF. *SE.*, 150-156.

³⁸⁴ La sustantividad y la sustancialidad evoluciona en Zubiri. En *Sobre la esencia* conviven las sustancias dentro de una sustantividad, pero más adelante deja de hablar de las sustancias, por poseer esa carga de proyección del logos predicativo sobre la realidad y por la convicción del carácter estructural de lo real.

³⁸⁵ Cf. *SE.*, 156-160.

constitución y excede el área de las sustancias. En este aspecto la sustantividad es fundamento de la sustancialidad. El ser sujeto-a las propiedades que debe apropiarse ante las diversas situaciones, funda el ser sujeto-de una vez que ya ha hecho la apropiación. Pero creer que las realidades son sólo forzosamente nada más que sustancias, sujetos reales de inhesión física de accidentes es un espejismo producido por la descripción predicativa.

La realidad «esenciada», la esencia es la unidad primaria, principio intrínseco y necesitante de las demás notas que competen a la cosa. Esas notas conforman el sistema que le es necesario no «para» ser esto o lo otro, sino «para» ser real *simpliciter*. Es un sistema no «de» la realidad, sino la realidad misma. Esta identidad del «para», del «de», en el «qué» es la realidad *simpliciter*. Esta realidad posee una suficiencia constitucional en el que consiste el carácter formal de su unidad estructural, es la sustancialidad individual, esta es la realidad esenciada.

Capítulo 9. La esencia misma de lo real

El capítulo noveno, lo dedica a investigar qué es la esencia misma de esta realidad esenciada. *La esencia, misma de lo real*. Es el desarrollo más amplio en la obra en comparación a las partes anteriores. Lo articula en secciones: 1. *Carácter propio de la esencia*. 2. *Análisis interno de la esencia*. Luego sigue con cuatro artículos: el *Artículo 1. Las notas esenciales*. *Artículo 2. La unidad esencial*. *Artículo 3. Esencia y realidad*. *Artículo 4. Carácter principal de la esencia*, que describiremos en sus líneas esenciales.

Sección 1. Carácter propio de la esencia. En su carácter propio insiste, que es algo *físico* de las cosas reales. No es una esencia metafísica, en la línea genealógica de una especie o un *eidós*. Pero en el sentido de la misma cosa como realidad propia, vemos que ese «qué» no es una especie, sino lo que le confiere la suficiencia en el propio orden de la constitución. La esencia es así un *momento físico* de la realidad, no un momento conceptivo. Un momento, no una fuerza, o una cosa.

Es un momento físico que no concierne al orden operativo, sino constitucional, o *entitativo*. La esencia en este sentido es un acto primero, no un acto segundo. Las cosas reales son respectivas, pero esta respectividad no es como resultado de sus acciones, sino por su misma constitución³⁸⁶.

Esta esencia cumple una función propia, no es esencia por sus notas en una consideración absoluta, sino según la *función* que estas notas

³⁸⁶ Cf. *SE.*, 175-183.

desempeñan en la cosa real. La consideración absoluta, nos puede hacer resbalar sobre el problema de la función. La esencia como momento físico desempeña una función física muy precisa dentro de la cosa esenciada. Es una función individual, no de especificación, sino de constitución sustantiva, de suficiencia constitucional.

En la sección 2. Análisis interno de la esencia. Para esto lo recorrido hasta ahora nos coloca ante el problema de analizar la esencia en sí misma. Para esto dará cuatro pasos, que son los diversos artículos, dentro de esta parte:

Artículo 1. Las notas esenciales, ante la pregunta acerca del fundamento interno de la realidad sustantiva en el orden de la constitución.

Recuerda que, hasta ahora, hemos hablado de notas de tipo formal que no son adventicias, son constitucionales, es la estructura primaria de la cosa. Afina el análisis y descubre que, dentro de las notas constitucionales, unas pueden formar parte de la constitución porque están forzadas por otras, esta fundación de algunas notas constitucionales en otras lo llama «normalidad».

Junto a estas notas hay otras que no se fundan en otras. Son infundadas, no en el sentido de su origen sino en el plano de la suficiencia constitucional. En este plano hay algunas notas que no derivan de otras, sino que reposan en sí mismas. Por esto son más que constitucionales, son notas «constitutivas». Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero *solo las infundadas son constitutivas*. Estas notas constitutivas es lo que formalmente llama «notas esenciales»³⁸⁷.

Aquí estas notas son *constitutivas*, no en el sentido metafísico, conceptivo de razón formal metafísica de lo real en género, especie y diferencia específica, sino en la línea de la índole física, de la sustantividad en cuanto tal. Son las notas que forman primariamente la unidad física. Son momentos de la sustantividad como sistema suficiente de notas constitucionales. Estas notas constitutivas forman primariamente el sistema, la unidad formal de la sustantividad. No se trata de dos sistemas uno de notas constitucionales y otro de notas constitutivas, es un solo sistema: el sistema constitucional sustantivo. De alguna manera las notas constitucionales forman un *subsistema*, esto es, no algo debajo, no algo oculto por el sistema, sino una estructura dentro de él. Este subsistema siendo de notas constitutivas tiene *plena suficiencia*, apoyadas en él cobran carácter sistemático las notas constitucionales. Es un

³⁸⁷ Cf. *SE.*, 183-189.

subsistema *primario* en cuanto reposa sobre sí mismo. Es algo *uno*, no le viene dada su unidad. Este subsistema es el núcleo formal de la sustantividad.

Se puede decir que la esencia física de algo desde el punto de vista de sus notas: es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos los demás caracteres. No se trata de un sujeto, sino de un momento de la sustantividad. Es esencia de la sustantividad, no de la sustancia. Es lo que confiere la suficiencia a la sustantividad, es la realidad *simpliciter* de algo.

Estas notas esenciales constitutivas hemos dicho que son infundadas. Esto se puede precisar mejor. Por un lado, se pueden ver estas notas esenciales tomadas en sí mismas y serán el momento último de la realidad. Por otro lado, se puede ver respecto a las notas constitucionales y serán el momento fundante de ellas³⁸⁸.

Dedica el §1 a la esencia como momento último de la sustantividad.

Estas notas esenciales o constitutivas serán últimas, en cuanto constituyen la ultimidad de la realidad sustantiva, lo que está en última instancia. Esta ultimidad se manifiesta en su condición metafísica, su carácter entitativo y su contenido constitutivo.

Cuando expone su *condición metafísica*, se refiere que la esencia es absoluta en el sentido de autosuficiente, por lo tanto, un absoluto, meramente, factual. Las esencias son, en la línea de la constitución, las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios físicos. La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial. El mundo en cada instante está basado en unos últimos sistemas de notas constitutivas. Estos *sistemas*, son las esencias, son las piezas de esta trama o ensamblaje último. En base a esta última estructura la cosa simplemente es, ni contingente, ni necesaria. En esta línea mundanal, el mundo no es nada fáctico, sino algo factual, puro *factum*.

En cuanto a su *carácter entitativo individual*. Le añade a la condición metafísica factual, este absoluto factual que consiste en esta autosuficiencia constitutiva tiene en su misma esencia, y en cuanto esencia, un carácter entitativo individual. Las piezas últimas sobre las que está fundado el mundo no sólo son factuales, sino que son un *factum* constitutivamente individual. Entitativa y formalmente, la esencia es ultimidad constitutiva individual.

³⁸⁸ Cf. *SE.*, 189-195.

Respecto a la esencia en su contenido constitutivo inalterable, se refiere a que la esencia como momento de ultimidad factual y constitutivamente individual es, además, de un contenido inalterable. No en el sentido que no puedan alterarse las notas. Aquí la inalterabilidad se encuentra en la línea de la mismidad. Toda nota es susceptible de alteración física. Pero algunas de estas notas al alterarse no alteran la mismidad de lo real, sólo lo modifican o modulan. Lo real, entonces, deja de ser «lo» mismo, pero sigue siendo «el» mismo. Pero si se alterasen las notas con ultimidad constitutiva, se tiene otra realidad, otra cosa. En este sentido las notas esenciales constitutivas son inalterables³⁸⁹.

Refiriéndose a la filosofía usual, afirma que este problema de la inalterabilidad de la esencia se ha visto desplazado. En cuanto se ha visto la mismidad como identidad objetiva, es decir, la esencia como especie, como *quiddidad*, donde la inalterabilidad es de su definición. Además, esta inalterabilidad se entendió como perdurabilidad de la esencia específica. Para los griegos esta era eterna y para la filosofía medieval, atenuando esta eternidad, la pone en Dios quien es el que tiene esas esencias como ideas. De aquí surge la concepción de la esencia como concepto objetivo y como concepto formal.

Esto implica un desplazamiento, la inalterabilidad compete a la esencia física. La mismidad no va en la línea conceptiva de la especie, sino en la línea de la constitución. La especie no es eterna en cuanto perdurable, sino que, en sus cambios, origina otras especies. Es el hecho de la génesis de especies, se da dentro de una evolución procesual, por medio de un momento metafísico intrínseco que llama «potencialidad», no potencia. Afirma como esta variación de la esencia física, es una alteración no del concepto sino de la realidad. Así como explica que no se trata de un cambio sustancial aristotélico.

En el § 2 *La esencia, momento fundante de la sustantividad*. Vemos otro carácter de las notas esenciales. Ya hemos visto que la ultimidad posee tres caracteres: ser de condición factual, de carácter entitativo y formalmente individual, de contenido inalterable. Ahora consideradas estas notas respecto a las demás notas, estas notas infundadas esenciales, «fundan» las demás notas³⁹⁰.

La fundamentación puede entenderse como cimiento, como base, en este sentido sería algo «debajo-de». También, puede entenderse como *determinación*. En un doble sentido esta determinación puede ser, por un lado, un brotar, un hacer emerger. Pero esto se limita a la línea de la

³⁸⁹ Cf. *SE.*, 249-256.

³⁹⁰ Cf. *SE.*, 256-266.

sustancialidad. Aquí se refiere a una fundamentación, como *determinación funcional*. En un sistema sustantivo, las notas constitutivas conforman un subsistema. Todas las notas de la sustantividad están en una «posición», respecto-de este subsistema de notas constitutivas. La totalidad de notas constitutivas es un *prius* respecto de cada una de las notas de la sustantividad. Así estas notas esenciales son fundantes, precisa y formalmente, como determinaciones funcionales de cada una de las notas que posee la realidad en orden a su sustantividad. La significación y posición de cada nota queda fijada respecto a las notas constitutivas. Estas notas constitutivas forman un sistema primario de la sustantividad, por lo que resulta que cada nota forma un sistema con la esencia, de manera tal que cada nota así fundada forma un sistema entre sí. En un doble sentido: uno material, en cuanto *la índole y posición* de cada nota y un sentido formal, en cuanto, la *sistematicidad* por la cual cobran suficiencia.

Cuando se decía que la esencia es «necesitante», aquí esta necesidad es un primer tipo de fundamentalidad, no en la línea originante de la sustancia, sino en cuanto necesidad sistemática de la sustantividad. Sólo esta necesidad es formalmente esencial. Dado un sistema de notas constitutivas, la cosa ha de poseer forzosamente tales y cuáles otras notas respecto de las notas primeras. Esta necesidad determina la conexión de las notas con la esencia. Así la esencia es *determinación funcional necesitante*. A partir de aquí las notas que nos son esenciales, que son indiferentes, cobran una posibilidad de concreción de la sustantividad. Por lo que la esencia, también, será «posibilitante».

Hasta ahora, en apretado resumen, hemos visto las notas esenciales como infundadas o constitutivas de la sustantividad, el sistema de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias. Como tales, son notas «últimas» en sí mismas (absolutas, individuales, inalterables) y «fundantes» (necesitantes y posibilitantes) respecto a las demás³⁹¹.

Artículo 2. El fundamento de la unidad sistemática, *Unidad esencial*. En este artículo se pregunta por la unidad esencial en cuanto unidad. Después de ver qué son las notas esenciales, ahora aborda el tema de la unidad de estas notas esenciales, para luego fijarse en la índole de la esencia como momento de realidad.

La unidad no es un mero haz de notas esenciales, sino que se actualiza en ellas. Es lo primero, *primo et per se*, que se actualiza en las notas. Para analizar esto, divide el artículo en tres párrafos: §1. El problema

³⁹¹ Cf. *SE.*, 266-277.

de la unidad esencial, §2. La razón formal de la unidad esencial, §3. La primariedad de la unidad esencial.

§1. *El problema de la unidad esencial.* Aquí pretende centrar correctamente el problema de la unidad. Las notas «por sí mismas» tienen la capacidad de formar un sistema sustantivo. Por sí mismas tienen la capacidad de formar junto con las demás la unidad esencial. Habrá que determinar qué es el «por sí mismas». Se ha identificado este «por sí mismas» con «en sí mismas», en su razón objetiva propia. Esto nos lanza por una falsa vía de unas posibilidades de las notas que se actualizan en su totalidad.

Por el lado de la posibilidad interna las notas, cada nota sería independiente a las demás, y esta posibilidad sería la «incontradicción». Pero en las cosas las notas no son independientes son «solidarias», sólo poseen independencia en el sentido que no derivan de las demás. Pero son dependientes, solidarias, en el sentido que en esta realidad una no se da sin la otra.

Esta solidaridad no es sólo mera contradicción. El «por sí mismas», aquí no es idéntico al «en sí». Significa una vinculación física como momento intrínseco de la realidad física de cada nota. Ninguna puede existir sino respecto a todas las demás. La posibilidad interna no es una posibilidad objetiva, conceptual. Se trata de una posibilidad física que es la solidaridad³⁹².

En cuanto al lado de la índole actual de la unidad de la esencia. Tomadas a una, todas las notas serían la actualización de esa posibilidad interna de cada nota. Esto no es suficiente. Se entendió la unidad como indivisión desde Aristóteles, también en cuanto hay una sola esencia y la unidad sería la actualidad de la esencia. Pero Zubiri, quiere ver que la unidad no es una simple síntesis de notas, o de las posibilidades internas de las notas, sino que hay una síntesis porque antes hay unidad. Por esto dice, una y otra vez, que la unidad es *primaria* y *no consecutiva* a una síntesis. Se trata de una unidad física y real, no objetiva, por esto es primaria. Esto es lo que constituye primariamente la unidad solidaria sistemática. Es el *carácter primario del sistema*. Las notas son solidarias entre sí, pero en la unidad primaria del sistema. Esta unidad del sistema está dada de antemano, las notas están vertidas a las demás.

Tenemos lacónicamente: 1. La esencia es un sistema de notas constitutivas, por lo que, en cuanto sistema es algo «uno», es una unidad esencial. 2. Esta unidad esencial es un carácter en orden a formar sistema por sí mismas. Es lo que, desde el punto de vista de la función

³⁹² Cf. *SE.*, 277-282.

constituyente se llamó ultimidad: una función de las notas que consiste en formar por sí mismas un sistema dotado de suficiencia, esto es, una función de autosuficiencia. De aquí resulta que el problema de la unidad esencial no es otro que el problema de la índole de éste «por sí mismas». 3. Este «por sí mismas» no significa «en sí mismas». Hablar de las notas en sí mismas es hablar de ellas por lo que son según su propio concepto objetivo. 4. Este momento físico del «por sí mismas» conlleva dos aspectos. Un aspecto, según el cual este momento pertenece a cada nota como momento intrínseco suyo. En virtud del cual, cada nota está desde sí misma vertida a las demás y constituye unidad con ellas, es esa unidad que llamó provisional. El segundo aspecto, es aquél según el cual cada nota está vertida por sí misma a las demás «de antemano», es decir, aquel momento según el cual las notas no sólo forman unidad, sino que esta unidad primaria. El «sí mismo» tiene, entonces, dos aspectos: es intrínseco (desde sí mismo) y es primario (de antemano). Por lo que este intrínseco y primario son dos aspectos de la unidad esencial³⁹³.

En el § 2. *Sobre la razón formal de la unidad esencial*. Se pregunta por esta versión intrínseca de cada nota a las demás. Esto nos lleva a la idea de una relación, pero no es propiamente lo que lo define. La relación supone dos realidades plenamente constituidas como relatos. Aquí se trata de «respectividad». Es una versión que pertenece intrínseca y formalmente a la realidad física de una nota en cuanto realidad. Su fundamento es un momento constitutivo de la realidad física de cada nota. La versión ya no es una relación, es la *respectividad*. Es un momento pre-relacional y constitutivo. La cosa no «está» en respectividad. «Es» constitutivamente respectiva. Cuando esta respectividad es *externa* hablamos del *mundo*. Cuando se trata de esta respectividad *interna*, tenemos lo que se ha llamado «versión», intrínseca de una nota a las demás. Por eso para el análisis de las notas es necesario incluir su momento respectivo. Es lo que se expresa diciendo que ese momento constitutivo es intrínseca, formal y constitutivamente «nota-de» las demás. No se trata de un añadido a la nota, no es la nota más el «de», es la «nota-de». Se trata de una respectividad física, no conceptual.

Este carácter intrínseco de versión de la nota-de forma el *estado de constructo de la sustantividad* que consiste en el sistema. Se puede dar una versión de las cosas a la vida, es lo que hace de ellas una «cosa-sentido». El sentido, es precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. En ese carácter se constituyen las posibilidades de la vida. En esta línea el «de» expresa que las cosas son, formalmente, «cosas-de» la vida. Si borramos ese «de»,

³⁹³ Cf. *SE.*, 282-286.

las cosas carecerían de sentido, o versión a la vida, pero no de realidad física.

Por lo que, tratándose de la realidad física, no de la vida, ese «de» tiene un alcance distinto. Aquí el «de» constituye las «cosas-realidad». Por esto las cosas-sentido no tienen esencia, tienen sólo sentido³⁹⁴.

Lo construido en ese estado de constructo, lo está según la unidad sistemática de la esencia. Por un lado, el «de», por ser un momento intrínseco y formal de una nota, hace que ésta tenga y sólo pueda tener esta su realidad física con aquellas otras «de» las que es nota. Al ser nota-de, es *eo ipso*, una realidad en unidad intrínseca y formal con las demás del sistema. Esto ocurre con todas las notas del sistema. Lo único que tendrá carácter absoluto será el sistema. Cada nota dentro del sistema no es una parte, es un momento de la unidad del sistema. El sistema es aquello «de» quien son notas. Por el carácter de *constructo*, esta unidad total es intrínseca y formal. Esta es la unidad esencial.

Esta unidad esencial es equivalente al «desde sí mismas», el «por sí mismas» que consiste ese carácter intrínseco y formal de constructo de cada nota en orden a la realidad física. Estar vertida desde sí misma a las demás es simplemente tener realidad física sólo en esta unidad con ellas. Esta idea de constructo le sirve para describir la esencia como un momento de la sustantividad, no de la sustancialidad, por eso el esfuerzo por encontrar otros conceptos. Por ello la unidad de la esencia es la unidad intrínseca de un sistema en el que sus notas constitutivas tienen por sí mismas el carácter físico «constructo» de ser «notas-de». ¿Cuál será su razón formal?

Los diversos tipos de unidad de la filosofía clásica está realizados a partir de la noción de sustancia, pero en este desarrollo, la esencia es un momento de la sustantividad, no de la sustancia. Por lo que la razón formal de la unidad debe ser otra. No será ni de inherencia, ni una unidad sustancial. Es una unidad superior³⁹⁵.

Esta unidad es una unidad *per se* de carácter sistemático. Explicado con el carácter constructo de las notas. Así ellas forman directamente una unidad. El carácter formal de esta unidad no será «in-herir», sino un «co-herir» con las demás. Es una unidad de *co-herencia, per se*. Esta coherencia es un carácter metafísico, es decir, propio de la realidad en cuanto tal.

La coherencia, la esencia como *unidad coherencial* en lo real en tanto que real, no se debe entender como una propiedad material de los

³⁹⁴ Cf. *SE.*, 287-291.

³⁹⁵ Cf. *SE.*, 291-298.

cuerpos macroscópicamente considerados. La coherencia de los cuerpos es «cohesión». La coherencia es sólo la condición para que estos cuerpos, así considerados, tengan cohesión. Es decir, la cohesión es la forma macromaterial de la coherencia. Con esto se quiere subrayar que la coherencia es un carácter físico de la realidad en *cuanto realidad* (no en cuanto cuerpo considerado macroscópicamente). Esta coherencia *per se* es el carácter y la razón formal de la unidad esencial.

Pero habrá que decir algo más acerca de la unidad esencial. Hemos dicho que es la unidad de coherencia *per se* de la esencia constitutiva. Su carácter primario es su índole física: toda unidad esencial constitutiva es física. No así la recíproca. Por esto se debe esclarecer, no basta que la unidad primaria de una realidad sea física para que esta unidad sea, sin más, esencia. También se afirmó que la esencia es primaria y formalmente la esencia constitutiva.

Se aclaraba que la unidad de la esencia no es una unidad de «concentración» de notas. En el sentido que la esencia sería una abstracción, sino una unidad física. No se trata de que de esta esencia «brotan» las notas. Se trata de un momento intrínseco de la nota misma. Incluido ya en su realidad formal, es algo constitucional. No se trata de un conjunto de rasgos que definen un *eidos*, como los griegos, o una especie. El *eidos* supone una esencia ya constituida. La verdadera esencia es «lo constituyente»³⁹⁶.

Hay que considerar que la esencia es un momento sustantivo, no sustancial. Físico no es sinónimo de sustancia, ni de elemento. El carácter físico de la esencia es en el orden de la sustantividad. Esto quiere decir que las notas constitucionales no están fundadas en la esencia en forma de originación, sino en forma de *determinación funcional*.

Realiza, Zubiri a continuación, un desarrollo sobre la unidad que puede ser la de «este» individuo, y que podemos llamar individual, o numeral. Así como la unidad de la comunidad, este individuo es hombre, que sería la especie. Parece, entonces, que habría una esencia individual y otra *quidditativa*. Lo que sería un absurdo. Por eso se esfuerza en alcanzar ese fundamento real que decimos tiene la esencia *quidditativa*, ya que solo hay la esencia física, constitutiva, como unidad coherencial de sus notas.

No es la mera unidad o comunidad de similitud, no se trata de una mera unidad formal, que no juega ningún papel de constitución de una realidad sustantiva. No significa que no pueda haber una unidad específica, pero esta no es formal. Hay unidad formal por la similitud

³⁹⁶ Cf. *SE.*, 299-303.

constitutiva entre los distintos individuos. Pero esto es insuficiente. La esencia *quidditativa* es un mero momento de la esencia constitutiva, no se trata de similitud, sino que en la generación se transmite un «esquema constitutivo», en el que consiste esa esencia *quidditativa*. Este esquema constitutivo se refiere al orden de la sustantividad, no de la transmisión de sustancias.

Insiste en que el individuo no es una concreción o realización de la especie. Esto sería una vía conceptiva. Se trata de que ese *esquema constitutivo* es un momento de la esencia constitucional y tiene una función propia en la línea de la sustantividad. La esencia constitutiva delimita en acto su propio esquema constitutivo. Así como su capacidad de replicación³⁹⁷.

Se puede decir que de alguna manera en su misma esencia constitutiva hay un «respecto coherencial». Se entiende esto afirmando que en cierto modo cada individuo lleva dentro de sí a los demás. La razón formal de la esencialidad no es la especificidad. Pero al ser *quiddificada* está, constitutivamente, referida a otros individuos. Desde la esencia constitutiva hay una versión a los demás, de allí viene ese momento específico. Es la unidad coherencial en cuanto comunicable.

No toda esencia es *quiddificable*. La esencia *quidditativa* se funda en la esencia constitutiva. Por lo que resulta que la esencia en cuanto tal no es sino la esencia constitutiva. La unidad esencial es, formalmente, la unidad coherencial, que compete a todas las notas constitutivas de toda realidad sustantiva. Esa unidad en la cual cada nota está vertida «desde sí misma» a las demás. Este «sí misma» es la unidad coherencial. Por lo tanto, la razón formal de la unidad esencial es la coherencia.

Ahora hay que investigar cómo no sólo las notas están vertidas desde sí mismas a las demás, sino que, además, están vertidas de «antemano». Lo que quiere decir que esta unidad es primaria, así investigamos la índole de la unidad esencial. La esencia es la unidad coherencial primaria de lo real en cuanto tal.

§ 3 *Sobre la primariedad de la unidad esencial*. Esta idea de la unidad primaria apunta hacia la idea que la unidad es anterior a las notas que son unas. De manera tal, las notas no son «componentes», son «anlizadoras» de la unidad. La unidad funda las notas, no es que las notas funden la unidad³⁹⁸.

Para explicar esta idea parte de una serie de «signos», que no son más que signos, que nos muestran, señalan, que la unidad es anterior.

³⁹⁷ Cf. *SE.*, 304-319.

³⁹⁸ Cf. *SE.*, 319-322.

Primero, se refiere al *orden del conocimiento*. Cuando capto algo, lo capto como algo uno. Es un supuesto primario para su conocimiento, en caso contrario, conocería una serie de propiedades. Pero primero captamos algo como uno y luego analizamos sus propiedades. En segundo lugar, otro signo, se refiere a *la técnica*. Aquí la unidad es el supuesto primario de todas las notas hechas. Ya no estamos en el plano del *λόγος* sino del *φύσει*. Son meros signos en tanto que la estructura del *λόγος* no es la estructura de la realidad, y tampoco la estructura de la realidad es la misma que la del hacer humano. Pero ambos son signos que nos muestran la primariedad de la unidad. En el caso de la técnica, cuando producimos la idea a la que va orientada mi producción es a la de producir «una» cosa. Utiliza el ejemplo del reloj, cuando lo producimos, no hacemos simplemente ruedas y resortes, sino ruedas y resortes tales que compongan «un» reloj.

Pero considerándolo no ya desde la vía del *λόγος* o de la *τέχνη*, sino de lo real en cuanto real, en y por sí mismo. Vemos, desde otro ángulo, lo dicho de la unidad esencial. Esto es, ninguna nota tiene unidad esencial en y por sí misma, sino que intrínseca y formalmente, de modo físico, es «nota-de» las demás. Las notas son lo que son físicamente en la unidad del sistema. Una unidad *per se*, cuya índole formal es su ser unidad coherencial. Por esto la unidad es «anterior» a las notas. Ya se dijo que el «de» expresa el carácter de constructo de cada nota. El término absoluto y el término de «estado de constructo» no funcionan *ex aequo*, sino que el estado de constructo supone el término absoluto. Este, está presente como momento real «previo» que hace posible «lo constructo». En el caso de la esencia este término absoluto es la unidad misma del sistema. En este caso, se trata de algo intrínseco y físico. La unidad está presente físicamente en cada nota como algo, también, físicamente «anterior» a ellas³⁹⁹.

¿Cómo es esta manera de anterioridad? Primero, debemos señalar que no es una mera relación. No lo es por ser primaria, por ser una anterioridad como momento de la esencia en su realidad propia, por ser ese término absoluto del estado de constructo de las notas. Segundo, no se trata de una realidad subjetual. Es fácil que la comprensión se mueva hacia una dirección en la que las notas se vean como propiedades de una sustancia, serían propiedades de la unidad. Pero no se trata de esto. La esencia es un momento de la sustantividad por lo que el carácter de unidad no es sustancial. La unidad no es un soporte, es un *sistema*. Es coherencia, no inherencia. Tercero, «el uno» no existe ni como sustancia, ni como sustantividad. No se puede sustantificar el uno, que no

³⁹⁹ Cf. *SE.*, 322-326.

existe sino en «las» unidades. Es un momento, tan sólo, un momento primario de la sustantividad.

Otro desarrollo posible es entender la unidad como una nota más de la sustantividad. Algo así como la nota básica, de todas las demás. Lo cual no sería posible sin que esta nota sea un género. El género común de todas las realidades sustantivas. De manera tal, que cada sustantividad sería la especificación de la unidad. Aquí aparece lo uno como género supremo de la realidad. Por lo que, entonces, la unidad poseería una anterioridad de carácter genérico. Pero vemos como la unidad sí es algo común a todas las realidades, sin excepción, incluso en las diferencias específicas. Ya que cada diferencia es «una» y está dentro de lo «uno», pero fuera del género. Por esta razón la unidad no es género.

La unidad es un carácter que abarca todas las realidades y trasciende todas sus peculiares determinaciones. Por esto la filosofía le llamó carácter trascendental, concierne a la realidad en tanto realidad.

Este tipo de concepción, siendo verdadera, sirve sólo negativamente a nuestro problema. Por el hecho que, si bien nos impide concebir la unidad como genérica, ver que la unidad no es una nota más, sino una unidad de notas. Pero no nos dice positivamente en qué consiste la prioridad de la unidad en la esencia constitutiva de la realidad. Hemos dicho que es una primariedad física, no es sustancial, ni genérica. Pero hay que indicar en qué consiste⁴⁰⁰.

Para entender la primariedad de la unidad hemos dicho que, en su carácter de constructo, donde las notas son notas-de, el término absoluto es la unidad. Por lo que está presente en esas notas como algo *previo*. El carácter de las notas es ser «de» las demás, y el carácter de unidad es ser «en» todas. Veamos esa articulación del «de» y el «en». Cada nota es nota-de todas las demás, y les pertenece intrínsecamente su versión a todas. De aquí se sigue que aquello «de» quien las notas son notas-de tiene un preciso carácter. Para cada nota las demás no son simplemente todas las demás, sino que son su totalidad. Las notas no son simplemente todas, sino el «todo» unitario, la unidad misma. Por eso el término absoluto del «de» – que expresa el carácter de constructo – es esta unidad. Esto lo trata de justificar.

Supuesto que la unidad es algo previo «en» la nota. Está presente en cada nota y en todas ellas. Por esto está presente en cada nota como un momento absoluto y previo de su propia realidad física. Es un estar estrictamente físico. La unidad está en cada una de las notas no fuera de

⁴⁰⁰ Cf. *SE.*, 326-328.

ellas. Está en ellas como dominándolas en su realidad física. Esta anterioridad previa de la unidad «en» cada nota es la «dominancia».

Domina porque cada nota desde sí misma, según su realidad física, está reclamando todas las demás. Este es el modo de dominancia, intrínsecamente en cada nota, esta dominancia, es «exigencia» del todo. La unidad es sólo un momento de cada nota y es un momento exigencial. Es una unidad *per se* y *exigencial*, no sólo en un aspecto negativo de unidad como indivisión⁴⁰¹.

Esta exigencia tiene un sentido claro en el orden operativo. Pero se debe trasladar al orden entitativo, o constitutivo. Señala como Aristóteles realiza esta trasposición con algunos términos como materia, acto. En nuestro caso, la *exigencia*, es en su sentido etimológico «hacer-salir-de» dentro mismo hacia fuera. Esa acción es un *agere*, un mover por impulso interno y no un *ducere* que es mover desde fuera. Por esto, *educere* es hacer salir algo desde fuera y *exigere* es hacer salir desde dentro. Para realizar la trasposición del orden operativo al constitutivo fijémonos en el estado, en el modo como está constituido formalmente el exigente mismo. Así, diremos que exigir es un modo de ser de algo. Es una necesidad desde sí mismo, no en el orden causal, sino una necesidad en el orden de la constitución formal. Exigir es estar constituido en la plenitud concreta de su propia realidad formal. Es decir, desde sí mismo envuelve la realidad formal de otro. Este exigir entitativo es el carácter positivo de esa unidad *per se*, que es la unidad coherencial, como unidad exigitiva de lo otro desde sí mismo. La razón formal de la unidad esencial es la «coherencia», y la estructura positiva de este «con» es exigencia. La unidad coherencial es la exigencia entitativa del todo por parte de cada nota. Y en cuanto esta exigencia es intrínseca a cada nota, la unidad está en cada nota como momento dominante y previo en ellas. Por esto la presencia de la unidad en cada nota es una *dominancia exigencial*.

A partir de aquí realiza algunas precisiones sobre esta primariedad de la unidad. Quedan a la vista dos caracteres propios de la unidad. Por un lado, por ser exigencial es algo intrínseco a cada nota, sólo como momento suyo. Por otro lado, la unidad por estar presente en las notas es algo previo en ellas. Las precisiones van por estas dos perspectivas. Por el lado de ser algo previo en las notas matiza que es un *prius* de su realidad, que es una perspectiva que ve la realidad desde su estructura sistemática. En cuanto sistema de notas la unidad tiene esta *primariedad*. Desde el otro punto de vista, que ya no es el sistemático sino el de las notas, el aspecto exigencial lleva a ver como cada nota de la esencia

⁴⁰¹ Cf. *SE.*, 328- 332.

constitutiva ejerce una función *esenciadora*, en el sentido de ser una realidad formalmente esencial, no un simplemente tener esencia.

Desde el punto de vista de sus notas, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para que la realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria. Como dos aspectos de una sola realidad, la realidad de la esencia constitutiva. Ahora va a analizar la esencia constitutiva en su integral realidad física, como un momento de la realidad sustantiva⁴⁰².

Artículo 3. Esencia y realidad. Con los resultados logrados se podrá definir qué es la esencia como momento de la realidad. Desde esta perspectiva de la esencia como momento de la realidad aparecerán conceptos ya tratados, pero cobrarán su última precisión metafísica. Se trata de una visión sintética. Esta idea de la esencia como momento de la realidad sustantiva ha sido el hilo conductor del análisis realizado.

La esencia es en la sustantividad el sistema o subsistema fundamental. Esto nos deja algunos problemas: cómo aprehender y expresar conceptualmente la esencia, que se tratará en el §1. *Esencia y logos*. También, nos debemos preguntar por la realidad de la esencia desde su contenido concreto, aquello que la hace «tal» realidad, se trata en §2. *Esencia y talidad*. Pero si tratamos la realidad no desde su contenido, sino por aquello según lo cual es real, estamos en el orden trascendental, que se trata en §3. *Esencia y trascendentalidad*. Veamos, sucintamente, los aportes de estos parágrafos.

§1. *Esencia y logos.*

Se ha abandonado la concepción de la realidad como sujeto, en la cual la manera de acercarse y expresar la realidad sería principalmente desde el logos predicativo. No se trata del correlato real de una definición. Queremos analizar la esencia como momento físico estructurante de lo real. Sin la sustancia y la definición se debe forjar un *organon* conceptual adecuado.

Para esto se apela al lenguaje porque significa expresando, entre toda expresión y la mente hay una intrínseca unidad, honda y radical: la *forma mentis*. Esta forma así conformada es lo que se llama «mentalidad». El decir no es sólo decir algo, sino decirlo de una manera, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad. Con esto

⁴⁰² Cf. *SE.*, 332-343.

afirma que la estructura del lenguaje dejar translucir siempre estructuras conceptuales propias de la mentalidad⁴⁰³.

No se trata de que estos conceptos sean subjetivos, sino que, aun siendo verdaderos y fecundos, siempre lo son de modo limitado. Cabe a estos conceptos integrarlos en formas mentales distintas. En este sentido todo logos deja abierto siempre abierto el problema de la adecuación primaria para concebir lo real.

Pasa revista por la filosofía clásica, apoyada en el logos predicativo, que está apoyado en un sujeto y en unas determinaciones predicativas. Este sujeto se le considera en primera instancia como sustancial, y el logos por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición. Pero esto tiene tres limitaciones: la identificación del logos esencial con la definición, la identificación del logos con el logos predicativo, y la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual.

La identificación del logos esencial y la definición no es exacta. No es lo mismo la esencia constitutiva que la esencia *quidditativa*. Por esto no se identifican la proposición esencial y la definición. La definición es sólo uno de los tipos posibles de proposición esencial. La proposición que enuncia la esencia constitutiva no es otro modo de concebir la *quiddidad*. Al distinguir la esencia constitutiva de la esencia *quidditativa*, quedan distinguidas las proposiciones que las enuncian. Siempre se ha llamado definición a la proposición que enuncia la *quiddidad*, la que enuncia la esencia constitutiva la llama proposición esencial. Esta proposición esencial es una proposición que enuncia notas formalmente constitutivas, sean o no *quiddificables*, siempre que estén enunciadas en forma no *quidditativa*.

Las *proposiciones esenciales* en comparación con las definiciones no están «acabadas». La definición con su género y diferencia específica enuncia exhaustivamente la esencia de lo definido. Pero la proposición esencial, que no sea definición, no contiene más que una serie de notas constitutivas de la realidad sustantiva, por lo que permanece abierta a predicaciones ulteriores⁴⁰⁴.

El esfuerzo por captar la realidad no tiene por qué ser un esfuerzo por definirla. Este conocimiento de la esencia constitutiva es progresivo y problemático. Ya que no estaremos nunca seguros de captar todas las notas constitutivas de algo, ni que esas notas sean verdaderamente constitutivas. El saber esencial no es intuir, ni definir, sino

⁴⁰³ Cf. *SE.*, 343-346.

⁴⁰⁴ Cf. *SE.*, 346-352.

aprehender en su unidad coherencial primaria las notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Por esta realidad caben proposiciones esenciales individuales. No es verdad que solo sea cognoscible lo universal. Lo que sucede es que lo universal es lo definible.

Así el logos esencial no es forzosamente el *logos definiente*. Se ha identificado el logos esencial con el definiente, esto supone una limitación.

Otra limitación más honda es la *de considerar que la predicación misma es la primera y primaria forma de afirmar lo real qua real*. De manera tal que los nombres son simples aprehensiones, designaciones de conceptos, ajenos a la afirmación. Pero antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que Zubiri llama «aprehensión simple», que es, a la vez, denominación afirmativa de lo real. Es un logos-antepredicativo, es el «logos nominal».

El *logos nominal* puede revestir formas diversas. La lógica clásica se ha adscrito a una de ellas, aquella según la cual la realidad está compuesta de cosas substanciales. Esta será la tercera limitación de la lógica clásica: *la identificación del correlato real del nombre con la cosa substancial*⁴⁰⁵.

En efecto hay un logos nominal con estructura formal distinta. Las cosas, en sentido amplísimo, tomadas por sí mismas se expresan en todas las lenguas por nombres. Pero, tomadas no por sí mismas sino en sus relaciones mutuas se expresan de distintas maneras. Una de ellas es la *flexión nominal*, que afecta intrínsecamente a cada nombre, en el nombre declinado se expresa la conexión de una cosa con otra. No como mera conexión, sino como modificación de la realidad absoluta, expresa la cosa como una realidad subjetual dotada de intrínsecas modificaciones. Se trata de una sola cosa y su nombre, bien con distinto caso. Estas conexiones son modos o estados de ser, flexiones de la cosa real en absoluto.

Otras veces se expresan las conexiones por medio de «preposiciones» que se añaden al nombre. Se conceptúan las conexiones como modificaciones como tales conexiones de cosas. Así, trasluce que las cosas son primariamente independientes entre sí, ya a esa realidad se añade después una red de relaciones más o menos extrínsecas, que las vinculan. Aquí se expresa una relación.

⁴⁰⁵ Cf. *SE.*, 352-354.

Pero, también, hay otra forma en la cual se expresan las cosas conexas mediante nombres contruidos morfológicamente uno sobre otros. La conexión se expresa mediante la unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres. Es el «estado de constructo». Por esto ocupan un lugar perfectamente definido en la frase, sin poder separarse del nombre en sentido absoluto. Aquí trasparece conceptuado un nuevo y original aspecto de realidad. En la flexión nominal como en el régimen proposicional se carga el acento sobre cada cosa en sí y por sí misma, o bien modificándola intrínsecamente, o bien relacionándola extrínsecamente. En el *estado de constructo* se conceptúa lo real como un sistema unitario de cosas, en el cual están unas contruidas según las otras. Donde lo primario no son las cosas, sino su unidad de sistema. La conexión no es ni flexión, ni relación, sino sistema intrínseco⁴⁰⁶.

Estas distintas conceptuaciones de la realidad no se excluyen, responden a distintos aspectos de ella. El estado de constructo como recurso morfológico nos descubre una conceptuación de una estructura de la realidad según la cual es *primo et per se* unidad de sistema. Por lo que ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física. En este sentido será utilizado. Hemos encontrado, pues, el órganon conceptual adecuado para nuestro problema: el *logos nominal constructo*. La esencia no puede conceptuarse ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la «constructividad» intrínseca. Ya que la esencia es en efecto un sistema de notas, no como concatenación aditiva o flexiva de notas, sino un sistema de notas intrínsecamente constructo.

Esta constructividad intrínseca como sistema se expresa en dos momentos: la esencia como notas-«de», y las notas que tienen una unidad que es momento absoluto «en» ellas. El término absoluto es la unidad misma, no el contenido de sus notas. Esta unidad es formalmente una unidad coherencial primaria. En estos momentos del «de» y el «en» hay una primariedad coherencial del «en» que es lo que da a las notas su «de», esto es, su carácter esencial. Donde el «de» está contruido según el «en», este es el *carácter de constructo intrínseco de la realidad esencial*. La esencia en sí misma no es simple realidad actual, sino realidad actualizada de su propia y actual exigencia intrínseca. Esta es la implicación de los dos momentos del sistema constructo en cuanto constructo en el orden de la actualidad.

Esta realidad se puede estudiar desde dos puntos de vista, que son dos aspectos de la realidad esencial: talidad y trascendentalidad.

⁴⁰⁶ Cf. *SE.*, 354-356.

§2. *Esencia y talidad.*

Desarrolla este punto delimitando primero en qué consiste esta «talidad». Luego lo analiza desde las notas, y posteriormente desde la unidad.

En cuanto a la talidad, recuerda que estamos tratando de la esencia física constitutiva. Esta esencia es lo que hace que lo real sea «tal» como es. La indagación de cuál sea ese «tal», es asunto del saber positivo. Pero el concierne a la metafísica la conceptualización de la «talidad» misma⁴⁰⁷.

No se trata del orden categorial desarrollado por la filosofía escolástica, ese orden de las determinaciones entitativas genéricas, diferenciales, específicas e individuales del ente. No se trata de este orden categorial por lo que se refiere a la categoría, ni por lo que se refiere a la determinación. Por el lado de la determinación, toda talidad es determinación, pero no toda determinación es talidad. La filosofía aristotélica y escolástica, ha conceptualizado la determinación en función de la sustancia y la definición, por esto lo llamado talidad es *eo ipso* determinación. Pero no es determinación en este sentido. Debemos conceptualarla en función de la *constructividad* de un sistema.

Comenzando por las *notas esenciales*, estas notas *no son esenciales por su contenido sino en función de su estado de constructo*. Por ser *notas-de*, es la razón formal porque tienen realidad esencial. Esto no significa que su contenido sea ajeno a su esencia. Su contenido mismo es «de» la unidad sistemática. En virtud del «de» el contenido también pertenece a la esencia. Ser nota-de es, también, ser contenido-de. Esto es justamente la talidad de las notas. El contenido-de es lo que hace a la esencia «tal» esencia. Será tal esencia no sólo por tener notas, sino por el modo de tenerlas. Esto lo diferencia de la determinación diferencial de género, sino en el plano de constructividad de las notas físicas. En este plano las notas tienen la función de «talificar». Esto es, conferir tal contenido a un sistema por ser nota-de. Así, desde el punto de vista de sus notas, la esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea «tal».

Por el lado de la *unidad misma*, esa unidad también es «tal». Por esto es un carácter de la esencia física en su realidad integral. La unidad, en efecto se halla «en» cada una de las notas como exigencia intrínseca del todo. Gracias a la primariedad de la unidad esencial, y sólo gracias a ella, es por lo que las notas entran en la esencia *talificando* su unidad. Como se decía con anterioridad que la unidad esencial consiste en

⁴⁰⁷ Cf. *SE.*, 356- 358.

«esenciar» notas. En este orden, esenciar, es actualizar la talidad como momento esencial. Actualizar las notas es «hacerlas» *talificantes*. El contenido pende de las notas, pero el que sea contenido-de, pende de la unidad misma. La esencia de una realidad sustantiva no es sólo el sistema de notas constitutivas, sino que es un momento por el que la talidad física individual de cada nota está exigencialmente «reclamado», en cierto modo, por las demás⁴⁰⁸.

La índole de cada nota en su pleno y concreto contenido propio, no es lo que es, sino implicando la índole propia de las demás notas, también, en su pleno y concreto contenido. Desarrolla este aspecto en el orden operativo, donde se demora y expone esta implicación entre las notas como una estricta unidad exigencial. Pero en este campo operativo, lo exigitivo es un desgajamiento. Pero en el orden entitativo, lo exigencial es lo constructo. Lo que llamamos ser «tal», no es poseer un cuadro unitario de notas, sino una *exigencia primaria*: la constructividad en la línea de la talidad. En este sentido ser «tal» es anterior y superior a tener tales notas.

Se ha indicado como esta unidad exigencial deja a las notas en esa unidad formal que hemos llamado «co-herencia». Ahora, señala el problema de qué sea ese «todo» en el orden de la talidad, nos lleva a preguntarnos sobre cuál es la forma de coherencia que la exigencia «talitativa» impone a las notas⁴⁰⁹.

Expone esta forma en dos momentos. Primero, se ha visto que cada nota es «tal» como es por lo que en ella imprime la exigencia de todas las demás. Pero este todo no podría ser ilimitado ya que si lo fuese cada nota no podría ser «tal» como es, sino que quedaría siempre incompleta indefinidamente. Si bien una nota puede ser considerada desde infinitos puntos de vista, a los que les corresponde infinitos predicados objetivos y, sin embargo, es físicamente una sola nota individual. La esencia es la unidad física, no la unidad de predicados objetivos. Como unidad física, la esencia, es una totalidad limitada en sus notas. Esta limitación imprime una forma concreta a la talidad de ellas: cada una es lo que es por una «co-limitación» mutua de las notas en su talidad. La co-limitación de la talidad es esa forma de coherencia que llama *clausura*. Positivamente significa que cada nota es «tal» realidad de un modo completo y pleno sólo porque la determinación de la talidad es limitada. La clausura es la forma talitativa de la unidad coherencial primaria. Aunque se habló en la sustantividad de clausura es aquí, en la esencia, donde

⁴⁰⁸ Cf. *SE.*, 358-361.

⁴⁰⁹ Cf. *SE.*, 361-367.

es primaria y está clausurada por sí misma. La esencia está «constructa» en sus notas según su «clausura talitativa».

Esta clausura es rigurosamente una co-determinación de las notas física, no de momentos conceptivos, en virtud de lo cual cada nota no sólo determina a las demás, sino que es determinada por ellas.

El segundo momento, se refiere a que el modo de la clausura en la cual se da esta co-determinación, no es una clausura lineal, en cuanto a una serie de notas. Sino que se trata de una clausura «cíclica». Esta clausura cíclica quiere significar el hecho de que en la constructividad de las notas esenciales «tales» como son, todas las notas se co-determinan mutuamente. Así, el todo coherencial de notas en el orden talitativo es «clausura cíclica».

La talidad de cada nota es un momento de la única talidad. El contenido «tal» de la nota pende de cada nota, pero su «talidad» pende de la unidad como momento primario de la esencia. La unidad esencial en cuanto unidad es una primaria unidad de talidad.

La unidad de talidad nos proporciona un segundo concepto de esencia. Desde el punto de vista de las notas, en el orden de la talidad, la esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea «tal». La esencia es aquello por lo que lo real es «tal» como es. Es «tal» por las notas que la componen y lo es por ser «tal» unidad que las constituye en esenciales.

Esta esencia en el orden de la talidad es formalmente individual. Puede ocurrir que esta esencia además de cíclica y clausurada esté construida según un esquema. Este esquema será la esencia quiddificable. Es la unidad cíclica clausurada y esquemática. Lo que nos lleva a ver que la esencia además de individual puede ser específica. No al contrario⁴¹⁰.

§3. *Esencia y trascendentalidad.*

Considerando a la esencia, no ya en el orden talitativo, sino en el orden de la realidad en cuanto realidad. No se trata de una «tal» nota suprema, sino en el sentido de un carácter que conviene a todas las cosas y a todas las notas. Conviene a todo sin ser una talidad más. Por esto trasciende el mero ser «tal» cosa, y se llamó, a partir de la Escolástica, trascendentales. Es, en comparación con el resto de los capítulos el desarrollo más amplio que presenta la obra. Discute sobre todo con la concepción de los trascendentales de la escolástica. Divide el parágrafo

⁴¹⁰ Cf. *SE.*, 367-371.

en dos grandes puntos: I. La idea del orden trascendental, II. La consideración trascendental de la esencia.

I. *La idea del orden trascendental*

Esta primera parte afronta la pregunta sobre el orden trascendental. Divide esta parte en varios puntos: 1. La trascendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía contemporánea, 2. La idea de lo trascendental. 3. La idea de una estructura trascendental. Veamos sumariamente su contenido a continuación.

1. *La trascendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía clásica*

Realiza un análisis magistral de la idea del orden trascendental en la filosofía moderna y clásica. Comienza su análisis sobre la filosofía moderna. Parece que la trascendentalidad en la filosofía moderna es totalmente contraria a lo que afirmaba la filosofía medieval. Por ello es necesario aclarar su idea. En la filosofía moderna se parte del Yo como realidad inconcusa. La unidad entre el yo y la realidad es justo la verdad: es real aquello que es como yo pienso que es. De esta manera la trascendentalidad es un carácter del yo⁴¹¹.

Se trata de un *yo trascendental*, que es diverso del yo empírico, en el sentido que no se trata de un yo en cuanto distinto de todos los demás, sino en cuanto distinto de todo lo que no es yo. Es un «yo puro» de toda vicisitud. Las cosas nos presentan, en un primer momento, su carácter negativo de no ser un yo. Por el lado positivo, será lo que el yo hace, que es enfrentarse a ellas. Por lo que, las cosas, serán un *objectum*, objeto. Ese salir de sí mismo del yo e ir al objeto, será el trascender. Es el «yo trascendental».

Pero esto no es suficiente. El «trascender» no es un «ver», sino un «hacer», un ir hacia el no-yo «haciendo» el objeto. Por lo que el objeto no es aprehendido, sino *puesto*. Sólo entonces puede haber una representación de él. Lo que conviene a todas las cosas es su ser objetos. Esto es lo que Zubiri llama *objetualidad*. Lo puesto es la objetualidad en cuanto tal. Ser es objetualidad.

La estructura del yo será la condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto en cuanto tal. Sin importar aquí el marco conceptual en que se comprenda esta estructura según diversos pensadores. Se trata de un idealismo trascendental, un idealismo que afecta tan sólo a la

⁴¹¹ Cf. *SE.*, 372-373.

transcendentalidad, es decir, a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad⁴¹².

Lo trascendental, en este segundo momento, viene definido por una contraposición fundamental. La trascendentalidad es la objetualidad. Pero la objetualidad no es un objeto determinado. Esto se puede desarrollar por dos vías: una, la posición trascendental se apoya en algo dado (impresiones, datos elementales de conciencia, etc.). Donde lo dado no es más que un caos de datos elementales, por lo que el yo trascendental se ocupa de dar a estos datos la forma de objeto, la objetualidad. Entonces, no sólo tenemos la objetualidad, sino, también, un objeto determinado. El conjunto de estos objetos determinados es lo que llama el idealismo trascendental «experiencia». En segundo lugar, otra vía sería determinar el objeto sin tener nada dado, sólo con las condiciones a priori de la objetualidad. Entonces, se determinaría un objeto no de experiencia, sino un «objeto trascendente», allende a toda experiencia. Para el idealismo esto es quimérico, no se puede convertir la objetualidad por sí misma en objeto. A lo sumo, se llega a concebir un objeto posible. Para que haya un objeto real es necesario algo dado. Lo trascendental es «posición», como elevación de lo dado a objeto determinado. Es el carácter objetual de los objetos de la experiencia. Así esta contraposición «experiencia-transcendencia» termina de perfilar el concepto de lo trascendente del idealismo.

¿Realmente asistimos a una inversión del concepto de lo trascendental con respecto a la filosofía medieval? Para Zubiri esto es sólo aparente. Lo trascendental tiene dos momentos: el yo trascendental porque es puro, esto es, porque consiste formalmente en trascenderse a sí mismo hacia el no-yo, y porque consiste terminativamente en poner o constituir la trascendentalidad del no-yo. Estos dos momentos son trascendentales en el sentido clásico⁴¹³.

Primero por lo que se refiere a la índole formal del yo: ser yo puro. El idealismo llega a este concepto partiendo del yo empírico. Hace ver como no son dos yoes numéricamente distintos, aunque no explica bien su articulación. Pero, reflexionando sobre ello, vemos que «empírico» es justo la talidad del yo. Lo que significa, que el hombre como realidad es un yo cuya talidad son todas sus vicisitudes y estados psíquicos y psicofísicos. Desde aquí y sin abandonarlo, el idealismo, alcanza el yo puro. Toma de este yo empírico, el yo como realidad. Lo purifica no de su realidad, sino de su determinada talidad. Por esto, lo que queda es el yo como pura realidad. Esto y no otra cosa es el yo trascendental. En

⁴¹² Cf. *SE.*, 373-376.

⁴¹³ Cf. *SE.*, 376-378.

definitiva, este yo no es transcendental por oposición a *todo* otro objeto. La totalidad de los objetos es el no-yo. Por lo tanto, aquello a que va el yo es un no-yo. Solo es el yo *simpliciter* en y por sí mismo, la *yoidad* es el no del no-yo. Por otro lado, es el sí de la realidad en cuanto realidad. Esto es justo lo que constituye la transcendentalidad en la filosofía clásica. El aspecto de ir hacia el no-yo se inscribe dentro de carácter de realidad, no al revés. Es decir, el yo empírico y el yo puro no son sino la *realidad* de un mismo yo considerado o bien como un yo «tal» o bien como un yo «real» en cuanto realidad. Se trata, pues, de la talidad y la transcendentalidad de la realidad del yo. El concepto mismo de la transcendentalidad queda incólume en esta operación, a pesar de que la única innovación del idealismo es la concepción de la realidad transcendental del yo como un ir hacia el no-yo.

El segundo momento, el *terminativo*, en el cual la transcendentalidad de las cosas consiste en estar puestas por el yo puro. Parece más patente la inversión idealista de lo transcendental. La revolución copernicana de Kant no está tanto en la transcendentalidad, sino en su raíz y en el carácter de su término. En su raíz, por estar puesto por el yo. En su término, en cuanto es objetualidad. Estas innovaciones están conexas, ya que, nada puede ser objeto sin estar puesto. El yo puro al enfrentarse a las cosas hace de ellas objetos. Pero esta concepción idealista de la realidad no es una concepción nueva de lo transcendental en cuanto tal. Por lo que «idealismo transcendental» es una falsa expresión. Ya que no se inscribe la transcendentalidad dentro de la idealidad, sino, la idealidad dentro de la transcendentalidad de lo real. Se trata de un «transcendentalismo idealista».

La idea de transcendentalidad no ha variado, pero se debe hacer algunas precisiones para ver que el idealismo no es admisible en la línea de aclarar el orden transcendental en cuanto realidad.

Primero, la conciencia no sólo no es realidad propia en acto primero, sino que no lo es, ni tan siquiera, en acto segundo. La conciencia no es un acto, sino un *carácter* de ciertos actos, los actos conscientes. «Yo» no es la realidad del sujeto, ni en el orden de la talidad, ni en el orden de transcendental. El «yo» no es la realidad del sujeto. Es al revés, es la realidad del sujeto la que tiene, digámoslo así, la propiedad de ser un yo⁴¹⁴.

Segundo, se *ha inscrito el orden de lo real dentro del orden de lo verdadero*. Sería real aquello que es realmente como yo lo pienso. Pero esto es equívoco. Si lo que se pretende es decir que ser real es el

⁴¹⁴ Cf. *SE.*, 378-380.

momento terminal de la verdad, esto es imposible. El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como algo *anterior* a él, como un *prius* respecto a la presentación de su independencia. Es independiente porque es real. De manera tal que a la realidad le es indiferente tener o no tener verdad.

En la realidad ni el polo terminal consiste en ser verdad, ni el polo radical consiste en ser yo. El orden de la realidad como orden trascendental no es el orden de la verdad, sino de la realidad en tanto que realidad.

Tercero, el yo puro tiene el carácter de objeto para el idealismo. Por lo que la metafísica se convierte en una «objetología». Esto es imposible, a lo que se dirige el yo puro, aquello que se actualiza en la intelección como realidad previa, no tiene el carácter de objeto. El yo no consiste sino en actualizar el no-yo, y este no-yo no es objeto por dos razones: porque no todo lo inteligido es formalmente objetual y porque al inteligir un objeto, una *res objecta*, la que formalmente inteliijo no es la *res* en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*. De nuevo, aquí, la realidad se presenta como un *prius* respecto de su objetualidad. La cosa no es objeto frente a lo que afirma el idealismo. El orden de la realidad en tanto que realidad no es el orden de la objetualidad.

Así en el desarrollo, Zubiri, muestra: 1. Que la trascendentalidad está allende toda posible idealidad. Es decir, que lo trascendental es el orden de lo real. 2. Que el orden de lo real no se funda en el orden de la verdad, sino que es anterior a éste. Lo trascendental es el orden de lo real en tanto real, no en tanto que verdad. 3. Que esta realidad en cuanto realidad no es objetualidad sino simple realidad⁴¹⁵.

Atendamos, ahora, al *concepto clásico de lo transcendental*. Es transcendental aquel carácter que compete formalmente a todas las cosas, notas y diferencias, sea cual sea su talidad, por el mero hecho de ser.

Lo peculiar de la Escolástica, es que lo primero que concibe la inteligencia y a lo que se reducen en último todos sus conceptos es el «ente». Toda cosa es inteligencia en la medida en que entiendo que «es» esto o lo otro, y la «cosa» considerada así, en cuanto «es», es justo lo que se llama «ente». De aquí que aquello en que convienen todas las cosas sea en «ser». ¿Qué se entiende por ser?

Esse, ser, ante todo expresa el «es» de la cópula, es el ser copulativo o lógico. Este ser se da *por* y *en* el acto conceptivo de la intelección, un

⁴¹⁵ Cf. *SE.*, 380-383.

esse in anima. Pero también se da un *esse extra animam*, el ser que tiene algo independiente de toda concepción, el ser real, *esse reale*. A este ser se opone el *ens rationis*, que solo tiene un *esse in anima e in re* no tiene ni puede tener *esse*. Aunque las conciba como entes reales no tienen existencia. Por esto aquí el ser significa existir, actuar produciendo efectos. El sujeto de este verbo ser, en el sentido de existir es *ens*.

Este sujeto, *ens*, puede entenderse de dos maneras. Puede ser el sujeto que está ejercitando (*in actu exercito*) la acción verbal. El ente que está existiendo, donde es un *sustantivo participial*, por esto envuelve una connotación temporal. Por otro lado, el *ens* se puede tomar como un simple nombre, como mero sujeto posible de la acción designada por el verbo. Aquí no significa lo que está existiendo, sino lo que por su propia índole es apto para ser. Tiene una existencia sólo aptitudinalmente. Este es el *ente nominalmente considerado*⁴¹⁶.

Se debe aclarar que *aptitud* no significa que carezca de existencia, ya que entonces tendríamos un ser potencial. La aptitud significa «precisividad», el ente es apto para tener la existencia, *prescindiendo*, no negando que la tenga de hecho. En segundo lugar, el sujeto del infinitivo se toma tan sólo y formalmente como sujeto de él. La cosa en tanto que apta para tener este *esse* infinitivo se denomina *essentia*. La esencia no sería un mero *quid* – que sería la esencia abstracta – sino el *quid* en cuanto connota aptitudinalmente el acto de existir. Por esto el ente nominalmente considerado es mera *essentia*, pero es *realis*, en cuanto apta para existir *extra animam*, y en cuanto es algo real y no de mera razón. A este *esse* del ente nominal se le llamó *esse essentiae*. Con lo cual al acto de estar existiendo se le llamó *esse existentiae*. Es el mismo concepto, según una mayor o menor precisión. El *esse* nominal es lo que se expresa en la cópula, y este *esse logicum* consiste en que la cópula lo que expresa de suyo es lo concebido como *esse nominale*, aunque pueda tener existencia. Estos tres momentos del *esse existentiae*, *esse essentiae*, *esse logicum*, entran de alguna manera en todo acto intelectual, por ello se terminó afirmando que la inteligencia es la facultad de ser.

Así el *esse reale*, nominalmente considerado y sólo él es trascendental. Todas las cosas existentes o no convienen en esa aptitud para existir, independientemente de cuál sea su talidad. Para la escolástica el orden trascendental es el orden del ente real nominalmente considerado, el orden del ente apto para existir.

Pero no significa que este ente en cuanto tal sea totalmente huero. Es cierto que en él no se incluyen formal y determinadamente la talidad.

⁴¹⁶ Cf. *SE.*, 383-384.

Los géneros supremos del ente son modos especiales de ser, modos de ser consecutivos al ente, visto desde distintas perspectivas, así se consideran los seis transcendentales clásicos: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. Esta concepción si expresa aquello a lo que se opone el idealismo transcendental es inatacable. Pero si expresa lo que formal y precisamente concibe acerca del orden transcendental, entonces, necesita de una ulterior discusión, por lo que se refiere a la misma idea de lo transcendental, como en lo que respecta a los modos generales de ser⁴¹⁷.

2. *La idea de lo transcendental*

Lo transcendental es aquello en que todo conviene independiente de su talidad. Esto es inmovible. Sólo se debe distinguir la transcendentalidad misma de aquello que *primo et per se* tiene carácter transcendental. Para el idealismo, lo transcendental es la posición del yo puro. Inscribe la idealidad dentro de la transcendentalidad, con ello, el orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto objeto. Para la Escolástica, lo transcendental es el ser. Inscribe el orden transcendental en el orden de la realidad en cuanto ente. Se ve que aparecen siempre entreverados tres conceptos: ser, realidad, existencia. Pero estos conceptos se utilizan promiscuamente, lo que hace enturbiar las ideas. Por ello debemos preguntarnos de nuevo, de manera lacónica, qué es eso de la realidad, la existencia y el ser.

a) *Realidad y existencia*. Esta pregunta acerca de la realidad parece obvia, se apoya en la manera como intelectivamente se nos presentan primaria y fundamentalmente las cosas. Para el idealismo son los objetos, para la Escolástica este enfrentamiento, el acto propio y formal de la inteligencia es el «concebir», aquello que primero concibe la inteligencia y en lo que se resuelven todos sus conceptos es el ente. De aquí arranca la idea de realidad de la Escolástica, en la cual descubrimos tres momentos: 1º Es realidad, todo aquello que al ser concebido se me presenta como no recibiendo su ser de la concepción misma, sino que es *extra animam*. *La realidad es extra-animidad*. 2º Esta extra-animidad es algo extrínseco a la realidad, pero es su *ratio cognoscendi*. Realidad no es algo que se pueda definir, pero sí se puede explicar por contraposición. Lo que se opone primariamente es lo *intra-anímico*, la irrealidad. Lo real como opuesto a lo irreal es la existencia. *Extra-animidad es existencia*. 3º Lo existente, por serlo, produce efectos reales, independientemente que de que sea concebido. Es el momento del ἔργον. Lo concebido puede tener efectos concebidos, pero no efectos

⁴¹⁷ Cf. *SE.*, 384-388.

efectuados como lo real. Así la suma de estos tres momentos aboca a una inexorable ecuación: *realidad=existencia*⁴¹⁸.

No se trata de que esto no sea verdad *simpliciter*. Pero ninguno de estos tres momentos es primario ni unívoco. Precisamente porque está apoyado en la idea que el acto propio y primario de la inteligencia es el concebir. Esto no es verdad.

Aquí empieza el desarrollo positivo de Zubiri, en cuanto empieza a explicar su postura. El hombre tiene varias maneras de aprehender las cosas. Una sintiéndolas, no como una selección de cosas (materiales y formales) concretas, sino como modo de tener aprehendidas estas cosas. A este modo de las cosas sentidas corresponde una *formalidad* propia según las cuales son sentidas. Lo sentido en cuanto tal es cosa, pero bajo la formalidad de estimulante, es cosa estimulante *qua* estimulante. Tiene el carácter formal de estímulo. Pero el hombre tiene otro modo de aprehender las cosas, aprehenderlas como *realidad*. Es la aprehensión intelectual. La formalidad propia de lo inteligido *qua* inteligido es realidad. Estímulo y realidad son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. No están meramente yuxtapuestas. Lo presente como realidad puede ser un estímulo, pero ya no es mero estímulo sino «realidad estimulante», su aprehensión no es un puro sentir, sino un «sentir intelectual», o lo que es lo mismo una *inteligencia sentiente*.

Lo importante es que el acto primario de la inteligencia no el concebir, sino la aprehensión de la cosa misma, en su formalidad de realidad. Concebir, es una función ulterior fundada en este primer modo de enfrentarse con las cosas. Para explicar qué es la realidad, hemos de centrar la reflexión no en el concebir sino en esta formalidad de realidad⁴¹⁹.

1º *Realidad no es extra-animidad*. Esta idea de extra-animidad no es lo suficientemente clara y unívoca. Extra-animidad sería extra-objetividad, en cuanto se le opone lo intra-anima, y esto tiene sólo un *esse objectivum*. Aquí es donde está la imprecisión. Ya que las cosas no están presentes sólo en el concepto, sino también en el sentir. Lo que sucede es que en el puro sentir la cosa es estímulo, carece de la formalidad de realidad. La cosa-estímulo es más que un *esse objectivum*; es algo estrictamente extraobjetivo. Pero no tiene la formalidad de realidad. Por lo que la extra-animidad no es sinónimo de realidad. Todo lo real es extra-anima, extra-objetivo. Pero no todo lo extra-objetivo o extra-anima tiene el carácter de realidad. Nos encontramos con un *esse* que pertenece a la cosa-estímulo *qua* estímulo, que es extra-objetivo y extra-

⁴¹⁸ Cf. *SE.*, 388-390.

⁴¹⁹ Cf. *SE.*, 390-393.

anima, sin embargo, no tiene la formalidad de realidad. El dualismo decisivo no es objetivo-extraobjetivo, sino estímulo-realidad. El primero está inscrito en la función meramente concipiente de la inteligencia, el segundo se refiere a la función primaria de ésta: es el dualismo «puro sentir-inteligencia sentiente». Aquí es donde se debe incardinar el problema de la realidad⁴²⁰.

2º *El modo de aprehensión es siempre un momento extrínseco a lo aprehendido extra-anima.* Pero la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas. Las cosas tienen según estas formalidades distintos caracteres. Vemos que la cosa-estímulo no es irreal, pero no tiene la formalidad de realidad es simplemente *arreal*. La cosa constituida como puro estímulo está presente en forma «afectante». El estímulo se agota en la estimulación. Está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-bio-lógicas. En cambio, la misma cosa, aprehendida intelectivamente, me está presente, pero de un modo formalmente distinto: no sólo me está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma. Esta prioridad me permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de «ser aprehendido» a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. La prioridad no es mera independencia. La independencia es algo común al estímulo y a la realidad. El *prius* es algo totalmente distinto: es la positiva y formal «remisión» a lo que es la cosa antes de la presentación. Es lo que Zubiri expresa en la frase: la cosa me es presente como algo «de suyo». La *arrealidad* del estímulo no envuelve este carácter del *de suyo*, sino a lo sumo el momento de independencia. La independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es el «de-suyo».

La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta como siendo de suyo, antes de estarnos presentes. Aquí colocamos la realidad en la línea de la del enfrentamiento inmediato con las cosas, no en la línea de los conceptos.

El ser «de suyo», no es ser naturaleza, no es tener unos principios internos operativos. Formalmente la realidad es siempre y sólo el «de suyo», que envuelve como momento suyo una naturaleza como momento suyo. En estas cosas que son «de suyo» con sólo tener naturaleza, esa naturaleza no es sinónimo de realidad. La naturaleza es sólo *la manera* como algo es *de suyo*.

Tampoco coincide *formalmente* con *existencia*. Tener realidad no es formalmente existir, como algo contradistinto de ser inexistente. Esta

⁴²⁰ Cf. *SE.*, 393-394.

idea de realidad de la Escolástica se centra en dos tesis: lo real es lo existente en cuanto existente. La segunda, lo real es *essentia* en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. Estas tesis como conceptos formales no son exactas⁴²¹.

La primera, es cierto que lo inexistente es irreal y lo irreal es inexistente. Pero no es suficiente. Buscamos la *razón formal* de la realidad. Esta razón formal de realidad no es la simple existencia, es cosa que se desprende ya de aquello de la Escolástica que contraponía el *ens reale* al *ens rationis*. El *ens rationis* no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido «como si fuera» existente. Esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene a su modo, una cierta existencia. Nos indica que la razón formal de la realidad se encuentra en el *modo* de existir, más que en el mero existir. Así existir intra-anima es el modo de existir que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces, el modo de existir que consiste en existir realmente es tener existencia «de suyo». Lo que consiste la razón formal de la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir «de suyo».

La segunda tesis, en la cual lo real sería para la Escolástica *essentia*, en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. Al ver algo y decir que es un perro, *primo et per se* no veo su carácter aptitudinal a la existencia, sino algo previo. La cosa es *realmente* un perro. Aquí «realmente» significa que la *caninidad* es aquello que la cosa es «de suyo». El conjunto de notas que constituyen lo que es un perro pertenece «de suyo» a esta cosa.

Tanto la existencia como esencia *presuponen* la realidad. Esta anterioridad, no es una anterioridad causal, ni natural. No es que la realidad sea una causa ni que primero la cosa sea real y consecutivamente sea existente y dotada de esencia. Es anterioridad tan sólo en sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es una razón formal, sin esencia ni existencia no habría realidad. Pero lo que constituye la realidad es el «de suyo», según la cual la cosa es existente y está esencializada⁴²².

No se trata, tampoco, de que «realidad» sea un término «superior» a existencia y esencia. Esto no es verdad. Si se piensa que la existencia es el acto de la esencia considerada como potencia física en el orden del existir. Considerando estos momentos como distintos *in re*, no tendría sentido pensar en un término superior. Ya que no hay nada superior al acto y potencia, ya que el acto es la actualidad de potencia y esta

⁴²¹ Cf. *SE.*, 394-398.

⁴²² Cf. *SE.*, 398-401.

actualidad es unitariamente la cosa misma. Si, por otro lado, se entiende que esencia y existencia son dos conceptos distintos de una y la misma cosa. Entonces, el *ens reale* tiene inmediatamente ambas significaciones y tampoco hay superioridad posible. Pero aquí ya se ha partido de una distinción de esencia y existencia. En el exordio de la metafísica no se parte de esta distinción, sino de la cosa real *qua* real. Puedo considerar la cosa existencial o esencialmente, pero en ambos casos, y antes de eso, yo aprehendo y considero la *cosa realmente*, en lo que la *cosa* es *de suyo*. No se trata de una aprehensión confusa, no se trata de que la aprehensión de realidad sea confusamente esencia o existencia. Tampoco se trata de que «realidad», sea algo que prescinda de estos dos momentos, sino que esencia y existencia se incluyen en la «realidad», no confusamente sino *indistintamente*. La realidad es tanto esencia como existencia.

Toda cosa real por ser algo «de suyo», está *qua* real formalmente acotada respecto de las demás cosas. La realidad de cada cosa llega a donde llega el «de suyo». En ese «de suyo» se incluye indistintamente, lo que en ulterior distinción serán existencia y esencia, momento esencial y momento existencial. Cuando se dice que la realidad es «formalmente» *de suyo*, este formalmente no es existir ni actualmente, ni potencialmente, ni aptitudinalmente, sino a la vez e indistintamente porque es la formalidad según la cual la cosa es «de suyo».

3º *La realidad posee ese carácter de ἔργον, un carácter «érgico».* Esto es, actúa sobre las demás cosas, efectuando determinadas operaciones. Este carácter es un *carácter* de lo que es real. Pero este carácter *érgico* es una *ratio cognoscendi*, que supone ya un concepto de lo que es la *ratio essendi* de lo real. Esto nos introduce en una problemática, ya que, si concibo la realidad como mera existencia, los efectos de la realidad serán efectos existentes. Pero aquí de nuevo introducimos una distinción: los efectos de una silla real son efectos reales, sólo que la silla *qua* silla no es real. Ya que silla no es un carácter que le compete «de suyo». Es una «cosa-sentido», pero no una «cosa-realidad». La silla no actúa sobre las demás cosas en cuanto silla, sino, por decirlo de una manera, en cuanto madera. El carácter *érgico* presupone la realidad. Sólo es ἔργον, aquello que algo produce por lo que realmente es, por las cosas que posee «de suyo». La extra-animidad no es realidad, ya que algo puede ser extra-anima y ser una cosa-estímulo, o bien, una cosa-sentido. En ninguno de estos dos casos tenemos la cosa-realidad⁴²³.

En definitiva, si tomamos la cuestión por la manera primaria de presentarse lo real, sea en su razón propia – la realidad en cuanto realidad

⁴²³ Cf. *SE.*, 401-402.

–, sea en su *carácter érgico*, vemos que la realidad no es existencia, sino algo primario e irreductible, que puede explicarse diciendo que es lo «de suyo». Podríamos pensar que, entonces, realidad no es idéntico a existencia pero que es idéntico a ser. Veremos que, realidad tampoco es formalmente «ser».

b. *Realidad y ser*. En la Escolástica estos términos se han entrecruzado. Por un lado, el *esse reale* se entiende como un existir (actual o aptitudinal). Esta ecuación no se mantiene de modo inflexible, el *esse* cobra una significación propia. Hemos visto que cuando se apura el carácter entitativo de la esencia y de la existencia, la Escolástica se ve obligada a hablar de un *esse essentiae* y *esse existentiae*. Con lo cual queda flotando el *esse* sobre la esencia y la existencia. Así como cuando considera al *esse* como lógico o un *esse* copulativo, tampoco aquí hace caso en la forma en la cual la cópula envuelve al *esse* y no se identifica con el *esse reale*.

La Escolástica no afirma que el *esse* se divida en la existencia, la esencia y la cópula, de igual modo. Mantiene la prerrogativa del *esse reale* como existencia en el orden del ser. De manera tal, que los otros *esse* serían una expansión analógica del *esse existentiae* en cuanto *esse*. Aquí están envueltas dos afirmaciones: 1º que el *esse* de la cópula se funda en un *esse* primario y fundamental, en el *esse* de lo real en cuanto *esse*. 2º que el *esse reale* mismo es el primario en cuanto *esse*. Por esto «realidad» no sería más que una determinación del ser. De lo cual se ve la realidad *como un tipo de ser*, todo lo primario que se quiera, pero un tipo. No todo es realidad, pero realidad se reduce a ser: realidad. Esta sería la forma primaria de ser. Ninguna de estas dos afirmaciones es exacta⁴²⁴.

Primero, que el ser copulativo se funda en un tipo primario de ser. El ser copulativo no reposa sobre sí mismo, sino que próxima o remotamente está fundado en algo real, es innegable y lo queremos afirmar. Pero, se nos dice que lo real es un *esse reale*, el ser sustantivo. Justamente es lo que se debe averiguar si el ser copulativo se funda formal y directamente en la «realidad» o en un «ser». Para esto no es necesario ocuparse del ser copulativo en toda su extensión. Nos interesan las afirmaciones que caen sobre objetos reales, como, por ejemplo: «este hombre, Pedro, es blanco». En estas afirmaciones el «es» es algo que concierne al sentido objetivo de mi intelección afirmativa. Pero no se agota en este sentido objetivo, alcanza a aquello de lo que afirmo que «es», a la *res objecta*, a lo objetual.

⁴²⁴ Cf. *SE.*, 402-404.

La *res qua objecta* se funda en la previa presentación de la cosa real en cuanto real. Esta realidad de la cosa es la que primariamente pertenece de un modo intrínseco a la integridad de la intelección. Es su fundamento inmediato y su término formal directo. Mi intención afirmativa y con ello el ser copulativo *se funda*, entonces, directamente *en la realidad* y no en un presunto «ser» sustantivo. No se funda sobre el «ser Pedro» o «ser blanco», sino sobre Pedro blanco. En la interpretación que se discute hay una especie de autonomización del momento ser, común a los dos términos, y expresaría que el «ser» Pedro estaría afectado por el «ser» blanco. El ser de cada término estaría modificado por el ser del otro, con lo cual «ser» cobra una cierta autonomía. Resultando que el ser sustantivo de Pedro y el ser blanco vienen a convertirse en la complejión de seres sustantivos, o en el ser de la complejión. Pero esto no es así⁴²⁵.

Se trata de *dos* momentos reales de lo real *qua* real y no *qua* ser. Expresa Pedro blanco y no el ser blanco del ser Pedro. La realidad, y no el ser sustantivo, es el fundamento previo, el *prius* de la objetividad de las afirmaciones y del ser copulativo. La complejión real que expresa la cópula no es la complejión de seres, sino una complejión o estructura real *qua* real. Lo que sucede es que aprehendemos la complejión real de un modo directo. Sólo cuando la complejión es demasiado compleja se torna en *res objecta*, y mi intelección desdobla en presentación de la complejión real y en intención afirmativa, en «es». Para expresar este nuevo «ser» se echa mano de algunos verbos de realidad, pero, estos, han perdido su significación de realidad y adquieren sentido meramente copulativo. La cópula surge de una «desrealización» por desdoblamiento de una intelección de realidad, y no de un presunto «ser» larvado dentro de todo verbo. La realidad es el *prius* del ser copulativo, y no al revés, como si la realidad fuera un tipo de «ser», el ser real.

Segundo, la expresión *esse reale* consta de dos términos ¿En qué relación se hallan en la unidad que significan? El *esse* parece no añadir nada al *reale*. Por otro lado, los dos vocablos parecen necesarios para designar lo que significan. ¿Qué es, pues, el *esse reale*?

Podría pensarse que *realidad es un modo excelente de ser*. Ser hierro, es que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son «ser hierro», sino «hiero» a secas. Nada que haga alusión al ser. Lo mismo si lo que se quiere decir es que el hierro existe. La esencia y la existencia son simple momentos distintos de algo indistintamente previo, la realidad. La realidad es previa a la dualidad esencia-existencia, ya que tanto

⁴²⁵ Cf. *SE.*, 404-406.

una como otra son momentos de lo real. Lo real *qua* real no se incluye en el *esse*⁴²⁶.

«Ser hierro», puede entenderse en otro sentido, en el sentido en que el hierro *sea*. Aquí *ser* no significa aquello en que la realidad consiste, sino que se toma en toda su amplitud: el mero «ser» que lo abarca todo y todos los momentos de lo real. Este «ser» no es el momento formal de la realidad férrea, sino algo así como una «afirmación» de la realidad férrea en su ya propia realidad férrea. Por tanto, algo fundado en la realidad. Ser es algo independiente de la intelección. Las cosas, ellas, «son». «Ser» es un momento de lo real. Se trata de una *actualidad* de lo real, que le compete *por* sí mismo, aunque no hubiese intelección. Pero como actualidad de lo real es una *actualidad ulterior* de ésta. Es la actualidad de algo que es «anterior» como realidad. La realidad es el «de suyo» y sólo porque la cosa es «de suyo» puede actualizar «de suyo» esta su realidad. Esta «reactualización» es el *ser*, por lo que la cosa ya «de suyo» además «es».

Se da por lo que concierne, en el caso del ejemplo, al hierro, así como a su intelección. Aprender algo como siendo *in re*, presupone la presentación de la cosa como realidad, antes de inteligirla como siendo, la inteligimos como algo real. Por el lado de la cosa misma o por el caso de la intelección *la realidad es anterior al ser*, y el *ser es una actualidad* de lo ya real en y por sí mismo. El hierro como nuda realidad queda afectado por esa ulterior actualidad suya que es el ser. Así surge el ser sustantivo. De aquí surgen dos consecuencias:

a) *Realidad no es el «ser» por excelencia*, como si la realidad se inscribiera dentro del ser, sino que *la realidad ya real es el fundamento del ser*. Es el ser el que se inscribe dentro de la realidad sin identificarse formalmente con ella. Por lo que no hay *esse reale*, sino *realitas in essendo*. No hay ser sustantivo sino nuda sustantividad. Lo real en cuanto que *es* se llama «ente». Lo real en cuanto real no es «ente» sino simplemente «realidad».

b) *Al decir que el ser es un acto ulterior de lo real*, que pertenece formalmente a lo real mismo, queda dicho que, aunque «realidad» no sea «ser», sin embargo, eso que llamamos ser no se diluye en una serie de connotaciones sino que posee un «matiz» propio estrictamente unitario. *Esse* y *reale* se mantienen, pero en distintos planos. En el plano primario, el plano de la realidad, el ser no añade nada a lo real. Pero en el plano del acto ulterior, no sólo hay «ser», sino que este «ser» tiene un carácter unitario propio. El «ser» como acto ulterior de lo real *qua*

⁴²⁶ Cf. *SE.*, 406-410.

real, se funda en la realidad. Por lo que lo transcendental no es el ser sino la «realidad»⁴²⁷.

En esta discusión con la Escolástica en torno a la idea de lo transcendental hay que distinguir no sólo entre ente y ser, sino entre realidad, ente y ser. «Realidad» no es un tipo de ser, sino que es la cosa como «de suyo». Es la cosa real. «Ser» es un acto ulterior de lo ya real *in re*. «Ente» es lo ya real en cuanto «es». Por lo que el orden transcendental no es el orden de la objetualidad, tampoco el orden de la entidad, ni tampoco el orden del ser, sino que es el *orden de la realidad, ordo realitatis ut sic*.

La realidad es el carácter «de suyo». Este carácter es *primario* en las cosas y, *consiguientemente*, primero en la intelección.

a) *Es primario en las cosas*. La realidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos cosas. Las cosas empiezan y terminan donde empieza y termina el *de suyo*.

b) *Es primero en la intelección*. El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad. El puro sentir nos abre las cosas, como meros estímulos independientes, son las cosas-estímulo. La formalidad de las cosas, como meramente sentidas, es la «estimulidad». Pero el hombre no sólo siente las cosas como estímulos, también como realidades. El estímulo mismo es sentido como realidad estimulante, como un estímulo real. La apertura a las cosas como realidades es lo que constituye a la inteligencia. *La formalidad propia de lo inteligido es «realidad»*. Esta formalidad no es lo primariamente lo concebido sino *lo sentido*. El hombre siente la realidad misma de las cosas. Por esto su modo de sentir es un modo intrínsecamente intelectual. La sensibilidad no es pura, sino intelectual. *Y su inteligencia no es pura, sino sentiente*. Inteligir y sentir constituyen una unidad metafísica estructural: *la inteligencia sentiente*⁴²⁸.

Esta realidad como formalidad primariamente sentida, no concebida, se ha mal interpretado al interpretar «las impresiones sensibles», por parte de la filosofía moderna, como cualidades subjetivas. Esas cualidades no son impresiones, sino lo sentido en impresión. Impresión no es la designación de un objeto sentido, sino que es la designación del modo como algo es sentido. La impresión es la manera de estar abiertos a algo que no es subjetivo, a lo sentido mismo. En la impresión me es «impresivamente» presente algo que en sí mismo no es impresión. En el puro sentir, lo sentido *qua* sentido lo es en la formalidad «estímulo»,

⁴²⁷ Cf. *SE.*, 410-413.

⁴²⁸ Cf. *SE.*, 413-415.

y el modo en el cual está presente al sentiente es la impresión. En la inteligencia sentiente, por ser sentiente, también es primariamente un modo de impresión. Sólo que esta impresión no es de cualidades estimulantes sino de cualidades estimulantes «reales». En la cosa presente sentientemente están dos momentos: el de cualidad sentida y el de formalidad real, en el modo de impresión. Es lo que Zubiri ha llamado «impresión de realidad». Esta impresión no es sólo subjetiva, sino que nos presenta la formalidad de realidad como algo de la cosa sentida.

En el caso de la impresión sensible, por razón de su cualidad, lo sentido es constitutivamente específico, nos abre a las cosas-estímulo y nos deja situados en un orden limitado de cosas. Por otra parte, la impresión de realidad es inespecífica. Es constitutivamente *transcendental*. Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad. De manera que queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad. Esto es, allende a toda especificidad, en una dimensión transcendental, abierta, a cualquier cosa. Por esto el *primun cognitum* es la realidad sentida. Sólo después la inteligencia forma conceptos de las cualidades sentidas y de la realidad sentida *qua* real.

Esto es importante, lo transcendental está ya dado en la impresión de realidad. Aquello que es lo primera y formalmente inteligido sentientemente, y aquello en que se resuelven todos los conceptos de la inteligencia, no es ente sino realidad. La inteligencia no es la «facultad del ser», sino la «facultad de realidad»⁴²⁹.

No se trata del modo como las cosas están presentes en la inteligencia. La «realidad» es, ante todo, *lo primario de las cosas en y por sí mismas*. En la impresión de realidad tenemos presente lo real, no sólo como independiente del acto, sino que nos está presente como algo cuya presencia es consecutiva a lo que ella es ya «de suyo». Este es el *prius* de lo real en la presentación misma. Es la primariedad de la realidad como algo de suyo.

Hemos visto lo que es *lo transcendental qua* transcendental. Pero lo transcendental es un «orden». Visto lo transcendental, centrémonos, ahora, en el orden.

3. *La idea de una estructura transcendental*

Orden significa aquí el dominio, la línea o dirección según la cual consideramos la realidad. Orden es la estructura misma de la realidad en su transcendentalidad; es, pues, su estructura interna.

⁴²⁹ Cf. *SE.*, 415-417.

Plantea en discusión con la Escolástica la exposición de la estructura interna de lo transcendental. Para la Escolástica este orden *son modos generales de ser*, competen a todo ente por su razón de ente. Los seis transcendentales clásicos: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. No son una mera enumeración, existen en ellos una interna fundamentación.

Los transcendentales suelen dividirse en dos grupos, pero para esta discusión Zubiri los divide en tres. Primero, *ens* y *res*, para la Escolástica son dos expresiones de una sola cosa, del *ente*. *Ens*, significa que la cosa *es*, su ordenación al *esse* y *res* significa *aquello* que la cosa es. Por lo cual se trata de sinónimos que expresan no propiedades transcendentales sino lo transcendental mismo. El segundo grupo, el *unum* y el *aliquid*, para la Escolástica se trata de negaciones, *aliquid* se trata de un *quid* en cuanto no es otro *quid*. *Unum* se refiere a la negación de la división. El tercer grupo, *verum et bonum*, que son momentos positivos del ente, pero extrínsecos, son aquellos momentos en los cuales el ente en cuanto ente es capaz de ser inteligido y apetecido por un ente inteligente y volente⁴³⁰.

Zubiri afirma que propiamente hablando el orden transcendental sería este tercer grupo, los momentos negativos no añaden nada *in re*, y como *ens* y *res* son sinónimos, resulta que *in re* sólo hay *ens* con dos propiedades transcendentales, la verdad y la bondad. Se podría ver el *unum* como una propiedad indivisa del *ens* con lo que puede parecer una propiedad transcendental. Por lo que tendríamos *unum, verum, bonum*. Estas tres notas están intrínsecamente fundadas la una en la anterior: todo *bonum* se funda en un *verum*, todo *verum* se funda en un *unum*. Así lo transcendental presenta en la Escolástica un riguroso orden o estructura.

Todo esto siendo verdad, exige una mayor discusión. La pregunta es si este orden responde sin más suficientemente a la idea de una estructura transcendental, a una estructura de lo real *qua* real. Para responder se analiza estos tres grupos de propiedades transcendentales, para luego exponer su punto de vista.

Res y *ens*, ¿son realmente sinónimos? Esto depende de la idea del ser que se tenga. Si ser es realidad y realidad es existencia, resulta evidente la identidad entre *ens* y *res*. Pero, hemos visto que realidad no es existencia ni actual, ni aptitudinal, sino formalmente es el «de suyo». También, hemos visto que no es lo mismo realidad y ser, sino que el ser es

⁴³⁰ Cf. *SE.*, 417-419.

un acto ulterior de lo real. Por lo que, efectivamente no son sinónimos, sino que el ser se funda en la realidad.

En cuanto las notas negativas: *unum* y *aliquid*. Se nos dice que son pura negatividad. ¿Esto es exacto? Una negación es algo que no se da sino en el modo de considerar al ente, en su concepto objetivo, pero no en el ente mismo. Pero, incluso de este modo, tiene su fundamento *in re*. Ahora, ¿cuál es ese fundamento?⁴³¹

En efecto, el *unum*, para la Escolástica, es la mera indivisión. Esto a todas luces es insuficiente. La negación «connota» o «incluye» algo positivo, la positiva entidad indivisa del ente. ¿En qué estriba esta connotación? Es importante, ya que, si la negación como propiedad transcendental se funda en un aspecto positivo como el ente positivamente uno, quiere decir que esta positiva entidad, aunque no sea una propiedad, desempeña una verdadera «función transcendental». Ya que es lo que determina la unidad como «propiedad».

Lo mismo sucede en el caso del *aliquid*. El *aliud* es la alteridad del *quid*, es desde luego, algo negativo. ¿Sobre quién recae esa alteridad? Para la Escolástica, no hay una concepción clara en este punto. A veces se dice que el *aliud* opone al *quid* a la nada. El *aliquid* sería el *non-nihil*. Pero esto no deja de ser una concepción logicista. Sería como hacer algo de la nada para contraponerlo al *quid*. Por esto, otros han pensado que el *aliud* es otro *quid*, en tal caso sería una consecuencia del *unum*, una división de todo lo demás. Pero, entonces, no sería una propiedad transcendental, ya que descansaría sobre una multitud que no pertenece a la razón formal de ente. Lo decisivo, a juicio de Zubiri, es que como en el caso del *unum*, si bien no pertenece al ente como «propiedad», sin embargo, posee una «función transcendental». En efecto, dentro de lo múltiple la alteridad del *aliquid* sólo se da en una previa línea determinada, en la línea del ente. En esta línea hay un preciso momento de estar referido el *alter* al *unum*, justo para ser su *alter*. Esta «referencia» es una estricta «función transcendental», puesto que es la posibilidad de una propiedad transcendental.

Por tanto, la negatividad del *unum* y el *aliquid* envuelven transcendentalmente eso que hemos llamado «función». Es la insuficiencia de lo negativo en el orden transcendental⁴³².

Respecto al tercer grupo, *verum* y *bonum*, la casi totalidad de la Escolástica los entiende como momentos positivos del ente. Pero como nada puede añadirse al ente, estos dos momentos son positivos por ser

⁴³¹ Cf. *SE.*, 419-421.

⁴³² Cf. *SE.*, 421-423.

dos aspectos extrínsecos del ente en cuanto tal, a un ente determinado, el ánima inteligente y volente. De esto surgen dos graves cuestiones: una, planteada por la misma Escolástica, si se trata de aspectos externos, nada hay en el ente que incluya en su razón formal la existencia de un ente inteligente y volente. Por lo que si el aspecto es extrínseco no podrán ser propiedades transcendentales. Sin ese aspecto externo tendría razón de entidad, pero no razón de verdad, ni de bondad. Otros afirman que se trata de una inteligibilidad y apetibilidad intrínsecas, ya que son la entidad misma del ente en cuanto tal.

En ambas posturas estas propiedades transcendentales envuelven un aspecto extrínseco al ente. La cuestión es lo siguiente: la inteligencia y voluntad no son formalmente atributos o caracteres del ente en su entidad en cuanto tal. No son momentos transcendentales del ente inteligente y volente, sino momentos de su modo especial de ser, de su talidad. Por lo que no son propiedades transcendentales. Sin embargo, tienen una «función transcendental», ya que, respecto a la inteligencia y la voluntad, tendría el ente en cuanto tal, las propiedades transcendentales de verdad y bondad. Aparece de nuevo el problema de la *función transcendental* que había que haberlo planteado en y por sí mismo.

Este análisis del orden transcendental *qua* orden, nos encontramos con lo transcendental mismo, la *res*, y del otro, con una estructura transcendental de la realidad. Una estructura que no consiste sólo en unas «propiedades», sino también, en unas «funciones». Con este enfoque, podremos averiguar qué es eso que llamamos ser, y dejaremos situado el problema del carácter transcendental de la esencia⁴³³.

¿Qué es el orden transcendental *qua* orden? Toda cosa real puede ser considerada desde dos puntos de vista. Por un lado, cada cosa es tal o cual cosa determinada, su *talidad*. Por otro, es una cosa «real», es una cosa «de suyo», el *orden transcendental*, el orden de la realidad en cuanto realidad. No se trata de órdenes yuxtapuestos, pues «realidad» es un carácter que trasciende todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real. No son absolutamente independientes. Ya que «realidad» no sólo está implicada en todo momento talitativo, sino, que también, la talidad determina *in re* las propiedades de lo real en cuanto real, sus propiedades transcendentales. Dado que estas propiedades transcendentales no se identifican con la talidad, esta misma talidad, puede ser considerada en dos aspectos: según aquello que es en sí misma, y según *aquello que transcendentamente determina*.

⁴³³ Cf. *SE.*, 423-425.

Esto último, es la «función trascendental». No se halla limitada a la realidad de la cosa que es «tal», como en el caso de la inteligencia y voluntad, que desempeña una función trascendental nos sólo respecto a su propia realidad, sino respecto a toda otra realidad en cuanto realidad. La función trascendental es la función por la cual una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. En su virtud, la realidad en cuanto realidad no sólo posee «materialmente» unas propiedades transcendentales, sino que es «formalmente» una verdadera *estructura* trascendental.

No se trata de una especulación, como la estructura trascendental está determinada por la función trascendental de la talidad, es en el análisis concreto de ésta, donde se descubre esta estructura. Veamos los conceptos necesarios para la consideración trascendental de la esencia.

Se descubren en las cosas dos aspectos, uno que son tales como son en realidad cada una en sí misma y otro, que se hallan realmente vinculados entre sí. Estos serán los dos momentos de la estructura trascendental, la estructura de cada cosa real en y por sí misma y la estructura determinada por la vinculación de cada cosa con las demás. Fijémonos en el segundo momento⁴³⁴.

Las cosas reales forman una totalidad. No se trata de una adición extrínseca de cosas, sino de una totalidad intrínseca, un sistema. Tiene el carácter de conexión u orden. Una vinculación de las cosas tal que sus operaciones se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Esta vinculación operativa está fundada en la constitución misma de las cosas. Por esto se trata de una conexión de carácter constitutivo. Es el momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es «función» de las demás. Es lo que Zubiri ha llamado «respectividad». No es una relación, que supone dos relatos ya constituidos, es antecedente a la relación. No es *in re* nada distinto de la cosa misma.

Es un carácter que concierne a «lo que» las cosas son en realidad, a su talidad. Cada cosa es como es, pero respectivamente. Esta respectividad talitativa es lo que formalmente, Zubiri ha llamado, *cosmos*. Tiene una precisa función: determina en las cosas reales un modo de ser reales *qua* reales. En cuanto a la respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que ha llamado *mundo*. No es la simple totalidad de las cosas reales, sino de la totalidad de las cosas reales en razón de su realidad. Son de índole distinta y no se identifican. Cabría en principios

⁴³⁴ Cf. *SE.*, 425-427.

muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí; pero todos coincidirían en ser reales, por lo que constituirían un solo mundo.

Este concepto de mundo es el primario y fundamental, todos los demás conceptos de mundo presuponen éste. Como por ejemplo la filosofía de Heidegger entiende al mundo como aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas. Este sería «mi» mundo o «nuestro» mundo. Pero mundo en este sentido está fundado en el mundo como respectividad de lo real *qua* real. Así ese «mi» o «nuestro» expresa no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas. Expresan la apropiación del mundo en «bosquejo», pero no el mundo mismo. Sólo porque el hombre ya es «mundanal», está constituido como realidad *qua* realidad en respectividad, puede hacer suyo el mundo, en ese sentido existencial y vital del bosquejo. La mundanidad no es sino la respectividad de lo real en tanto que realidad⁴³⁵.

Por ello encontramos la «función trascendental» del cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto tal: es determinar el mundo. Esa mundanidad es una nota de la realidad de cosa *qua* real. No es un añadido, ni se identifica sin más, *in re* con su realidad. Sin embargo, es una nota de lo real *qua* real. Es su pura respectividad en el orden de la realidad. Por esto, mundo es un carácter trascendental de la realidad en cuanto tal, y la «función» del cosmos es, en su virtud, una función estrictamente trascendental.

Esto se aclara un poco más con las siguientes consideraciones: que el cosmos sea una función trascendental no es óbice para que el cosmos sea siempre y sólo una talidad determinada. Sin embargo, su función es estrictamente trascendental. La posibilidad de multitud de cosmos no obsta a la unidad trascendental del mundo, como no obsta la multitud, incluso esencial de inteligencias y voluntades para la unidad del *verum* y el *bonum*.

La respectividad llamada mundo es trascendental. Es el primer trascendental «complejo» de la realidad en cuanto realidad. Los transcendentales *complejos* son aquellos que competen formalmente a cada cosa real, por el mero hecho de ser real, pero expresan *aquello que sigue del puro carácter de realidad* en orden a la multiplicidad de las cosas reales. Por otro lado, los transcendentales «simples», son aquellos que *expresan sin más la realidad* en y por sí misma.

⁴³⁵ Cf. *SE.*, 427-429.

Mundo es el primer transcendental complejo y es *fundante* de los demás transcendentales complejos como: *aliquid, verum, bonum*. Dado que cada uno expresa lo que es el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás. Esta referibilidad no es más que la *respectividad* de lo real *qua* real, esto es, el mundo. Sólo porque una *res* en cuanto *res* es respectiva a las demás puede ser *aliud* respecto de ellas. Lo mismo sucede con el *verum* y el *bonum*, envuelven una respectividad de la realidad inteligente y volente a la realidad inteligida y querida. Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales es posible que haya intelección y volición, por tanto, *verum* y *bonum* transcendentales⁴³⁶.

Ante las dificultades que puede presentar el carácter estrictamente transcendental del mundo, frente a la realidad de Dios que sea formalmente Extra mundanal. Parece que aquí no se podría afirmar la respectividad del mundo como un carácter transcendental. En un primer momento se podría pensar que Dios crea realidades que cósmicamente no tengan nada que ver entre sí, pero que coincidirían en ser reales. Serían respectivas en su carácter de realidad, aunque no posean unidad cósmica. Tendrían la unidad del mundo. Más grave parece la consideración de la propia realidad divina, el mundo sería respectivo a Dios, pero no Dios al mundo. Pero mundo puede ser la designación de un «carácter disyunto». No se trata de una división de las cosas reales, sino de aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, *o bien respectiva* (mundanal) *o bien irrespectiva* (extramundanal). Esta forzosidad disyuntiva, en cuanto forzosidad, pertenece a la realidad en cuanto tal. La llamamos «mundo» por ser el término más claro y *quoad nos* el único inmediatamente innegable. Zubiri afirma que mundo es un transcendental complejo, pero «disyunto».

Los otros transcendentales complejos, *aliquid, verum, bonum*, podríamos llamarlos «conjuntos». Una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto real es *eo ipso* una disyunción transcendental.

En resumen, el orden transcendental es el orden de las cosas reales «de suyo», en cuanto reales. Son «de suyo» en y por sí mismas. Son los transcendentales *simples* (*res* y *unum*). También, son «de suyo» respectivas, los transcendentales *complejos*, bien *disyuntos* (mundo), bien *conjuntos* (*aliquid, verum, bonum*). Esta es la estructura transcendental de la realidad. Una estructura determinada por la talidad en «función

⁴³⁶ Cf. *SE.*, 429-430.

transcendental». Esta estructura descansa sobre los dos transcendentales primeros: realidad y mundo⁴³⁷.

Sin entrar en la integridad de todo el tema, Zubiri, subraya que la realidad de una cosa debe considerarse según dos momentos transcendentales distintos entre sí. Primero, lo primario y radical es la cosa real en su propia realidad, la cosa actualmente real en sí misma. En segundo lugar, y fundada en esta primera actualidad, hay una actualidad de la cosa real como momento del mundo: la actualidad «mundana» de lo real. Mundo entendido como respectividad transcendental de lo real. Esta actualidad no se identifica con la actualidad de lo real en sí mismo, pero la presupone y se apoya en ella. La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el «ser». Aquí ser recae sobre la realidad, sobre el «de suyo», previo a la distinción esencial o existencial. Es una actualidad ulterior, su actualidad en el mundo. Es una reactualización de la actualidad previa en la respectividad a las demás cosas reales.

Ser, es pues, la *actualidad mundanal de lo real*. Esta respectividad se identifica *in re* con la cosa real misma. Por esto lo que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca reactualidad real. Esto es justamente lo que llamamos «ser sustantivo». El ser sustantivo no es formalmente idéntico a realidad, sino que se distingue de ella, por lo menos con una *distinción de razón* con fundamento *in re*. Este fundamento es la respectividad de lo real. Por esto la sustantividad no expresa un tipo de ser, el tipo excelente de ser, sino que, por el contrario, significa el ser de lo sustantivo. La sustantividad es anterior al ser. No es *esse reale*, sino *realitas in essendo*. Se trata de la sustantividad en «ser». Por esto el ser es un acto ulterior de la realidad. Su ulterior actualidad respectiva. Por esto, es ser y sólo ser de la realidad. Por esto, la realidad es sólo ulteriormente «ente».

La realidad en esta actualidad como momento del mundo tiene una modalidad propia que es el *tiempo*. El tiempo es, pura y simplemente, un «modo» de ser. Ser es la actualidad respectiva de lo real. Los modos de esta actualidad son: «fue, es, será». Expresan los modos según los cuales una cosa real es respectivamente a las demás cosas reales. Una realidad extramundana es un extra-ser, por esto es esencialmente extra-temporal: es eterna⁴³⁸.

El ser no tiene un carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón. Esto es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. La unidad del ser es meramente respectiva. Las cosas reales «son», pero

⁴³⁷ Cf. *SE.*, 430-433.

⁴³⁸ Cf. *SE.*, 433-436.

«el» ser no tiene sustantividad. Lo mismo acontece con el espacio. Solemos decir que las cosas están «en» el espacio. Esto es falso, las cosas son espaciales, pero no están en el espacio. El espacio es meramente respectivo, no es un receptáculo de las cosas. Lo mismo puede decirse del tiempo. Así como la filosofía moderna ha sustantivado la conciencia, pero la conciencia no tiene sustantividad alguna. Es sólo el carácter de algunos actos, de los actos conscientes. No es ningún azar que se haya llevado a cabo, casi simultáneamente, esas tres sustantivaciones.

Compara, a continuación, su concepción del ser con las más usuales en filosofía, ante todo con la filosofía que no distingue realidad y ser. Primero el *esse reale* de la Escolástica, frente a la que ha mostrado su posición. Partiendo de esa identidad expresada en el *esse reale*, una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser. Haciendo de la realidad la mera impresión sensible (entendiendo impresión en un sentido subjetivo), resultará que *esse est percipi*: tesis del idealismo empírico. Haciendo un resultado del pensar, resultará que *esse est concipi*; tesis del idealismo lógico. Pero el ser no es lo uno ni lo otro. Primero porque el pensar se mueve en una formalidad previa al ser, que es *la formalidad de realidad*. Segundo, porque esta formalidad, en el acto de la inteligencia sentiente, se presenta como un *prius* a su presentación misma. El idealismo, en sus formas empíricas o lógicas, es insostenible; por lo que son insostenibles sus dos formas de ser. Pero el error radical está en la identificación de ser y realidad⁴³⁹.

Se puede distinguir ser y realidad de dos formas. En una se hace de la realidad una forma de ser, un tipo de ser entre otros, o, por el contrario, se considera al ser como un acto ulterior de la realidad. Así, en la primera línea se puede concebir al ser como una *posición del pensar*. Sería, entonces, la *objetualidad*. Entonces, *esse es poni*: la tesis del idealismo transcendental. Frente a esta tesis cabe otra, en la cual, la realidad sería un tipo de ser entre otros, pero el ser mismo no sería una posición, sino lo contrario. Sería el carácter en que se presenta todo lo real en un «dejar-que» lo presente esté mostrándose a sí mismo: esto sería el ser. Es la tesis de Heidegger. Para él ese «dejar-que» no es un acto del pensar. Pero no cambia la índole de su tesis. Ambas hacen de la realidad un tipo de ser.

Para Heidegger, el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la «comprensión del ser» de sí mismo y de lo que no es él. Pero no puede confundirse el ser con el ente. Así Heidegger dice:

⁴³⁹ Cf. *SE.*, 436-438.

1º Las cosas, comprendidas como tales cosas, son entes, son algo óntico. Para él, formalmente, cosa es ente.

2º Pero el ser es diferente, su dominio es lo ontológico. Es la «diferencia ontológica». No es una diferencia conceptual, sino que es un acontecer diferenciante, ascensional que nos lleva de la comprensión del ente a la comprensión del ser y nos mantiene en esta. Por lo referente al ente, la ascensión no lleva a la totalidad del ente. Es el acontecer de la nada en la angustia, la nada anonada el ente en nuestra comprensión de él. Pero allí se patentiza el ser. La nada del ente nos deja en el ser, en el puro ser. El ser no es sino y por acontecer de la nada.

3º ¿Qué es este ser?

a) El ser no es un ente, sino siempre y sólo ser del ente⁴⁴⁰.

b) El ente es algo que hay o puede haber sin comprensión, mientras que no hay ser sin la comprensión del ser. Como al ser del hombre le pertenece la comprensión del ser, resulta que su ser es la presencia misma del ser. Su ser consiste en que el ser (*Sein*) «está ahí» (*Da*); es decir el ser del hombre es el *Da-sein*. No significa que el hombre sea existencia, sino que el hombre es el *Da* mismo, la presencia del *Sein*, del ser. Donde el *Da* es la comprensión misma como presencia del ser. En su virtud sólo hay ser en cuanto hay *Dasein*, y según el modo como hay *Dasein*. La comprensión del ser pertenece al mismo ser del *Dasein*. Resulta que aquella presencia, el *Dasein* es, si se quiere, el transcurso mismo del puro ser, es el ser del ser. El *Dasein* es la presencia, en cierto modo, «óntico-ontológica» del ser mismo. Por la prerrogativa fundamental del *Dasein* en la ontología, para Heidegger.

c) El modo de ser, en el sentido del ser del *Dasein* es la «temporalidad». Esta comprensión del ser, el *Da*, es una comprensión tempórea, el *Da* mismo es tempóreo. El *Dasein* es tempóreo *no* porque está en el tiempo, sino porque es el tiempo originario mismo. Como una «apertura» extática según tres dimensiones articuladas en la unidad precisa y propia del «instante». Por la temporalidad somos como somos y estamos en el ente, pero allende todo ente. En el allende extático comprendemos el ente en su ser, ya que consiste positivamente en dejar al ente siendo. La temporeidad es a una el sentido del ser del *Dasein* y el ser mismo como sentido. De otra manera, como la temporeidad es la historicidad originaria misma, resulta que el *Dasein* es la historicidad misma del ser. Recíprocamente el ser es la historicidad del *Dasein*. Por ello no se puede preguntar qué es el ser (como pregunto que son los entes) sino

⁴⁴⁰ Cf. *SE.*, 438-439.

que sólo puedo y tengo que preguntarme por su sentido. El sentido del ser es el ser como sentido⁴⁴¹.

d) Esto no significa que el ser sea algo subjetivo. Todo lo contrario. Esta presencia del ser en la comprensión, en el *Dasein*, es la verdad del ser. La comprensión es la verdad o la patencia del ser. El *Da* es la patencia misma. Esta verdad, es pues, el ser del *Dasein*. Por lo que sólo hay ser en y por el *Dasein*, lo que significa que el ser no es sino la patencia misma. Heidegger volviendo a la expresión de Aristóteles nos dirá que la presencia del ser en el *Dasein* es como la luz. El ser no estará presente como un ente, sino que es la luminosidad misma. Una luminosidad de todo ente y lo que constituye la esencia del hombre. No es subjetivo, sino que es el trascendente mismo. Por esto la comprensión del ser es transcendental.

El hombre consiste en ser morada y pastor del ser ya que es el ente cuyo ser pertenece la comprensión del ser. Para Zubiri, Heidegger tiene el mérito de haberse hecho cuestión del ser mismo aparte del ente.

Pero Heidegger sitúa el problema en la línea de la comprensión. Es irrecusable sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser. Pero sólo con esto se habría logrado una Teoría del conocimiento ontológico. Sin embargo, pretende una Ontología. Por esta razón concibe la comprensión del ser de una manera ontológica. Considera la comprensión no sólo como el mostrarse del ser a sí mismo y desde sí mismo, sino como un *modo de ser*, como modo de aquello mismo que se muestra, el ser. Entonces la posibilidad de la comprensión es la posibilidad del ser mismo.

Así en el pensamiento de Heidegger se descubren tres pasos sucesivos:

a) *El darse del ser* en la comprensión no es un mostrarse de algo ajeno a su mostrarse, sino que, en el ser, es su estricto *darse*.

b) *La comprensión del ser*, en la que el ser se da y está siendo pertenece al ser mismo del *Dasein*. De manera que el *Dasein* es *el ser del ser*, una primaria unidad óntico-ontológica. El *Dasein* es el ente que consiste sólo en ser, una especie de sustantivación del ser.

En Heidegger el ser no es un producto del hombre. El ser se da, no se produce. El ser tiene su verdad propia. El análisis de la temporeidad es justo la exposición de este carácter del ser. Pero, Zubiri añade que ninguna de estas tres tesis es sostenible sin más⁴⁴².

⁴⁴¹ Cf. *SE.*, 439-441.

⁴⁴² Cf. *SE.*, 441-444.

a) En primer lugar, *el darse del ser es más que el mero término de la comprensión*. No es como algo extrínseco al acto en cuanto acto. En la aprehensión lo aprehendido no es sólo término del acto, sino lo que le confiere a este acto su intrínseca actualidad concreta. El acto es actual en dos sentidos: como acto ejecutado y como acto de determinada cualidad intrínseca. Aprender no sólo es captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido.

En la aprehensión, la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehender en cuanto aprehensor *son un acto uno y el mismo*. Un acto que es común a la cosa y a la mente. En su virtud la mente reviste la cualidad formal misma de la cosa. Por esto, ser aprehendido no es sólo un «mostrarse-a» sino un verdadero «darse». Un darse tal que en los sentidos y en la inteligencia «son» en acto lo mismo que lo sentido y lo inteligido. Pero esta mismidad de actualidad no es una mismidad de ser. Se trata de una mismidad de distinta índole, no es de carácter físico. Al concebir un cuadrado no soy el cuadrado físicamente, pero lo soy de una manera no física. Esto es la «intencionalidad».

Intencionalidad no es el carácter intendente del acto y el carácter de mero entendido del objeto. No es una correlación en intención, sino que es un modo de ser. Un modo de ser de lo inteligido *qua* inteligido. Por esto la actualidad de algo es doble: una es la actualidad *propia* de la cosa, y otra la actualidad de *estar dándose* a la inteligencia y de estar haciendo que la inteligencia sea intencionalmente lo que la cosa es. Son dos actualidades distintas y la segunda se funda en la primera.

Era necesario retornar a estas ideas. Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que se da, no sólo dice algo que es verdad, sino que hay que completar la idea diciendo que el darse hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido. Pero se ve que esto no es exclusivo del ser, acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, habrá que buscarla en la índole de lo dado. En el caso del ser su índole sería el puro darse. ¿Esto es sostenible?⁴⁴³

b) Para Heidegger el ser es el «elemento» en que se mueve todo acto de comprensión. Comprender una silla es comprenderla siendo silla. Incluso lo que llamamos realidad no sería sino un tipo de ser. El ser sería un tipo de luz en la cual y según la cual accedemos a las cosas. A diferencia del ente, el ser no sólo está siendo en su darse, sino que sólo «es»

⁴⁴³ Cf. *SE.*, 444-446.

en este su darse. Es él quien «da», es el dar mismo. Es decir, no hay ser sin el *Dasein*. Pero esto es insostenible.

Primero, el «darse» de algo no envuelve el momento de «ser», más que si aquel algo está ya dado como realidad. La cosa presente como realidad envuelve intrínsecamente en su presentación no sólo el carácter de realidad como «independiente» de mí, sino que lo envuelve en una forma muy precisa y distinta: como una realidad que está presente independientemente de mí, pero posee este carácter como algo de «suyo» antes de la presentación misma y como fundamento de ella. La realidad está presente como un *prius* a su presentación misma. Este momento de realidad es lo que fundamenta eso que llamamos «dejar» a la cosa en su realidad. El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad y está fundamentado en la realidad como un *prius*. Incluso si el hombre tiene temporeidad es porque al aprehender una cosa real determinada, el hombre no sólo «está» en esta cosa, sino que «co-está» en «la» realidad, en lo transcendental. El «dejar-que» no está fundado en la temporeidad, sino en la presentación de algo como un *prius* de realidad. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino al revés, ser es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma⁴⁴⁴.

Heidegger apela a la luz cuando se refiere al porqué en este dejar lo que está siendo es precisamente el ser. ¿Qué es esta luz? Es simplemente claridad o la luminosidad misma, como dice Heidegger. Esta luminosidad sería el ser mismo. El dejar, sería dejar que la luz nos mostrara el ser de cada cosa, en el fondo cada cosa sólo «es» a la luz del ser. Veamos que el ser no es lo que Heidegger pretende en esta metáfora.

Sin abandonar la metáfora, Zubiri, realiza los siguientes pasos: 1º la luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un *lumen*; la luz es originariamente un momento de la luminaria. 2º La luz o la claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso. 3º Toda cosa tiene así una doble actualidad «lumínica»: una la actualidad como brillante *de suyo* y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a «la claridad de la luz». Con esto la claridad proviene de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una *reactualización* de la primera: es el brillo visto a luz que de él dimana.

Ese esplendor de la luminaria como de suyo extiende a su alrededor eso que llamamos claridad en su entorno. Este entorno no es sino la *respectividad* y la luz es el brillo de la cosa en respectividad. Cada cosa real es como un de suyo. Pero este momento de realidad abarca

⁴⁴⁴ Cf. *SE.*, 446-448.

transcendentalmente todas las demás realidades. Lo que significa que la realidad no es sólo «de suyo» de cada cosa, sino realidad en *respectividad transcendental*. Esto es el mundo en sentido transcendental. El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz. La actualidad de la cosa real en la claridad de luz es el ser. La realidad es «de suyo» clarificante, es «de suyo» respectiva: tal es la unidad de los momentos de realidad y ser⁴⁴⁵.

De lo anterior resulta que el ser no es algo que sólo «es» en el *Da* de la comprensión, en el *Da* de darse, sino que es un momento de la realidad, aunque no hubiera ni comprensión. El ser interviene dos veces: una como momento de lo aprehendido *qua* realidad. Otra, como momento de lo aprehendido *qua* aprehendido. No son dos seres, sino que el segundo es como una ratificación del primero. En la aprehensión y en el *Da* se «re-actualiza» la realidad de las cosas y el ser que ellas tienen antes de su intelección. La diferencia entre realidad y ser es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de la cosa: actualidad como «de suyo», y actualidad como momento de respectividad.

c) Heidegger parte del supuesto de que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser. Por lo que el hombre sería la morada y el pastor del ser. Pero esto no es sostenible. El elemento en que primariamente se mueve el hombre no es el ser sino la realidad. Se mueve en el ser porque es un acto de lo ya real. Esa actualidad del ser en el *Da* de la comprensión se funda en la en la previa actualidad del ser en la realidad. Por esto, lo que formalmente caracteriza al hombre *no es la comprensión del ser sino el modo de aprehensión de las cosas*. Lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es la comprensión del ser sino la «aprehensión de realidad». El hombre entiende la realidad sentientemente, siente la realidad misma. El hombre se mueve en el ser no por ser *Da-sein* sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, la cuales como reales, «ya» son de por sí. La apertura no es *comprensión* sino *impresión*. Por esto el hombre no es comprensor del ser, morada, ni pastor, sino «animal de realidades».

Heidegger al desarrollar su filosofía no hace, en el fondo, sino comentar esta idea de la comprensión del ser. Él ha partido de la fenomenología y ha introducido modificaciones, pero permanece en el ámbito fenomenológico. Supera la centralidad de la conciencia mediante la idea de la comprensión, y supera la idea del darse mediante el aparecer en el sentido de mostrarse. Mostrarse como siendo. «Ser» entonces es la posibilidad de que las cosas se muestren y el hombre las comprenda. Lo radical del hombre será la comprensión del ser. Esto es insostenible.

⁴⁴⁵ Cf. *SE.*, 448-450.

Primero porque la función primaria del hombre no es comprender el ser sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas. Segundo, porque el ser carece de toda sustantividad, el ser sólo es «respectivamente», y esta respectividad es a la realidad de todo. Por lo que es la realidad lo que tiene sustantividad⁴⁴⁶.

Hasta aquí se ha realizado el recorrido tratando de averiguar qué es el orden transcendental como una estricta estructura transcendental. Esta comprende por un lado la realidad como algo de suyo, la realidad como transcendental simple. Pero tiene un segundo momento transcendental complejo, que es la respectividad o mundo. La actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser. Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque la realidad sea un tipo de ser. Sino que el ser es una actualidad ulterior de lo real.

El orden de lo transcendental en cuanto transcendental no es el orden de la objetualidad, ni de la entidad, ni del ser, sino de la realidad en cuanto realidad. Lo transcendental en cuanto estructura, en cuanto orden está determinado por la función transcendental de la talidad de lo real. En esta línea nos preguntaremos por la esencia.

2. *Consideración transcendental de la esencia*

Recordemos que la esencia la podemos considerar en dos órdenes. El de la talidad, en el cual, la esencia es lo que constituye lo real en ser tal realidad, la esencia es un *quid reale*. Pero la esencia no sólo talifica la realidad sino también aquello según lo cual la cosa es algo «real». Esta segunda consideración es el orden transcendental.

Después de un amplio análisis de lo transcendental y del orden transcendental en el cual Zubiri se vio obligado a revisar la tradición clásica y moderna que ha vertido conceptos ya consagrados por la tradición para discutir con ellos y dejar ante los ojos la idea de realidad en cuanto realidad, pasa a tratar la transcendentalidad de la esencia⁴⁴⁷.

La transcendentalidad es un carácter de lo real, además es una estructura de lo real en cuanto real. El orden de la talidad y el orden transcendental no son independientes, sino que el segundo está determinado por el primero, que llamamos «función transcendental». Dicha función no sólo determina un carácter en lo real, sino también una verdadera estructura. Por esto la aprehensión transcendental de la esencia debe lograrse en dos pasos. Primero conceptualizar la esencia en su puro carácter

⁴⁴⁶ Cf. *SE.*, 450-453.

⁴⁴⁷ Cf. *SE.*, 453-455.

transcendental y después habrá que conceptualizar la estructura transcendental de la esencia.

1. *La esencia: su carácter transcendental*

Ya hemos considerado a la esencia desde el punto de vista de sus notas y de su unidad coherencial, la esencia aquello según lo cual lo real es «un tal», una talidad. Esta talidad desempeña una función estructurante: es aquello según lo cual la cosa real tiene una estructura constitutiva. Es formalmente individual *qua* esencia es constitutiva, no *quid-ditativa*. La función propia de la esencia no es especificar, sino constituir «físicamente». Se trata de una verdadera función estructurante por parte de la talidad, ya que la talidad no es sinónimo de determinación categorial, sino aquel carácter constructo según el cual cada nota es «nota de». Así se delimitó la esencia frente a la mera especificación sea conceptiva o física (en el sentido de forma sustancial).

Pero esta esencia, también, es aquello según lo cual lo esenciado es real. Ambas dimensiones no son idénticas, ya que lo real *qua* real tiene caracteres que no se identifican con los caracteres de lo real *qua* «tal». De aquí que la esencia junto a la función talificante, desempeña una *función transcendental*. Aquella función según la cual lo esenciado es *eo ipso* una realidad sin más. No son funciones distintas entre sí, pero sí distintas con fundamento *in re*.

Prescindamos por el momento de la esencia como «talidad», y preguntémosnos por el carácter transcendental de esta función, en orden a los caracteres transcendentales fundados en ella⁴⁴⁸.

I. *La esencia como mera determinación*. El orden transcendental es el orden de la realidad *ut sic*, y realidad es el carácter «de suyo». Algo, por ser un contenido determinado «propio», es «de suyo», es realidad. Así el «de suyo» es el carácter transcendental de todo contenido determinado. En la línea de la aprehensión, vimos como un contenido podía no tener la formalidad de realidad, como es el caso de la estimulidad. Esto supuesto, esencia es el contenido determinado en cuanto instaura o implanta la cosa como algo «de suyo». Esta es la función transcendental de la talidad como determinación: *constituir* lo real en su realidad *qua* realidad. Y ser «de suyo» es lo que hace formalmente que su contenido sea «esencia». La esencia es un concepto transcendental y no sólo un concepto talitativo. Ya que la esencia es la determinación en función transcendental. La determinación de la realidad como algo «de suyo» es lo que ha llamado realidad *simpliciter*. Expresión que nos deja en cierta ambigüedad, ya que, por un lado, puede significar las notas

⁴⁴⁸ Cf. *SE.*, 455-457.

según las cuales algo es realidad; o puede significar, que con ello tenemos una realidad sin más. Es la ambigüedad de lo talitativo y lo transcendental. En la línea de lo transcendental la esencia más que realidad *simpliciter* es «lo» *simpliciter* de la realidad. La esencia transcendentalmente es lo *simpliciter* «de suyo». Esencia es absolutamente idéntica a realidad.

De aquí brota la equívocidad del vocablo y del concepto mismo de esencia, en discusión con la Escolástica se habló ya de la esencia y la existencia como momentos fundados en un previo «de suyo». Aquí esencia no es un momento de la realidad, es la realidad misma. Al distinguir entre determinación y talidad, la esencia vuelve a aparecer como momento de la realidad, pero en otra dimensión, como momento de la sustantividad. En este entender la esencia como la realidad misma, la esencia, es anterior no sólo al hecho de que exista, o a la aptitud para existir. Así el concepto que Zubiri propone está allende la esencia y la existencia clásicas. La esencia es: 1º idéntica a la realidad, 2º es anterior al dualismo existencia-esencia⁴⁴⁹.

Pretendemos recoger aquí lo ya dicho sobre la identidad y la anterioridad. Primero *la identidad de esencia y realidad*. Esta identidad no es la identidad entre *res* y *ens* de la filosofía clásica. Ni por lo que le concierne a la *res*, que aquí no es el *quid* en orden a la existencia, sino el *quid* en orden al «de suyo». Tampoco en lo que concierne al *ens*, por dos razones. Primero porque ser no es lo mismo que existir, y porque ser no es lo mismo que realidad. Así la identidad entre esencia y realidad nada tiene que ver con la identidad entre *res* y *ens*.

Positivamente, esta identidad de esencia y realidad significa que ambos conceptos expresan pura y simplemente el «de suyo» de algo. Si se quiere emplear el vocablo *res*, se dirá que *res* es lo real en cuanto «de suyo». Ni el contenido determinado de algo es esencia – en sentido clásico –, ni la existencia misma es real, si ambos momentos no competen a la cosa «de suyo». Y esta cosa «de suyo» es lo que constituye la esencia. La cosa es real en cuanto es «de suyo», y en cuanto es «de suyo», su contenido es esencia. Esta esencia que es lo real mismo, aquello que es *ex se*, abarca tanto la existencia como la esencia clásica. Tal es la identidad de la esencia y la realidad.

Esta identidad no implica que la esencia y la realidad como aspectos de la cosa sean conceptos formalmente idénticos, de manera tal que sería ociosa la dualidad de vocablos. Realidad significa el carácter de ser de «suyo», es el carácter transcendental de la cosa, la

⁴⁴⁹Cf. *SE*, 457-459.

transcendentalidad misma. Por su parte, esencia, significa el *quid* real, el contenido determinado de la cosa en *función* transcendental. Esto es, que la cosa en cuanto por ser «tal», la cosa es *eo ipso* «de suyo», es transcendentalmente real. Es el *quid* referido a la transcendentalidad del «de suyo». La diferencia es propiamente la diferencia entre propiedad o carácter y función transcendentales⁴⁵⁰.

La esencia entendida de este modo no sólo es idéntica a lo real, sino que además es, en algún modo, anterior tanto a la esencia clásica como a la existencia. No es una anterioridad causal o natural, como si la esencia fuese el fundamento de la existencia. De nuevo, este concepto de esencia está allende la esencia y la existencia en el sentido clásico. Aquí la esencia es tanto la existencia como la esencia clásica porque ambas empiezan por ser «de suyo». En un sentido negativo la anterioridad de la esencia es la indistinción de la esencia y existencia clásicas en aquel concepto de esencia. Positivamente, significa que el «de suyo» es la razón formal y el fundamento de que la existencia y la aptitud para existir sean momento de algo *ya* real. Zubiri, quiere así, comenzar por lo real *qua* real, esto es como *quid* o esencia «de suyo», y después, sólo después, podrá distinguirse dentro de esta esencia lo que usualmente se llama esencia y existencia. Pero esta es una distinción ulterior.

¿Cuál es el fundamento de esta distinción? Zubiri parte de la intuición sentiente de las cosas como reales. En ella las cosas se nos muestran como alterándose, la alteración es sentida como real. Ciñéndose a las realidades intramundanas, vemos como son caducas. Esta «caducidad» afecta a su talidad. Esta caducidad tiene una función transcendental, determina un carácter transcendental, en lo real mismo en cuanto realidad. Este carácter es su «limitación» como realidad. Una limitación como transcendental, pero no es un carácter transcendental, que se suma al de realidad, sino que pertenece intrínsecamente al carácter de realidad, al «de suyo» mismo. Lo real es «de suyo» pero limitado, es realmente limitado. Por esto afirmaba que «de suyo» significa realidad como un *ex se*, pero no como un *a se*⁴⁵¹.

Para explicar esto da un paso atrás. Recuerda que hemos dicho que la esencia es autosuficiencia talitativa en función transcendental, en cuanto constituye algo «de suyo». Pero esta suficiencia real o transcendental, no es idéntica a suficiencia plenaria. La suficiencia de la esencia no es plenaria, se aprehende limitada por la inteligencia sentiente. La inteligencia al «concebir» lo real, la esencia, según dos conceptos, distintos como conceptos, y a los cuales responden dos aspectos de la

⁴⁵⁰ Cf. *SE.*, 459-462.

⁴⁵¹ Cf. *SE.*, 462-464.

esencia. Cada uno de estos conceptos concibe la misma realidad, el mismo «de suyo». Pero en cada uno de ellos no tengo sino aspectos «reducidos». Ninguno de ellos me da totalmente la esencia.

Así en una primera línea, la *esencia talitativamente considerada*, tiene su contenido constitutivo inalterable, inalterable en orden a su mismidad formal. Físicamente toda esencia es total o parcialmente alterable. Esto es la caducidad talitativa de la esencia. En su función transcendental nos muestra un aspecto reducido de la esencia: la suficiencia como algo meramente «rato» en orden a ese «de suyo», lo concluso en orden al «de suyo», no como suele entenderse en orden a la existencia. Pero como la talidad es algo positivo, y en función transcendental es esencia, resulta que «rato» no es la esencia misma, sino que es un reducto conceptivo, un carácter reducido de la esencia. Es la talidad concebida transcendentalmente como limitada. Por esto, en primer lugar, es un carácter conceptivo transcendental. En segundo, es un carácter reducido de la esencia. En tercero, es un carácter transcendental no en orden a la existencia, sino en orden al «de suyo». Lo «de suyo» en la línea de la limitación talitativa queda conceptivamente reducido a lo meramente rato en el orden transcendental⁴⁵².

Es un carácter reducido, ya que la esencia no es sólo en cuanto un carácter rato, sino que es real *simpliciter*, es *simpliciter* «de suyo». El «de suyo» es algo «más» que meramente rato. Y en cuanto más que meramente rato, pero intrínsecamente limitado aun en la línea de este mismo «más», la esencia es algo «meramente existente». Esto es, también, un reducto de la esencia. Si a la esencia como realidad, como «de suyo» le restamos su aspecto meramente rato, con ello no se anula totalmente la esencia real, queda otro aspecto de ella. Este segundo aspecto conceptivo es la esencia como algo «meramente existente». Este mero existir, no es algo añadido a lo rato, no es un predicado de lo rato, sino un reducto de la esencia como algo «de suyo». Sólo en orden al «de suyo» aparece a la esencia como algo «meramente existente».

Vista desde su *limitación transcendental* la esencia queda «reducida» en dos aspectos. Primero en cuanto su limitación en algo meramente rato, y queda reducida a algo meramente existente. Sin reducción la esencia como algo «de suyo» es positivamente realidad *simpliciter*. De ahí que estos dos aspectos de la esencia reducida no coincidan sino sólo parcialmente con los conceptos clásicos de esencia y existencia. La diferencia está justamente en el «meramente». Ya que muestra que se trata tan sólo de reductos de la esencia real, de lo que es «de suyo». La esencia «meramente rata» no es ni tan siquiera la esencia clásica,

⁴⁵² Cf. *SE.*, 464-465.

porque ésta lo es en orden a la realidad como existencia, mientras la esencia meramente rata lo es en orden a la realidad en cuanto realidad. Lo que también debe decirse de la existencia. Aquí sólo hemos hablado de lo meramente existente. No hay esencia y existencia, porque no hay esa «y», sino sobre todo no hay sino esencia «meramente rata» o esencia «meramente existente» y ambas son insuficientes frente al orden de lo real⁴⁵³.

En ninguna esencia real hay una prioridad entre ambos reductos; por ser reductos, son meros reductos conceptivos. El fundamento de esta dualidad conceptiva es la limitación de lo real en cuanto tal. Podría pensarse que el fundamento de esta dualidad está en la causalidad, como se piensa en la distinción esencia y existencia de la filosofía clásica. Pero no parece que en la *experiencia fundamental* que motiva esta dualidad sea la causación. No es que la causalidad no pueda intervenir en la experiencia de las cosas reales y en la aprehensión del carácter intrínseco de la realidad. Pero, al fin y al cabo, causadas o no, las cosas ya están ahí. Y lo verdaderamente sorprendente en la experiencia es que lo que ya es real deje de serlo por *condición intrínseca*. Esto es anterior a toda causalidad productiva o destructiva. Se trata, en nuestro caso, de aprehender la realidad como intrínsecamente caduca. La realidad es intrínsecamente caduca, la función transcendental de la caducidad es la limitación. Este es el fundamento de esa dualidad conceptiva.

Esta caducidad y esta limitación es algo primariamente sentido, no algo conceptivo. Es una fundamental experiencia de la inteligencia sentiente. Sólo porque sentimos lo real en su limitación misma, tenemos y podemos concebir esos dos aspectos reductivos de lo real. Se les ha llamado reductos «conceptivos» para contraponerlos a momentos reales. Pero la limitación que en dichos conceptos se entiende parte del «de suyo» intelectivamente sentido.

Volvamos a lo tratado, lo «meramente rata» y lo «meramente existente» son dos «reductos» de la esencia real como algo «de suyo». No se trata de esencia y existencia, sino de una única esencia real, un único «de suyo». Esta esencia real está allende esta dualidad. Una cosa es decir que sean distintos como aspectos, y otra cosa decir que físicamente sean dos momentos distintos *tanquam res et res*. La cosa real no está compuesta por una totalidad de aspectos que presente a una consideración intelectual. No hay una existencia que fuera el acto de una esencia, sino sólo una esencia real. Queda dicho, de esta forma, que no hay distinción, ni composición «real», física, entre esencia y existencia. No se trata de una dualidad de razón entre esencia y existencia, sino entre dos

⁴⁵³ Cf. *SE.*, 465-470.

reductos del «de suyo»: como meramente ratio o como meramente existente⁴⁵⁴.

Este es el carácter transcendental de la esencia como mera determinación, o si se quiere como mera determinidad. Esto es, como mera talidad. En este desarrollo hemos tomado talidad y determinación como sinónimos. Pero debemos advertir que la talidad en sentido estricto no es mera determinación. La talidad es aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad, en virtud de notas que primariamente son «notas-de» en unidad coherencial primaria. Por otra parte, determinación es el mero contenido de ciertas notas que no forman parte de la esencia como talidad estricta, pero que la determinan ulteriormente, sea como derivados constitucionales o como determinantes suyos en línea de la concreción. Estas notas son inesenciales. La esencia no es todo lo que la cosa es *hic et nunc*, sino tan sólo lo formalmente constitutivo de ella. Con esto parece que la esencia pierde su carácter metafísico para reducirse a lo esencial de algo. Es justamente el problema tratado como la realidad esenciada. ¿Qué es lo que tiene esencia? Esto lo tratamos anteriormente pero sólo desde el punto de vista de sus notas esenciales. Ahora se debe tratar desde el punto de vista transcendental. En este orden transcendental esa dualidad de la esencia se nos mostrará como puramente aparente.

II. *La esencia como estricta talidad.* Para examinar el problema se procederá primero a estudiar la esencia desde el punto de vista transcendental como lo formalmente talitativo de la realidad sustantiva. Después afrontaremos la dualidad «esencial-inesencial».

Respecto a *la esencia como lo formalmente talitativo* de la realidad sustantiva. Dijimos que la esencia es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual ciertas notas de ella constituyen «por sí mismas» la suficiencia en el orden de la sustantividad. Desde este punto de vista la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para formar por sí mismas sistema. Es la autosuficiencia constitutiva. Este sistema, a su vez, es una unidad coherencial primaria. Donde coherencial implica una unidad, como unidad de auto clausura, que llamábamos cíclica. Como primaria, nos referíamos a una unidad que «hace» de las notas momentos esenciales. La unidad no confiere a las notas su contenido, pero sí su carácter de ser esenciales. Así, las notas son talificantes mientras que la unidad es esenciante. Ambos momentos no están meramente yuxtapuestos, sino que toda nota es constitutiva y formalmente «nota-de»; y aquello de que es nota es la unidad misma que está «en» ellas. Esta mutua pertenencia de los dos momentos

⁴⁵⁴ Cf. *SE.*, 470-473.

es justo el estado de constructo: la esencia es la constructividad intrínseca. En esta línea toda otra nota de la cosa es formalmente inesencial.

Esta consideración de la esencia es una consideración talitativa, la esencia es aquello según lo cual la cosa es un «tal».

Por su propia talidad la esencia tiene una función transcendental: es aquello según lo cual la cosa es una realidad sin más, según es «de suyo». La pertenencia del «de» de las notas y del «en» de la unidad, la notificación y la esenciación, en la constructividad talitativa de la esencia es, en función transcendental, justo el «de suyo». Recíprocamente el «de suyo» tiene un carácter transcendentalmente constructo.

Aquí se comienza a ver que la función transcendental de la talidad puede ser mucho más vasta que el mero «determinar» un «de suyo». Lo dicho, toda nota es nota-de en y por una unidad coherencial primaria, la cual, no determina el contenido de la nota sino tan sólo su esencialidad. Esta dualidad desaparece en el orden transcendental, queda absorbida en el «de suyo». Esto implica que ninguna nota tiene por sí misma realidad, solo la cosa el constructo entero es «de suyo». Ninguna nota tiene realidad sino en función de ser nota-de una unidad. No hay más realidad esenciada que la cosa en su intrínseca constructividad. Este constructo transcendental es lo que confiere realidad a cada una de las notas.

De lo anterior procede la diferencia entre «función transcendental» y «función talitativa». Talitativamente, las notas son las que notifican la cosa. Pero transcendentalmente las notas no tienen realidad sino como momentos del «de suyo» entero. Así la unidad es talitativamente «en» las notas, esenciándolas y sólo es real en el «de suyo». Este «de suyo» es la constructividad entera en su aspecto transcendental⁴⁵⁵.

La constructividad entera es la común unidad de las notas, su esencialidad. La índole de la comunidad de las notas es su actualidad. Esta esencialidad es actual en la unidad como momento primario: la unidad es actualidad actualizante, esenciante. Esta actualidad esencial como carácter común de la constructividad talitativa, tiene una precisa función transcendental, instaura la actualidad como algo «de suyo». Ya no será actualidad de esa «tal» esencia, sino actualidad de la realidad. Esto es lo que constituye la *res*. Muchas notas, una unidad, una *res*. El «de suyo» es un constructo de realidad, no sólo un constructo de unidad y notas. La esencia, transcendentalmente, es constructo de realidad. Por ello es la realidad *simpliciter*.

⁴⁵⁵ Cf. *SE.*, 473-476.

Arrojará más luz sobre estas consideraciones si prestamos atención a las notas inesenciales. Recopilamos lo dicho sobre la esencia, ella es un momento interno de la cosa, allí se halla la diferencia entre lo esencial y lo inesencial, con lo que parece que la esencia es solo una parte de la cosa. En un primer concepto se dijo que era el conjunto de todas las notas que posee una cosa *hic et nunc*. Segundo, dentro de las notas unas caracterizan unívocamente la mismidad de una cosa frente a sus variaciones. Tercero, dentro de estas notas hay algunas que son el mínimo necesario y suficiente que la cosa ha de poseer para que sea todo y sólo lo que ella es, la esencia en sentido estricto y formal. Es una falsa apariencia que en este recorrido hemos dejado fuera aspectos inesenciales de la esencia.

Las *notas inesenciales* no se tratan de notas indiferentes a la cosa. Hay una serie de notas inesenciales que derivan de la esencia. ¿Qué realidad tienen estas notas, cuando son poseídas *de facto* por la cosa? Siempre se trata de *notas fundadas*, frente a ellas las notas esenciales o constitutivas son infundadas. ¿Cuál es, pues, el carácter fundado de estas notas?⁴⁵⁶

No se trata de una yuxtaposición de notas. Estas notas forman una unidad con las notas infundadas, no es una unidad de *inherencia*. La unidad de las notas esenciales, hemos dicho, es de *coherencia*. Hablamos de sustantividad. Por esto la unidad que forman las notas fundadas con las infundadas es de *adherencia*. Donde el prefijo *ad* indica «en dirección hacia». Las notas inesenciales hacen de la cosa una realidad, no simpliciter, sino realidad «en cierto respecto» (*ad*). La adherencia es un carácter metafísico de lo real. Lo real es siempre uno, pero su unidad es compleja. Es una unidad de coherencia que funda una unidad de adherencia. El fundamento metafísico de la adherencia es la coherencia.

Esta diferencia entre notas coherentes y adherentes, entre lo esencial e inesencial, es una diferencia que se refiere a *lo que* la cosa es. Es una diferencia de orden talitativo. Pero la esencia en función transcendental determina el «de suyo», la realidad de una cosa en cuanto real, la *res*. Las notas inesenciales no tienen realidad «de suyo». Es la esencia que «de suyo» posee notas inesenciales. Sólo porque la esencia es realidad, son reales las notas inesenciales. Talitativamente las notas inesenciales determinan la esencia. Pero, transcendentalmente es la esencia la que les confiere realidad. Lo adherente es realidad, en y por la realidad de lo coherente. No es «sustentar» es «reificar». De tal manera que la esencia reifica toda determinación talitativa inesencial.

⁴⁵⁶ Cf. *SE.*, 473-479.

Transcendentalmente no hay sino un concepto de esencia: la realidad como algo «de suyo».

Recordemos que la esencia no es de la sustancia, sino de la sustantividad. No es ni sustancia primera, ni sustancia segunda. La realidad es primariamente sustantividad, un sistema de notas. Dentro de ella la esencia es el subsistema o sistema fundamental, el sistema determinante del sistema total. Por ser cíclico, este subsistema fundamental es sistema por sí mismo en una constructividad. Por ser determinante posicional de las demás notas confiere a éstas carácter de sistema por adherencia.

En definitiva, esencia es la talidad estricta y formal en función transcendental, en orden al «de suyo», y la transcendentalidad misma es el «de suyo», lo *simpliciter* real. Este es el carácter transcendental de la esencia. Además de este carácter posee también una estructura transcendental. Es el otro aspecto de la consideración transcendental de la esencia.⁴⁵⁷

2. La esencia: su estructura transcendental

El «de suyo» es un constructo de realidad, determinado en el orden de la talidad en función transcendental, esto determina no sólo unas propiedades transcendentales, sino, también, una estructura. El «de suyo» al ser constructividad se halla interna y transcendentalmente estructurado. La estructura transcendental en respectividad externa la tratamos como el mundo. Ahora nos importa la respectividad transcendental interna de la esencia en y por sí misma.

Este desarrollo será un análisis de la constructividad que es lo que determina esta estructura. Se analizarán tres momentos: primero, por ser constructo el «de suyo» envuelve la pertenencia intrínseca no sólo las notas-de y la unidad, sino que esta pertenencia tiene un carácter transcendental propio: «constitución». Este «de suyo» es en virtud de los dos momentos del «de» y del «en» pero según distintos aspectos internos de esos dos momentos: esto lo llama «dimensionalidad». Finalmente, la constructividad tendrá distinta función transcendental según el tipo de talidad que se trate, es la «tipicidad». Estos son los tres momentos estructurales transcendentales de lo real, del «de suyo» en cuanto tal⁴⁵⁸.

I. *Esencia y constitución.* Tratamos de la esencia constitutiva con sus momentos de las notas esenciales y su unidad. Se pertenecen intrínsecamente. Las notas *talifican* la unidad y la unidad está presente *en* las

⁴⁵⁷ Cf. *SE.*, 479-481.

⁴⁵⁸ Cf. *SE.*, 481-482.

notas, haciendo de ellas notas-de, es la constructividad intrínseca de la esencia. En función transcendental, esta pertenencia constituye la realidad, es el constructo metafísico. Esto no agota la cuestión. En cuanto el constructo, el «de suyo» constituye una unidad. Una unidad que también es constructa, es la unidad de dos momentos. El «de suyo» es un *unum*: es la unidad transcendental. No es la misma que la unidad esencial, aunque se utilice el mismo vocablo. La unidad esencial es un momento primario de talidad. En pasajes anteriores se señaló como el constructo talitativo «entero» tiene un carácter común a la unidad y a las notas, que es la actualidad esencial. Esta actualidad en función transcendental es formalmente la *res*, es el constructo metafísico. En este constructo, su carácter real es común a las notas y a la unidad y a las notas *qua* reales. En este momento transcendentalmente común tiene como carácter propio ser unidad: es la unidad transcendental. El carácter constructo de lo real *qua* real es ante todo unidad transcendental. Recíprocamente, la unidad transcendental es la actualidad del «de suyo» como constructo metafísico. Esta unidad transcendental por ser constructo presenta una estructura transcendental.

La unidad coherencial primaria confiere talitativamente su clausura cíclica a las notas esenciales. Es la constitución individual. De esta forma es como la esencia determina la unidad transcendental, la unidad metafísicamente constructa de lo real en cuanto real. Veamos su estructura.

Cuando se trató talitativamente la noción de individuo se dijo que comprendía cuatro momentos: el momento de unidad numeral, de constitución, de concreción, de realidad incomunicable. Dejando de lado el momento de concreción, los dos primeros se refieren a lo que llamamos singularidad y constitución. Transcendentalmente esta diferencia queda absorbida en un carácter superior: la *constitución transcendental*. El cuarto momento es aquel según el cual cada cosa real está incomunicablemente separada de las demás. Así, constitución e incomunicabilidad son los dos aspectos de la unidad transcendental en su propia estructura.

Examinemos primero la *incomunicabilidad*. La clausura cíclica talitativa en función transcendental es aquello que en virtud del cual ser «de suyo» es estar «separado» de todo lo demás. Esto en su aspecto más superficial y negativo. En el orden transcendental, la clausura cíclica tiene una función positiva: lo real *qua* real se pertenece a sí mismo. Lo real como de «de suyo» es un «suyo». Transcendentalmente la cosa es «suya». Esto es lo positivo que subyace a la indivisión formal. En su virtud, por ser «suyo» *qua* realidad, todo lo real es incomunicable. La incomunicabilidad es el aspecto negativo de la positiva pertenencia a sí

mismo. No es un carácter que se refiera a la existencia, se refiere al «de suyo». La existencia y la esencia clásicas son comunicables por que el «de suyo» es «suyo» esta es la razón formal de su comunicabilidad.

El «de suyo» es el carácter de realidad de lo real *qua* real, y «suyo» es el momento de pertenencia a sí mismo de lo real. Vemos que la diferencia entre el «de suyo» y el «suyo» es: 1º una diferencia de razón, por ello el «suyo» es un momento transcendental. 2º esta diferencia de razón está fundada *in re*, un aspecto es que lo real es «de suyo» y otro aspecto es que es «suyo». 3º El fundamento *in re* es en la cosa real misma una precisa estructura de fundamentación. No se trata sólo de añadir el «suyo» al «de suyo», el «suyo» pertenece intrínsecamente al «de suyo», según una estructura de fundamentación, es «suyo» porque es «de suyo». Por esto la comunicabilidad no sólo es una propiedad transcendental, sino que tiene carácter de momento estructural transcendental. Transfunde transcendentalmente a lo real entero en todos sus momentos, incluso talitativos.

Examinemos ahora la *constitución*. Parece que con esto ya se ha logrado el *unum* transcendental. Pero no es así. Talitativamente las notas talifican la unidad esencial. Pero en su función transcendental es superior: en su unidad transcendental lo real no sólo se pertenece a sí mismo, sino que se pertenece según un modo propio en cada esencia. Talitativamente, las notas talifican la unidad coherencial primaria. Transcendentalmente, modulan la pertenencia a sí mismo. Cada realidad «de suyo» es «suya» pero a su «modo». La pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos «constitución» transcendental⁴⁵⁹.

La unidad de comunicabilidad, en la medida en que está fundada sólo en el «de suyo» tiene el carácter estructural de constitución. Este es el *unum* transcendental completo. Es una estructura transcendental de dos momentos: uno, pertenecerse a sí mismo; y otro, el momento de pertenecerse de un modo propio.

El momento de constitución se trató cuando se habló de las notas esenciales, pero un poco indiscerniblemente. En ese desarrollo constitución significaba la determinación talitativa intrínseca de la unidad de sus notas. Pero transcendentalmente, se trata de un modo intrínseco de pertenecerse a sí mismo. En este sentido transcendental se habla aquí de constitución. No son independientes, el segundo es el primero en función transcendental. La esencia es constitución transcendental.

La esencia es como realidad «suya», es transcendentalmente individual. Pero el individuo tiene muchas determinaciones ulteriores, que no

⁴⁵⁹ Cf. *SE.*, 482-486.

constituyen el individuo, sino que lo determinan en orden de la concreción. Es el tercer momento de la individualidad, del que se tratará ahora. Individuo no es un concreto. Pero queda por decir qué es este carácter transcendental de esa determinación ulterior.

La esencia es un «de suyo» *individual*. Pero en la función transcendental del carácter talitativo individual es mucho más vasta que pertenecerse así mismo de un modo propio. Así como la realidad en cuanto «de suyo» «reifica» transcendentalmente todas sus notas talitativamente inesenciales, así también, la esencia individual, en cuanto un «suyo», «individualiza» todas sus ulteriores notas en la línea de la concreción. Decíamos que la cosa es *res* y reifica. A esto añadimos, la *res* es transcendentalmente individual, e individualiza cuanto dimana de ella o adviene a ella, precisamente porque ya es transcendentalmente individual.

La esencia en cuanto que transcendentalmente es ya individuo, diremos que tiene *individuidad*. Las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga *individualidad*. Es una diferencia profunda, ya talitativamente el individuo no se hace, sino que es de una vez para todas. Mientras la individualidad se adquiere o se empobrece, y en todo caso se modifica. Esa diferencia entre ser «el» mismo y ser «lo» mismo. En función transcendental, la diferencia cobra otro carácter: significa que la individualidad, precisamente por serlo, individualiza. De manera tal, que no hay sino un solo individuo en sus dos momentos de individuidad e individualidad.

Entendamos bien estos dos momentos. En orden de la talidad las notas poseen dos caracteres distintos. Unas dimanan de lo constitutivo, son las notas constitucionales. Otras son estrictamente adventicias. Las primeras «expresan» lo constitutivo y las segundas «concretan» al individuo. En ambos casos son las notas las que determinan talitativamente al individuo. Pero en el orden transcendental, la situación se invierte. La esencia resulta ser «de suyo» un individuo, y gracias a esta su individuidad, confiere a las notas concretivas su carácter de individuales. La esencia «individualiza» de suyo. Por esto la diferencia talitativa queda absorbida en el individuo transcendental. Este individuo es único.

Así la esencia, lo real, tiene un momento estructural propio: es transcendentalmente constitución con carácter de individuo. Pero no es sólo esto.

II. *Esencia y dimensionalidad*. La esencia es un constructo transcendental. En él se hallan, naturalmente, los dos momentos de la constructividad (el «de» de las notas y el «en» de la unidad) en función

transcendental, como determinantes estructurales del «de suyo» en cuanto tal. Hemos visto que esta constructividad determina esa unidad transcendental que es la constitución. Constitución es el modo como lo real mismo es uno. Pero hay otro aspecto: la unidad talitativa de la esencia como unidad coherencial primaria no sólo incluye las notas, sino que está «en» ellas justo en cuanto primaria. Este carácter talitativo determina en función transcendental otro carácter estructural, también transcendental. Nos referimos al constructo metafísico entero como estructura, al «de suyo» mismo⁴⁶⁰.

Al tratar de la verdad «real» nos referíamos a que, en el orden de la talidad, lo real se encuentra proyectado desde dentro de sus propias notas. Esta proyección es el respecto formal de la realidad en sus notas, que no es sino la actualización de lo real en ellas. No es sino la constructividad talitativa de la esencia, la presencia de la unidad «en» las notas. Este respecto proyectivo es la dimensión. Vimos que aquello de que es dimensión es de la sustantividad, la suficiencia constitucional de algo. Pero visto transcendentalmente la dimensión es un concepto transcendental, veremos la diferencia entre ambas consideraciones.

Talitativamente, la *dimensión* se trata de una respectividad «en» la unidad respecto «de» las notas. Por esta presencia exigencial primaria de la unidad está en las notas esenciales actualizándolas como notas esenciales. Así decíamos que desde el punto de vista de las notas la esencia es algo «sido» respecto de la unidad primaria. Pues bien, en función transcendental, esta unidad, este «en» en este respecto a las notas, es lo que determina el carácter estructural del «de suyo» mismo. La esencia transcendentalmente, el «de suyo», es algo que no sólo pertenece a sí mismo en su modo propio (constitución), sino que es algo que «de suyo» es un *intus* de su propia realidad, es «interioridad». Esta interioridad no es sino el sistematismo mismo del constructo de realidad. El «de suyo» en este sentido es un «desde sí mismo». De manera correlativa en la constructividad transcendental, las notas no son sino la unidad sida, la interioridad sida. Y esto, justamente, es un extra, una exterioridad. Exterioridad es un momento transcendental del «de suyo», no es sino la interioridad plasmada, por así decirlo, en ser lo real mismo.

La constructividad transcendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad. Lo interior se halla actualizado en lo exterior. Talitativamente la esencia es el «en» de la unidad y el «de» de las notas. Transcendentalmente es interioridad y exterioridad como momentos de ese constructo metafísico. El respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en la exterioridad propia, el respecto mismo del *ex*,

⁴⁶⁰ Cf. *SE.*, 486-491.

es lo que constituye la *dimensión*. Es el *in* y el *ex* como momento del «de suyo» mismo.

Este tipo de consideración de lo real tiene una gran diferencia respecto a la que nos hablaba Aristóteles, quien ve siempre las notas de lo real como algo que le sobreviene a un sujeto, ninguna tiene realidad separada, sino siempre unida a una sustancia. Estas diferentes maneras de ser las llamó categorías o géneros supremos del ente.

Este concepto de categoría tiene una gran ambigüedad. Ya que no distingue lo suficiente dos aspectos. Uno, consideradas en su contenido son géneros supremos del ente. Pero consideradas como modos de ser nada tienen que ver con su carácter genérico. Se tradujo categorías a predicamentos, pero son predicamentos en cuanto géneros, no en cuanto modos de ser. Está presente en Aristóteles por la convergencia entre el logos predicativo y el real, concibe lo real en forma subjetual. Es como una visión de la realidad de fuera a dentro. De ahí que bastó a Hegel ver dialécticamente lo real para que fuera como una interiorización de las notas en que su ser consiste. Y lo *simpliciter* sustantivo de la sustantividad es la esencia. La esencia no tiene notas que sean de un sujeto, ni es una interiorización al modo de Hegel, sino que se trata de una interioridad primaria que desde sí misma está ya plasmada (*ex*) en su propia exterioridad esencial. Es una visión de dentro a fuera, desde el «en» primario de la unidad y desde el «de» constructo de notas, ambas en función transcendental. La constructividad metafísica de lo real es esta estructura de «interioridad-exterioridad», cuyo carácter transcendental formal es «dimensión». Dimensión no es sino el *ex* del *in* en el constructo de realidad.

Talitativamente, ya se había señalado, la realidad es pluridimensional. Las cosas se actualizan en sus notas en un triple respecto: riqueza, solidez y estar siendo. Vistas ahora en su función transcendental, como momentos de suyo, veremos estas dimensiones⁴⁶¹.

La *riqueza*, señalábamos no consiste en la abundancia de notas. Pero ahora en su función transcendental queda completamente aclarada. Lo que transcendentalmente determina la riqueza es la «perfección» de lo real en cuanto real. El *ex* del constructo es ante todo su perfección. Se trata de un momento transcendental.

Talitativamente veíamos una segunda dimensión, la *solidez*. En función transcendental, es la «estabilidad». La esencia es «de suyo» algo más o menos estable, si no lo fuera no sería «de suyo», se disiparía en una pura nada. Es un carácter transcendental que está allende las

⁴⁶¹ Cf. *SE.*, 491-495.

propiedades talitativas. Bien que esta estabilidad puede tener diversos tipos más estáticos o dinámicos.

Por último, talitativamente vimos otra dimensión, su *estar siendo*. Esta dimensión se aclara en su función transcendental, aquí es la «duración». No se trata de una medida temporal, sino de un carácter transcendental que fundamenta todo tipo de medidas temporales. Consiste en «ser duradero» por su propia estructura transcendental, toda realidad es «de suyo» duradera. De lo contrario sería evanescente, no habría realidad. En este sentido es una dimensión transcendental del «de suyo».

Perfección, estabilidad, duración, son tres dimensiones según las cuales lo real está plasmado desde su interior en la exterioridad intrínseca de sus notas. Son tres aspectos formales del *in* en su *ex*. En ellos se expresa la dimensionalidad transcendental de lo real. Se pertenecen mutuamente, en su unidad, son algo según lo cual, lo real está «mensurado». Lo que en esta mensura se mide, más o menos (perfecto, estable, duradero), es lo que constituye transcendentalmente el «grado» de realidad.

El concepto de grado es originariamente talitativo. Transcendentalmente no hay grados de realidad, en el sentido de gradación, como si fuesen diferencias de intensidad. Las esencias tienen realidad en distinta medida, pero con una distinción metafísica, no gradual. Metafísicamente, lo que constituye esta mensura, es justo, la estructura dimensional de la realidad. Las cosas reales son «de suyo» en distinta medida.

Lo real es «de suyo» perteneciente a sí mismo en su propio modo es, además, real en distinta medida. Constitución y dimensión son dos momentos estructurales transcendentales de la esencia como algo «de suyo».

III. *Esencia y tipicidad*. Lo real, la esencia, se pertenece a sí misma a su propio modo y desde sí misma. Pero esta constitución y dimensión tiene a su vez distinto carácter según sean talitativamente las esencias en cuestión. Esta diversidad talitativa, se puede entender de dos maneras. Por un lado, como una diversidad formalmente talitativa. Por otro, la diversidad talitativa según su función transcendental.

Por el primer camino estableceríamos un catálogo de esencias. Pero lo que nos interesa no es una diversidad talitativa *qua* talitativa, sino una diversidad talitativa en orden a una diferente función transcendental. Esta diferencia es la que se llama: «tipicidad» transcendental. Se trata de una diferencia en el constructo metafísico *qua* metafísico.

Lo real, la esencia, es «de suyo» en doble momento estructural de constitución y dimensión. Este orden al «de suyo» es la función transcendental de toda esencia sin excepción, es justo lo que hace de ella algo real. Pero encontramos entre las esencias algunas cuya función transcendental consiste en instaurarlas como realidad y nada más. Este nada más que aparece como negativo, es un momento positivo de la tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia que llamaría transcendentamente «cerrada».

La *esencia cerrada* será un primer tipo de esencia. No nos referimos a la clausura talitativa de sus notas, según clausura cíclica que en función transcendental es el «de suyo», esto es propio de toda esencia. Aquí nos referimos a otra cosa. Es el momento según el cual, por ser algo «de suyo», la esencia cerrada es algo «en sí» misma. Toda su realidad transcendental queda agotada en ser «de suyo en sí». En esto consiste la esencia cerrada⁴⁶².

Es cierto que toda esencia tendrá un «en sí». Pero hay esencias que en función transcendental no sólo son «en sí», sino que son tales que en su propio «de suyo» pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista a su propio carácter de realidad. En acto primero, esta estructura es lo que constituye la esencia «abierta».

La apertura es un carácter estructural transcendental. Estas esencias no son un «en sí» y nada más, sino que desde su misma manera de ser en sí son abiertas a todo lo real en cuanto real. Se trata de las esencias inteligentes y volentes. Zubiri elige la nota intelectual para describir estas esencias abiertas ya que cualquier volición se apoya de alguna manera en la nota intelectual.

Toda esencia intelectual es transcendentamente abierta y, recíprocamente, toda esencia transcendentamente abierta es *eo ipso* intelectual. Inteligencia es formalmente aprehensión de lo real en cuanto real. Así la esencia intelectual es «de suyo» abierta a todo lo real en cuanto real. Las esencias cerradas, serán las que no son intelectivas. La inteligencia es una nota esencial con una función transcendental exclusiva de ella. Por esto la diferencia entre lo intelectual y lo no intelectual es una diferencia transcendental y no sólo talitativa. Abierto y cerrado son dos tipicidades transcendentales.

Aclaremos un poco los términos. Primero, la apertura no apunta primaria y formalmente al término al que se está abierto. No se trata de que la inteligencia a estar abierta a todo lo real *qua* real, de manera que

⁴⁶² Cf. *SE.*, 495-500.

lo real sea, por ello, transcendentamente verdadero. Apertura, se refiere a la estructura misma de la esencia intelectual, en cuanto algo «de suyo». Segundo, el «en sí» de la esencia no es el «en sí» kantiano. Aquí significa tan sólo la instauración de algo como un «de suyo». Este «en sí», cuando excluye la apertura transcendental es una esencia cerrada, cuando la incluye es una esencia abierta. La esencia talitativamente intelectual en función transcendental instaura esa esencia ante todo como algo real. Pero a una con ello, la instaura como algo transcendentamente abierto a lo que ella no es en sí misma. Son dos momentos estructurales que no son independientes, y, en su mutua pertenencia transcendental, consiste formalmente en el tipo de constructo metafísico a que nos referimos. En esto se funda la «conveniencia» con todo lo real *qua* real, y por consiguiente el *verum* y el *bonum*. Pero, esta conveniencia es algo derivado de la estructura transcendental de la esencia intelectual, su apertura transcendental.

En otra línea es importante entender el «en sí» y la «apertura». No se trata de entender la esencia abierta como algo en sí que luego se le añade su apertura. Donde la nota inteligencia estaría «sólo en sí» y su apertura no fuera un momento formal de la realidad misma de la inteligencia en cuanto tal. La apertura pertenece, constitutiva y formalmente, a su propia realidad en sí. Es una esencia de suyo «abierta en sí misma».

Otro error sería entenderla desde la pura apertura, como si la esencia intelectual fuese sólo la apertura misma. Como podría darse en el caso del hombre, donde se entienda como un puro acontecer. Esto no es posible. La apertura es, ciertamente, un momento esencial de la esencia intelectual como realidad, pero es un momento que «modifica», con mayor precisión, «tipifica» lo que la inteligencia es como realidad de suyo «en sí». La apertura es un carácter transcendental del «en sí».

Por esto, este carácter transcendental, modifica y tipifica incluso el modo propio como la esencia abierta es «suya». En el caso del hombre ese ser «suyo», no sólo se pertenece a sí mismo materialmente, en el caso de una esencia estrictamente abierta, es suya «formal y reduplicativamente». No sólo se pertenece a sí misma, sino que el modo particular de pertenecerse es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad. Este poseerse tomado con el carácter de un acto primero es lo que constituye la *persona*, en un carácter de acto segundo es la vida, es poseerse transcurrentemente.

Como en toda esencia, en orden constitutivo, es «individuidad», la esencia abierta es, en el orden constitutivo transcendental, «personabilidad». Este es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Esta esencia

abierta, personaliza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella: tiene personalidad. Persona es el «suyo» de la esencia abierta⁴⁶³.

En el caso del hombre no hay una prioridad de la existencia sobre la esencia. Se trata de una esencia que «de suyo» se comporta, operativamente, respecto a su propia realidad.

La apertura misma en el caso del hombre tiene una índole especial. Toda inteligencia es apertura a lo real *qua* real. Pero, en el caso del hombre, esta apertura no es primariamente comprensión, sino el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia, al sentir. Esto es, *la apertura es impresión*. La inteligencia en su estructura misma está vertida al sentir, de tal manera, que inteligencia y sentir forman una sola estructura, una inteligencia sentiente. Gracias a lo cual, toda la realidad es sentida en impresión de realidad. La apertura humana, es así, concreta, formal y primariamente, sentiente, una apertura intelectual de carácter impresivo.

Esencia abierta y esencia cerrada son los dos tipos transcendentalmente distintos de toda esencia en cuanto «de suyo». El desarrollo de la realidad humana como esencia abierta nos servía para aclarar los términos en este caso de la única esencia abierta intramundana.

Como resumen del recorrido, vimos que la esencia tiene un carácter transcendental que es el «de suyo». La esencia es lo constitutivo de lo real en función transcendental. Esta esencia presenta una estructura transcendental. Lo constitutivo de lo real es de carácter constructo. La constructividad talitativa en función transcendental determina un constructo metafísico. Este constructo nos presenta una estructura transcendental. Tiene tres momentos estructurales: como constructo metafísico, la esencia es constitución individual, es un sistema dimensional, tiene un tipo determinado. La esencia es «de suyo» *suya* a su modo propio; es «de suyo» una interioridad en exterioridad, según dimensiones distintas; es «de suyo» cerrada y abierta a su carácter mismo de realidad. La pertenencia intrínseca de estos tres momentos constituye la estructura transcendental de la esencia⁴⁶⁴.

Artículo 4. Ver en qué consiste el carácter principal de la esencia.

En este último desarrollo vamos a ver que la esencia es el principio estructural de la sustantividad. En el capítulo nos proponíamos afrontar el problema de la esencia en cuatro pasos: la determinación de lo que

⁴⁶³ Cf. *SE.*, 500-504.

⁴⁶⁴ Cf. *SE.*, 504-508.

son las notas esenciales, la determinación de la índole propia de la unidad de la esencia, y, a la luz de este análisis, esclarecer en un tercer paso el problema esencia y realidad; finalmente, el cuarto paso, era la cuestión del carácter principal de la esencia.

En anteriores desarrollos se nos mostró la esencia como principio de las notas inesenciales, pero un principio de distinto carácter según se trate de notas constitucionales o notas adventicias. Ahora se trata de encuadrar unitariamente esos conceptos en la línea de la principalidad metafísica en cuanto tal.

Aristóteles ve con claridad en qué consiste que algo sea principio: es siempre y sólo aquello de lo que en última instancia algo viene. Es el «de dónde» mismo. Luego, introdujo la clásica división tripartita de principios: principio de donde algo «es», de donde algo «deviene», de donde algo es «conocido». En todos los casos, su principalidad, estriba formalmente en su carácter de «de dónde». Nos interesa aquí el primero de los tres sentidos, porque nos referimos a ese principio que es la esencia. Como hemos distinguido entre ser y realidad, lo llamaremos «principio de realidad».

La realidad ha sido entendida según maneras muy diversas. En primer lugar, se le ha entendido como «poder». La realidad sería un sistema de poderes o *poderosidades*, como un carácter propio independiente de las diversas interpretaciones o mentalidades. Otro modo de entenderla ha sido el de «fuerza», como una fuerza *sui generis*, no en el sentido de la física de Newton o Leibniz, como la fuerza de la realidad. Puede entenderse que, la realidad de lo real consiste en que cada cosa real es algo «de suyo», que respecto a otras concepciones podría llamarse «nuda realidad». Estos tres caracteres – poder, fuerza, nuda realidad – competen a toda concepción de lo real en cualquier nivel histórico en la que se considere. Nos basta con decir que están presentes en *toda* aprehensión de la realidad. Aunque son susceptibles de diversos desarrollos por dominancia de unos caracteres sobre otros. Como, por ejemplo, el primitivismo que circunscribe la fuerza y la nuda realidad en el carácter de poder. En cambio, en nuestro saber, nos hemos afincado en la nuda realidad, olvidando los otros dos caracteres. Estas sugerencias bastan para encuadrar el problema del carácter principal de la esencia. El principio como carácter del «de suyo» mismo, como el «de dónde» de algo en el sentido de «de suyo».

Debemos señalar cómo es principio la esencia en cuanto algo «de suyo». La esencia es principio de las notas constitucionales y adventicias. Centrémonos en las constitucionales. Estas notas son las que constituyen la sustantividad completa de lo real. Aquello de que es principio

la esencia es la sustantividad. La sustantividad es un sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución. Dentro de ese sistema la esencia es el sistema fundante, es el sistema de notas constitutivas.

El modo como la esencia es principio, su principalidad como esencia, es «determinante posicional» o «funcional» de las notas de la sustantividad. Este es el «de dónde» de la esencia. Tomando *per modum unius*, la constructividad talitativa y la constructividad transcendental de la esencia, diremos que es un «con-structo», su carácter formal es «estructura». Significa, que estructura tiene un sentido que no se ciñe exclusivamente a la estructura transcendental. Significa que un sistema «constructo» es formalmente una «estructura». Los momentos esenciales de la esencia se co-determinan mutuamente en su unidad. En esto consiste ser estructura. Es esta «estructura», el principio determinante posicional de las notas constitucionales. Formalmente, el «efecto» de una estructura es «posición». Lo esencial como principio es un principio estructural⁴⁶⁵.

Indica como así queda fijada su posición frente a Leibniz y frente a Aristóteles. Frente a Leibniz porque la esencia no es una *vis*, sino pura estructura. Sólo porque hay una estructura puede haber unos casos y aspectos que la sustantividad sea *vis*. Frente a Aristóteles, porque la esencia no es un momento de la sustancia sino de la sustantividad. La realidad para Aristóteles es eminentemente la sustancia, y su esencia es hilemórfica: una forma sustancial que actualiza una materia prima. Esto no es suficientemente viable por dos razones.

Primero, porque entre los momentos esenciales no hay forzosamente una relación hilemórfica. En una estructura todos sus momentos se *co-determinan* mutuamente: no hay actualización de una materia por una forma. En el caso del hombre alma y cuerpo se *co-determinan* mutuamente.

En segundo lugar, la sustancia no es el ser por excelencia. Lo real es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo. Los momentos de subjetualidad y sustantividad no coinciden formalmente, aunque a veces puedan coincidir materialmente. Por ejemplo, en un cuerpo inanimado las sustancias que lo componen pueden dar lugar a otra sustancia; pero formalmente la sustantividad de esa sustancia es lo que le confiere carácter de realidad por excelencia. En los seres vivos, sustancia y sustantividad, no coinciden ni material, ni formalmente. Un organismo no es una sustancia, tiene muchas sustancias, mientras no tiene sino una sola

⁴⁶⁵ Cf. *SE.*, 508-512.

sustantividad. La esencia de un ser vivo es una estructura. Por esto es por lo que la estructura no es una forma sustancial informante: porque sus notas se co-determinan mutuamente, y porque la estructura es sustantividad.

La articulación entre las notas de una realidad es estructura cuando por ella posee propiedades sistemáticas, algo irreductible a la mera copulación externa de elementos. La estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas. Esto puede hacer parecer que la unidad sustantiva es más laxa, o de rango inferior, frente a la costumbre de la unidad sustancial. Pero la verdadera unidad de lo real es la unidad de sustantividad. No se trata de unidad sustancial o accidental, es de un orden superior a la sustancia. La división metafísicamente primaria de lo real es sustantivo-insustantivo. La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad. En la propia unidad sustancial, lo primario como esencia, es el sistema de sus notas constitutivas *qua* sistema. La sustancia puede desempeñar un papel en la metafísica, pero articulada con la sustantividad. Lo principal como tal es estructura. La esencia es lo *simpliciter* real en lo real, es el «de suyo» en cuanto tal. Y este «de suyo» es un constructo cuyo carácter formal, tanto talitativa como transcendentamente, es «estructura».

Esta estructura es principio no sólo de las notas constitucionales de la sustantividad. También lo es de sus notas adventicias. Aquí adventicio es lo adquirido. La esencia es principio de ellas en cuanto prefija constituyentemente el ámbito de las conexiones activas o pasivas de una realidad con las demás.

Veamos cómo las prefija. Estas notas en cuanto prefijadas son «posibles», ya que la esencia sólo prefija el ámbito de ellas, cada una es meramente posible.

Esto que aquí llamamos *prefijación de lo posible*, los griegos lo llamaron «potencia». Esto es insuficiente. En las esencias cerradas se trata rigurosamente de una potencia. Las notas por ellas prefijadas son posibles en el sentido de potenciales. Su actualidad pende de las conexiones con otras realidades según sus potencias, por esto la actualización de la potencia es un «movimiento». La nota actualizada es un «hecho». Pero no es el único tipo de prefijación posible. Veamos la esencia abierta: en el hombre esta apertura tiene una forma precisa, se da sentientemente. El hombre prefija parcialmente sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad «en sí», y, por tanto, el

carácter de sus potencias. Pero esta apertura modifica el «en sí» y por lo tanto el carácter de sus potencias⁴⁶⁶.

El hombre entre la nuda potencia y su acto, en muchas zonas de sus operaciones, interpone inexorablemente el *esbozo* de sus «posibilidades». Esto tiene un carácter distinto a la potencialidad. Con las mismas potencias, posee distintas posibilidades. La potencia pasa al acto por la actuación, pero las posibilidades pasan por la aceptación o aprobación. Por esto la actualización ya no es un mero movimiento, ni el acto un hecho, en este caso la actualización es un «suceder» y la nota actualizada es un «suceso» o un «evento». Esto es una diferencia metafísica. El hecho es la actualidad de una potencia y el suceso la actualidad de una posibilidad.

Estas actualidades no son del todo independientes. No hay ningún suceso que no sea en alguna manera un hecho. La apertura no es sino una modificación del «en sí», no es algo que flota sobre sí mismo. Por ello la posibilidad es una modificación de la potencialidad. Pero la razón formal por la que es hecho no es la misma por la que es suceso. Por lo que la esencia prefija sus notas posibles, o bien, en forma de nuda «potencia potencializante», o bien, en forma de posibilidad, o más exactamente «potencia posibilitante».

Retrotraigamos esta diferencia operativa a la estructura misma. La diferencia entre esencia abierta y esencia cerrada cobra un carácter principal distinto en cada caso. La estructura de la esencia cerrada es principio «de donde» algo es hecho; la esencia abierta es principio «de donde» algo es suceso. Esta última tiene carácter de principio «eventual». Una esencia cerrada como principio estructural es *res mere naturalis*, una esencia abierta como principio estructural no será sólo *res naturalis*, sino *res eventualis*. Aunque no todas las notas adventicias del hombre sean eventuales, y porque aún las eventuales no son sólo eventuales, tomando a una la constructividad talitativa y la constructividad transcendental, diremos que «pura naturalidad-eventualidad» es una diferencia metafísica determinada por la diferencia estructural de la esencia.

Como principio la esencia es el *principio estructural* de la sustantividad.⁴⁶⁷

Hasta aquí la exposición de la obra *Sobre la esencia*. Veamos a continuación, los añadidos que ha recibido en el ciclo metafísico.

⁴⁶⁶ Cf. *SE.*, 512-515.

⁴⁶⁷ Cf. *SE.*, 512-517.

CAPÍTULO TERCERO

AÑADIDOS NOVEDOSOS

Después de centrarnos en el resumen del contenido de *Sobre la esencia*, veremos en este segundo apartado algunas obras publicadas fruto de los cursos privados en las cuales, fundamentalmente, encontramos algunos añadidos novedosos.

En un primer momento trataremos la *Estructura dinámica de la realidad*. Pretendemos en este desarrollo señalar su contenido novedoso frente a *Sobre la esencia*, limitándonos sólo a esta señalización que no pretende abarcar todo el contenido del trabajo.

1. LA ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD

Esta obra es fruto de un curso que Zubiri impartió en la sede de la Sociedad de Estudios y Publicaciones los días 18, 25, 28 de noviembre y 2, 5, 9, 12, 16, 19 y 20 de diciembre de 1968. Seis años después de la publicación de su libro *Sobre la esencia*. Ya en la presentación del trabajo se afirma que lo realizó con la intención de responder algunas de las críticas que recibió su obra. La crítica fundamental que pretende responde es la del carácter «estático» de su concepción de la realidad, por esto su contenido es una prolongación natural de *Sobre la esencia*.

En este trabajo se centra en el *devenir* de lo real. Podemos decir que en su obra anterior se centraba en la «actualidad» de lo real, pero aquí lo realidad además de actualidad también deviene o «da de sí»⁴⁶⁸.

1.1. Estructura del trabajo

El libro nos presenta tres partes: I. Qué significa «estructura dinámica de la realidad» (por encima de la definición nominal). II. Cuáles

⁴⁶⁸ «En este curso voy a tratar del problema de la realidad una vez más, pero en un aspecto y desde un ángulo al que repetidas veces he aludido, aunque en él no he insistido de manera temática y sistemática, a saber, el problema del devenir. La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una u otra forma, incursa en eso que de una o en otra forma, incursa en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene». *EDR.*, 7.

son las estructuras dinámicas de la realidad. III. La realidad en su dinamismo.

En la Primera parte *Qué significa «estructura dinámica de la realidad»*, realiza el capítulo I *Realidad y devenir*: que sirve de introducción al tratamiento zubiriano del tema hace un resumen del tratamiento del devenir, muy provechoso, por parte de Parménides, Platón y Aristóteles, como ejemplos de centrar el devenir como un problema meramente ontológico. Luego, muestra y discute los tres supuestos presentes en este tipo de planteamiento: el devenir es un cambio, el sujeto del devenir, y el devenir es un problema del ser.

El capítulo II *Realidad y ser*. Expone de nuevo la diferencia entre «ser» y «realidad» ya argumentada en la obra *Sobre la esencia*, donde el momento de realidad, el «de suyo», no es entendido a modo clásico como un modo de ser, todo lo principal que se quiera, pero un modo de ser, dentro de una concepción subjetual de las cosas reales. La realidad es anterior al ser, el ser sería esa reactualización de lo real en respectividad con otras realidades y conforma lo que conocemos por mundo. Así como la clásica distinción de esencia y existencia estaría integrada en algo anterior que es la realidad, el «de suyo».

Para el capítulo III *Realidad y estructura*, realiza una breve presentación de la discusión elaborada en *Sobre la esencia* acerca de la realidad como estructura. Es interesante que la idea de la realidad como estructura y no como sujeto surge de la misma aprehensión de realidad, lo primario que captamos es la unidad de la cosa que nos es dada en una multiplicidad de notas, que no son inherentes a un sujeto, sino *coherentes*, se co-determinan mutuamente, mostrando un sistema, que es clausurado de manera cíclica, formando así un constructo que es una estructura, el sistema constitucional de notas es la sustantividad. La realidad no es formalmente subjetualidad, sino estructura⁴⁶⁹. Dentro de ella la esencia es ese sistema básico y constitutivo de todas las notas necesarias y suficientes para que esa realidad sustantiva sea lo que es.

⁴⁶⁹Cf. EDR., 31-39. «[...] Tomemos un hombre. Consideremos una nota suya; por ejemplo, que tiene barba. Este señor se afeita, y entonces se le quita la barba. Sigamos haciendo esta operación con todas sus notas. Este señor tiene tantos años; se le quitan los años. Tiene tal color... Puede cambiar de color: toma el sol, se pone más negro... Si se le va quitando todo, pues, claro, pasa como si deshojáramos una alcachofa: ¿qué le queda a este hombre si se van quitando *todas* las notas? ¿Dónde está el sujeto? Es una pregunta que tiene su importancia. Y es que se puede intentar la operación opuesta. Considérese que lo que llamamos cosas no son precisamente sustancias a las cuales son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y propiedades. Y entonces la cosa cambia de aspecto.» EDR., 32.

En el capítulo IV *Dinamismo y cambio*. Afronta, después de haber dejado claro en los capítulos anteriores que el devenir no es un problema de ser y no ser, sino un problema de la realidad, lo que es el dinamismo en cuanto estructura. Expone la explicación del dinamismo desde la visión sustancial del universo y desde la visión sistemática del universo del s. XIX. Ambas concepciones parten de un dualismo entre las cosas que son y el devenir. Bien, entendiendo que las cosas son sujetos de los cuales parten las acciones o, por el contrario, que las acciones resultan de las conexiones del mundo como puntos de aplicación del devenir. En ambos casos, las cosas siempre desempeñan un papel de *sujetos*, sea de donde parte o sea como sujetas al devenir. A partir de aquí expone su idea del dinamismo estructural de la realidad, de la que nos ocuparemos a continuación.

La segunda parte del trabajo *Las estructuras dinámicas de la realidad*. Desarrolla, en esta segunda parte, un análisis de las estructuras dinámicas de la realidad. Ya ha establecido que el dinamismo no es meramente un cambio, sino que se cambia porque la realidad deviene. Estas estructuras dinámicas estudiadas desde la filosofía deben enfrentar la idea de la causalidad.

Compone, esta parte, el capítulo V *El dinamismo causal*. Donde se analiza qué es la causalidad, centrándose en la exposición Aristotélica y en la exposición moderna. En un tercer momento expone su idea de la funcionalidad de lo real.

El capítulo VI *Dinamismo de la variación*, comienza a analizar los diversos tipos de dinamismos que nos presentan un orden y se hallan montados unos sobre otros. La variación sería el dinamismo básico.

El capítulo VII *El dinamismo de la Alteración*, como el dinamismo en el cual se produce un *alter*, y expone los tipos de alteración en la transformación, la repetición, la génesis.

En el capítulo VIII *El dinamismo de la mismidad* en la realidad.

El capítulo IX *El dinamismo de la suidad*, como la mismidad propia de las esencias abiertas, donde se da la *posibilitación* no la mera potencialidad de la mismidad.

El capítulo X *El dinamismo de la convivencia*, de donde estudia el dinamismo de la sociedad y de la historia.

La tercera parte *La realidad en su dinamismo*. Estudia sintéticamente la unidad de todos estos tipos de dinamismos que ha ido exponiendo dentro del mundo y de la realidad.

Esta parte está compuesta por el capítulo XI *El dinamismo como modo de estar en el mundo*. Si el dinamismo es un momento estructural de la realidad se pregunta si es el modo radical de estar en el mundo. Lo explica no como un orden, *taxis*, sino como una *emergencia*. Las cosas emergen en un tiempo, por eso realiza una descripción del tiempo, para pasar a tratar la esencia del tiempo, no en la línea de las teorías clásicas, sino en la línea de la respectividad, como la actualidad del dinamismo del mundo, como un estar dando de sí, siempre de carácter gerundivo. Analiza, luego los modos del tiempo, la unidad del tiempo y cómo se está en el tiempo, explicando que las cosas no están en un tiempo que las abraza, ni son puntos de una línea continua, sino que son *tempóreas*.

El capítulo XII *la realidad en su dinamismo*. Se pregunta quién es dinámico, en su versión transcendental, lo dinámico es la realidad en cuanto tal, es dinámica respectivamente. Luego, se pregunta acerca del dinamismo, donde ve que es un devenir, que implica un cambio, aunque no es un mero cambio, es también, una acción. Pero *no* es una *acción consecutiva* a la estructura de la realidad, es *constitutiva*. Consiste en el *dar de sí* de la realidad. En un tercer momento, se pregunta sobre el carácter de este dinamismo. Este dinamismo acontece ante todo la *funcionalidad de lo real*, esto es la causalidad. Esta causalidad afecta al mundo, reside en el mundo en su unidad radical en tanto que unidad respectiva. A la vez, en esta causalidad se da un predominio. En virtud de este la realidad puede desempeñar la función dominante, no simplemente determinante de la realidad, sino dominante respecto de otras realidades. Esto es el *poder*. Se pregunta, en cuarto lugar, cuál es la estructura dinámica de la realidad. Afirma que no se trata de coordinar las causas aristotélicas, sino de ver cómo están organizados los diversos dinamismos unos respecto a otros, de manera que cada dinamismo se apoya en el anterior. En todos estos dinamismos lo que encontramos es la realidad dando de sí en cuanto realidad.

Finalmente, concluye en un par de párrafos afirmando como la realidad es una *estructura*, cuyos ingredientes y momentos son activos y dinámicos por sí mismos. Y esto compete a la esencia de lo real.

1.2. El dar de sí de lo real

Después de este recorrido sobre la estructura del libro, tratemos de fijar nuestra atención en los aspectos novedosos que presenta en comparación a *Sobre la esencia*.

La novedad estriba en el tratamiento de la realidad no ya desde una consideración estática sino desde el dinamismo de la realidad. Este

dinamismo para Zubiri *no consiste en algo consecutivo* a la constitución de lo real, como algo en el plano operativo, sino que la realidad es formalmente «dinámica». Este dinamismo se expresa en el *dar de sí* de lo real. La realidad es un «de suyo» que «da de sí». El *de suyo* mismo consiste en un *dar de sí*. Serán en Zubiri dos perspectivas o momentos de la estructura de lo real.

La realidad es dinámica por ser respectiva. Esto ya es un dinamismo de lo real. Si nos acercamos a lo real desde el punto de vista de las notas, la realidad es un «constructo», el *de suyo* es un constructo de notas. Desde la perspectiva de la realidad, ese constructo nos aparece como un «extracto», como estructura. Desde ambas perspectivas las notas se nos actualizan como respectivas. De alguna manera cada cosa tiene una respectividad hacia sí misma, Zubiri la llama, «respectividad constitutiva». Esto, también, se puede afirmar de toda la realidad. Ya que es «constructa», cada cosa, es «cosa-de» las demás. Lo importante es subrayar que no se trata de cada cosa sea y en un segundo momento se ponga en relación con las demás. Se trata de que cada cosa es constitutivamente en función a las demás.

No se trata aquí de un carácter conceptivo. Zubiri intenta describir, analizar, un carácter físico de lo real. El hecho del dinamismo y sus caracteres fundamentales están dados en la aprehensión humana. En la aprehensión se nos actualiza no sólo como «de suyo», sino también, como «dando de sí». Este carácter de lo real en respectividad es una acción física, por lo que el «de suyo» será formalmente activo. Es justo lo que expresa con el «dar de sí». Es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas. El momento activo consiste en el «dar de sí». Toda la realidad es activa en y por sí misma, precisa y formalmente, por ser real. El dinamismo es esto. No desde una concepción subjetual de la realidad, no es lo real como sujeto del dinamismo. Es la realidad *estructuralmente* dinámica. Es un dinamismo constitutivo⁴⁷⁰.

Desde aquí Zubiri analizará los principales dinamismos de la realidad. El dinamismo no se identifica necesariamente con el cambio. Pero todo cambio sí se basa en un dinamismo. Este cambio genera un proceso, por lo cual el dinamismo de la realidad intramundana es *procesual*, con estructuras reales diferentes. Las estructuras son, al menos, dos: las realidades que son materialmente *suyas* son «de suyo», y nada más. Donde la sustantividad es intrínsecamente respectiva, pero a algo que es extrínseco, son las sustantividades cerradas. Por otro lado, las sustantividades formal y reduplicativamente *suyas*, son intrínsecamente respectivas a todas las otras sustantividades y a la realidad en cuanto

⁴⁷⁰ Cf. D. GRACIA. *Voluntad de verdad*, ...183-184.

tal. Son las sustantividades abiertas, que presentan un tipo superior de respectividad. Estos dinamismos se presentan organizados, están fundados unos sobre otros y presentan estas notas: son diversos, son organizados, fundados unos en otros. Así, va analizando desde dinamismos básicos, como la variación, hasta los dinamismos más complejos de las sustantividades abiertas, como la «suidad» social e histórica.

Si retomamos el inicio, podemos ver que el dinamismo es el modo de estar presentes las cosas en el mundo. Se da de una manera tempórea. El *dar de sí* implica un tiempo. El tiempo será el dar de sí, es la actualidad de todas las cosas, de su dar de sí en el mundo. En cuanto a la relación del dinamismo con la esencia, ya señalamos que no se trata de una consecuencia, no es consecutivo, sino que es constitutivo. Es la esencia misma *dando de sí*. El dar de sí constitutivo es la «innovación», el mundo es una constitutiva innovación. «La realidad desde su variación, entra en sí misma, se hace misma, y después, esta misma realidad, se va abriendo, justamente a sí misma, hasta ser justamente suya: la realidad se hace suya, se hace personal. Es el ápice del *dar de sí* de la realidad»⁴⁷¹. Este dinamismo presenta el límite propio de lo real, su intrínseca caducidad dinámica.

Esta sería la principal innovación que presenta Zubiri en esta obra con respecto al análisis de su obra *Sobre la esencia*. Se trata de aproximaciones complementarias. En la aprehensión la realidad se actualiza el «de suyo» – *Sobre la esencia* – y el «dando de sí» – *Estructura dinámica de la realidad* – cada una conduce a la otra⁴⁷².

1.3. El dinamismo causal

Otro aspecto interesante que presenta este trabajo, no ya de manera principal como el dinamismo constitutivo del dar de sí, pero en relación directa con este, es el estudio que realiza de la causalidad, que apenas señalaremos.

Como apuntamos al exponer la estructura de esta obra, el tema lo aborda dentro de la segunda parte donde afronta el estudio de las estructuras dinámicas de la realidad, dentro del capítulo V *el dinamismo causal*, que abre esta segunda parte. Después de exponer el desarrollo aristotélico y el desarrollo de la filosofía moderna, da cuenta de, por un lado, el análisis del dinamismo causal desde una concepción subjetual de la realidad nos dice que lo real es un sujeto que no varía y que bajo la influencia de unas causas produce unos efectos, y se describen las causas. Por otro lado, la modernidad se centra en el efecto, lo que da

⁴⁷¹ D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ...188.

⁴⁷² Cf. *Ibíd.*, 185-188.

una visión determinista del mundo, son las leyes de la naturaleza que descubre la ciencia. Después de ambos desarrollos seguimos teniendo el problema de qué es la causa⁴⁷³.

Al enunciar la crítica a la teoría causal realizada por Hume y por Kant, nos damos cuenta de que el problema de la causa queda encerrado en un problema del entendimiento humano, no en la línea del principio de razón suficiente de Leibniz, sino en el sentido de la percepción sensible que no nos da noticia de la causalidad:

«[...] Tenemos, como decía en páginas anteriores, la percepción de un tirón de una cuerda, y la percepción de un sonido de campana. Dos percepciones sucesivas, la una termina, empieza la otra. Y esta sucesión no es una ley, y menos es una causa. Lo cual, así dicho, es absolutamente verdad. Salvo que queda por preguntar si el contenido humano de una percepción se reduce al contenido específico y talitativo que tiene en virtud del puro sentir. Y esto es cosa distinta»⁴⁷⁴.

Zubiri afirma que nuestra sensibilidad no se limita a ese mero contenido. La sensibilidad es inteligente, en la aprehensión ya tenemos actualizada la realidad, el sentir humano es intelectual. De esta manera, nuestra intelección, no se reduce a encontrarse con unos contenidos sensibles, con una percepción, que simplemente asociamos o disociamos. Esta vía nos incapacita para responder a la realidad de la causalidad.

Se debe partir de la idea de la *funcionalidad de lo real*. Esto puede entenderse desde la vertiente de aquello que va adquiriendo realidad, como el sonido de la campana que antes no era y ahora es. En el sentido de la funcionalidad, como aquella cosa en función de la cual se da su aparición real, da a lugar. Puede entenderse, también, desde la causa. Lo que se llama causa tiene alguna influencia sobre la realidad del efecto. Es la influencia de lo real en tanto que real.

Zubiri distingue entre la causalidad y la causa. Se puede percibir y se percibe de forma directa la funcionalidad de lo real en tanto que real, pero en la inmensa mayoría de los casos no se percibe cuál es la causa. No será lo mismo el problema de la causalidad y el problema de la causa. Se debe colocar el problema estricto de la causalidad como un momento del dinamismo de lo real, de su «dar de sí». La causalidad será un momento del dinamismo de lo real.

Partimos de nuevo desde la respectividad de lo real. Nada es real sino de forma respectiva a otra realidad. Esto da como resultado que la realidad de cada cosa sustantiva, como la realidad de la conexión de unas con otras es constructa, cada cosa es *cosa-de* las demás. Donde el *de* es

⁴⁷³ Cf. *EDR.*, 81-82.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, 83.

parte formal y estricta de la realidad misma. Este constructo nos presenta una unidad que no depende o brota de ningún sujeto, sino que es la *unidad misma del sistema*. En segundo lugar, todo lo real es activo por sí mismo. Esta actividad, insiste Zubiri, no consiste en la *vis* de Leibniz, para explicitar ese «por sí mismo» dice que es una especie de «actuosidad», aunque reconoce que no es una buena expresión. Quiere expresar que la respectividad funda esta actuosidad, y que la actuosidad funda la actividad⁴⁷⁵.

Por ello al explicar el *dar de sí* de lo real decía que constituía el dinamismo del mundo. Este *dar de sí* es, justamente, una actividad. La actividad determina cada una de las cosas del mundo, y al cabo, desempeña no sólo la función de causalidad sino también de causa. La funcionalidad es la expresión de la actividad causal, por esta razón el dinamismo del mundo es un dinamismo intrínseca y formalmente causal. Así, inscribe el problema de la causalidad dentro de la actividad y no al revés.

Esto es importante, si la causalidad es un momento de la actividad y no al contrario, se trata de una funcionalidad de lo real que estriba en que la respectividad interna y externa de las realidades sustantivas, activas por sí mismas, en una respectividad que es intrínseca y formal, una respectividad actual en actividad. Esta causalidad no es propia ni de la causa, ni del efecto, – como el tratamiento clásico o el moderno – sino una *función unitaria* de ambas. Está de manera simultánea y a una en la función que desempeña la causa y el efecto. Es en esa funcionalidad donde se determinan la causa como causa y el efecto como efecto.

Continúa su desarrollo de la causalidad como causa y la causalidad como efecto. Desde esta funcionalidad podemos ver que no sólo se refiere al momento talitativo que conforma el cosmos, sino también al momento de realidad en cuanto realidad, que conforma el mundo. En este la causalidad no es un principio abstracto, sino parte del dinamismo de lo real. Dentro del cosmos es difícil afirmar en todos los casos la causa exacta, pero si podemos referir la causalidad a la funcionalidad del todo.

Así la idea de la funcionalidad de lo real se basa en la respectividad intrínseca y extrínseca de la realidad que da de sí. De una realidad que es dinámica por sí misma, que no se trata de una realidad subjetual, sino de una estructura. Donde dentro de su dinamismo que es actividad es donde se enmarca esa causalidad, como un tipo de funcionalidad de lo

⁴⁷⁵ Cf. *EDR.*, 83-89.

real, que integra la perspectiva de la causa y la del efecto es donde Zubiri enmarca este estudio de la causalidad.

2. EL HOMBRE: LO REAL Y LO IRREAL

En un segundo momento pretendemos señalar dentro de los añadidos novedosos de este *ciclo metafísico* el desarrollado en la obra *El hombre: lo real y lo irreal*.

Se trata de un curso oral de seis sesiones impartido entre febrero y marzo de 1967. En la línea de cursos orales que ocuparon a Zubiri por el desconcierto provocado por la recepción de su obra *Sobre la esencia*. En concreto, en el ambiente de la época, se echaba en falta explicitar la gnoseología subyacente a *Sobre la esencia*, en un contexto de un estrecho epistemologiscismo. Su concepción de la realidad parecía ser demasiado estática, en un momento histórico en el que predominaban visiones dinámicas y hasta destinadas a una praxis revolucionaria.

Ante este panorama, a través de sus cursos orales, va ofreciendo algunos complementos y desarrollos que no estaban presentes en su obra. En el que nos ocupa, se ofrecen aspectos gnoseológicos fundamentales, que son esenciales para comprender el rico dinamismo de la concepción zubiriana de la inteligencia. Esta exigencia no surge no sólo del contexto sino de los mismos desarrollos de la metafísica zubiriana.

2.1. El recorrido de la obra

En un primer momento fijémonos en el recorrido de la obra. Va a tratar sobre lo real y lo irreal. De alguna manera el tema de lo irreal nos puede llevar a aclarar por contraste lo real. En la escena de esta contraposición entra un tercer elemento que es el hombre mismo. De hecho, la realidad es anterior y ajena al hombre. Pero de lo irreal no tenemos constancia que se dé fuera del hombre. Por lo que lo irreal y lo real no sólo es un tema que se esclarece por su contraste, sino que envuelve una alusión directa y positiva al hombre.

Es obvio que en el hombre se encuentra esta dimensión de lo irreal que compone y entreteje nuestra vida. La vida humana no se compone sólo de realidades sino, también, de irrealidades. El hombre, tiene la capacidad de forjar lo irreal, aquello que no es real. Además de la capacidad de aquellos actos con los cuales aprehende lo real⁴⁷⁶.

Frente a esto debemos preguntarnos: 1º ¿qué es lo irreal? Es sólo lo no real. Lo irreal se presenta de modos distintos, como en la ficción, el proyecto... Junto a la no de la realidad se nos presentan unos modos.

⁴⁷⁶ Cf. *EHRI.*, 9-11.

Esto lo aborda en el capítulo primero *Lo irreal en sí mismo* donde analiza el concepto de irrealidad de Husserl y propone una superación. A continuación, analiza los principales modos de irrealidad: la ficción, el espectro, la idea.

En un segundo momento, hemos dicho que el hombre tiene la capacidad de forjar lo irreal. Esto nos plantea esta pregunta: ¿El hombre se encuentra vertido en lo irreal, por intrínseca necesidad, para poder estar en lo real? Si esto es así lo irreal no es el mero ejercicio de una capacidad sino algo más hondo y complejo. Esta reflexión constituye el segundo capítulo *Por qué forja el hombre lo irreal*. Parte de un análisis de cómo nos encontramos en la realidad, muestra la insuficiencia de la explicación acerca de la vida, y cómo estamos fundamentalmente en la realidad por la inteligencia, por ser una esencia abierta. Aquí describe la impresión de realidad, como lo que nos hace estar físicamente en la realidad, que recibimos en la impresión de realidad.

Esto nos lleva, un tercer momento, a *preguntarnos cómo lo irreal se integra con lo real en el yo humano*, que constituye el tercer capítulo. En este capítulo hay un rico análisis de la experiencia, como el lugar donde se funde, se integra la forja de lo irreal y lo real en el yo humano. De manera que lo irreal y lo real no son meramente dos polos entre los cuales se dan oscilaciones en el hombre.

Cada uno de los capítulos cierra con un resumen de la exposición que aporta al texto una ayuda didáctica.

2.2. Aportaciones

Tratemos de señalar, ahora, algunas novedades importantes que aparecen en este curso con respecto a su doctrina expuesta en *Sobre la esencia*.

De una manera general vemos que el tema de lo irreal y lo real desarrollado por Zubiri *aporta un marco* para comprender su doctrina sobre la *Inteligencia sentiente*, además de valiosos aspectos antropológicos que luego se verán recogidos en la obra *Sobre el Hombre*⁴⁷⁷. Que, en nuestra opinión, no es sólo una necesidad exigida por el contexto filosófico de la época, o por la recepción que tuvo su obra *Sobre la Esencia*, sino que surge de la misma metafísica zubiriana.

Lo primero que se propone Zubiri es *esclarecer lo que es lo irreal y sus principales modalidades* (la ficción, el espectro y la idea). Este análisis será muy valioso para dar cuenta cabal de la experiencia humana, ya que lo irreal es un componente ineludible de la experiencia humana

⁴⁷⁷ Cf. *SH.*, 123-127; 631-657.

de lo real. De esta manera el análisis de lo irreal aporta y clarifica la realidad, ya que estos modos de irrealidad *se inscriben en el carácter físico de la realidad*, que realizamos conservando ese carácter de realidad y anulando ese contenido que nos ofrece la realidad, de manera tal que en Zubiri realidad se contrapone a *estímulo*, ya que la irrealidad se inscribe dentro del marco de lo real. Quedando así la realidad, como dice Zubiri, como una oquedad, pobre e indefinida. Más adelante se aprecia como ese carácter de realidad recibido en la impresión no es producto de nuestra experiencia es una formalidad en la cual nos encontramos. La sustantividad abierta por su nota intelectual se enfrenta con las cosas y consigo misma. El estar en realidad no es una mera aprehensión, es estar *físicamente* en ella mediante un acto intelectual. No simplemente aprehendemos la realidad, *estamos* en ella, queda como una formalidad, no por una comprensión sino por una *impresión sentiente*. El estar en la realidad con contenidos reales o irreales se funde en un solo proceso unitario⁴⁷⁸.

Otra de las aportaciones se encuentra en ese *análisis de la experiencia humana*. Algunos autores han dicho que aquí encontramos un verdadero «tratado de la experiencia»⁴⁷⁹. Distingue tres acepciones de experiencia: la experiencia como sentir (empirismo), la experiencia como construcción del objeto (Kant), la experiencia como elaboración de la vida (Dilthey). Estas tres acepciones son insatisfactorias, para Zubiri la experiencia se fundamenta en la inteligencia sentiente, ya que por ella «estamos» en la realidad y «aprehendemos» la realidad. Se inscribe en su totalidad, en nuestro estar físicamente en la realidad. Por esta razón no tenemos una experiencia de la formalidad de realidad. Eso no es una experiencia, es un acto de la intelección sentiente, es un sentir intelectual, pero todavía no es una experiencia.

Nos muestra como la experiencia consiste en un proceso de integración funcional de lo real y lo irreal. Sin esa forja de lo irreal no habría experiencia, ya que figurándonos cómo son las cosas, nos acercamos a ellas. Esta forja de lo irreal dice Zubiri, aporta orientación, dirección y selección ya así constituimos el *campo* de lo real. Pero se integra lo irreal a lo real en el momento de la «probación», tomado el término de San Ignacio.

En la experiencia *probamos* no sólo las cosas, también nuestras propias figuraciones. Es una buena aportación para entender bien la

⁴⁷⁸ Cf. *EHRI*, 68-70; 100-104; 133-134.

⁴⁷⁹ Lo señala el Prof. Jesús Conill en el prólogo de este curso, y cita los trabajos de M. RIAZA, «Una línea de experiencia que pasa por Kant», *Realitas I*, 1974, 399-436, y «Sobre la experiencia en Zubiri», *Realitas II* (1974-75), 1976, 245-312. *EHRI*, X.

experiencia humana. Si bien es cierto que el desarrollo presente en esta obra si lo comparamos con lo que dice en *Inteligencia y razón*, se aprecia que hay una evolución en Zubiri. En *Inteligencia y razón* analiza los «modos de experiencia» como la experimentación, la compenetración, la comprobación y la conformación⁴⁸⁰. Por otra parte, vemos que en la obra que nos ocupa los modos fundamentales de experiencia son dos: «la percepción» y «el concepto»⁴⁸¹. Estos dos actos pertenecen a la reactualización del logos sentiente y no serían propiamente una probación, en un sentido estricto, como expone en su obra de *Inteligencia y razón*.

Esto último, lo advierte en el prólogo de la obra que nos ocupa, el Prof. Jesús Conill, propone distinguir, aunque no se encuentre en Zubiri, entre «experiencia campal» y «experiencia mundanal». De manera que esta distinción ayudaría a compaginar los diversos modos de entender la experiencia y 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 de los modos de insertar lo irreal en lo real, distinción con la que Zubiri elabora el sentido estricto de «probación» en el tercer volumen⁴⁸².

Otro aspecto que destacar, podemos verlo en, *el bosquejo que realiza sobre la figuración*. Vemos la figuración como vía de acceso a lo real, que nos orienta, donde cabe la posibilidad de la fruición de la creación. Pertenece al modo de estar en realidad, pertenece a la experiencia, nos sirve para orientarnos, así como entender el carácter experiencial de la capacidad conceptual y la posibilidad de creación. Por otro lado, encontramos en este punto, como también lo irreal tiene una función moral, ya que en la autofiguración tiene una gran relevancia la impronta real que deja lo irreal en la vida humana.

Es interesante la discusión que surge en el texto cuando analiza el modo de estar en la realidad, en la cual discute con algunas concepciones contemporáneas de la vida y muestra sus insuficiencias. Así como la importancia de la fantasía, incluso como base de la lógica y las ciencias.

Después de este recorrido y señalar estos puntos innovadores de esta obra respecto a su exposición en *Sobre la esencia*, se centra sobre todo en la elaboración y presentación de un cierto esquema sobre el conocimiento humano que no era el tema propio de su obra *Sobre la esencia* y en la que apenas hay algunos indicios. Así como la riqueza de temas

⁴⁸⁰ Cf. *IR.*, 242-257.

⁴⁸¹ Cf. *EHRI.*, 166-184.

⁴⁸² Cf. *EHRI.*, XIII; Cf. J. CONILL, «Concepciones de experiencia», *Diálogo filosófico*, 41 (1998), 148-170; Cf. *IL.*, 89-107.

y aplicaciones no sólo de cara a una explicación de la inteligencia, sino de la realidad y de la antropología.

CAPÍTULO CUARTO

CONTENIDOS ACLARATORIOS

En este capítulo en el que hacemos referencia al ciclo metafísico de Zubiri, señalaremos algunas obras que ya no muestran una innovación respecto a su exposición en *Sobre la esencia*, sino que, a nuestro juicio, prestan el servicio de aclarar, o presentar una cartografía útil para el estudio y comprensión de su metafísica. Se centran en el desarrollo del orden transcendental. Brevemente señalaremos algún aspecto de estos trabajos del autor.

1. SOBRE LA REALIDAD

Esta obra es fruto de un breve curso oral, organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones que impartió Zubiri los días 28 y 30 de noviembre y 2, 5, 7, 9, 12 y 15 de diciembre de 1966. Bajo el influjo general de la recepción que tuvo *Sobre la esencia* de ser un libro demasiado estático y de faltarle un fundamento epistemológico, como hemos referido.

Esta obra se presenta en continuidad con su libro *Sobre la esencia*, aquí en esta obra pretende justificar su elección del tema de la realidad y no pretende realizar un desarrollo de los conceptos de su anterior trabajo, sino que, al revés de lo que podría esperarse, se *centrará en algunos cuantos conceptos fundamentales para esclarecerlos en sí mismos* y tratar de ver como con ellos se puede organizar el problema de la realidad en sus publicaciones⁴⁸³.

1.1. Recorrido del trabajo

Para cumplir esta finalidad organiza su trabajo en cuatro capítulos:

En primer lugar, *El enfoque del problema de la realidad*. El problema de la realidad pende en buena medida del modo como el objeto que es término del problema se presenta al hombre. Este será su enfoque. Esto revierte al modo como el hombre tiene acceso a ese objeto. Afirma como no se trata de una teoría del conocimiento metafísico, no

⁴⁸³ Cf. *SR.*, 7-8.

se trata de un resultado, de un conocimiento, se trata de algo anterior y más radical: el modo primario y radical como ese objeto se nos presenta.

Es necesario que las cosas se nos presenten de una cierta forma para que haya un problema de la realidad. En el caso de la realidad, es un problema que se me presenta a mí desde mí mismo, la realidad en cuanto tal se me presenta como algo intrínseco a mi acto de referirme a las cosas y no como un término extrínseco, como algo aportado por ellas. En este capítulo, analiza justamente este enfoque, el modo como se presentan las cosas, como la realidad y su intelección son congéneres, como estamos en la realidad por la impresión de una inteligencia sensible. Así, de nuevo elabora parte de lo que será el tema de su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, así como una respuesta a esa crítica que señalaba una carencia de fundamentación epistemológica.

A lo largo de la historia de la filosofía desde esa concepción dualista de la sensibilidad y la inteligencia se ha dado una preterición de la sensibilidad, dirigiéndose hacia el concepto. En la inteligencia sentiente, por la impresión de realidad, las cosas nos remiten a su realidad, al «de suyo» que nos plantea un problema⁴⁸⁴.

El segundo capítulo trata de *La idea de lo real en su realidad*. Este «de suyo» que se nos presenta en la inteligencia sentiente, no sabemos con claridad qué es. Segundo, tampoco nos es claro que ese «de suyo», que se nos presenta, está dentro de lo que hemos llamado realidad. Así, trata de analizar dos grandes preguntas: Primero, ¿en qué consiste que algo sea real?, donde afronta el problema de la realidad y la sustantividad. Segundo, en qué consiste la realidad en cuanto tal, donde afronta la cuestión de lo trascendental.

En la primera pregunta, ¿en qué consiste la realidad de cada cosa? Analiza y critica la posición aristotélica de la realidad subjetual. La realidad, para Zubiri, es la formalidad con lo que se presenta todo lo que es de suyo en toda impresión de realidad. Esto nos fuerza, no a una consideración causal como la aristotélica, sino a acercarnos a esa constelación dada en la impresión en sí misma y ver lo que cada una de sus notas son las unas respecto a las otras. Esto es una consideración funcional. De donde va considerando las notas, su unidad sistemática y la sustantividad.

En el desarrollo anterior se pregunta acerca de *la estructura interna de la sustantividad*, vemos que esa sustantividad está constituida por notas que le otorgan suficiencia. Dentro de esas notas constitucionales, unas están determinadas funcionalmente por otras, que constituyen un

⁴⁸⁴ Cf. *SR.*, 9-38.

sistema primario, ya no serán constitucionales, sino *constitutivas*. Son esas notas necesarias y suficientes para que haya una sustantividad, esto es la *esencia*. Lo que siempre se ha llamado a *aquello* que una cosa es y no puede dejar de ser. Pero este acercamiento no es según una definición, que nos dejaría con una concepción de géneros, diferencias y especies. Se trata de un acercamiento *físico* a la realidad en el acto de la impresión sensible.

No se trata de conjunto de notas que emergen de un sujeto y que están soportadas por él. Es un constructo metafísico, de una unidad que «es *sida*» en sus notas.

La segunda pregunta, que articula su exposición: *sobre que es la realidad en cuanto tal*, retoma la idea que las cosas se nos presentan como una constelación de notas, no como los fenomenólogos afirman acerca de la cosa-sentido como lo primero que percibimos. Para Zubiri esto es muy problemático. Para él, percibimos las cosas-realidad, luego se puede hablar de sentido. Estas cosas se encuentran constituidas en su modo de presentación con una *formalidad*. Algunas tienen esa formalidad de realidad en virtud de la cual decimos que es de suyo. Esta formalidad de lo real trasciende el contenido propio de cada cosa⁴⁸⁵.

Así, hasta este momento del desarrollo, no nos es suficiente la consideración de lo real como una sustantividad. Ahora nos preguntamos por la sustantividad como realidad, como siendo efectivamente real. Lo real se abre como un tema frente a la realidad propia de cada una de las cosas en tanto que sustantividad.

Esto es la *transcendentalidad*, el orden transcendental, que está inscrito en las cosas reales. Es una dimensión que no deja de lado la otra dimensión del contenido *talitativo*. Las cosas siendo *tales* o cuales también poseen esa dimensión común y se puede decir homogénea, y que trasciende cada una de las talidades. Así divide la exposición en cuatro preguntas: 1. ¿qué se entiende por la transcendentalidad en sí misma?, 2. ¿qué es el orden transcendental respecto de la talidad?, 3. ¿cuál es el modo como el orden transcendental está presente al hombre, 4. ¿en qué consiste formalmente esta dimensión transcendental de las cosas reales?

Señala como el orden transcendental no reposa sobre sí mismo como un *a priori* de conceptos, sino que expresa pura y simplemente los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma tan sólo en las cosas que realmente son. Tampoco se trata de un orden *a posteriori*, simplemente es real, *factual*. Son las dimensiones de su realidad pura y

⁴⁸⁵ Cf. *SR.*, 39-70.

simple, se trata de un orden físico, una dimensión real y efectiva que tienen las cosas.

Este carácter de la realidad se nos presenta en la impresión de realidad, no en un concepto. En esa impresión sentimos el orden trascendental. Al percibir una cosa estoy en la cosa y estoy en la realidad. Esta es la presencia de la formalidad de realidad, que constituye y es constitutivamente el orden trascendental. Por ello no es un sistema de conceptos más universales que pueda tener acerca de las cosas reales. Se trata de la estructura misma de la formalidad de realidad tal como se da en la impresión de realidad⁴⁸⁶.

Esta dimensión trascendental se da *en* las cosas. Ellas son tales, tienen una talidad, precisamente para ser reales. Teniendo esos caracteres, tales, es como son reales. Por esto no se da entre lo trascendental y la talidad una relación de dos órdenes. Zubiri lo llama *función trascendental*. Puede considerar la realidad no sólo en función de su talidad, sino, también, en su función trascendental. Así, Zubiri, va analizando, en esta parte como esta función permanece abierta, tiene un carácter distinto del carácter determinante de la talidad (que hace ser tal a la realidad). Este carácter abierto hace que la realidad se nos presente a partir de la inteligencia sentiente no sólo *hacia* los demás objetos sino *allende* el mundo.

El capítulo III *La estructura de la realidad en cuanto tal*. Divide su exposición en tres preguntas: 1º la realidad y su estructura real, 2º la realidad y mundanidad respecto de las demás cosas, 3º realidad causalidad y poder.

La estructura de la realidad es sustantiva, sistema de notas necesarias y con suficiencia constitucional, unas de sus notas son constitutivas y es lo que se ha llamado esencia. Estas notas pueden ser consideradas en su talidad, son *tal* realidad o en el aspecto de su realidad. Son los órdenes de la talidad y el trascendental, que no están meramente yuxtapuestos.

Al considerar la esencia en su función trascendental no se trata entender la esencia como sustante, no. La esencia en función trascendental *reifica*, hace reales, las notas bien sean constitucionales o adventicias. Esta reificación es como una absorción de todo en el momento de suyo. Esto le confiere a la sustantividad y todas sus notas el carácter de *ser una sola cosa*.

⁴⁸⁶ Cf. *SR.*, 68-95.

¿En qué consiste esa unidad? Nos queremos referir a la unidad de la totalidad de lo real, la esencia las notas constitucionales y las adventicias. Para alcanzar esa unidad trascendental, hay que partir de una unidad real y físicamente constituida y ver su función trascendental y no una propiedad que de antemano se pueda imponer a la realidad. De esta manera encontramos, que cada una de las notas, sean como sean, tienen una sola función trascendental: hacen de la realidad *un uno, pero a su modo*.

Cada realidad es *una*, pero a su modo, en función de las notas que posee. El modo como la unidad es *una* es lo que Zubiri ha llamado «constitución». La unidad es constitutivamente constitucional. La talidad distinta de cada cosa es su intrínseca y formal individualidad en virtud de la cual determina su realidad como una, cada vez a su modo y manera.

La unidad de constitución es la unidad trascendental. La esencia ejerce la función trascendental, y por lo tanto la sustantividad montada sobre ella, que es de suyo. Aquí el de suyo, es lo *primo et per se* que compete a la esencia en cuanto tal. De manera que la función trascendental del de suyo, es hacer de la cosa un suyo, algo incomunicable. Esto es su individualidad, la esencia individualiza todo lo que le llega. Pero este individualizar es una primera y radical individualidad, que explica que luego pueda ir desarrollándose, según las diversas vicisitudes la individualidad.

Señala que la realidad de cada cosa en tanto que una con la totalidad de notas que posee, consiste en ver que la esencia no tiene notas, la esencia *es* sus notas. No se trata de una relación de sustancia y accidentes. Por ello no hay distinción entre una cosa, su unidad, y la multitud de notas que la componen. Se trata de unas notas en las que en cierto modo se plasma lo que es la primera realidad coherencial en que consiste la realidad. La unidad no hace sino actualizarse en cada una de sus notas. No es una visión de fuera hacia dentro, de accidentes que inhieren en una sustancia. Se trata de una visión de dentro hacia fuera. Lo real tiene una interioridad, un *in*, que se plasma en la multiplicidad de sus notas, que son su expresión, su *ex*, su exterioridad⁴⁸⁷.

El modo como se actualiza el *in* en el *ex*, el modo como la interioridad se acusa en la multitud de notas es lo que Zubiri ha llamado *dimensión*. Es dimensión en el sentido que es una proyección *ad extra*, en su exterioridad, de lo que es su unidad interna en que cada cosa primaria y trascendentalmente consiste. Tiene una estructura de dimensión en la

⁴⁸⁷ Cf. *SR.*, 99-127.

que *se mide* la realidad sustantiva. Estas dimensiones son tres: la perfección, la estabilidad, duración. Donde la perfección se refiere a que ese sistema de notas que la realidad posee es su perfección. Esas notas responden a una estructura interna positiva y estable, es la dimensión de estabilidad. Por último, la efectividad de su realidad es lo que llama duración.

Después de ver la estructura interna de la realidad aborda el tema de la *realidad y mundanidad*, en cuanto que las cosas no están solas en el mundo. De hecho y en la experiencia vemos muchas cosas y vemos que están vinculadas entre sí. Esta unidad en la que las cosas están vinculadas es lo que ha llamado mundo. ¿Cuál es esta unidad?

Las cosas son respectivas, intrínsecamente, *en y desde* el punto de vista de la *res*, de la realidad, están vertidas a las demás. Formalmente envuelven esta versión a las demás cosas. Es un momento intrínseco que constituye la realidad de las cosas, en el cual las cosas en y por sí mismas están vertidas a las demás. Este será el segundo momento estructural fundamental de la realidad, el *mundo*.

Ahora al acercarnos a las cosas, la realidad sustantiva tiene dos momentos: uno el talitativo, y otro el transcendental. ¿A qué afecta la respectividad? Primero, afecta a la talidad, en cuanto cada cosa tal como es, lo es en referencia a las demás. Pero, en segundo lugar, también afecta a su carácter de realidad. En cuanto a su talidad la unidad de respectividad le reserva el nombre de *cosmos*. En cuanto a la unidad respectiva de las cosas en la dimensión transcendental es lo que ha llamado *mundo*. Este mundo es la base en la cual me apoyo para realizar esa concepción del mundo heideggeriana del mundo como esbozo de posibilidades⁴⁸⁸.

La realidad en cuanto tal es un transcendental simple. En el caso del mundo estamos ante un transcendental complejo. Se refiere a la complejión de las cosas entre sí. Es lo que llama también un transcendental disyunto. Sobre el mundo, como transcendental complejo y primario, están fundados otros transcendentales en cuanto las cosas están conjuntas las unas con las otras, en cuanto inscritas en el mundo. Como el transcendental algo, la verdad y el bien.

A continuación, se pregunta cómo se da la inclusión de cada cosa en el mundo. Para esto habla de la realidad como actual, algo diverso de la idea de «actualizada» de los tomistas. La actualidad de la realidad es doble: la actualidad de que hay efectivamente sustantividades reales.

⁴⁸⁸ Cf. *SR.*, 128-143.

Por otro lado, se les puede considerar a estas realidades, en cuanto a su actualidad en el mundo y respectivamente a las demás cosas.

La respectividad de las cosas en sí mismas es el mundo. Pero la actualidad de en esa respectividad es lo que Zubiri llama *ser*. Aquello según lo cual las cosas complejas, las que constituyen una conexión en el mundo en tanto que reales, son actuales en él.

Al afirmar que una cosa es, no afirmo ni la existencia, ni la esencia, lo que afirmo es la realidad como *siendo*. Es algo ulterior a la sustantividad entendida como realidad. Por esto afirma que no se trata de una *esse reale*, sino de *realitas in essendo*. Además de estas realidades también hay conexiones. Las cosas en su actualidad en el mundo, en su fluencia es justo lo que Zubiri llama *tiempo*. El tiempo es el modo de actualidad de la cosa en el mundo.

Es necesario por tanto distinguir entre ser, el ente y la realidad. Ya hemos visto que el ser no es la realidad, sino la actualización de las cosas en el mundo. Así el ente es la realidad, pero en cuanto considerada desde el punto de vista del ser⁴⁸⁹.

Respecto al tema de la *realidad, la causalidad y el poder*, Zubiri parte de la conexión talitativa de las cosas en el cosmos que, en función transcendental, determina el mundo. Estas conexiones no se refieren sólo a las estructuras esenciales de la sustantividad, se refieren también al conjunto de acciones y pasiones que las cosas ejercen las unas sobre las otras o en que todas las ellas están inmersas. Estas conexiones también tienen una función transcendental.

Esta conexión dinámica tiene dos aspectos. Un aspecto de causalidad, que desde el punto de vista del efecto se nos presenta como la *funcionalidad de lo real* en tanto que real. Por otro lado, desde el punto de vista de la causa, la causalidad es la respectividad extática. Un tercer aspecto es el poder, no como una funcionalidad de lo real sino como un dominio, o *dominancia*, de lo real en tanto que real. Zubiri llama a esto la respectividad en forma de rango. La unidad de ambas, la causalidad y el poder, es la conexión dinámica en función transcendental.

El Capítulo IV *Cuáles son los modos que tiene lo real en orden a la realidad en cuanto tal*. Donde analiza los diferentes modos transcendentales de la realidad, para llegar a la persona. En un segundo apartado se pregunta qué significa esa diferencia.

Dentro de los modos que tiene lo real expone la distinción de esencias cerradas y esencias abiertas como el caso del hombre. A primera

⁴⁸⁹ Cf. *SR.*, 144-159.

vista esta diferencia es sólo talitativa, pero es mayor en cuanto a la función transcendental que ejercen. Ya que esa diferencia en orden transcendental son dos modos de actualidad de la realidad en tanto que *tal*, por parte de la inteligencia y, antes de la inteligencia, de la realidad como tal.

Analiza esta esencia abierta que es la persona como suya, formal y reduplicativamente, lo que llama el yo. Al yo, llega a través del análisis del «mi» y del «me». El yo no es mi realidad sustantiva sino aquel acto en que se actualiza en acto segundo lo que soy como realidad sustantiva.

Considerando ahora la respectividad en una esencia abierta, esa distinción del modo de la realidad en el hombre, vemos que su apertura en este acto segundo de la realidad es un acto *fluente*. El hombre va *configurando* su realidad desde ese mundo. Parte de las cosas-realidad para poder usarlas como cosas-sentido. La realidad de las cosas nos queda como una condición respecto a mi vida. Esto no es una dimensión subjetiva, sino una dimensión propia de las cosas. Esta dimensión es justamente una formalidad que es el carácter de realidad en cuanto tal. Esa realidad en cuanto tal es el gran configurante de mí ser sustantivo. La realidad se le presenta al hombre como algo posibilitante.

Esta posibilitación es una ultimidad que me fuerza a configurarme. Es un impulso impelente. Este modo de respectividad en un sentido universal se llamó, anteriormente, poder.

Esto dibuja el carácter moral del hombre, en cuanto tiene que forjar las posibilidades de la figura de su ser sustantivo. Tiene que apropiarse de sus posibilidades. Sobre esto se fundamenta el *bonum*.

En el mismo sistema de posibilidades y forjar la figura de su ser, el hombre no puede desentenderse. Este no poder desentenderse *es la inquietud* en el hombre, de donde surge el tema de la *relogación*⁴⁹⁰.

Esta obra de *Sobre la realidad* tiene el mérito de fijarse en unos cuantos conceptos fundamentales que aparecían en *Sobre la esencia*. El centrar el tema de la realidad, partir desde cómo se nos presenta en la inteligencia sentiente, que anticipa sus tesis de *Inteligencia sentiente* y alumbra su enfoque sobre la realidad. Se une a una presentación más lineal del orden transcendental, ya que no dedica tantas páginas a polemizar con la escolástica. Todo esto hace de esta obra un plano, o cartograma, muy útil para acercarnos a la consideración metafísica de Zubiri que emerge con mayor claridad que en el amplio desarrollo de *Sobre la esencia*.

⁴⁹⁰ Cf. *SR.*, 189-233.

2. ESTRUCTURA DE LA METAFÍSICA

En esta línea de continuidad y complementariedad se inscribe también el trabajo publicado con el título de *Estructura de la Metafísica*. Ya hemos referido que se trata de un curso que Zubiri imparte en dos lecciones, el 17 y el 24 de marzo de 1969. Va en la línea de sus reflexiones dentro de esto que hemos llamado su *ciclo metafísico*. El libro impreso contiene el proyecto de libro de Zubiri que dejó en una redacción en parte mecanografiada y en gran parte manuscrita. No llegó a terminar este proyecto, pero dejó un índice con las partes que lo integrarían, así como también contiene el curso impartido por Zubiri⁴⁹¹.

2.1. Articulación

La estructura del libro se nos presenta de la siguiente manera: primera parte: *El problema de la estructura de la metafísica*. Capítulo 1º Algunas ideas clásicas acerca de la metafísica: artículo 1. Aristóteles, artículo 2. La filosofía occidental: Santo Tomás, artículo 3. La filosofía moderna: Descartes, artículo 4. La filosofía moderna: Leibniz, Wolf, Baumgarten, artículo 5. La filosofía moderna: Kant, artículo 6. La filosofía moderna: Hegel. Capítulo 2. Los problemas fundamentales en estas concepciones de la metafísica: artículo 1. La metafísica como modo de saber, artículo 2. «Lo» metafísico en las cosas mismas.

Segunda parte: *La estructura de la metafísica*. Sección 1. La aprehensión humana de las cosas: aprehensión de realidad. Capítulo 1. La aprehensión radical de las cosas. Capítulo 2. La estructura de la inteligencia humana. Capítulo 3. La idea de realidad. Sección 2. Realidad y trascendentalidad. Capítulo 1. La realidad como transcendental. Capítulo 2. La trascendentalidad como «orden» transcendental.

A continuación, se incluye en la publicación la transcripción del curso en las dos lecciones: Primera lección: *Qué quiere decir estructura de la metafísica*: Capítulo 1. La metafísica como ciencia. Capítulo 2. El problema fundamental de la metafísica. Segunda lección: *Qué es la estructura de la metafísica*. Capítulo 1. Resumen. Capítulo 2. Qué es lo metafísico. Capítulo 3. Lo metafísico como buscado.

En el trabajo parte de la pregunta inicial sobre la estructura de la metafísica. De allí constata que en primer lugar la metafísica es una ciencia, un modo de saber. ¿Cuál será entonces el objeto de esta ciencia? Y ¿cómo se ha ido modulando en la historia. La filosofía primera, como ciencia que se busca, parece no haber tenido nunca una plenitud de sustantividad, pese a los títulos absolutos que ha recibido. Por poco que se

⁴⁹¹ Cf. *EM.*, VII-XVI.

perfore en esas modulaciones, esa ciencia se diluye, por un lado, en teología, por otro, en antropología.

Dejando de lado este desarrollo histórico si tratamos de considerar qué es la metafísica tomada en sí misma descubrimos lo transcendental, lo que trasciende. Esta concepción para Aristóteles será *lo universal* que trasciende a todas las diferencias. Para santo Tomás, será *lo común*, lo que constituye la comunidad de los entes en tanto que entes. Para la filosofía moderna, en Descartes nos encontramos que lo transcendental es *lo verdadero en cuanto tal*. Para Kant lo transcendental aparece como *un orden constitutivo*, como algo que constituye las cosas, las cosas no en sí mismas sino en tanto que objetos. Finalmente, en Hegel el orden transcendental es el orden del ser en cuanto tal, es la *conformación intrínseca* de todas las realidades, de manera que ese ente en cuanto tal se identifica con Dios⁴⁹².

Estas diversas modulaciones de la concepción de lo transcendental nos presentan dos notas que no se discuten: primero, que es un *orden a priori* respecto a las cosas. Segundo, sea cual sea el carácter que se le otorgue a ese orden transcendental, siempre se trata de algo que *es un concepto*. Esto no es más que problemático.

Plantearse este problema nos lleva a la cuestión sobre *lo metafísico*. El orden de lo transcendental no es un orden conceptivo, esto no es cierto ya que la función primaria de la inteligencia no es formar conceptos. La inteligencia se enfrenta a las cosas como realidades, lo transcendental es un momento físico de la realidad. El hombre en la impresión de realidad accede a una formalidad de realidad que no es un carácter agregado. No se trata de un a priori, ni siquiera de algo a posteriori, no son caracteres ni antecedentes a lo real, ni consecutivos a ello. Es algo distinto, se trata de algo *factual*. Es una factualidad intrínseca y constitutiva al mismo carácter de realidad.

Lo real, así entendido como formalidad, ni se trata de un *actus existendi*. Lo real es «lo de suyo», que abarca el momento existencial y el momento esencial. Así la realidad no es un modo de ser, sino que el ser es un acto ulterior de la realidad. La realidad tiene un aspecto que se nos presenta como las notas características y constitutivas de lo real. En virtud de ellas, decimos que cada una de estas realidades tiene tales y cuales notas. Ese conjunto, Zubiri, lo llama talidad. Es el contenido de algo en tanto que real.

Esta talidad determina un modo propio de realidad de aquello que es «de suyo». Este será el segundo aspecto, lo transcendental, lo real en

⁴⁹² Cf. *EM*, 249-255.

tanto que real. Es transcendental porque *transciende*, atraviesa, los contenidos talitativos de cada una de las realidades. Pero este «transcender» no es estar allende a las cosas, esto será *lo* metafísico como objeto formal de la metafísica.

La dimensión talitativa de lo real tiene una «función transcendental». Esta función, constituye el orden transcendental, consiste en la manera como la talidad constituye un modo de realidad. Nos encontramos, por lo tanto, no con unas propiedades o con unos atributos, sino con un sistema entero de lo real, determinado por el sistema de talidades. En este sentido lo transcendental tiene un carácter de sistema⁴⁹³.

La metafísica trata de *lo* real y en segundo lugar del aspecto transcendental de la realidad. Todas las realidades son constitutivamente respectivas como algo intrínseco a la realidad, no como algo consecutivo. Esta respectividad en función transcendental es lo que determina ese carácter sistemático de la realidad. Este sistema es formalmente dinámico, ya desarrollado en el «dar de sí» de lo real, como momento intrínseco y constitutivo de la realidad.

Lo metafísico será, en resumen, un sistema transcendental y dinámico de la realidad. En este sentido la filosofía es idéntica a la metafísica.

Se trata, por tanto, de ir a la realidad misma tal y como está presente a la inteligencia del hombre. Justamente lo que constituye el acto exclusivo y radical de la inteligencia sentiente, la *aprehensión* de realidad. Donde se da la mera actualización de la realidad en la inteligencia. Otros momentos estudiados en la filosofía, como la intención, la desvelación, la comprensión, son momentos fundados en este momento primario. En esta actualización quedamos remitidos físicamente al «de suyo», como un «prius». En el acto de intelección hay dos momentos la actualidad de la realidad, y la actualización en la intelección. El primero es el puro momento de realidad, el segundo es lo que Zubiri llama *verdad real*. Esta *verdad real* no es conformidad, es la realidad que *verdadea* en la inteligencia.

En la inteligencia aprehendemos esa formalidad de realidad como algo presente en mi inteligencia pero que es de la cosa, es justamente el «de suyo». Debemos encontrar en las cosas ese momento transcendental y su estructura. La talidad de cada cosa remite allende su contenido al momento «de suyo»; y este momento remite allende la realidad de cada cosa a «la» realidad. La realidad, así entendida, será el transcendental primero, no se trata de la *res* clásica como distinta a la existencia.

⁴⁹³ Cf. *EM*, 263-274.

Aquí el «de suyo» es anterior y fundante respecto a la esencia y la existencia. Por eso al investigar la estructura última y radical del «de suyo», Zubiri, estudia la esencia⁴⁹⁴.

El orden transcendental se nos presenta no como una explicación lógica o dialéctica del momento de realidad. Se trata de caracteres que competen a la cosa misma por razón de su momento de realidad, están estructurados en la cosa real en cuanto real.

Si tomamos en consideración el orden transcendental en sí mismo, vemos que en la realidad misma hay una intrínseca unidad entre el momento talitativo y el momento del «de suyo». Por un lado, el «de suyo» confiere al contenido su carácter formal de «talidad». Nada es real sin ser «tal realidad». Esto es una determinación, el momento de realidad determina el contenido en forma de talidad. Por otro lado, la cosa siendo «tal» es real con carácter y modo de realidad propio, la talidad determina la realidad.

Esta determinación es lo que Zubiri llama «función». La cosa real posee una doble función. Por ser real tiene una *función talificante*. A la vez, por ser realmente tal, la talidad tiene una función en orden a la realidad en cuanto tal, esta es la *función transcendental*. La estructura de la realidad como transcendentalmente determinada por la talidad es justo el «orden» transcendental. En rigor no hay un orden talitativo y un orden transcendental, sino un solo orden, el orden de la cosa real en dos funciones.

La función transcendental de la talidad se excede a sí misma. Cada cosa real, por su momento mismo de realidad, remite a todas las demás. Este remitir es de la talidad de cada cosa en función transcendental, esto fundamenta la unidad transcendental de todas las cosas reales. Se da una co-determinación entre el «de suyo» y la talidad.

La talidad es lo constituyente, pero ella está determinada por el momento de realidad. Así es como la proyección del «de suyo» en la multiplicidad de notas. En cuanto talidad decimos que estas notas son una estructura. La estructura es formal y precisamente la unidad transcendental en la multiplicidad de contenido. Sin el momento de realidad, ese contenido no sería talidad, ni sería estructura. Esta estructura talitativa es un carácter transcendental del contenido que «de suyo» es la cosa real⁴⁹⁵.

Por el lado de lo constituido, será el modo de ser del «de suyo», determinado por la estructura talitativa. Cada cosa es «de suyo» pero lo es

⁴⁹⁴ Cf. *EM*, 131-146.

⁴⁹⁵ Cf. *EM*, 179-191.

a su modo. Este momento de realidad, como determinado por la estructura de la realidad es lo que formalmente, Zubiri, llama *constitución*. Significa que lo constituido es intrínsecamente constitución. Si decíamos que la estructura es una proyección del «de suyo» en la multiplicidad de notas, ahora la constitución es la proyección reversiva de la estructura del «de suyo». Por lo que resulta que el transcendental primero, lo real, tiene una constitución estructural. Esto es concretamente lo que es el orden transcendental.

Es importante considerar que el orden transcendental no es una expresión, sino una *actualización*. La realidad, por un lado, es algo que es por su constitución estructural y, por otro, es algo sido. Entre ambos aspectos se da la relación de la actualización y lo actualizado. Los transcendentales se convierten con el primero, precisamente, porque son su *actualización*. El orden constitucional es un orden constituido. Es la constitución estructural transcendental del momento de realidad⁴⁹⁶.

Esta obra, en definitiva, constituye una exposición que aclara lo expuesto en *Sobre la esencia*, ya que en la exposición de lo transcendental y del orden transcendental no se enzarza en una amplia discusión con la escolástica, sirve de introducción a la idea de la metafísica de Zubiri y como acercamiento al contenido de *Sobre la esencia*.

3. LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

Veamos, en este apartado, la presencia del tema metafísico en su obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. De nuevo, estamos ante la publicación de un curso oral. Este curso oral se impartió en 12 lecciones entre 1969 y 1970 en la Sociedad de Estudios y publicaciones, unos meses después del curso *Estructura de la metafísica*, que es complementario y preparatorio de este curso.

En este trabajo vuelven a brillar las dotes expositivas de Zubiri que sabe aunar la claridad y el rigor. Toda la exposición del curso queda enmarcada no ya por la idea de filosofía en unos autores como se veía en la obra *Cinco lecciones de filosofía*. Muestra, en este trabajo, como en la filosofía occidental aparece como una desviación cada vez más acentuada que va configurando lo que Zubiri denomina una *entificación de la realidad*, en cuya base descubre una progresiva *logificación de la inteligencia*, que va a culminar en la primacía de una *inteligencia concipiente*, que conformarán la antítesis frente a la cual Zubiri despliega su filosofía.

⁴⁹⁶ Cf. *EM*, 191-207.

Por eso, no es sólo la exposición de la posición histórica de algunos autores, sino que Zubiri, pretende mostrar la problematicidad de *lo metafísico* y como se puede descubrir ese cañamazo interno de la metafísica. «[...] se trata de hacer ver que hay problemas que subyacen a toda metafísica. Para hacerlo ver, no basta resumir estas metafísicas, sino que hace falta desentrañar su textura interna y hacer saltar al primer plano justamente lo diáfano, lo claro, aquello que constituye el cañamazo interno del orden transcendental en tanto que transcendental, es decir, “lo” metafísico»⁴⁹⁷.

La estructura del libro consta de una introducción en la que se centra el tema de la metafísica respondiendo a la pregunta qué es la metafísica, su fundamentalidad, y el carácter problemático de su fundamentalidad. A continuación, realiza el recorrido histórico de la filosofía primera de Aristóteles, Santo Tomás, como ejemplo de la filosofía medieval, Descartes, Leibniz, Kant, y Hegel. Nos ofrece una conclusión donde expone bajo el título el problema fundamental: el problema de la inteligencia.

Es interesante fijarnos que en la perspectiva de *Sobre la esencia* este es un trabajo que sirve como complemento. Ya hemos mencionado la interesante presentación de los autores en cuanto a poner de relieve los problemas que subyacen en toda metafísica y descubrir la progresiva *entificación* de la realidad, así como, la *logificación* de la inteligencia.

Pretendemos fijarnos, sucintamente, en la *Introducción* y en la *conclusión* de esta obra. En la *Introducción*, la pregunta sobre qué es la metafísica, la aborda en el marco del pensamiento oriental y occidental. Donde en occidente Grecia marca la posibilidad de la filosofía occidental. La metafísica en Zubiri es la definición formal de la filosofía.

Estructura su exposición en cuanto el *metá* y luego lo *físico* de la metafísica. A grandes rasgos, ese *metá* nos dirige a un allende, a un trascender, como algo que se presenta en la percepción de la cosa, es lo *diáfano*, que generalmente pasa por obvio, o trasparece a nuestra atención.

Esa diafanidad última que busca la metafísica se da *en* lo físico, y es un allende a las cosas *tales* como son. Esta diafanidad que implica una *visión violenta* es lo fundamental, en el sentido de lo importante. Lo que nos porta, nos arrastra, esto será *lo metafísico* que nos lleva a realizar *la metafísica* como una posibilidad. «Cualquiera que sea la estructura propia de *la metafísica* está determinada justamente por aquello que es *lo metafísico* de las cosas, lo diáfano que nos *im-porta* y nos arrastra

⁴⁹⁷ *PFMO*, 36.

consigo. Lo metafísico es la diafanidad última de las cosas, de *lo real*»⁴⁹⁸.

Esto es sumamente problemático ya que lo metafísico y la metafísica no es algo que simplemente esté ahí, sino que hay que hacerlo. Y esta es la dificultad: hay que hacer la metafísica. Esta dificultad tiene dos vertientes: hay que saber cuál es la contextura problemática de la metafísica, que habitualmente se da como algo hecho, como mera recepción. Por otro lado, es necesario instalarse dentro de la propia metafísica.

Esta problematicidad intrínseca, no está en el contenido, ni en el camino que conduce a la metafísica, sino en el carácter mismo del orden transcendental. «[...] la diafanidad de lo transcendental es lo que determina la inteligencia y, por consiguiente, la estructura misma de esa diafanidad transcendental es la que constituye el supremo momento problemático de la filosofía, de la metafísica»⁴⁹⁹. Así el problema fundamental es la estructura misma de la transcendentalidad.

Ya desde esta problematicidad de lo metafísico, desde esta diafanidad que determina la inteligencia y que se va a desplegar a lo largo de esos autores presentados queda abierta la pregunta por la inteligencia que pretende abordar en su conclusión.

Se da una unidad profunda en la metafísica, después de la exposición de los autores, se descubre una textura interna, que es lo que interesaba desentrañar. En un resumen apretado muestra el ente en Aristóteles, la infinitud del ente en Santo Tomás. Luego en Descartes toma una gran incertidumbre de la inteligencia y de la razón por lo que respecta a la verdad de las cosas. En Leibniz todo el orden transcendental se apoya en la idea de lo posible. En Kant en la idea de lo objetual y finalmente en Hegel en la idea de lo absoluto.

En estos autores se podría decir que se da algo así como la incardinación del pensar filosófico en el orden transcendental, lo que nos pone ante el problema de la razón y de la inteligencia. El desarrollo histórico nos ha mostrado como la razón en su búsqueda remite esencialmente a la conceptualización que, a su vez, remite a la inteligencia. ¿De dónde le llegan al hombre los objetos para estar delante? Se dice que, de los sentidos que nos dan las cosas y luego el intelecto pone en marcha su concepción y su razón. En este punto se ha vuelto un problema la sensibilidad y la inteligencia. Este es uno de los grandes problemas que subyace en la metafísica.

⁴⁹⁸ *PFMO*, 29.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, 32.

Así esboza, Zubiri, un desarrollo de la *inteligencia sentiente* frente a una idea de la *inteligencia concipiente*. Delinea el momento de alteridad en la impresión, como esta impresión de realidad no se trata de un momento de contenido y otro de realidad, como el inteligir no es formalmente concebir y juzgar, sino que todo parte de esa primera impresión de realidad, como acto elemental de la inteligencia⁵⁰⁰.

La *inteligencia sentiente* no es primariamente intencionalidad, sino *actualización* de lo real en la inteligencia. Esta actualización, no es el acto de una potencia, sino la actualidad, es actual ante la mente. Esta actualización es la esencia del acto intelectual. La verdad no será primariamente la conformidad del pensamiento con las cosas, ni siquiera es una mera desvelación, es primariamente la presentación de lo real, la actualización de una realidad precisamente en su formal y constitutiva dimensión de realidad. Es lo que Zubiri llama: verdad real. Esta será la vía por la cual la verdad tendrá que entrar en el orden transcendental, y no por consideraciones conceptivas.

Dentro del único modo de aprehender lo real en la inteligencia sentiente, los sentidos son analizadores de esa versión primaria del hombre a la realidad en cuanto tal. Una de las formas de presentarse los diversos modos de realidad es el «hacia», como versión de la inteligencia a algo que está allende de lo inmediatamente presente, no como algo añadido, sino como algo constitutivo de la manera misma en que la realidad está presente.

Esto será justamente la razón. La razón es búsqueda, es ir *hacia*. La inteligencia sentiente es el orto de la razón. La razón se propone esa búsqueda porque está llevada por la misma realidad en modo «hacia». Aquí la verdad, ya no se trata de la verdad real como la presencia inmediata de una realidad meramente actualizada en el acto intelectual. Aquí la verdad es un encuentro donde cabrá la conformidad.

En esta vía de la impresión de realidad, en la razón se accede a la razón especulativa, a la razón transcendental. La transcendentalidad es un carácter de la realidad. El momento de impresión de realidad es transcendental, ya que trasciende el contenido específico en que se nos presenta. Además, el momento «hacia» nos lleva no sólo a las cosas, sino a otras dimensiones de la realidad. Por esto el orden transcendental no es un problema de conceptos, sino un momento físico de la realidad. En la exposición histórica del libro pretendía mostrarnos que la historia de la metafísica nos lleva al problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección. Por ello, para Zubiri, la inteligencia

⁵⁰⁰ Cf. *PFMO*, 322-334.

sentiente es aquel elemento primario en que está instalada la consideración trascendental del mundo y de la realidad⁵⁰¹.

⁵⁰¹ Cf. *PFMO*, 335-345.

CAPÍTULO QUINTO

HACIA UNA REFLEXIÓN SOBRE LA INTELIGENCIA

El ciclo metafísico que se inaugura con *Sobre la esencia* y que por su problemática recepción lleva a Zubiri a complementar su obra mediante cursos orales en los cuales complementa y muestra algunos aspectos novedosos al objetivo propio de *Sobre la esencia*. De alguna manera, explícita en estos cursos, algunos supuestos presentes en su análisis metafísico, responde a las diversas objeciones recibidas a su trabajo, como la visión estática y la falta de una fundamentación epistemológica. Ya a esta altura el tema de la inteligencia se va tornando el tema central en la reflexión de Zubiri, de hecho, no tocará más la realidad como tema en sí mismo. Aunque siempre está presente en el corazón de su filosofía primera, su metafísica, ya que la realidad y la inteligencia son congéneres.

1. EL HOMBRE Y LA VERDAD

En esta línea *El hombre y la verdad*, nos presenta un esbozo de lo que será el cuerpo de su reflexión en su famosa trilogía sobre la inteligencia. Este tema que fue silenciado con intención en su trabajo de *Sobre la esencia*, para no presentarlo al modo de una filosofía que parte de la postura «crítica». Pero que sí se insinuaba en diversos pasos de sus trabajos, y funciona ya como fondo de su reflexión sobre la realidad.

La misma concepción de inteligencia y realidad que Zubiri nos presenta como congéneres nos da, por una parte, una comprensión mayor de su desarrollo metafísico que, en algún modo, exige este desarrollo de la inteligencia. De modo tal que no advertimos en Zubiri un giro, un cambio, o una etapa preoológica y otra nooológica, sino más bien, una continuidad y una exigencia de su misma reflexión y preocupación metafísica a lo largo de su obra.

Este trabajo es fruto de un breve curso dictado entre febrero y marzo de 1966, a través de cinco lecciones. En el libro publicado se organiza

el texto en una introducción y tres capítulos: 1º qué se entiende por verdad; 2º Intelección y comprensión; 3º Estructura de la verdad en la mente humana. Finalmente, en el libro publicado se ha añadido un apéndice con un resumen y un esquema realizado por Ignacio Ellacuría.

La filosofía de Zubiri se nos presenta como una filosofía que abre nuevos caminos, el tema de la verdad es un núcleo en el cual convergen la realidad y la intelección, esto muestra algunos puntos interesantes: se presenta como un esbozo de su famosa trilogía donde muchos de los términos y análisis se presentarán mejor perfilados. Es muy actual el tema de la recuperación de la realidad, de la experiencia, de la facticidad, en un entorno de pensamiento culturalista, relativista. Así como nos presenta como en la obra de Zubiri también acompaña una preocupación antropológica, en este trabajo, en el último capítulo, se presenta como el hombre construye su vida en torno a la verdad.

Ya desde la *introducción* se plantea la verdad no como algo añadido al hombre. Al contrario, es algo intrínseco y radical al hombre. El hombre de un modo recto busca la realidad, y de un modo oblicuo la verdad de la realidad, el hombre está anclado en la realidad.

El *capítulo primero* realiza una interesante revisión histórico-crítica de las nociones de verdad. Cada una de estas concepciones de verdad parten de un supuesto: de un lado tengo las cosas y de otro el entendimiento. Así en Parménides tengo una verdad inicial que es lo rotundo del ser; esto pasa luego a ser una verdad lógica y una verdad ontológica; finalmente esta verdad pasa a ser una verdad transcendental, en Kant. Pero esta verdad deja planteado el problema acerca de una verdad fundamental.

La dualidad entre realidad y entendimiento tiene que darse para que haya verdad. Se nos dice algo más, que la inteligencia es de tal manera que forma juicios y conceptos. ¿Realmente esta es la estructura radical de la inteligencia? La verdad como fundamento y la verdad como dualidad conceptual convergen en la pregunta última y radical: ¿dónde se encuentra eso que llamamos una verdad radical y primaria?⁵⁰²

No cabe duda de que la inteligencia realiza ideas y conceptos, pero no por ello es su función primaria y radical. Los conceptos e ideas los formamos sobre la base de la realidad que nos está presente. Así la inteligencia consistirá en aprehender las cosas según la formalidad de realidad. Esta aprehensión es la mera actualización en la inteligencia de lo que son las cosas en la realidad. Esto explica que la inteligencia pueda ser intencional, ya que tiende a esa *previa presencia* de realidad, así

⁵⁰² Cf. *HV*, 15-27.

como cuando se habla de la verdad como desvelación aquello que se desvela está previamente en la inteligencia. Esa *actualización* envuelve un momento de desvelación, un momento intencional, por esta actualización la inteligencia se vuelve a la realidad y elabora un concepto y afirma algo de esa realidad. Pero el acto, la estructura primaria y radical de la intelección es la *mera actualización* de lo real como real.

La realidad no es sólo el contenido que se me presenta, sino el modo de presentación de ese contenido en una formalidad determinada. Ya en la sensibilidad se me presentan las cosas con esta formalidad de realidad. Esta formalidad no se agota en un contenido determinado. Se da el contenido y la formalidad. La presencia como realidad le incumbe a la cosa es independiente del acto de presentación ante mí. Es lo que Zubiri llama el «de suyo». Las cosas se me presentan como algo que son de suyo.

Esta presentación de las cosas como independientes, como «de suyo» se presenta como siendo algo efectivamente suyo, este momento de realidad se presenta como una prioridad respecto al acto intelectual, como un *prius*. Este *prius* de la cosa me remite físicamente a su realidad. No se trata de un razonamiento, es una remisión física⁵⁰³.

Así vemos como la realidad tiene dos aspectos, la realidad que le compete y la actualidad que tiene en mi inteligencia. Este segundo aspecto es lo que constituye la verdad. Esta verdad primaria y radical no será una adecuación de un pensamiento conceptual o judicativo, sino la reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectual primario. Esto es lo que llama *verdad real*, que si se quiere se puede expresar como la realidad en verdad.

Son dos aspectos de una única cosa que es. La realidad inteligida por un lado muestra por remisión que la realidad es un momento físico de la cosa. Por otro, el hecho de su actualización en la propia inteligencia que es lo que constituye la verdad. Sobre ella se fundan el completo montaje de los actos intelectuales.

Este acto primero de intelección deja al hombre *retenido* en ese carácter de realidad, no quedamos atentos a aquello que vemos. Quedamos retenidos a «la» realidad. Podremos comprenderla o errar, pero estamos atentos a ella.

El hombre está *henchido* de realidad, no sólo atento, ya que en todos los actos que ejecuta va siempre envuelto un momento de realidad. Esto hace que el hombre se vea lanzado dentro de la realidad a una búsqueda.

⁵⁰³ Cf. *HV*, 27-35.

Esta búsqueda es justamente lo que explicará Zubiri como lo propio de la razón, como esa necesidad de comprender lo real.

Esta comprensión es un modo de intelección, es un modo de actualizar la realidad presente en la inteligencia, que recae sobre algo más que la pura realidad y va hacia la estructura misma de la cosa.

Al decir que el hombre queda abierto, no sólo al contenido concreto de la cosa, sino a la realidad en esa impresión de realidad, la inteligencia queda «flotando allende la cosa». Esta impresión de realidad nos deja instalados en el orden transcendental. Por esta razón la verdad real es una verdad abierta, que deja a la inteligencia una libertad de movimientos. Esto es lo que hace que la razón sea posible, hace posible esa intelección inquiriente, en búsqueda⁵⁰⁴.

La razón es necesaria porque la impresión de realidad tiene el carácter de forzarnos a ir «hacia», abriéndonos camino en tensión dinámica desde algo a otro algo. La verdad no sólo es abierta sino también incoactiva, tiene esa estructura de apertura incoactiva. Es esa marcha hacia las cosas en búsqueda y la verdad de la razón será un encuentro en que las cosas nos dan la razón.

Con estos breves pasajes de la exposición de Zubiri apreciamos como este desarrollo será importante para comprender su noción de realidad y su metafísica. Así como la centralidad de esa primera impresión de realidad, o como después la nombra en la trilogía, impresión *primordial* de realidad es un punto central en su filosofía, en este punto converge la realidad y la intelección como esa actualización de lo real en la inteligencia.

⁵⁰⁴ Cf. *HV*, 53-68.

CAPÍTULO SEXTO

LA TRILOGÍA DE INTELIGENCIA SENTIENTE

Al revisar, en el último capítulo, el trabajo sobre *El hombre y la verdad* queda patente la unidad de la reflexión que desde la realidad nos lleva por un lado a la estructura de la realidad y por otra a su actualización intelectual, el conocimiento. El hecho que esta obra, la trilogía de *Inteligencia Sentiente*, se haya publicado hacia el final de la vida de Zubiri permite a nuestro autor lograr un mayor perfil de sus ideas. Hemos asistido en este repaso del ciclo metafísico a la manera como Zubiri va poniendo en marcha su análisis sobre la realidad, estas ideas se terminan de colocar, de ordenar y comprender más ampliamente a la luz de la trilogía, un ejemplo es ver como el «de suyo» aparece en *Sobre la esencia* hacia la página 394, después de hablar de «nota», «sustantividad», «constitución»... de manera contraria a lo que ocurre en *Inteligencia sentiente*, cuando realiza el análisis de la aprehensión de realidad, comienza con el «de suyo». «Realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad»⁵⁰⁵.

Entre otros motivos *Inteligencia sentiente* se escribió para aclarar ciertos puntos que en *Sobre la esencia* no estaban del todo desarrollados, lo que dificultaba la comprensión del libro en su totalidad, cada quien se acercaba a él desde su propia concepción de la inteligencia⁵⁰⁶.

Se pueden señalar varios aspectos que quedan mejor aclarados en el desarrollo de la *Trilogía*. En este punto es muy útil la obra de *Voluntad de verdad* de Diego Gracia y la obra *Metafísica y noología en Zubiri* de Jesús Bañón.

⁵⁰⁵ IRE, 57.

⁵⁰⁶ «La filosofía de Zubiri no es una excepción. En ella va madurando, sin que sepamos muy bien cómo, el principal concepto de realidad. En torno a él no sólo gira todo el filosofar zubiriano sino también su propio despliegue y maduración. Comprender las fases de este proceso de maduración que va haciendo posible la formulación de una filosofía de la realidad, como es la zubiriana, es una faena bastante compleja. En ella están implicadas todas las obras de este filósofo y, como no podría ser de otra manera, la historia de la filosofía occidental». J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ... 65.

En *Voluntad de verdad* se señala como la precisión que toma la «aprehensión primordial de la realidad» en la trilogía no estaba del todo claro en *Sobre la esencia* que se mueve con cierta ambigüedad. Para esto señala como las determinaciones provisionales de la esencia, en *Sobre la esencia*, del sentido latísimo, lato y estricto de la esencia no está clara la distinción de la simple aprehensión y el logos, que sí estará presente en la trilogía y como el sentido último de la esencia, el sentido estricto que aparece en *Sobre la esencia*, es obra de la razón. Ya que la razón es la intelección principal en el sentido de búsqueda del principio. Por esto se ilumina el desarrollo de *Sobre la esencia* cobrando un mayor rigor⁵⁰⁷.

En un segundo momento Zubiri se ve obligado a distinguir tres niveles de lo «esenciable», de lo «esenciado» y de la «esencia», cuando estudia la esencia como momento estructural de lo real. Estos niveles no son una exigencia pedagógica, sino que son el propio despliegue interno de la intelección humana. Así visto desde la preocupación de la esencia, lo actualizado en la aprehensión primordial es lo «esenciable», lo afirmado por el logos es la cosa «esenciada», y lo pensado por la razón es la «esencia» misma de las cosas. Por esto el desarrollo del libro donde el capítulo séptimo intenta definir lo que es «la realidad», el octavo «la sustantividad», y el noveno «la esencia».

En *Inteligencia sentiente* se logra una *mayor claridad sobre el concepto de la realidad*, que en *Sobre la esencia* es más confuso, cuando habla del carácter *érgico* de la realidad que es en efecto una *ratio cognoscendi* que presupone que ya se tiene un concepto de la *ratio essendi* de lo real. Pero la *ratio cognoscendi* dejaría de ser posterior, si en vez de considerar el *érgon* como lo que «actúa», se le considera como «lo actual». Esto será lo que sucede en la aprehensión, en ella la *actualidad* de la cosa y de la inteligencia se une hasta identificarse. Esta actualidad simultánea es justamente el «de suyo». Por esto la realidad es el carácter formal de lo aprehendido.

Cuando Zubiri enfrenta el problema de cuáles son las realidades esenciadas, vemos que son las cosas «sustantivas». Así, en esa descripción de dentro hacia fuera, descubrimos que las notas actualizan a la cosa. El carácter constitucional de algunas notas es la sustantividad que forma una unidad sistemática. Su descubrimiento no es obra de la razón, sino del logos. El concepto de sustantividad está dado en la aprehensión⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ Cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, ... 194-197.

⁵⁰⁸ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 197-200.

En el capítulo noveno donde indaga sobre la «esencia misma de lo real», es donde da el salto allende la aprehensión propio de la razón. Se trata de la esencia física, no conceptual. Es un momento básico de la cosa real, es el principio y el fundamento de la cosa, estos conceptos de «fundamentalidad» y «principalidad», no adquieren su sentido sino en el ámbito de la razón. Así se comprende las palabras finales de *Sobre la esencia*, que en la p.517 nos dice: «En definitiva, como principio, la esencia es principio estructural de la sustantividad»⁵⁰⁹.

En *Inteligencia y razón*, desarrolla la esencia como libre creación de la razón, el objeto de la razón no es la simple realidad, sino la realidad como fundamental. La realidad que entiende la razón es físicamente una e idéntica con la realidad inteligida en toda intelección previa a la intelección racional. La razón está ya en la realidad. Lo creado por la razón no es la realidad sino el contenido fundamental en la realidad. Esto es lo que llamamos «esencia», el contenido fundamental de la realidad, el subsistema infundado o constructo último de la realidad entendida como sistema sustantivo⁵¹⁰. En este punto, Diego Gracia, señala como el ámbito de lo esencial y de lo esencializado se da en el ámbito de la aprehensión, pero no así la esencia misma. El diferenciar entre un sistema constructo sustantivo y un subsistema constructo esencial es obra de la razón, esto está insinuado en *Sobre la esencia*, pero cobra precisión desde *Inteligencia Sentiente*⁵¹¹.

Por su parte J. Bañón desarrolla en su trabajo *Metafísica y noología en Zubiri* un valioso recorrido de la marcha de la filosofía zubiriana desde el punto de vista de su noología. En *Sobre la esencia* Zubiri se dedicó a exponer su noción de realidad muy cercana, afirma Bañón, a lo que es la cosa allende su estarnos presentes. Sin embargo, en la trilogía ya pretende una descripción de lo dado. Se trata de lo dado en nuestra aprehensión. Hay un terreno común entre la filosofía de la

⁵⁰⁹ IRA., «Principio no es sólo el comienzo, no es tampoco el mero “de dónde” (el *hóthen*) como pensaba Aristóteles, sino que es lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real. El principio lo es sólo en cuanto está intrínsecamente “principiado”, esto es realizándose como principio», 46; «La realidad no es ahora la nuda formalidad de realidad; esta nuda formalidad la tenemos ya inteligida en toda intelección desde la aprehensión primordial de realidad. La realidad no es ahora nuda *realidad* sino *realidad en cuanto fundamentande*», 47. El principio está *principiando* en la realidad.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, «Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real. Sobre estas ideas me he explicado detenidamente en mi libro *Sobre la esencia*. La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente – en el sentido anteriormente explicado – la esencia. No es la esencia de la realidad, sino la realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta», 114.

⁵¹¹ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 203.

inteligencia, la noología y la filosofía de la realidad, que será, justamente, la *actualización* que tenemos de la cosa concreta en nuestra inteligencia. Haciendo esto, estudiando esta actualización pretende Zubiri llegar al esclarecimiento de la realidad por sí misma⁵¹².

Bañón realiza con detalle estos análisis de la obra Zubiriana, tanto es su primer capítulo sobre la *aprehensión primordial*, como en el segundo sobre la *realidad y reidad*, así como en el tercero que afronta la *función trascendental* a la luz de la trilogía. Insiste en la *importancia de la aprehensión primordial* frente a la ambigüedad presente en *Sobre la esencia*. La distinción de realidad y reidad, así como la de campo y mundo implica un proceso de *sentientificación* que va hacia entender el sentir como impresión, que implica la intrínseca actualidad que es común a la metafísica y a la noología, que él va describiendo como un ir del *prius* a la congeneridad de la realidad. Por último, en su proyecto de la función trascendental alcanza su mayor radicalidad en la trilogía, para Bañón aún a la altura de *Sobre la esencia* la presencia de la fuente clásica de la metafísica, que convive problemáticamente con sus aportaciones originales, será superada radicalmente en la trilogía.

Fijémonos, por último, en el *puesto de la trilogía* en la obra de Zubiri que señala Bañón. Expone que se puede reducir a dos posturas. La primera, un planteamiento *continuista* y la segunda, una postura *evolucionista*⁵¹³.

Respecto a la primera, se entiende que Zubiri no hace más que prolongar en la misma línea lo iniciado en *Sobre la esencia*, tanto la inteligencia y la realidad, en Zubiri no habría cambiado prácticamente nada. Zubiri mismo al inicio de la trilogía hace algunas indicaciones que con derecho permite esta interpretación continuista, además de la terminología que apenas varía en algunos matices. Pero Bañón opina que esta interpretación puede resultar un poco dogmática, resalta el hecho que la filosofía de Zubiri sin la trilogía sería otra filosofía. Constata el hecho de que la filosofía de Zubiri a partir de su trilogía ha cambiado sin la trilogía queda manca. Sin embargo, el núcleo firme de su obra permanecería intacto.

En cuanto a la metafísica zubiriana que es el saber de lo real en cuanto real, no se puede prescindir de su estudio sobre la inteligencia, se trata de una evolución en la obra de Zubiri. Es una evolución que mantiene una línea básica o inspiración común que va integrando cambios y mutaciones que se dan en su seno.

⁵¹² Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ... 31-33.

⁵¹³ Cf. *Ibíd.*, 172-173.

Respecto a *los cambios y rupturas* que se han producido señala los siguientes: primero, abandona el horizonte de una metafísica intramundana. En segundo lugar, abandona la tesis de la disyunción trascendental fundada en la caducidad del «de suyo» y en su limitación trascendental. La trascendentalidad de la trilogía no puede ser considerada como disyunta, ni la realidad primordial como caduca. Tercero, desaparece la prioridad relativa de la ciencia como vía de acceso a la determinación de la función trascendental de la talidad. Lo metafísico de la trilogía no puede ser considerado como fundamentado en ningún saber científico. Cuarto, se abandona la tesis de la prioridad del «de suyo» frente a la inteligencia que vertebraba el realismo zubiriano de *Sobre la esencia*. El «de suyo» de la trilogía no puede ser considerado como prioritario frente a la inteligencia⁵¹⁴.

Frente a estas rupturas introduce *nuevos elementos* que le permiten superar insuficiencias que Zubiri encontraba en su trabajo. Frente a la metafísica intramundana, Zubiri intenta una metafísica primaria sin supuestos. Zubiri no le da un nombre preciso y definitivo, a lo que algunos autores han denominado *filosofía primera*. Bañón toma una expresión sugerida por Manuel Mazón: «metafísica de la actualidad». Metafísica como metafísica de la actualidad dada en la inteligencia sentiente es una metafísica sentiente, una metafísica noológica.

Zubiri intenta una trascendentalidad unificada en la trilogía, frente a la trascendentalidad disyunta de la metafísica intramundana. Esta trascendentalidad unificada, no disyunta, se basa y opera desde la noción misma de *actualidad* de lo real.

Frente a la prioridad de la ciencia como vía de acceso a la función trascendental, Zubiri intenta en la trilogía una metafísica autónoma en la que el primario acceso a la función trascendental no viene determinado por ningún saber científico, sino por la mera *actualidad intelectual* de lo real. Ahora el punto de partida son los hechos inmediatos actualizados primordialmente en la inteligencia.

Por último, frente a la tesis de la prioridad del «de suyo», en la trilogía se acentúa la congeneridad de la realidad y la inteligencia. Esto será una auténtica columna vertebral, guarda una relación especial con la noción de actualidad.

Todos estos cambios se co-implican y se co-determinan. Todos tienen el aire común de la *actualidad*. Bañón dibuja unas características

⁵¹⁴ Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ... 173-175.

que son propias de esta metafísica de la actualidad, que mencionamos brevemente por su utilidad.

Primero, se trata de una *metafísica simple*. Su dificultad consiste en su radical simplicidad. Se trata del hecho de la transcendentalidad de lo real en la inteligencia. Todo lo demás es un desarrollo, interpretación o conceptualización de esto⁵¹⁵.

En segundo lugar, una *metafísica que trata de lo real en cuanto real en su momento de transcendentalidad*. La realidad es el «de suyo» de esta cosa actualizada en nuestra aprehensión. Es algo concretísimo, el momento de realidad es lo más íntimo y propio de la cosa no independiente de ella. Por su momento de realidad toda cosa es «más» que lo que es por su contenido específico y determinado. Toda cosa en virtud de su realidad está intrínseca y formalmente abierta a la realidad de las otras cosas en una misma apertura transcendental.

Tercero, es una *metafísica autónoma*. Es el intento de Zubiri por llevar a cabo una filosofía pura que no sea sino pura filosofía. También, es autónoma, en cuanto, parte de hechos que son accesibles a todos; de alguna manera, explícita el horizonte en el que todos estamos ya sin percatarnos suficientemente de ello. Está anclada en verdades fundamentales, que explicitan el ámbito de lo común, recoge así lo mejor de toda la tradición filosófica occidental.

Cuarto, es también una *metafísica de la distinción*. Una distinción radical pero nunca una separación. La metafísica clásica ve en el *metá* una separación por ello, siempre es «trans-física», «ultra-física». La distinción radical se puede dar sin la separación, en cuanto, está perfectamente presente en una misma actualidad. Hay un *metá* respecto a la inteligencia, la realidad en cuanto realidad, pero no es una separación, ni una identidad, es una distinción radical actualmente presente en el «de suyo». Se da un terreno común y una unidad intrínseca entre metafísica y noología⁵¹⁶.

Por último, es una *metafísica del enigma*. Por eso es una metafísica paradójica. Como se describía con anterioridad, distinción radical pero no separación. Comunidad, pero no identidad. La «realidad enigmática» la define Zubiri en este texto:

«Es ella, la cosa misma, la que es en cierto modo ambivalente: por un lado es “inmersión” en sí misma, y por otro es “expansión” en más que sí misma; es una y formalmente “su” irreductible realidad y presencia de “la” realidad. Y esta ambivalencia es real; realmente

⁵¹⁵ Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ... 175-176.

⁵¹⁶ Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ... 175-178.

toda cosa real, en cuanto real, es así. Y lo primero que hay que hacer es reconocerlo. Entonces la dificultad no está en la torpeza de las ideas sino en la estructura misma de la cosa. La cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser “esta” realidad y ser presencia de “la” realidad. Esta imbricación estructural es lo que formalmente llamamos “enigma de la realidad”»⁵¹⁷.

Por la parte de la continuidad de la filosofía de Zubiri, es claro que esta evolución se da dentro de una inspiración común. Incluso en un plano más radical se dan esos cambios y rupturas en fidelidad a esa inspiración. Es un proceso de maduración de Zubiri. La filosofía como la puesta en marcha hacia el fundamento.

«El momento de ruptura viene determinado en virtud de un movimiento que denominaremos “regreso”. La trilogía es, respecto a SE, el regreso radical hacia la actualidad primaria y fundamental. Es por tanto un proceso de autofundamentación de la propia filosofía de Zubiri en la actualidad primordial. El momento de continuidad no está determinado simplemente en virtud de que dicha actualidad es ganada a partir de un regreso de SE, sino también en que gracias a la actualidad primordial de la trilogía, la actualidad secundaria y derivada de SE. La evolución de la filosofía de Zubiri marca así un doble movimiento de regreso y progreso, de ruptura y continuidad»⁵¹⁸.

En este pequeño recorrido queda claro como la trilogía de *Inteligencia sentiente* es la obra desde la cual se debe entender cabalmente la obra metafísica de Zubiri, se ha indicado como en la trilogía se aprecia la maduración de algunas ambivalencias presentes en *Sobre la esencia*, así como, en ese proceso de maduración se da esa serie de rupturas y nuevos elementos que implican una maduración, una evolución, en la continuidad de su inspiración fundamental de la filosofía de Zubiri, o como la llama Bañón la metafísica de la actualidad.

1. CONCLUSIÓN DEL CICLO METAFÍSICO

Este recorrido realizado por las obras de Zubiri que expresamente tratan del tema que estudiamos nos ha posibilitado acercarnos a su modo de exposición a su manera de enfrentar los temas y a la riqueza de su pensamiento.

Las obras revisadas nos dejan constancia de la preocupación metafísica de Zubiri, su batirse contra esas grandes sustantivaciones de la filosofía como la entificación de la realidad y la logificación de la inteligencia, frente a las cuales desarrolla con originalidad su filosofía.

⁵¹⁷ HD., 162.

⁵¹⁸ Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología en Zubiri*, ... 180.

Apreciamos que, junto a lo anterior, está presente en sus escritos una crítica y disputa en su pensamiento con la filosofía Escolástica, en particular su concepto y la centralidad del ser en la filosofía y la concepción sustancial que ha llevado a una entificación de la realidad. Si bien no es la única influencia, como hemos visto. Frente a la idea de cosa-sentido, de raíz heideggeriana, el desarrolla la descripción de la cosa-real. Es aquí donde encuentra la prioridad de la realidad frente al ser. Desde *Sobre la esencia* hacia algunos de los otros trabajos señalados, va disminuyendo la intensidad de la referencia a la sustancia, aunque aún está presente. Esto se puede deber, en primer lugar, a que él va elaborando su pensamiento a partir de esas insuficiencias. Segundo, que la recepción de la obra del autor se realizó, sobre todo, en un primer momento, en círculos escolásticos. Tercero, que muchas de las objeciones vendrían de allí.

A lo largo de este recorrido hemos apreciado la filosofía de Zubiri y cómo va haciéndose más explícito el tema de la inteligencia como parte fundamental para comprender su posición acerca de la realidad, hasta considerar hacia el final del recorrido la importancia y las modificaciones de su trilogía en la metafísica Zubiriana.

Eso que llamábamos el «nudo gordiano», citando a Pintor-Ramos, que estriba en la aprehensión primordial de la realidad, donde queda expuesta la relación entre la realidad y la inteligencia. Será allí en esa aprehensión primordial, como actualización de lo real en la inteligencia, donde lo real se me presenta como algo independiente, como «de suyo», y en lo que tiene de actualización es la *verdad real* desde la que parte las demás actividades de la inteligencia como el logos y la razón. El hombre estando ya en la realidad, instalado en esa formalidad de realidad, que es abierta porque nos remite a toda la realidad, está ya instalado en el orden transcendental. De manera que, en esa apertura, nos encontramos con la realidad como en un «hacia», que pone en marcha nuestra búsqueda de su estructura interna.

Resta, entonces, que afrontemos las principales aportaciones de Zubiri a la metafísica y veamos posibles desarrollos y límites de su propuesta.

CUARTA PARTE
APORTACIONES DE ZUBIRI AL
PENSAMIENTO METAFÍSICO

SECCIÓN PRIMERA
NUDOS PRINCIPALES DE LA METAFÍSICA
DE ZUBIRI

CAPÍTULO PRIMERO

NUDOS PRINCIPALES DE LA METAFÍSICA

ZUBIRIANA

Pretendemos en este apartado presentar las aportaciones de Zubiri al pensamiento metafísico, para ello recorreremos a modo de resumen los «nudos» principales de su pensamiento. A continuación, atenderemos al alcance y limitación que puede presentar. Concluiremos, tratando de valorar estas aportaciones en el contexto de la metafísica actual.

Hemos querido acercarnos al aporte de la filosofía de Zubiri a la metafísica. Para ello comenzamos indagando la idea de filosofía y de metafísica en Zubiri, así como la situación desde la cual realizó la puesta en marcha de su filosofía, y los problemas a los cuales se enfrentaba. En un segundo momento, recorrimos la presencia del pasado filosófico en Zubiri, por medio de las etapas de su pensamiento y la influencia de Husserl, Ortega, Heidegger, y Aristóteles. Viendo como en esas influencias y en las insuficiencias se va fraguando el pensamiento de Zubiri, sin ello no se capta el alcance de su propuesta. Luego, atendimos a la recepción de la obra Zubiriana, recorrimos diversas lecturas que a lo largo de los años nos han dejado distintos «zubiris». Finalmente concretamos en la recepción de su obra *Sobre la esencia*. Así recorrimos, posteriormente, las principales obras que forman el ciclo metafísico yendo al texto de Zubiri y presentando los diversos complementos y novedades a su primera gran obra y a su complicada recepción. También atendimos al puesto de la trilogía dentro de la obra de Zubiri. Estamos, pues, en condiciones de afrontar el aporte del pensamiento de Zubiri a la metafísica.

Con el propósito de ver las aportaciones de Zubiri a la metafísica, presentaremos un resumen de lo que forma los nudos principales de la filosofía de Zubiri.

Zubiri llamaba, de una manera coloquial, «nudos» a las situaciones en que un determinado problema le oprimía con toda su complejidad sin que se atisbase aun una solución. Pero, también, son los puntos en los cuales se entrelazan los hilos que forman una red. En este sentido, podemos denominar nudos en una filosofía aquellos temas o puntos

que, bien por su posición axial dentro de una filosofía, o bien por la dificultad de su comprensión o exposición, exigen un esfuerzo especial. En esos «nudos», está presionando la radicalidad de los problemas que disparan la reflexión de un filósofo.

Al presentarlos en modo de resumen, como un escorzo de su pensamiento, no pretendemos exponer un repertorio de soluciones, o recetas, loables sí, pero al fin y al cabo comparables a otras distintas. Lo ideal es que salga a la luz el grado de problematismo en cuyo estremecimiento se ha alimentado ese pensamiento filosófico. «[...] La filosofía es la paciencia misma de desatar cuidadosamente unos nudos que de manera invariable tienden de nuevo a enredarse»⁵¹⁹. En última instancia no hay ninguna gran filosofía que no se apoye en un nudo básico, que con frecuencia se traduce en un enunciado en apariencia muy sencillo y al alcance de cualquiera, pero que nos fuerza a desatarlo una y otra vez porque no podemos desatarlo nunca del todo.

Esta imagen de «nudos» no es del todo inadecuada para una concepción que ve lo real como un sistema de notas que configura cada cosa real⁵²⁰.

1. LA REALIDAD

El primer nudo que analizaremos, como aporte de Zubiri a la metafísica, es el de la *realidad*. Este nudo, sirve de ingreso y nos portará a otros que nos ayudará a valorar la marcha del pensamiento de Zubiri, de su filosofía de la realidad. Ya hemos mencionado cómo, según Pintor Ramos, el nudo gordiano de la filosofía de Zubiri es la «aprehensión primordial de realidad». En este análisis se capta la co-actualidad de la inteligencia y la realidad. Comenzaremos analizando la realidad en Zubiri, como opción expositiva, y desde allí surgirán esos nudos principales, puntos de fuerza, en que estriba el aporte de Zubiri a la metafísica.

Es conocido el título de *Zubiri: Realismo radical*, con el que el Prof. Ferraz Fayos, titula su trabajo de introducción a la filosofía de Zubiri, ya que es una seña de identidad de nuestro autor. Así como, esa *reductio ad realitatem*, como nos indica el Prof. Jesús Arellano, que nos ayuda para dar con la perspectiva zubiriana, tanto para su interpretación como

⁵¹⁹ A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri...*, 7. Más adelante en la obra realiza una exposición de «nudos» en *Sobre la esencia*, pero lo realiza en el sentido de nudos que ahogan al lector por la opción expositiva de Zubiri, 218 y ss. Nuestro enfoque no es respecto a nudos que ahoguen al lector sino nudos como puntos de fuerza que concentran el pensamiento de Zubiri.

⁵²⁰ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 7.

para exponer su pensamiento⁵²¹. Sin duda, la realidad nos lleva a su pensamiento metafísico, a su explicación de la inteligencia y a su concepción del hombre. Es un nudo que abre a una gran variedad de aproximaciones, por la cercanía de tantos dominios a lo real. Es el punto central en el desarrollo de su metafísica y nos podemos acercar a él tanto desde las cosas, como desde la inteligencia por la congeneridad de su actualidad, que es un territorio común.

Realizaremos varias aproximaciones a este nudo, a medida que vamos desgranado sus componentes. Sin hacer una distinción neta en la exposición, realizaremos una aproximación metafísica, una noológica, una muy breve antropológica, y finalmente una «noérgica», donde pretendemos abarcar la aportación de Zubiri a la metafísica.

Zubiri pretende permanecer en el plano descriptivo para no recaer en una logificación de la realidad, que ya ha criticado y desde donde se puede poner en marcha una búsqueda racional del fundamento. En cierta forma «la realidad» en Zubiri, tiene el papel que tiene el εἶδος en Platón o el *ser* en la tradición aristotélico-tomista. Zubiri se afana en una aproximación a la realidad misma, a las cosas en cuanto que reales, que no se agotan ni en ser objeto, ni en tener *quididad*, ni en ser tal o cual cosa. Es esa búsqueda de una *lógica de la realidad*⁵²².

La idea de la realidad en la puesta en marcha de la reflexión zubiriana surge en contraste a las concepciones fenomenológicas, aquí se palpa esa «transformación de la fenomenología» que expone el Prof. Conill. Es clara la conexión de nuestro autor con la fenomenología desde sus primeros escritos académicos. Esta conexión, la hemos considerado como una plataforma desde la cual Zubiri emprende su propia navegación, anteponiendo a toda posible construcción teórica una analítica, capaz de captar la índole formal, esencial y estructural, de los fenómenos y hechos, a través de un análisis descriptivo. En esa *reorientación* que realiza Zubiri dentro de la fenomenología, recupera el horizonte de la realidad. Esa «colocación» del problema filosófico «desde las cosas

⁵²¹ «Toda filosofía es un sistema conceptual en el que toman cuerpo tres ideas matrices: la idea de realidad – o ser – la idea de conocimiento y la idea de hombre. [...] Zubiri ha configurado todas esas ideas con originalidad, al filo de un colosal diálogo con la tradición filosófica. Hay, por tanto, una filosofía zubiriana. Los ejes coordinados son sus ideas de inteligencia, de realidad y de hombre», A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri: Realismo Radical*, Cincel, Madrid, 1988, 9; Cf. J. ARELLANO. «La idea del orden transcendental». *Documentación crítica iberoamericana*, 1964 (1) 29-83.

⁵²² Cf. P. SECRETAN, «El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri», en *Guía comares de Zubiri*, ed. Juan Antonio Nicolás, Comares, Granada, 2011. 320-330.

mismas», le permite a Zubiri abrir un camino hacia la metafísica, superando las mediaciones de la conciencia⁵²³.

En este esfuerzo encuentra la *distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido*. La concepción sobre la realidad no tiene como interlocutor directo a Aristóteles, como sucede con el tema de sustantividad y sustancia. Aquí los interlocutores son Husserl y Heidegger. La realidad no se trata de ningún «sentido» fenomenológico a un nivel radical. Antes de considerar la realidad dentro de un marco de posibilidades para la vida – cosas-sentido – está la realidad – cosa-real –, como algo anterior. No será ya ni la conciencia de Husserl, ni la vida de Ortega, ni la comprensión Heideggeriana, sino la realidad dada en la aprehensión⁵²⁴.

Analícemos, pues, la original concepción de Zubiri: «Realidad es el carácter formal – la formalidad – según lo cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”»⁵²⁵. Nos serviremos de esta fórmula concisa para ver cada uno de los elementos que la componen.

2. FORMALIDAD

El primer elemento con el que nos encontramos es el de *formalidad*, este nudo se refiere al carácter formal de la realidad en la aprehensión. Es una manera de afrontar el problema de la realidad. *La formalidad es la manera como la realidad nos es presente*. Esta modalidad será la perspectiva desde la cual enfoca el problema de la realidad. Parte de cómo la realidad nos es presente, donde apreciamos, la inseparabilidad de un análisis de la inteligencia y del análisis de lo real.

El Prof. Diego Gracia, cuando realiza, su trabajo de introducción a Zubiri, *Voluntad de verdad*, organiza su exposición de la filosofía primera de Zubiri en tres capítulos: la intelección como el momento *noético* de la aprehensión humana, la realidad como el momento *noemático* y la religación como el momento *noérgico* de la aprehensión. Bajo esta exposición se ve con claridad la unidad de la reflexión de la filosofía de Zubiri. Así como la importancia de su análisis de la

⁵²³ Cf. J. CONILL, «El sentido de la noología», *Guía Comares de Zubiri*, ...287.

⁵²⁴ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 199; «En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda no son, formalmente, cosas reales. Son justo “otra cosa”, otro tipo de “cosa”: son posibilidades de vida. Claro está, que, si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. [...] En todo caso, posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además, de κατὰ φύσιν, como es obvio, con una anterioridad καθ’ αἴσθησιν, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos “cosas-sentido”». *SE.*, 105.

⁵²⁵ *IRE.*, 10.

inteligencia como vertebradora de toda su filosofía. Pretendemos en este punto ver ese análisis noemático que es inseparable del momento noético de la aprehensión⁵²⁶, con la salvedad que ese momento llamado noemático no es idéntico a lo presentado por la fenomenología, sino la filosofía de Zubiri no sería más que fenomenología. Aquí asistimos a una superación, este esquema nos parece instrumental para la presentación del pensamiento de Zubiri, ya que como indica el profesor Gracia, la *noergia* cambia el alcance de todos estos términos.

Este enfoque zubiriano puede ser mal interpretado. En un primer acercamiento puede parecer que estamos o bien ante una recaída en un realismo ingenuo, o ante un cierto idealismo porque parece que nos recluye en la subjetividad. Ni una, ni otra interpretación se ajustan al planteamiento de Zubiri. La manera de analizar la estructura y la complejidad de la realidad implica tener en cuenta la manera en que ésta se presenta al hombre. No se trata de una teoría del conocimiento. Esta teoría será siempre y sólo el resultado del modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre⁵²⁷.

En la pregunta sobre la realidad en cuanto tal, la realidad no es meramente un término extrínseco sino algo que, en una u otra forma, se me presenta a *mi* desde *mí mismo*. Ese modo de enfrentarnos con las cosas por el cual la realidad se me presenta como algo intrínseco a mi acto de referirme a ella y no simplemente como un término extrínseco como algo aportado por ellas.

⁵²⁶ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 124-125.

⁵²⁷ «A primera vista parece que enfocar el problema de la realidad no tiene mucho que ver con el problema mismo, puesto, que, en definitiva, puede tomarse como un problema planteado ya, sin más, a propósito de eso que llamamos *la realidad*.

Sin embargo, esto no es completamente exacto. A fuerza de haber desarrollado la metafísica en direcciones múltiples a lo largo de la historia, se ha ido haciendo de ella, al final del siglo XIX y sobre todo comienzo del XX (especialmente por parte de aquellos que más cuestión hacen en su labor intelectual de haber elaborado una metafísica: piensan que los demás tratan de una teoría del conocimiento, puesto que la metafísica la tienen ellos), una especie de conjunto de verdades inconcusas absolutas, que ahí están y que uno toma o deja, o en todo caso justifica, aunque no en su razón intrínseca de verdades. Ahora bien, esto no es verdad más que a medias, porque la metafísica, como cualquier ciencia, por muy absoluta que sea, por muy verdadera que se suponga, es siempre un modo humano de conocer, de saber o, por lo menos, de querer saber lo que es la realidad en cuanto tal. Sería quimérico pretender que cualquier saber humano pudiese borrarse sin más ese coeficiente de humanidad que obliga a plantear el problema en cierta forma, que lo hace discurrir por determinados cauces.

La metafísica como cualquier otra disciplina intelectual, tiene una verdad que le es propia, pero pende en buena medida – veremos inmediatamente en qué medida: justo éste es el tema del enfoque – del modo como el objeto que es término del problema se presente ante el hombre. Un modo de presentación que, en definitiva, revierte a la cuestión del modo como el hombre tiene acceso a ese objeto (en este caso llamamos objeto a la realidad en cuanto tal) acerca del cual se va a plantear un problema». *SR.*, 9-10.

Nuestro autor se sitúa con este enfoque en el análisis de cómo nos está presente la realidad en la aprehensión, para poder describir ese momento. En nuestra aprehensión se da un momento de *alteridad* en el cual me está presente algo otro. El término realidad por su carácter análogo se puede prestar a diversas interpretaciones. Zubiri, incluso, se ve en la necesidad de introducir un nuevo término para ganar en precisión. Es el término «reidad». «Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y filosófico, a saber realidad allende toda aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones. Pero hecha esta aclaración, emplearé los dos términos indiscernidamente»⁵²⁸. Aunque, como indique la cita, luego utilice indiscernidamente los términos realidad o reidad, se refiere a lo dado en la aprehensión, que profundizaremos en la aproximación noológica.

Retomando ese momento de *alteridad* en la aprehensión me es presente algo que en sí mismo no es aprehensión. La realidad misma nos es dada en impresión, bajo una formalidad, que no será la mera formalidad del estímulo como en el animal. Esta formalidad no se refiere a un contenido determinado sino a la forma de «quedar» en la inteligencia.

¿A qué se refiere Zubiri con este quedar? En su explicación sobre la aprehensión Zubiri nos dice que en la intelección la cosa me está presente. Esa descripción de algo que se me presenta no es el mero darme cuenta, la conciencia, que sustentó la filosofía moderna. No se trata de la intencionalidad de la conciencia, el darme cuenta de algo, ya que está esa presencia con anterioridad al darme cuenta, o me doy cuenta porque ya está presente. Tampoco, se refiere Zubiri, a una actuación de la cosa sobre la inteligencia, como afirma la filosofía clásica. Este quedar es el modo de presentarse ese algo otro de manera *física* y real.

Esta formalidad no es algo allende la aprehensión, pero no es algo puramente inmanente. Por un lado, es el modo de quedar en la aprehensión, pero por otro es algo que compete a la realidad misma, es algo en virtud de lo cual el contenido de lo aprehendido es lo que es con anterioridad a su propia aprehensión⁵²⁹.

⁵²⁸ *Ibíd.*, 57.

⁵²⁹ Cf. *IRE.*, 54-59; Cf. *SE.*, 415. En *Inteligencia y realidad*, dedica el primer anexo a algunas consideraciones sobre la idea de la formalización. Ese mismo vocablo, indica Zubiri, puede significar la estructura cerebral por la que aprehendemos un contenido según su propia formalidad. Por lo que la formalización será una acción psico-biológica. Puede significar, en el sentido que lo utiliza Zubiri, el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia. Por lo que no será una acción sino el mero «quedar». En este quedar se da la unidad de contenido y formalidad. Esta es la idea de Zubiri.

3. EL «EN PROPIO» Y EL «DE SUYO»

La fórmula que utilizamos de la realidad como la formalidad en que la realidad queda en la aprehensión como algo *en propio* y *de suyo*. Nos ha permitido ver en Zubiri el enfoque del problema de la realidad. Ver cómo entiende la realidad como una formalidad, la manera como quedan las cosas en la inteligencia. Ahora fijémonos en los otros elementos que aparecen en la fórmula que son el «en propio» y el «de suyo».

Dentro de la descripción zubiriana de este primer momento en que las cosas quedan en la inteligencia, ellas nos son presentes como algo que en virtud de ellas mismas presentan unos caracteres que le son propios. El ejemplo del «calor» que es una nota que se me presenta bajo la formalidad de realidad, en cuanto que los «caracteres térmicos le pertenecen *en propio*»⁵³⁰. Precisa aun, este término, diciéndonos como no se trata de la propiedad de un sujeto o una sustancia en clave metafísica clásica, como algo que pertenece a la estructura de la realidad allende a la aprehensión, sino el propio calor mismo. En la aprehensión humana las cosas se me actualizan como siendo en propio lo que son. Aquí el «es» no se refiere a un sentido entitativo. «Al decir que el calor “es caliente” el verbo “es” no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen “en propio”. (Que este “en propio” consista en ser, esto es realmente una concepción falsa y caduca.) [...] El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente “de suyo”»⁵³¹.

El «en propio», *señala la pertenencia*. En la aprehensión los caracteres aprehendidos son de lo real. Esto nos lleva al siguiente nudo de Zubiri, la realidad es el «de suyo». Esto quiere decir que esa formalidad, a la que nos hemos referido y ese contenido son, en propio, pertenecen a la realidad que se me presenta en la aprehensión. En el ejemplo del calor, esta propiedad, no consiste como en hecho del estímulo en ser un signo de respuesta, sino en ser caliente «de suyo». Esta será la nueva formalidad, la formalidad de realidad. Será el enfoque del problema de

Sin embargo, Zubiri, acota aún más el término. Frente a dos ideas corrientes: una la idea kantiana de la forma sensible y otra la forma dentro de la psicología (Gestalt). La formalización no consiste en informar la materia sensible como se da en la estética transcendental kantiana. Es algo anterior, la formalidad indica independencia, la alteridad, del contenido que queda en el aprehensor. Por el lado de la Gestalt, la forma es la configuración total de lo percibido por oposición a lo que pudieran ser las sensaciones elementales. Pero, aquí, no se trata de esto. Las propias sensaciones elementales ya están formalizadas. Por lo que «la formalización no es ni información, ni configuración, sino la automatización: es cómo queda el contenido. La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (Gestalt). Es pura y simplemente el modo de “quedar”» *IRE.*, 45.

⁵³⁰ *IRE.*, 55.

⁵³¹ *IRE.*, 56-57.

la realidad, la originalidad de Zubiri se plasma en este nivel desde el que enfoca el problema de lo real y su reflexión sobre ella. «La realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere la realidad como formalidad»⁵³².

De nuevo, hay que repetir, que no se trata de una realidad allende la aprehensión, sino dada en la aprehensión. Esto ha sido mal interpretado en la recepción de *Sobre la esencia*. No siempre se llegó a entender ese nuevo plano desde el cual Zubiri parte en su análisis de lo real, se entendió, así, el «de suyo», como la «cosa en sí». Pintor Ramos, comenta como consecuencia de la opción expositiva de Zubiri surgen dificultades que «ahogan» al lector. La primera que refiere es, justo, como en la aprehensión lo real aparece como un *prius*. Un *prius*, una anterioridad, respecto a la misma aprehensión y esto lleva a identificarla con la realidad *en sí*, que sólo cuando la facultad intelectual alcance su plena actualidad se mostrará como «de suyo». Esto llevó a identificar la postura zubiriana con un realismo acrítico. A la altura de este desarrollo en *Sobre la esencia* no hay una explicación de la «actualidad». Zubiri no atiende a este tema ya que afirma: «no es nuestro tema en este punto elaborar una teoría de la inteligencia»⁵³³. Dice, incluso, Pintor Ramos, que la referencia reiterada a Aristóteles inclinaba a pensar que la actualidad sería cercana a la realización – *entelékheia* – de una facultad – *dýnamis* – cuyo objeto propio es la realidad⁵³⁴.

Por esta razón Zubiri, repite una y otra vez, que se trata de un análisis de lo dado en la aprehensión. En su exposición el *prius* de la realidad, quiere fortalecer el momento de alteridad de lo real, que se da «en propio», «de suyo». Esta formalidad pertenece a la realidad. Pero, sin duda, aun existiendo una coincidencia en las descripciones este punto termina de aclararse con los desarrollos de la trilogía. Allí queda patente la noción de actualidad, ligada a la noción de aprehensión primordial y verdad real⁵³⁵.

Veamos algo del desarrollo zubiriano sobre este «de suyo». Lo principal es que el autor pretende describir lo dado en la aprehensión de un modo inmediato. «[...] colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es el “de suyo”»⁵³⁶. Este «de suyo», dado en la aprehensión presenta unos caracteres: «El momento de la realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él, como

⁵³² *Ibíd.*, 57.

⁵³³ *SE.*, 113, 114, 124.

⁵³⁴ Cf. A. PINTOR RAMOS, *Nudos de la filosofía de Zubiri*, ... 218.

⁵³⁵ Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y noología*, ...67-69.

⁵³⁶ *SE.*, 395.

un *prius* respecto a la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés»⁵³⁷.

Tenemos, pues, *independencia*, *anterioridad*, y *prioridad* respecto al acto intelectual. Estos son los caracteres del «de suyo» dado en la inteligencia. A estos caracteres encontramos que Zubiri añade los de *remisión* y los de *ya*. Como cuando nos dice que lo dado en la aprehensión nos remite a su realidad. «El *prius* es la positiva y formal *remisión*, a lo que la cosa es antes de la aprehensión»⁵³⁸. En otro carácter de la realidad como *ya*, lo añade cuando diferencia la realidad y el ser: «la realidad *ya* real es el fundamento del ser; el ser se inscribe dentro de la realidad sin identificarse formalmente con ella»⁵³⁹. De manera que el «de suyo», se nos presenta como anterior, ese *prius*, respecto al acto intelectual, como siendo *ya* lo que es con anterioridad a su estar presente, y en esa presencia nos remite a su realidad.

Por su parte en la trilogía las descripciones concuerdan con lo expuesto de *Sobre la esencia*. Como cuando nos dice «El calor calienta porque es “ya” caliente. Este momento del “ya” es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar el momento del *prius*. Es un *prius* no en el orden de un proceso, sino en el orden de la aprehensión misma: calienta “siendo” caliente»⁵⁴⁰. Aunque es conocido como la noción de realidad avanza del «haber» al «de suyo» y este va cobrando mayor relevancia dentro de su filosofía, en la trilogía esencia y sustancia pasan a un segundo término, o desaparecen. Son sustituidos por la sustantividad y el «de suyo», hasta que esta noción se vuelve fundamental.

«Zubiri define siempre el “de suyo” en modo fenomenológico, desde el concepto de aprehensión. Pues bien, el hecho de que el “de suyo” vaya ganando terreno, hasta convertirse en el concepto fundamental, demuestra que el enfoque fenomenológico lo gana también. Por otra parte, “de suyo” se identifica siempre con sustantividad, no con esencia, razón por la cual se cierra ahora el círculo, al explicar el concepto de sustantividad desde el “de suyo”. Esto es lo que hace en la trilogía sobre la inteligencia. Puede por ello decirse que por fin se ha conseguido el objetivo de toda la vida filosófica de Zubiri, el construir una fenomenología realista, que evite el idealismo mediante la

⁵³⁷ *SE.*, 381.

⁵³⁸ *Ibid.*, 394.

⁵³⁹ *Ibid.*, 411.

⁵⁴⁰ *IRE.*, 62.

incorporación de la vía aristotélica de la *phýsis*. Esta conjunción se alcanza en el «de suyo»⁵⁴¹.

4. ACTUALIDAD

La reflexión sobre la formalidad, sobre el «de suyo», nos remite a hablar de la *actualidad*. Esta noción sirve a Zubiri para describir esa presentación de lo real en la inteligencia y cobra una gran relevancia en su última etapa de pensamiento. Donde no se trata ya de una abstracción, de una síntesis, ni de una reducción⁵⁴².

Zubiri señala que la actualidad no es el carácter de acto de algo, sino que es actual. Es un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Es algo que pertenece a la realidad misma de lo actual, pero que no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Al carácter de acto de algo, nuestro autor, lo designa como «actuidad»⁵⁴³. Entiende que el vocablo actualidad oculta un equívoco, tradicionalmente se ha entendido la actualidad como el carácter de lo real como acto. Se entendió por acto lo que Aristóteles llamó *enérgeia*, como plenitud de la realidad de algo. En esta misma línea de conceptualización acto puede significar acción, ya que deriva de algo que es en acto. Por lo que se llamó ser real en acto, o actualidad, a ese carácter por el cual algo real por tener plenitud de aquello que en realidad consiste y, por consiguiente, que puede actuar. A este carácter debe llamarse más bien *actuidad*.

La actualidad es el carácter *actual* de algo. Aludimos a una especie de presencia física de lo real, es un momento físico de lo real, pero no en el sentido de una nota física suya. En este caso, el momento de acto de una nota física es la *actuidad*. El otro momento, también físico, es la actualidad. Zubiri desgrana esta actualidad diciendo, primero, como es el estar presente de algo. Pero no es una mera relación extrínseca de una cosa real a otra, es un estar «haciéndose» presente, más allá de su mera presencialidad. Quiere indicar con esto que es un momento intrínseco de lo real, es su presentarse «desde sí mismo». «Porque en este “estar

⁵⁴¹ D. GRACIA. *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri, ...* 155; también es resaltado por J. Conill en Cf. J. CONILL, «Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri», *Isegoría*, Nº 58, enero-junio, (2018), 276-277.

⁵⁴² «Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intelección, ni desvelación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido “está presente” en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por desvelación, el estar presente de lo “puesto”, de lo “intendido” y de lo “desvelado” no es formalmente idéntico a su posición, a su intención, a su desvelación. Nada de esto nos dice en qué consiste “estar presente”. Posición, intención, desvelación, son, en el mejor de los casos, maneras de estar presente» *IRE.*, 135-136.

⁵⁴³ Cf. *IRE.*, 13.

presente” lo que confiere su radical carácter a la actualidad no es su presentidad, no es el estar “presente”, sino el “estar” de lo presente en cuanto está presente»⁵⁴⁴. Por lo que la esencia de la actualidad es que todo lo real en su formalidad misma de realidad (no sólo por sus notas) está presente desde sí mismo. Esto es a lo que nos referíamos con el *prius* de lo real en la misma aprehensión. Por esto en la impresión lo aprehendido es «en propio» y «de suyo». Está aprehendido, pero como algo anterior a la aprehensión. La aprehensión que es actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real.

Ahora veamos, en sus rasgos elementales, *la actualidad de la aprehensión*. No se trata la aprehensión de una relación de la inteligencia con las cosas, como muchas veces se ha enfrentado el problema. Hay de nuevo aquí, algo anterior, con el ejemplo de la visión de una pared, Zubiri, indica como no se trata de una relación con la pared, sino que «en» la visión misma, en ella, en esa actualidad, estoy viendo la pared. Esta actualización sería un tipo de *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. Esta actualidad es respectividad.

Ya hemos visto como la aprehensión es el momento en que la cosa inteligida está presente en la intelección. Al querer ver qué es formalmente este estar presente en la intelección sentiente, ante todo, Zubiri afirma que no es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia, idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant. Esto sería sólo la explicación del «mecanismo» de la intelección que, para nuestro autor, esa acción de las cosas sobre la inteligencia es fundamentalmente el modo de una «impresión intelectual»⁵⁴⁵.

En la percepción misma, sin salir de ella, su momento de *presentidad* se halla fundado en su primario modo de actualidad. La actualidad y la realidad son dos momentos intrínsecos de toda intelección, pero no poseen el mismo rango. La actualidad lo es de la realidad misma, y está fundada en la realidad intelectivamente aprehendida. La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad «de» la realidad.

Así tenemos lo que Zubiri llama la «mera actualidad», ya que la intelección es un estar presente en ella lo real por ser real. En esta actualidad es intelectual formalmente porque en ella lo real «no sólo se actualiza, sino que no hace más que actualizarse»⁵⁴⁶. La mera actualidad *es un carácter de lo real en la aprehensión misma*. No se trata de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su

⁵⁴⁴ *IRE.*, 139.

⁵⁴⁵ Cf. *IRE.*, 133-135.

⁵⁴⁶ *IRE.*, 146.

misma realidad mundanal. Se trata del contenido formal de lo intelectivamente aprehendido, no de algo allende a la aprehensión. De hecho, cuando el autor expone el logos y la razón habla de una reactualización o de una actualización ulterior respecto a esta mera actualidad, que se da en la aprehensión primordial⁵⁴⁷. Por otro lado, *no se refiere sino al mero quedar en propio del contenido en la aprehensión*, aquí el texto nos habla del contenido, pero incluye tanto el momento talitativo como el momento de formalidad de la realidad⁵⁴⁸. Por último, subraya Zubiri, que es un contenido *que queda reposando sobre sí mismo*, con lo que quiere explicar que no se trata de una acción de la inteligencia, sino del hecho de la realidad que queda en su actualidad, en y por sí misma en la intelección⁵⁴⁹.

Se trata de la actualidad como la realidad del «de suyo» que a nosotros no es presente en la inteligencia sentiente. Siempre se nos da la realidad en la impresión, la *impresión de realidad*. Por ello en cuanto impresión es sentiente y en cuanto formalidad de realidad, en cuanto de «suyo», son reales. La realidad no es una zona especial de las cosas. No se trata de que lo real estuviera allende nuestra impresión. Si partimos de la realidad como la formalidad del «de suyo», se dan modos de realidad en el cual la realidad allende la impresión es realidad por ser de

⁵⁴⁷ Aunque el término «ulterior» pueda causar equívocos. Puede dar la impresión de un segundo acto, de una posterioridad, pero esto no es lo que quiere decir Zubiri. La inteligencia es el acto físico de estar en realidad. Inteligir no es sinónimo de conocer. Por esto insiste que la aprehensión primordial es la actualización de la formalidad de realidad, pero pueden darse malas interpretaciones. La aprehensión primordial y el logos no son dos actos sino «modos» de actualización, por tanto, modos de un mismo acto. Dice Zubiri, que *ulterior* procede de un vocablo latino sumamente arcaico *uls* significa *trans*. Sólo sobrevive el positivo *ultra*, en el comparativo *ulterior*, y en el superlativo *ultimus*. No se trata de «otra» intelección sino un modo distinto de la misma intelección. Es la primera intelección misma, pero *ulteriorizada*. Por ello se utiliza como sinónimos impresión de realidad y aprehensión primordial, aunque en este último queda patente el carácter modal en *primordial*. Cf. IRE, 253-257; Cf. D. GRACIA. *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri, ...* 294-296.

⁵⁴⁸ Es interesante resaltar que no se da la formalidad sin contenido, ni el contenido sin formalidad, pero en este momento de la aprehensión primordial, de la mera actualidad, los contenidos están «compactos» o «compactados», de manera que no es posible diferenciarlos. Por lo tanto, es como decir que en esa aprehensión primordial no hay contenidos en tanto que contenidos, puesto que lo que sí hay es formalidad que es lo más propio de la aprehensión primordial. De tal manera, que estos contenidos no adquieren la condición de tales sino cuando se rompe la compacción, es decir, en el logos. Zubiri afirma varias veces que el contenido se halla presente en la impresión de realidad como «este», pero no como «esto». La conversión en «esto», la afirmación del contenido como tal contenido, es la obra del logos. No es sólo explicitar lo que estaba implícito en la aprehensión primordial, exige una actividad creativa por parte de la mente humana, siempre dentro de la formalidad de realidad. Esta libre creación no es del todo libre porque siempre se atiene al «este», no se trata tan sólo de los conceptos o los fictos, para Zubiri incluso la percepción también es obra de la libre creación individual y colectiva de los seres humanos. Aspectos de una gran originalidad en Zubiri. Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri, ...* 310-371.

⁵⁴⁹ Cf. IRE., 146-149.

suyo y la realidad «en» la impresión es realidad por ser «de suyo». Donde coinciden la realidad «en» la impresión y la realidad «allende» la impresión es en «ser de suyo».

Es una unidad de lo real de estos dos modos de realidad. Esta unidad no se basa en que sean casos particulares de un concepto general como el «de suyo». Es una unidad física, por esta razón la impresión de realidad actualizada reviste ese modo de actualización que es el «hacia». La impresión nos remite al allende, si bien este «hacia» es problemático e implica la búsqueda de la razón.

La intelección sentiente es la mera actualización, esa actualización es la unidad formal del acto de intelección sentiente. En la intelección sentiente está presente la piedra y mi *estar viendo* la piedra. Se da una unidad del estar presente la piedra y mi visión. En un mismo estar, por eso es *una misma actualidad*. No se dan dos actualidades, sino una actualización. Es, como dice Zubiri, «a una» actualidad de lo inteligido y de la intelección.

¿Cómo es esta mismidad? Zubiri desgrana esta explicación afirmando que no se trata de dos actualidades iguales sino de una sola actualidad común. Donde la comunidad, significa una mismidad numérica, es idénticamente la misma. Nuestro autor, insiste, hay dos cosas actuales – lo inteligido y la intelección – distintas en una sola actualidad. No se trata de una acción común de las cosas y la inteligencia, esto sería una especie de comunicación de sustancias, una comunidad de ac-tuidad. Se trata, estrictamente, de una actualidad común. Una actualidad que actualiza a «una» lo inteligido y la intelección, la piedra y la visión.

Incluso en esta actualidad común al estar actualizada en ella mi propio acto de intelección sentiente, el *mí* es sentido como realidad. Estoy en *mí* sentientemente, no se trata de una reflexión o un acto segundo que vuelve sobre el primero, sino que estoy ya en mí por estar inteli-giendo sentientemente la cosa. De tal manera que no puedo estar en mí si no es estando en la cosa. Así explica cómo no se da esa *reditio in seipsum* de los medievales y la versión moderna de la introspección⁵⁵⁰.

Esta actualización común actualiza dos realidades. Por un lado, actualiza la cosa en la intelección, y al tiempo, la intelección misma. Queda «co-actualizada». La actualidad común tiene ese carácter «con». Es una actualidad de realidad, la actualización de la realidad de la cosa y del acto sentiente como acto real. Es una actualización de una misma formalidad de realidad. Por ello tiene ese carácter de ser un «prius», la realidad es la formalidad «en propio», del «de suyo». En su virtud la

⁵⁵⁰ Cf. *IRE.*, 155-159.

actualidad intelectual común es la actualidad «de» la cosa y la cosa es lo actualizante de la intelección⁵⁵¹.

Comentemos algunos aspectos importantes y originales acerca de este nudo de la «co-actualidad» en Zubiri. Primero subrayaremos como en esta «actualidad común», es justamente *el lugar de la diferencia y de la alteridad*. Zubiri, en esta actualidad común, se mantiene en una tensión que le permite aunar esos dos términos. La realidad es una alteridad radical para la inteligencia, por ello es irreductible a ella, sin embargo, está presente en la misma actualidad. Podemos pensar que es un viejo tema en la filosofía, Zubiri, aporta el carácter sentiente de esta actualidad común. La unidad del sentir y el inteligir, donde ya en el sentir tenemos actualizada ya formalmente la realidad en cuanto realidad. La transcendentalidad zubiriana, está ya dada como impresión de realidad. Este aspecto nos permite incluso asumir desde la filosofía de Zubiri la tradición filosófica, en una original apropiación de lo antiguo⁵⁵².

Otro aspecto que valorar como original es que *en esta «co-actualidad» se fundamenta la conciencia humana*. No será conciencia-de, en el sentido de la intencionalidad fenomenológica, sino conciencia-de fundada en el «con» de esa «co-actualidad» impresiva de la inteligencia sentiente. Esto supera el error moderno de identificar intelección y conciencia, inteligir no es darme cuenta, pero sólo hay conciencia porque hay actualidad común. Ni es una mera introspección o una reflexión sobre un acto previo⁵⁵³.

La «co-actualidad» fundamenta al sujeto y al objeto. La «co-actualidad», podría entenderse como la integración de dos términos como sujeto y objeto. Pero esto sería un error, no se trata de un acto en el que se integran el sujeto y el objeto. Es todo lo contrario, por ser actualidad común, es por lo que la intelección sentiente es actualidad de lo inteligido en la intelección, y de la intelección en lo inteligido. Esto por el lado del objeto, permite una conceptualización y descubrimiento más pleno. Así como, nos lleva a descubrir y conceptualizar la inteligencia misma lo que suele llamarse sujeto. La actualidad común, nos dice Zubiri, no es resultado sino la raíz de la subjetividad. Ya que la esencia de

⁵⁵¹ IRE., 159-160; A este propósito el Prof. Juan Bañón, opina que en la trilogía al afirmar la co-actualidad de la intelección y por la tanto el fundamento de la congeneridad de la realidad y la intelección, se pierde el *prius* de lo real que era muy claro en la obra anterior de Zubiri. Por lo visto en el texto es cierto que hay en el último pensamiento de Zubiri una importancia mayor al desarrollo noológico, pero en las líneas comentadas Zubiri insiste en el *prius*, no lo hace desaparecer del todo. Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y Noología en Zubiri*, ... 85.

⁵⁵² Cf. J. BAÑÓN, *Metafísica y Noología en Zubiri*, ... 30-31.

⁵⁵³ Cf. IRE., 163-164.

la subjetividad consiste en «ser mí». La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad. Es la apertura al ámbito del «mí». Por lo que, para Zubiri, estos términos de sujeto y objeto, no se «integran» en la intelección sentiente, sino que es ésta la que, de alguna manera, se «desintegra» en sujeto y objeto. El sujeto y el objeto se fundan en la actualidad común de la inteligencia sentiente⁵⁵⁴.

Por último, insiste Zubiri que *es lo real lo que determina y funda esta comunidad*. Sin la intelección no habría actualidad, pero esta se da porque está determinada por la realidad misma. Es una actualidad abierta, respectiva, por lo tanto, transcendental. Esta *actualidad común es transcendental* porque lo es la impresión de realidad. La intelección sentiente está respectivamente abierta a lo real impresivamente inteligido. No se trata de un momento conceptivo, ni por ser constitutiva de lo real como objeto, sino que, por ser una actualidad común la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad. Esta aportación por la línea de la noología nos abre a «lo» metafísico de la realidad. Por otro lado, desde esta actualidad común como transcendental explica Zubiri como está abierta a otras intelecciones, no en cuanto a que se añaden, sino que esta actualización adopta «modos» diversos y cada uno de ellos está abierto a los demás.

Por esto, para Zubiri, la intelección es la aprehensión, la actualización de lo real en la inteligencia. La filosofía identificó la intelección con el logos. Por esto afirma que «en lugar de “logificar” la intelección es menester “inteligizar” el logos»⁵⁵⁵. La manera de inteligizar el logos es considerarlo como un modo de actualización intelectual «común». El logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección, modo transcendentalmente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de la realidad. Los otros «modos» están transcendentalmente fundados unos en otros⁵⁵⁶.

5. LA SUSTANTIVIDAD

Prestemos atención al nudo de la sustantividad en el pensamiento de Zubiri, en el recorrido de *Zubiri ante el pasado filosófico* realizamos algunos señalamientos sobre el origen de esta concepción, así como en el *Ciclo metafísico* hemos reseñado algunos desarrollos sobre esta

⁵⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, 165.

⁵⁵⁵ *IRE.*, 168.

⁵⁵⁶ Cf. *IRE.*, 167-169.

concepción zubiriana. Ahora fijémonos en algunos aspectos concretos de este nudo en la última etapa de su pensamiento.

La consideración de la realidad como una formalidad «en propio» y «de suyo» actualizada en la inteligencia sentiente nos dirige a considerar esa realidad en la cual quedamos instalados, ese momento de alteridad de la impresión. Vemos que lo radical de esa realidad es el «de suyo». Esta idea de realidad, que dibuja nuestro autor, desde esa nueva idea de inteligencia sentiente, explicitada en esa «co-actualización», aunque sea en esbozo, podemos fijarnos en esa realidad en y por sí misma. El «de suyo» es un momento radical y formal de la realidad de algo, ese momento común a la intelección sentiente y a la cosa real. Como momento de intelección es formalidad de alteridad, como momento de la cosa real es su «de suyo» propio.

Toda metafísica de la realidad ha de fundarse sobre la formalidad de realidad, en el «de suyo». Será el *prius* del «de suyo» el que articule esos dos aspectos de la actualidad común, ya que este «de suyo» no sólo es el modo como la cosa aprehendida nos es presente, sino que es el momento *constitutivo* de la realidad de ella en y por sí misma⁵⁵⁷.

El contenido aprehendido en la impresión tiene dos momentos, uno de independencia, la autonomía del contenido respecto del aprehensor, y, otro, independencia de lo aprehendido respecto de las cosas aprehendidas. Esta independencia respecto de las cosas aprehendidas es lo que Zubiri llama «clausura». El momento de unidad clausurada de lo aprehendido. Estos dos momentos cuando son de la formalización de la realidad, cuando son momentos del «de suyo», entonces, esa independencia como contenido y como unidad clausurada de notas, es lo real.

Por el hecho de que las notas sean independientes, por ser «de suyo», tienen un carácter formal propio: son *constitución*, la constitución de lo real. Este momento de constitución es el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso. Este momento constitucional es un momento físico presente en la impresión de realidad. Esta capacidad para ser «de suyo», Zubiri, la llama suficiencia en orden a la independencia, al «de suyo»: es la *suficiencia constitucional*. Esto lo que ha llamado *sustantividad*: lo real como constitucionalmente suficiente es la realidad sustantiva. Una suficiencia para ser «de suyo». Se aprecia en este desarrollo como centra la sustantividad en el «de suyo», en comparación a los desarrollos de *Sobre la esencia* donde la va construyendo sobre una crítica a la sustancialidad.

⁵⁵⁷ Cf. *IRE.*, 191-194.

También, encontramos algunas novedades en esta última etapa de Zubiri. Afirma como cada nota aprehendida en y por sí misma puede tener una sustantividad provisional, ya que al ser aprehendida como real, en y por sí misma, como suficiente. Sería una *sustantividad elemental*, porque lo sería de una sola nota. Pero lo que sucede habitualmente es que el contenido aprehendido no consta de una sola nota sino de muchas. Se presenta como una constelación de notas. En esta constelación tiene la misma formalidad de realidad, numéricamente la misma, que reifica a todo el conjunto. Aquí lo que es real, lo que es «de suyo», es el conjunto entero. Es el conjunto quien tiene sustantividad.

Dentro de este conjunto cada nota tiene una «posición» determinada en el conjunto. Así cada nota es una nota-de, así cada nota es formalmente «de». Esto es lo que ha llamado *estado de constructo*. Donde cada nota es real en cuanto nota tan sólo en unidad con otras notas reales en tanto que notas. Por esto no es un mero conjunto sino una unidad posicional y constructa de sus notas. Esto es lo que llama *sistema*. Esta unidad del sistema es constructa se da en la impresión de realidad. La realidad es un sistema sustantivo⁵⁵⁸.

Ya en *Sobre la esencia* se fijó en la suficiencia constitucional de sistemas. En ellos, la constitución es el modo de unidad del sistema, constituido por la totalidad clausurada de notas-de. Este concepto se apoya en uno más radical de constitución *como determinación de forma y modo de realidad*. Insiste que la sustantividad del sistema no es la sustantividad de las notas. Ya que esas notas pueden tener una sustantividad provisional según su actualidad intelectual. Pero de alguna manera esto se puede aplicar a cualquier sustantividad, y sólo habría una sola sustantividad sistemática estricta: la sustantividad del cosmos. Así la constitución en un sentido más radical es la determinación del modo y forma de la realidad por las notas, esta constitución puede ser elemental o sistemática. La suficiencia constitucional es una sustantividad o bien elemental o sistemática.

La consideración de la sustantividad nos lleva a ver cómo la realidad se nos presenta como una formalidad, un «de suyo», y un contenido autonomizado. Son dos momentos que *no son independientes*. Dentro de la sustantividad sistemática, la unidad del sistema constituye su *in*, su *intus*, su interioridad. No se trata de algo oculto tras las notas, sino la unidad del sistema. Esto es lo que hace de ellas un *constructo*. Las mismas notas por sí mismas son la proyección de la unidad misma: son su *ex*, su *extra*, su exterioridad. De manera tal que toda realidad es un

⁵⁵⁸ Cf. *IRE.*, 201-203.

in y un *ex*. Interior porque es sistema y exterior como proyección de notas. De nuevo, se trata de dos momentos físicos.

Continua Zubiri en su labor analítica, nos indica que esta proyección de las notas tiene por una parte una *plasmación* de la unidad de sus notas. Bajo este aspecto las notas son la *ex-structura* del constructo, la estructura del *in*. Por otra parte, ese *in* está actualizado en las notas en que se plasma. Esta actualización que es distinta de la plasmación, Zubiri, la llama *dimensión*. La realidad se plasma en una estructura, descripción de cómo se nos presenta en la impresión de realidad y la dimensión es la actualidad de la esa interioridad del sistema en su estructura⁵⁵⁹.

Utiliza el término *dimensión* ya que en cada uno de estos caracteres de lo real está *mensurada* la realidad. Al aprehender algo queda en la aprehensión como un *totum*, esta sería la primera dimensión. Este todo no es el mero añadido o yuxtaposición de notas. Ya que cada nota es una «nota-de», de manera que presenta una *coherencia* en su propio de, como segunda dimensión. Este todo coherente queda actualizado como algo durable, en el sentido de «estar siendo». Lo real es, pues, «de suyo» total, coherente, durable.

Esta consideración de la realidad se distingue de las consideraciones en una línea conceptiva de la inteligencia a lo largo de la historia de la filosofía como *jectum*, *subjectum* u *objectum*. En la línea de la inteligencia sentiente, lo real es lo que tiene la formalidad del «de suyo», sentidas en su realidad. Lo real no es cosa sino algo «en propio». Lo real es sustantividad. Por eso las notas no son accidentes «in-herentes» sino momentos constitucionalmente «co-herentes». Toda una nueva visión sobre la realidad⁵⁶⁰.

6. LA PERSONA COMO MODO DE REALIDAD

Atendamos ahora como por la constitución las notas, constituyen una forma de realidad y además un *modo de realidad*. No sólo está la forma de realidad como el ejemplo del verde es la forma virídea de realidad. Además de esto, las cosas difieren por el modo como las notas que la constituyen «son suyas», son de la sustantividad. Es la diferencia del modo de realidad. De esta manera nos encontramos con un modo de realidad que consistirá en que la sustantividad consiste sólo en *el «mero tener en propio» sus notas*. En un segundo modo, dentro de las distintas formas de realidad, nos encontramos a los animales que en su modo de realidad basado en el sentir implica una independencia y control

⁵⁵⁹ Cf. *IRE.*, 204-206.

⁵⁶⁰ Cf. *IRE.*, 206-207.

específico sobre el medio. No ya el mero tener en propio de las notas. La vida del animal se presenta como un *autos*, un nuevo modo de realidad. La vida es, principalmente, «auto-posesión». No automoción. Por último, el hombre presenta un modo de realidad que no solamente es una sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. Esto es, que no es un simple *autós*, que se pertenece en razón de la sistematicidad de sus notas. Aquí, se trata de un *autós* que se pertenece además de manera formal y reduplicativa, por su mismo carácter de realidad. El hombre se pertenece a sí mismo como *persona*. No sólo es «de suyo» sino que es *su* «de suyo», su realidad. Es la «suidad» real, que utiliza Zubiri.

La realidad es en diversas formas y diversos modos. Los modos son tres: mero tener en propio, autoposeerse, ser persona.

La realidad no sólo es algo independiente por sus notas y por el modo de serle reales. También inteligimos sentientemente lo real como instaurado en el mundo. Lo real en el mundo es la *mundanidad*, apertura respectiva de la impresión de realidad en cuanto impresión de pura y simple realidad. Respecto a esta instalación en el mundo hay diversas formas de instalación. La primera, la *integración*, en el cual las cosas son parte del mundo. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. El hombre es suyo «frente» a todo lo real. Se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás, es relativamente absoluto. El hombre está en el mundo, pero replegándose en su propia realidad. Así el hombre se instala en el mundo no como mera integración, sino como «absolutización», como realidad personal.

El hombre por su cuerpo está integrado al mundo. Pero por ser personal, este mismo cuerpo trasciende toda integración. El cuerpo es personal no como organismo sino como *principio de actualidad*. El carácter absoluto, antes referido, está fundado en una transcendencia, que partiendo del mundo está en él trascendiéndolo, con ese carácter de absoluto relativo. Esa relatividad como momento del absoluto no es del todo integrable, o se puede decir, sólo es relativamente integrable⁵⁶¹.

Así vemos como la posible unidad de los hombres no posee el carácter de integración. Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, esto es, un modo «impersonal». Sólo el hombre puede ser impersonal, las demás realidades serían a-personales. La unidad de las demás cosas es integración, por ser a-personales, la unidad de los hombres es primeramente «sociedad»: la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados. Tomados

⁵⁶¹ Cf. *IRE.*, 212-214.

como meros otros. Pero, además, como realidades personales, relativamente absolutas, hay un tipo de unidad que es la «comuni3n personal», con las otras personas en tanto que personas. Estas formas de instauraci3n se dan en la impresi3n de realidad, no es un mero concepto. Lo radical es el «de suyo», como realidad en cuanto realidad. Este momento es «instauraci3n» en la realidad, en el «de suyo». Para la inteligencia sentiente ser pura y simplemente realidad significa «estar instaurado» en la realidad, como momento f3sico. No se trata, pues, de una instauraci3n en un campo objetivo, o de un concepto de un caso particular de una idea general de realidad. Como la realidad es abierta, respectiva, se pueden dar distintas instauraciones. Esta apertura es din3mica⁵⁶².

7. EL SER DE LO REAL

En esta l3nea de reflexiones se advierte que el ser no es lo que se ha entendido al hilo de la inteligencia concipiente. En la clave de la inteligencia sentiente, al ver que lo real est3 abierto al mundo, lo real est3 presente en el mundo. Esta actualidad es el ser para Zubiri, la actualidad de lo real en el mundo. La instalaci3n de lo real en el mundo, como lo muestra en el ejemplo de la encina, donde la encina instaurada en el mundo esta instauraci3n refluye sobre ella, en su talidad, con su forma y su modo, est3 presente en el mundo. La refluencia consiste aqu3 en determinaci3n de la actualidad y alcanza todos los momentos de la encina.

En el caso del hombre esta actualidad en el mundo como persona, se convierte en su «yo». Este «yo» no es la realidad de la persona sino su ser. Como esta actualidad es posterior a la actualidad, resulta que el ser es posterior a lo real. Esta *ulterioridad* tiene una estructura formal propia: la *temporeidad*. El ser, como actualidad ulterior de lo real en el mundo, tiene la estructura del «ya-es-a3n». El ya-es en el mundo, el a3n-es en el mundo. No se trata de un transcurso cronol3gico. Zubiri, dice que no son fases sino «facies», caras, que se expresan en unidad con el gerundio «estar siendo». Este ser como ulterioridad pertenece a lo real, al «de suyo». La mundanidad es una dimensi3n constitutiva, transcendental, de la impresi3n de realidad. La realidad no es ser, pero «es» porque es «real». Lo expresa, Zubiri, con la frase: realidad no es *esse reale*, sino *realitas in essendo*.

Como lo real es sustantividad, resulta que lo que tiene ser es la sustantividad. Se trata aqu3 de «ser de lo sustantivo», no de un «ser sustantivo». El ser carece de sustantividad, la sustantividad es de lo real. Es la

⁵⁶² Cf. *IRE.*, 214-215.

sustantividad *in essendo*, siendo. Así el ser es algo fundado en la realidad, en la actiudad de lo real. Este estar fundado es justo su ulterioridad⁵⁶³.

8. LA NOÉRGIA DE LA REALIDAD

Todo el desarrollo anterior está contenido de alguna manera en esta noción de la *noérgia* de lo real. Constituye un aspecto, también original en aporte de Zubiri. A lo largo del trabajo de nuestro autor no deja de aparecer expresiones como «actualidad», «fuerza de imposición», «movimiento de impelencia», «exigencia», «estar poseído», etc. Bajo ese esquema de noésis, noema y noérgia, están contenidos los nudos de actualización, inteligencia y realidad. Zubiri afirma: «La noésis es tan sólo una dimensión de la aprehensión. La aprehensión como tal es formalmente noérgica: envuelve la fuerza impositiva de la impresión de realidad»⁵⁶⁴.

Esta fuerza impositiva de la realidad está dada en la aprehensión. En la aprehensión la realidad no sólo nos impresiona, sino que además se nos impone, nos posee⁵⁶⁵. En la aprehensión de realidad está constituida por la unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad y fuerza de realidad. La aprehensión es el estar en lo aprehendido, en la realidad, por esto, la aprehensión es un *ergon*, la noergia. Es lo radical de la intelección, un devenir de actualidad, que no es noético, ni noemático, sino noérgico.

La real significa «de suyo». Este tiene tres momentos formales distintos: la nuda realidad, la forzosidad, y la poderosidad, que se recubren de cierta manera en toda intelección sentiente. Pero como momentos del «de suyo» no son idénticos. La *nuda realidad*, es el momento en que la cosa es lo que es «de suyo» en y por sí misma como es. La *forzosidad* es que las cosas sean así «de suyo», en el sentido que expresamos cuando decimos que las cosas o alguna cosa tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. No se trata aquí de la fuerza en la mecánica de Newton. Esto compete al «de suyo», a lo «real». El momento de *poderosidad*, la realidad es «más» que su contenido talitativo. Este «más» significa que la realidad *domina* sobre su contenido. Lo propio de esta *poderosidad* es la dominancia de lo real⁵⁶⁶.

⁵⁶³ Cf. *IRE.*, 217-222.

⁵⁶⁴ *IL.*, 220-221. Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 211-212.

⁵⁶⁵ «Esta alteridad tiene una *fuerza de imposición* propia. [...] Entonces lo aprehendido se me impone con una fuerza nueva: no es la *fuerza de la estimulidad* sino la *fuerza de la realidad*. [...] Esos tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición son tres momentos de la impresión» *IRE.*, 63.

⁵⁶⁶ Cf. *HD.*, 38-39; *IRE.*, 195-200.

Esta «fuerza de imposición» o fuerza de las cosas se nos impone en la aprehensión con unos caracteres propios, que son: *última, posibilitante e impelente*. Zubiri lo explica exponiendo como la persona está fundada en la realidad. Estamos en la realidad y en ella nos apoyamos para ser personas. Este apoyo es que la realidad es el *fundamento* de la persona. Así, la realidad entendida no como una cosa concreta sino como formalidad del «de suyo» es algo último en mis acciones. Es el apoyo último de todas ellas. Esto es la *ultimidad de lo real*.

En segundo lugar, el *momento posibilitante*, consiste en que el hombre desde el punto de vista de ser autor de sus actos interpone entre lo que hace y él mismo lo que se llama un *proyecto* para adoptar una forma determinada de realidad. En nuestras decisiones optamos por una posibilidad entre otras. Son posibilidades de una forma real y efectiva de mi realidad, de mi modo de ser considerado como absoluto. El momento de realidad tiene un carácter especial: es justamente lo que constituye la posibilidad de todas las posibilidades. Así la realidad tiene un momento posibilitante, es lo que posibilita precisamente que mi realidad sea humana⁵⁶⁷.

En tercer lugar, está el carácter *impelente*, es un apoyo impelente. Al actuar el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo. Tiene que realizarse, por una imposición de la misma realidad. «La realidad es *impelente*. Impele, *velis nolis*, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituye en última instancia de su propia realidad. La realización de mi persona como relativamente absoluta me está absolutamente impuesta por la realidad misma»⁵⁶⁸.

La unidad de estos tres momentos es la *fundamentalidad* de la realidad. El hombre se realiza «en» (ultimidad), «desde» (posibilitante), «por» (impelencia) de la realidad actualizada en la aprehensión.

El siguiente paso es ver cómo es la estructura de esta fundamentalidad. No se trata de causa, en sus propias acciones el hombre se encuentra estando en la realidad en un cierto modo, que es la realidad lo que me determina a estar «frente a» ella. Se trata de una determinación física. Esta determinación, sin ser una causa, es lo que Zubiri llama: *dominación*. Dominar no tiene aquí el sentido de sobresalir, sino el de ejercer dominio. Ese dominar es ser «más», es un carácter físico de la realidad. En las cosas la realidad es «más» que su momento de talidad. Se trata de un «más» en ellas mismas. El verde es realidad virídea, el

⁵⁶⁷ Cf. *HD.*, 89-90.

⁵⁶⁸ *HD.*, 90.

ser real es más que ser verde. Esto es dominar: ser «más» en la cosa misma. La realidad como realidad es dominante en cada cosa real⁵⁶⁹.

Este dominio debe llamarse *poder*. El momento de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Este «más» es justo el aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad. Así lo real como fundante de mi realidad personal, ejerce sobre mí un poder. La realidad es *el poder de lo real*. De nuevo aquí, señala que no es una causa que entra dentro de la funcionalidad de lo real, sino de poder como dominancia de lo real como real.

El poder se apodera de aquello que domina, por esto la dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mí, de manera que esta fundamentalidad es lo fundante de una realidad personal.

La fundamentalidad acontece en la realidad personal, no como una relación, es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de la realidad personal. Es una *respectividad constitutiva*. De manera que esta fundamentalidad es un apoyo *a tergo* para ser real. Esto implica que no estamos extrínsecamente sometidos a algo. No «vamos a» la realidad como tal, sino por el contrario «venimos de» ella. El apoderamiento nos implanta a la realidad. Se presenta de manera que, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto «frente a» aquello que me ha apoderado. Este apoderamiento acontece, pues, como ligándome al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esto es la *reiligación*. Esto es un hecho constatable e integral respecto a todas las dimensiones de la persona. También es algo básico y radical, es la raíz misma de la realidad personal⁵⁷⁰.

La *fuerza de imposición* no sólo se actualiza en el hombre como «reiligación», que serviría de base para un desarrollo sobre la religiosidad y el problema de Dios, sino también como «obligación», que serviría de base para la moralidad. Pero en uno y otro caso se trata de un fenómeno «formal», rebasa cualquier contenido específico. Son momentos formales, transcendentales, inespecíficos, abiertos a cualquier contenido talitativo concreto, que siempre deben tener. Así se puede distinguir el momento formal como estructura y el momento talitativo como contenido, pudiendo analizarse la moralidad como estructura y como contenido⁵⁷¹.

La reiligación y la obligación son momentos concatenados pero la obligación supone la reiligación. Estamos obligados porque antes

⁵⁶⁹ Cf. *Ibíd.*, 93-94.

⁵⁷⁰ Cf. *HD.*, 97-99.

⁵⁷¹ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 214.

estamos religados. En la obligación «vamos a» algo porque previamente «venimos de».

9. LA TRANSCENDENTALIDAD

Lo antes expuesto sobre el poder de lo real y el «más» de la realidad nos coloca en la línea de poder señalar algunos aspectos novedosos del aporte de Zubiri en este nudo de la transcendentalidad.

La impresión de realidad tiene siempre un contenido propio muy especificado, este color, este sonido, este peso. Pero la unidad del sentir intelectual se da por la unidad de la presentación de lo real, por el momento de formalidad de lo real en la impresión de realidad. Esta impresión de realidad en su formalidad es siempre *inespecífica*, a diferencia de su contenido. No sólo desde esta conceptualización negativa, sino también desde una conceptualización positiva, es inespecífica, porque rebasa, trasciende, todos esos contenidos. Esto se nos presenta como una estructura del «de suyo» de la realidad en tanto que realidad.

Dentro de la inteligencia sentiente la transcendentalidad no se presenta como lo ha hecho la filosofía desde la inteligencia concipiente. Así, en la línea de la inteligencia sentiente, lo transcendental se nos presenta no como un «trans» de estar allende la aprehensión misma. En la aprehensión tenemos lo real como algo «en propio», pero esto no significa allende la aprehensión. Aquí el «trans» significa un carácter de la formalidad de alteridad. Es *interno* a lo aprehendido, lo atraviesa. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en la realidad misma, en el «de suyo». Esta realidad es la que rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma. La transcendentalidad es este rebasar intra-aprehensivo. Por esto afirma que la impresión de realidad es trascendental y no transcendente⁵⁷².

El «más» de la realidad es este rebasar el contenido. El carácter transcendental en Zubiri es «en» la realidad, que es trascendental en sí misma. Es algo que se *extiende* desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa.

La transcendentalidad en este sentido de extensión es *comunicación*, no comunidad de lo concebido (objeto, o de ser). Es una comunicación meramente formal, no se trata de causa. La formalidad misma de la realidad es constitutiva y formalmente «ex-tensión». No se trata de una universalidad conceptiva, sino real. La transcendentalidad sería este momento *ex* de la formalidad de realidad. Veamos los cuatro momentos constitutivos de la transcendentalidad: La realidad es la formalidad del

⁵⁷² Cf. *IRE.*, 113-115.

«de suyo», se trata de la mismidad numérica del momento de realidad. Puede darse un cambio, o modificación del contenido, pero no cambia el «de suyo» mismo en cuanto tal, aunque haya una modificación en lo que es «de suyo». La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica, «reifica» cuanto adviene a su contenido. La cosa es *la* misma, aunque no sea *lo* mismo. Esta mismidad es comunicación, es reificación. No se trata de que el concepto de realidad sea igual en todas las cosas, sino que se trata de una mismidad numérica. Cada nueva aprehensión se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Esto constituye la *apertura* como primer momento de la transcendentalidad.

La formalidad de realidad en cuanto realidad es en sí misma algo abierto. Por ser abierta es por lo que esta formalidad es «más» que su contenido actual. La realidad no es el carácter del contenido ya concluso, sino que es una formalidad abierta. Por esta razón puede ser la misma en todas las cosas reales.

Esta apertura nos lleva a un segundo carácter: su *respectividad*. No será realidad sino abierta respectivamente. La respectividad es un carácter constitutivo, no es una relación que exige relatos ya constituidos. Por su apertura la formalidad de realidad es respectivamente transcendental⁵⁷³.

Esta respectividad es la apertura ante todo al propio contenido. Así ese contenido es un contenido que es «de suyo», que es en propio. Es el contenido de la cosa, *su* contenido. La formalidad de realidad no sólo reifica el contenido, sino que lo hace formalmente «suyo». Es «suificante». Antes que sea un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad de realidad. Así este momento de *suidad* es un momento del ex, es transcendental.

La apertura no sólo se da respecto al contenido. Ese contenido *reificado* y *suificado* por ser realidad no sólo es realidad suya, sino que es real en «la» realidad, es decir en el mundo.

El *mundo* no como conjunto de cosas reales. Lo que las conjunta no es un concepto común del cual fueran casos particulares, sino que se trata de un *momento físico* de las cosas reales mismas. Este es el momento de realidad pura y simple de cada cosa. Es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real, lo que constituye el momento de «la» realidad, del mundo. Conciérne, por lo tanto, a cada cosa real por el hecho de ser real. Aunque sólo hubiese una cosa esta sería constitutiva y formalmente mundanal. Cada cosa es «de suyo»

⁵⁷³ Cf. *IRE.*, 118-120.

mundanal. En este respecto cada cosa real es más que sí misma, es transcendental. Por esto la formalidad de realidad es *mundificante*, como cuarto momento de la transcendentalidad del *ex*.

Cada cosa real en su formalidad de realidad es apertura respectiva, por esto es *reificante*. Tiene dos momentos, uno *suificante* y otro *mundificante*. Es una expansión o extensión física de la formalidad de realidad desde cada cosa real⁵⁷⁴.

Después de recorrer esos caracteres constitutivos de la transcendentalidad en la impresión de realidad, veamos cómo el momento de contenido no es independiente del momento transcendental. Cuando aprehendemos la realidad, las notas reales por razón de su contenido tienen su especificidad, la formalidad de realidad no sólo es inespecífica, sino que es constitutivamente transcendental. El contenido aprehendido como algo «de suyo» ya no es un mero contenido, sino que es «tal» realidad. Es lo que Zubiri llama talidad. La realidad como formalidad envuelve al contenido y le hace ser tal realidad, lo talifica, esta es la *función talificante* de la formalidad de realidad.

Por otro lado, el contenido mismo es aquello que constituye el que la formalidad de realidad sea «realidad» en toda su concreción. La realidad no sólo es «tal» realidad sino, también, «realidad» tal. El contenido es la determinación de la realidad misma. Es la *función transcendental*, que envuelve también al contenido y no sólo de un modo abstracto sino haciendo de él una forma y modo de realidad. La realidad no es algo huero, sino una formalidad muy concretamente determinada. La transcendentalidad no es algo a priori, ni a posteriori: es algo fundado por las cosas en la formalidad en que estas quedan. Su contenido determina su carácter transcendental en el modo en que quedan. Por esto no se trata de una propiedad sino de una *función*.

La función talificante y la función transcendental son momentos constitutivos de la realidad y se dan en la impresión de realidad. La diferencia entre realidad y contenidos no es formalmente idéntica a la diferencia entre talidad y transcendentalidad, ya que, tanto realidad y talidad envuelven cada una los dos momentos de contenido y formalidad. El contenido envuelve el momento de realidad talificándolo. La realidad lo envuelve al contenido transcendendiéndolo⁵⁷⁵.

Por último, señalemos otro aspecto de la transcendentalidad que es subrayar el aspecto del poder de lo real. La formalidad de realidad es un momento que tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real.

⁵⁷⁴ Cf. *IRE.*, 121-123.

⁵⁷⁵ Cf. *IRE.*, 123-126.

Esta primacía es el poder de lo real, es la dominancia. Lo real por ser real tiene un poder propio. Las cosas reales no son sólo la necesidad intrínseca de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad. Consiste, también, en vehicular transcendentemente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido en su carácter de respectividad, de apertura transcendental. Estos aspectos de fuerza y poder de realidad son momentos del «de suyo» dado en la impresión de realidad⁵⁷⁶.

A través de esta exposición, en estos «nudos», recorrimos la realidad, como formalidad, como algo en propio, de suyo, sustantiva, sistemática, estructural, actualizada, que se impone, trascendente, como un resumen de los aportes originales de Zubiri a la metafísica. Ahora, corresponde preguntarnos sobre el alcance y límites de estos aportes.

⁵⁷⁶ Cf. *IRE.*, 197-199.

SECCIÓN SEGUNDA
ALCANCE Y LÍMITES DE LAS APORTACIONES DE ZUBIRI

CAPÍTULO SEGUNDO

ALCANCES Y LÍMITES DE LAS APORTACIONES ZUBIRIANAS

Una vez recorridos esos nudos principales de la filosofía primera de Zubiri, como una exposición de esos aportes de su filosofía a la metafísica donde analizamos la realidad y esos nudos que se entrelazaban con ella como la formalidad, el en propio, el «de suyo», la actualidad, la persona, la sustantividad, el poder de lo real, y la transcendentalidad. Así como todos los ámbitos de proximidad que incluye la realidad como la inteligencia, la persona, el poder de lo real, nos ha servido para contar con un resumen panorámico de esas aportaciones de Zubiri a la metafísica.

En este párrafo nos proponemos señalar algunos límites y el alcance que puede tener esta aportación de Zubiri. Para ello iremos señalando a la par alcances y limitaciones que se presentan.

La filosofía necesariamente se presenta como inacabable, ya que los problemas filosóficos no se pueden dar por cerrados. Es parte del problematismo intrínseco de la filosofía y su objeto propio que, encierra la idea de la filosofía que nos presenta Zubiri. Aun así, podemos apreciar en el desarrollo zubiriano a un *clásico* de la filosofía, en el sentido de que la fecundidad de su pensamiento sigue ofreciendo herramientas para responder preguntas. «Sigue brillando más allá de su momento»⁵⁷⁷. Es un pensamiento que estimula a ir más allá de él, que invita a prolongar de un modo creativo el análisis de los problemas filosóficos⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ «Una filosofía es verdaderamente fecunda si tiene potencialidad para responder a preguntas que ella misma no se hizo de manera explícita y ni siquiera sospechó; irá acercándose a la categoría de clásica en la medida que siga brillando más allá del momento en que surgió, aunque ello exija de manera inevitable depuraciones y rectificaciones, que no hay ninguna razón para rechazar». A. PINTOR-RAMOS, *Nudos de la filosofía de Zubiri*, ... 9; «Grandes pensadores son los que tienen la virtud de estimular la creatividad de quien los estudia. No cortan las alas, ni exigen voto de fidelidad; muy al contrario, los buenos pensadores dan alas para ir más allá de ellos». AA.VV., *Desde Zubiri*, ed. Diego Gracia, Comares, Granada, 2004, IX.

⁵⁷⁸ «Esta es la ingente aventura intelectual llevada a cabo por Zubiri a lo largo de su dilatada existencia. Sus aportaciones son de tal magnitud que hacen de él un clásico del

Es una suerte contar con una interpretación de Zubiri que ha ido fraguándose a lo largo de los años y nos previene de las lecturas reductivas que Zubiri ha ido recibiendo a lo largo del tiempo. A la vez que, nos coloca en una posición propicia para adentrarnos en su pensamiento y alcance, que siempre será una labor de profundización, ampliación, aplicación.

1. SUPERAR LA LOGIFICACIÓN DE LA INTELIGENCIA Y LA ENTIFICACIÓN DE LA REALIDAD

Uno de los primeros alcances que se advierte en la filosofía de Zubiri es, justamente, su empeño en superar *la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad*. Ya se expuso como ve cuatro grandes sustantivaciones en la filosofía, como el ser, el espacio, el tiempo y la conciencia. Esto es fruto del desarrollo de una *razón concipiente*. Es un gran rendimiento de la filosofía zubiriana esa búsqueda de una lógica de la realidad. Aquí su aporte es indiscutible.

Bien es cierto que el horizonte de la filosofía abierto por la fenomenología de Husserl, por Heidegger, se enfrentaban a la bancarrota de la modernidad, que disolvía el pensar entre el idealismo y el positivismo. Incluso la labor de Ortega opera a su modo una transformación de la fenomenología y se dilata el horizonte del pensamiento desde posturas más radicales⁵⁷⁹. Es en este ámbito donde, nuestro autor, encuentra inspiración, y realiza su propio camino. Ese nuevo nivel anterior, primordial, lo encuentra no en la vida, en la conciencia, en el sentido, sino en la realidad como una formalidad que se nos actualiza en la inteligencia sentiente. Este nuevo nivel le permite a Zubiri elaborar una metafísica de la realidad, y una concepción de la inteligencia no encerrada en el juicio, que realiza a través de su crítica a la reducción de la crítica de la conciencia, la necesidad de encontrar una base pre-racional de la razón, la recuperación de la realidad en un nivel pre-teórico, con una cierta

pensamiento y de la filosofía, no sólo en España sino en la cultura occidental. El clásico no pasa, porque su lectura siempre es necesaria, siempre ayuda; es un clásico porque nos es necesario para pensar. Su obra, en cualquier caso, no está acabada. A su fallecimiento quedó abierta. Los verdaderos maestros no cortan las alas de quienes los leen, sino que precisamente dan alas para ir más allá de ellos. Pero antes que nada y después de todo, Zubiri nos ha transmitido un estilo, un modo de vida, la búsqueda de la verdad». D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 162.

⁵⁷⁹ Cf. J. CONILL, «Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana», en AA.VV. *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Javier Zamora Bonilla (ed.), Comares, Granada, 2013, 207-221.

superación de la tendencia ontologizadora de la filosofía en favor de orientarla a una nueva metafísica (más allá del ser)⁵⁸⁰.

2. EL MERO ANÁLISIS DE LOS HECHOS

Por otra parte, el camino para superar esa razón concipiente, de llegar a ese nuevo nivel más radical, exige partir de *la descripción de los hechos* y no permanecer en un nivel de teorías o explicaciones. Es preciso antes de resolver las diversas explicaciones tener claro lo que vamos a explicar y cómo se presenta. Esta inspiración fenomenológica, de exención de supuestos, llevaba a ese retorno a las cosas mismas, que brindaba unidad y coloca de nuevo el problema de la filosofía, dislocado en la modernidad. Además, esto es una exigencia de esa radicalidad que se busca, para luego realizar ese esfuerzo explicativo⁵⁸¹.

Esto puede presentar algunos límites. *La descripción no se realiza nunca de una manera neutral*, parece que esa exención de supuestos total no se da en realidad. Si bien, atenerse a lo dado permite contar con herramientas precisas para luego forjar una explicación y no se produce el efecto contrario, de forjar una teoría y luego forzar a la realidad a entrar en ella como un lecho de Procusto. En Zubiri encontramos el análisis de hechos que le lleva a su concepción de la aprehensión primordial, en la cual se actualiza la realidad en la inteligencia sentiente y que describe en la primera parte de su trilogía. Nos podríamos preguntar si existe una aprehensión primordial de la aprehensión primordial, si la sustantividad, las notas, la suficiencia, no son conceptos tomados de otros ámbitos por lo que implican ya una interpretación o un intento de explicación de aquello que pretende describir.

El postulado descriptivo exige una neutralidad y asepsia, pero parece que ya en esa descripción se transfieren análisis antropológicos y metafísicos anteriores. Parece que Zubiri es consciente de esto cuando en la trilogía, sobre todo en el primer volumen, inserta algunos apéndices que exceden lo descriptivo. En opinión del Prof. Pintor-Ramos, esta discusión ya está superada. Ya que la cuestión no es si los análisis son irreprochables en todos sus puntos, o que puedan ser corregibles, revisables, sino si son suficientes para alcanzar e identificar un hecho cuya universalidad le confiere un carácter primordial, por tanto, aporta un

⁵⁸⁰ Cf. J. CONILL, «Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset», en AA.VV. *Zubiri ante Heidegger*, Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.), Herder, Barcelona, 2008, 87-88.

⁵⁸¹ Cf. *PE.*, 128-129.

suelo seguro en el que anclar y desde el que medir nuestro pensamiento⁵⁸².

Es un hecho que las descripciones las hacemos con palabras, que son instrumentos imperfectos, que utilizamos para expresar la realidad de las cosas. Por esto toda descripción será siempre imperfecta, con lo cual parece que necesariamente en toda descripción hay ya una interpretación. Creo que Zubiri no pretende, ni presenta sus descripciones como «la» descripción perfecta. Hay que decir que toda descripción se hace desde el logos y por esto es inadecuada con respecto al hecho originario de la impresión de realidad. Pero este esfuerzo descriptivo le permite corregir y transformar descripciones anteriores.

Dentro del pensamiento de Zubiri podemos encontrar una explicación. El hecho de la aprehensión es un acto. Dentro de este acto está el momento de aprehensión primordial de la realidad, que es su actualización, su quedar, esa nuda presencia, no un conocimiento. No se puede entender las notas presentes en la aprehensión primordial al modo como la escolástica explica el ente como lo primero que «cae» en la inteligencia, no se trata de un concepto⁵⁸³. En este primer momento de la intelección que, en Zubiri, es siempre sentiente. Lo aprehendido se da de un modo *compacto*. El logos, implica una nueva actualización, una reactualización, donde afirmamos lo que es en realidad, siempre dentro de la aprehensión y sin salir de ella. Ese estar la realidad de modo compacto, en la aprehensión primordial, está a una la formalidad de realidad y su contenido, pero está presente en la actualización, como «este» contenido y no como «esto».

No se da la formalidad sin contenido, ni el contenido sin formalidad. Pero lo que define a la realidad es la «formalidad». El momento del logos, del «esto», es un momento de construcción, de la libre creación del logos, donde se rompe ese momento de compacción y los contenidos cobran vida, como *tales* contenidos. El pasar a la afirmación del contenido como tal contenido, no sólo es una explicitación de lo ya implícito. Exige una actividad creativa por parte del logos, siempre dentro de la formalidad de realidad. Esto podría parecernos que, entonces, el

⁵⁸² Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 121.

⁵⁸³ «*Primo in intellectu cadit ens*» *STh.* I, q. 5, a. 2. Esto que es propio de una inteligencia concipiente, derivó en el tratamiento lógico de la noción de ente en la escolástica y abrió la reflexión moderna. Algunos autores actuales insisten en redescubrir el valor real de esta concepción, del ente como aquello que está *siendo*, no como una noción lógica amplísima y descubrir de nuevo el valor del *actus essendi* de Santo Tomás. Cf. R. T. CALDERA, «*Primo cadit ens*», *Anuario filosófico*, vol. 22 (1989) 2, 57-94. Pero no sale de un realismo ingenuo donde lo real es el ser que capta la inteligencia en su juicio. Los aportes científicos actuales dan pie a ver cómo construimos nuestra realidad y que siempre hay mediaciones de educación, cultura, historia, que en esta línea no vienen resueltos.

momento de nombrar, conceptuar, describir, no alcanza la realidad de la cosa. Pero esto sería un realismo ingenuo y contradiría los datos actuales de la ciencia. Esta creatividad del logos se da dentro de los límites de lo aprehendido. El «este» no permite cualquier afirmación, abre un ámbito de posibilidades que no determina nunca una respuesta.

Interesa este desarrollo porque también implica un distanciarse de cualquier tipo de intuición, de visión directa de los contenidos. Zubiri considera que es imposible afirmar los contenidos como inmediatamente aprehendidos o intuitos. No se da una mera actualización de contenidos. Los contenidos se hayan siempre mediados y son un proceso de libre creación por parte de los seres humanos. Por esto Zubiri no habla de intuición, ni de intuición sensible, ni de intuición intelectual o suprasensible, ni de intuición categorial. La intuición siempre hace referencia a los contenidos y a su actualización inmediata o directa. Considera un error el hacer pasar, sin darse cuenta, el «esto» por el «este». La ciencia nos ha descubierto que estos dos momentos no se identifican, que ese paso no es inmediato, sino que tiene mediaciones de todo tipo, biológicas, culturales, lingüísticas, educacionales, psicológicas, etc ⁵⁸⁴.

Zubiri pretende superar la fenomenología, no pretende atenerse a un mero análisis fenomenológico. Realiza una crítica similar a ciertos pensadores postmodernos: todo está mediado, todo está construido, todo es lenguaje, incluso las intuiciones fenomenológicas a las cuales se les ha dado un valor absoluto. No existe un conocimiento sin ningún tipo de supuestos. Una pretendida ciencia absoluta no existe. Pero no se sume en un relativismo, se aferra a la formalidad. En la aprehensión primordial, que no es conocimiento, sino fundamento de todo conocimiento o el momento formal del conocimiento. Ese momento que tiene también

⁵⁸⁴ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 370-372. En otra parte de esta obra se pasa revista a la interesante reflexión sobre la intuición fenomenológica y Zubiri, cuando el Prof. Gracia se adentra a explicar *la actividad del Logos*. En este apartado se analiza la afirmación de un artículo del Prof. Ramón Rodríguez en el que se afirma que la aprehensión primordial no tiene nada de inmediato, ni de hecho primario, sino que es un resultado de un análisis propiamente metafísico. Lo primario sería el dato, que Husserl llamó intuición. Frente a esto afirma, el Prof. Gracia, como Zubiri no distingue tanto la aprehensión primordial hasta la *Inteligencia sentiente*, para Zubiri no hay sino un acto de aprehensión. Puede decirse que no hay una aprehensión primordial de la aprehensión primordial. El distinguir en ese acto de aprehensión, la aprehensión primordial y el logos, es ya obra del análisis intelectual del logos y la razón. Lo único que se da es el acto de aprehensión y dentro de él se puede distinguir el momento de aprehensión primordial y del logos, tal distinción se hace necesariamente desde el logos. En el acto de aprehensión lo inmediato es la formalidad, no los contenidos, para Zubiri esta pretensión de considerar a los contenidos como inmediatos es una ingenuidad. Así como los contenidos se construyen, y sobre ellos el sentido de las cosas, para Zubiri, no hay un sentido originario. Lo que es mera actualización es la formalidad y en esta formalidad no actualiza ningún sentido, sino su propio carácter de realidad. Por esto la noología zubiriana es una respuesta a la fenomenología. 307-309.

la dimensión de la fuerza de imposición, la realidad se nos impone, en ella estamos, en la co-actualización se actualiza lo real y la inteligencia. Pero toda descripción de ello ya no tiene la inmediatez de la aprehensión primordial. Ya no goza de *verdad real*, lo único absoluto que existe⁵⁸⁵.

Zubiri una y otra vez insiste que quiere atenerse a los hechos, está afirmando que los conceptos que establece surgen del mero análisis desde el logos de lo dado en la aprehensión primordial de la realidad. Por ello dice que son meramente descriptivos. Nuestro autor entiende el hecho como lo dado en la aprehensión. Para definir el hecho, diferencia entre la pura positividad, el *positum*, y la facticidad, el hecho. No todo *positum* es un hecho. *Positum* es todo lo que desde sí mismo se actualiza en la intelección.

«El ser *positum* tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo. Por el primer momento, *el positum* es algo aprehendido. Por su segundo momento el *positum* se opone, si se me permite la expresión, a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico y a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el *positum* es un simple observable en la intelección. No se trata de ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino que se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse»⁵⁸⁶.

La intelección en la aprehensión primordial es pura positividad, es la positiva presentación, no una interpretación. El hecho, siguiendo la distinción de Zubiri, es el *positum* que por su propia índole es observable. Puede darse un *positum* real pero no observable, como podría ser momentos de intimidad personal. La aprehensión sensible es un hecho observable por cualquiera. Pero no todo lo aprehendido como real en la aprehensión es un hecho⁵⁸⁷.

El ámbito estricto de la facticidad se da «en» la aprehensión, el hecho se da en el ámbito de la aprehensión primordial y del logos, no en la actividad de la razón. Por eso cuando Zubiri afirma que se atiene a los hechos, afirma que los conceptos surgen del mero análisis desde el logos de lo dado en la aprehensión primordial de la realidad, por esto dice que tales conceptos son meramente descriptivos.

Esto es importante para entender ese nivel descriptivo y el atenerse a los hechos en Zubiri. Ese «en» la aprehensión no se identifica con la aprehensión primordial, abarca también la intelección campal, la simple aprehensión y la afirmación que Zubiri desarrolla en *Inteligencia y*

⁵⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 309.

⁵⁸⁶ *IRA.*, 180-181.

⁵⁸⁷ Cf. *IRA.*, 182-183; D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, ...204-205.

logos. Conceptos como sustantividad, de suyo, se hallan dados en la aprehensión primordial, como hechos no pueden ser formulados intelectualmente más que por el *logos*. Son afirmaciones realizadas tras la elaboración en distancia de simples aprehensiones, en particular conceptos. Estos conceptos de nota, de suyo, constitución... son afirmaciones conceptuales sobre lo aprehendido «en realidad».

Estos conceptos surgen de la «reactualización» campal de la cosa en la inteligencia no de la mera actualización. Por esto Zubiri habla aquí no de verdad real, sino de verdad dual. En el *logos* se rompe la compacción de la mera actualización para «reconstruirse» a un nuevo nivel. En este movimiento intelectual nos hemos distanciado de las cosas y volvemos a ella para inteligirla en una reactualización. Por lo que entre el hecho aprehendido y la proposición del *logos* hay siempre una inadecuación, mayor o menor según los casos. Por eso, estas proposiciones pueden ser verdaderas, pero también falsas, entre esos dos límites pueden resultar más o menos adecuadas a los hechos. El *logos* toma distancia, pero no sale de la aprehensión por ello guarda un carácter descriptivo⁵⁸⁸.

Además, quedamos posibilitados para una explicación racional que ya no procede de una manera ingenua y que se pone en marcha a la búsqueda de los fundamentos de lo real.

3. UN REALISMO DE NUEVO CUÑO

Comentado el aspecto de superación de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad superados por Zubiri con su *Inteligencia sentiente* y la realidad como la formalidad actualizada en la aprehensión, como algo anterior a las explicaciones o teorías, vimos el mero análisis de los hechos en Zubiri y como lo entiende negando una intuición directa de los contenidos, así como una postura de realismo ingenuo. Se dibuja de esta manera un realismo de nuevo cuño en la filosofía de Zubiri, donde supera la división inmanencia-transcendencia, sujeto-objeto y el dualismo entre el sentir y el inteligir que ha atravesado la historia de la filosofía. Señalaremos brevemente como la filosofía de Zubiri ha recibido malas interpretaciones, que quedan aclaradas con la Trilogía, y como este tema se plantea a lo largo de toda la historia de la filosofía y hoy, también, con sus matices propios, para ver con claridad ese realismo de nuevo cuño en Zubiri⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 206-210.

⁵⁸⁹ De hecho, el artículo de C. SIERRA-LECHUGA E I. CLAVERO FERNÁNDEZ, «Reología, un realismo nuevo», *Entre realismos*, Ediciones Universidad Iberoamericana, México, 2022 (en prensa), utiliza este mismo nombre un realismo nuevo frente a la polémica actual frente

Las lecturas diversas de Zubiri nos han arrojado distintas imágenes del filósofo como un inteligente restaurador de la Escolástica o un brillante epígono de Heidegger. En los años cuarenta se le vio como un heterodoxo de la filosofía oficial, entonces el tomismo, hoy para algunos no sería más que un neoescolástico culto, renovado en sus formas de expresión lo que ha dificultado captar su original aportación a la filosofía, aunque hoy cada vez se va despejando este inconveniente siguen pesando sobre la obra de Zubiri algunas interpretaciones apresuradas que no nos aportan luz sobre este punto⁵⁹⁰.

Incluso no siempre se ha logrado captar la novedad que contiene su *Inteligencia sentiente*. La intelección humana es formalmente sentiente, por tanto, se da en el mismo acto de sentir. Todo sentir es intelectual y toda intelección es sentiente. Sin embargo, puede entenderse que los sentidos dan o actualizan los contenidos materiales de las cosas, y que la inteligencia sería la responsable de lo que no es el contenido específico sino de la formalidad inespecífica. Es decir, la inteligencia sería la responsable de la formalidad de la realidad y los sentidos de los contenidos materiales concretos. De ser así estaríamos ante un nuevo caso de dualismo, una síntesis entre los datos de la sensibilidad y algo así como la categoría de la inteligencia que, en Zubiri, sería la formalidad de la realidad. Por más que resulte extraña suele ser una interpretación frecuente⁵⁹¹.

Se podría pensar, también, si las notas captadas sentientemente y las descripciones se realizan en el ámbito de la aprehensión, estaríamos ante una interpretación «idealista», en cuanto no salimos de la realidad intra-aprehensiva, la realidad *en mí*. Frente a esto Zubiri insiste en negar los «ideísmos» de la filosofía de la modernidad⁵⁹² fruto de una

a los nuevos realismos. Si bien este trabajo se apoya en el desarrollo reológico, realiza una buena presentación de esas posturas del llamado nuevo realismo y del realismo especulativo, y en la tercera parte comenta la postura zubiriana como superación de esas propuestas. También se encuentra el artículo de J. A. NICOLÁS MARÍN Y R. LINARES PERALTA, «La noología realista de Xavier Zubiri». *Gazeta de Antropología*, 2012, 37, 3, donde explica que la filosofía de Zubiri puede expresarse como un realismo y revisa las diversas posturas e interpretaciones de ese realismo zubiriano. Es interesante el trabajo de C. SIERRA-LECHUGA, «Reología y realidad: el problema de los realismos», *Revista de Filosofía fundamental*, 0, enero-abril, 2022, 169-235, donde desde la noología y la reología trata el problema de la realidad frente a los nuevos realismos. Un resumen de la cuestión de la discusión sobre el nuevo realismo está en *Diálogo Filosófico*, 37, nº 110, Mayo/Agosto, 2021, totalmente dedicada al tema.

⁵⁹⁰ Cf. P. CEREZO GALÁN, «Del sentido a la realidad», en AA.VV. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ... 222.

⁵⁹¹ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 283.

⁵⁹² Zubiri utiliza esta fórmula esquemática para referirse a la filosofía de la modernidad. Ya hemos indicado al inicio del trabajo que estas fórmulas son útiles para evitar desarrollos extensos ya realizados en otros trabajos. Aunque pueda sorprender a quien se acerque a la filosofía zubiriana ya que puede dar la impresión de falta de matización, o una equiparación

inteligencia concipiente, así como dentro de la misma fenomenología entiende que Husserl no sale del ámbito de la conciencia por lo que no supera el paradigma moderno, ni alcanza ese nivel previo que buscaba la filosofía para salir de la crisis moderna. Algunas de las críticas en la recepción de *Sobre la esencia* lo señalan como una recaída en el «realismo ingenuo», ya que al hablar del «de suyo» de lo real trata sin más de la realidad *en sí*.

El tema de la realidad se había empantanado históricamente, o lo sentido está meramente dentro, como dato subjetivo; o está meramente fuera, allende la impresión, como algo en sí trascendente, tal como se aparece. Este dilema conlleva el doble dogmatismo metafísico: o *esse est percipi*, como defiende el idealismo fenomenista, o el *percipere est percipere id quod est, quatenus est*, como asegura el realismo dogmático. Así como el privilegio de la instancia sensible o de la instancia intelectual a lo largo de las diversas corrientes de la filosofía.

Debemos señalar como Zubiri *supera* este dilema y se sitúa más allá del dilema de idealismo-realismo, inmanencia-transcendencia, de manera original. En Zubiri podemos encontrar un realismo de origen fenomenológico, pero de nuevo cuño al dar con el lugar de la realidad. Es el «giro metafísico» que imprime Zubiri a su pensamiento, que se opone en su intención al giro antropológico de la filosofía de la modernidad, así como al giro lingüístico donde se ha refugiado la filosofía de la conciencia. De la hipóstasis o sustantivación de la conciencia, a la sustantivación del lenguaje. Zubiri realiza una verdadera profundización metafísica en un doble giro de superación de la fenomenología y de superación de la escolástica, sin que esto suponga un retroceder a posiciones anteriores⁵⁹³.

Hoy se reproduce esta disputa, aunque, con matices propios. Si bien, parece que hoy se da un modo habitual de pensar en el cual se acepta 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: por un lado, la de creer que no hay más remedio que aceptar algún tipo de conocimiento primario y elemental o, por otro lado, un conocimiento de la realidad y la verdad son imposibles. Esto ha provocado una crisis cultural de la razón que para muchos no es sino la muerte de una filosofía metafísica. Este contexto

simplista de muchos autores distintos de una época. Zubiri es un gran conocedor de la filosofía moderna y dialoga en muchos de sus cursos con los principales autores, pero esta fórmula es eficaz en tanto que encierra y señala todo un recorrido ya realizado en otros textos, en otros por el tema o la extensión del trabajo se da por supuesto.

⁵⁹³ Cf. P. CEREZO GALÁN, «Del sentido a la realidad», en AA.VV. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, ... 226.

se ha caracterizado por una polarización entre alguna forma de dogmatismo y la disolución relativista del pensamiento.

Zubiri aporta una nueva salida filosófica con sus rasgos propios y específicos, muy aprovechables para el actual debate del llamado «Nuevo realismo». Este nuevo realismo atribuye a las concepciones epistemológicas un «constructivismo» antirrealista, según el cual no podemos conocer el mundo tal como es, sino que conocemos un producto elaborado por los seres humanos. Desde Descartes a Kant esta postura se ha generalizado convirtiéndose en un presupuesto aceptado de manera explícita o implícita. Esta tendencia se agudizó a través del posmodernismo que, amplía el espectro de la pluralidad de perspectivas mediadoras con las que se construye el conocimiento, teniéndolas por convenciones. Esto que nace con emancipación se ha convertido en un terreno abonado para que cunda la frívola arbitrariedad y el nihilismo.

Así el «nuevo realismo», reivindica que no todo está construido, y que conocemos el mundo tal como es. Según el Prof. Conill, esto se desarrolla en dos direcciones principales, una ontológica y una hermenéutica, que en común niegan el naturalismo científicista contemporáneo, casi convertido en nuevo dogma intelectual⁵⁹⁴. Zubiri aporta la actualización de lo real en la inteligencia, la formalidad de lo real, como fundamento de las construcciones del logos, incluso como límite de toda hermenéutica.

Según hemos visto Zubiri supera la fenomenología y realiza una crítica al intuicionismo. Distingue dentro de la aprehensión el momento de la aprehensión de la realidad y el momento del logos. La primera es la mera actualización y la segunda es construcción o libre creación. Lo único que se da de modo inmediato es la formalidad de realidad. Esta es la mayor novedad del enfoque Zubiriano.

Al acercarnos a la aportación Zubiriana, vemos como aparte de contenidos hay formalidad. Dentro de la aprehensión encontramos contenidos, en esa libre creación del logos, pero también encontramos algo que no es contenido y en lo que se inscribe necesariamente todos los contenidos. Es la *formalidad de realidad*. Este es el momento primordial fundante de todo lo demás que cae dentro de la aprehensión. Es la aprehensión primordial de la realidad, dentro de la aprehensión se da el momento de la aprehensión primordial y del logos. El primero atiende al momento formal y la estructura y el segundo al contenido. Es obvio que no hay forma sin contenido, además que se trata de un solo acto, la aprehensión, donde van unidos los dos momentos.

⁵⁹⁴ Cf. J. CONILL, «Realismo noérgico y tragedia intelectual», ... 272-273.

En la aprehensión primordial el momento formal consiste en pura «actualidad». Aquí el ser humano no lleva la iniciativa, lo aprehendido *se impone* de modo imperioso, haciéndose presente en la aprehensión. Desde el punto de vista formal la aprehensión consiste en la mera actualización de algo en la inteligencia. Se da una actualización de lo aprehendido en el aprehensor y del aprehensor en lo aprehendido, que Zubiri llama «co-actualización». Lo aprehendido se actualiza en la aprehensión no como siendo «en sí» (que sería el realismo ingenuo, que incluye la forma y el contenido) tampoco como siendo simplemente «en mí» (lo que sería un puro subjetivismo, «subjetivismo ingenuo», y una de sus expresiones históricas fue el llamado psicologismo). En la aprehensión lo aprehendido se hace presente como «de suyo», no es «en sí», ni «en mí». Esta es la «realidad» zubiriana. En esto consiste el realismo de nuevo cuño, porque lo real designa la formalidad de lo dado en la aprehensión.

Esta es una aportación fundamental de Zubiri a la historia de la filosofía. La formalidad de realidad como momento invariante de la intelección humana. Los contenidos estarán contruidos y serán variables, pero esta formalidad es invariable y no está contruida sino actualizada. Es algo anterior y fundante ya que cualquier construcción la realizamos sin salir de ella.

Desde la aprehensión primordial de realidad esta formalidad es inefable, siempre que la describimos o decimos algo de ella es desde el logos, por lo que siempre serán afirmaciones revisables e imperfectas. Esta formalidad nos permite acceder a un orden nuevo y distinto, estrictamente filosófico y lo más propio de la metafísica, el orden transcendental. Este es el orden del «mundo», definido como la estructura respectiva de todo lo real en tanto que formalmente real. Este es el horizonte de nuestra inteligencia, es más amplio que el horizonte que puede dibujar la lógica, desde aquí se plantea el problema del fundamento como algo transcendente «en» el mundo⁵⁹⁵.

Al dar con el «de suyo» en la impresión de realidad, no se trata de una interpretación, es una impresión con carácter *noérgico*, es la *actualidad de la realidad de una manera física*, no intencional. Es interesante que no se trata de una razón pura. La concepción sentiente es una concepción impura de la intelección (frente a todos los racionalismos, idealismos, inteleccionismos). Es capaz de superar los desarrollos fenomenológicos, hermenéuticos y lingüísticos del sentido, de la vida, incluso de aportar un punto de partida para esos desarrollos. Desde este *realismo noérgico* de la experiencia fundamental de la realidad, Zubiri,

⁵⁹⁵ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 173-175.

promueve esa deslogificación de la inteligencia y desentificación de la realidad⁵⁹⁶.

Esto es uno de los *rendimientos mayores de la filosofía Zubiriana*. La *noérgia*, la fuerza de imposición de lo real, que se actualiza en la aprehensión nos permite acceder a esa realidad y realizar una reflexión metafísica desde ese fundamento. Ese forcejeo semántico que realiza Zubiri pretende situarnos más allá del dilema inmanencia-transcendencia. Estamos *ya* en la realidad, en cuanto formalidad, en la impresión se actualiza algo como en propio, de suyo, que nos remite a sí. Esa misma realidad se presenta como un *hacia* lo que es la cosa en realidad, eso previo que nos lanza es el estar *ya* en la realidad, es lo que posibilita una ulterior indagación de lo que sea cada cosa, en la estructura campal y transcendental del mundo, que la misma noología exige.

Resulta, pues, evidente que el desarrollo zubiriano no nos deja anclados en una representación, en una intuición, en Zubiri la verdad vuelve a reposar en la realidad como su fundamento: «La realidad funda la verdad»⁵⁹⁷.

Podría parecer que si bien lo actualizado en la aprehensión y las descripciones del logos, por mucho que se muevan en la formalidad de realidad no nos dicen nada de las cosas allende la aprehensión, se podría mantener la sospecha de un cierto inmanentismo. Esta lectura tampoco es exacta. Zubiri con su análisis de la aprehensión primordial en la *Inteligencia sentiente* nos abre a ese fundamento preconceptivo desde donde se actualiza lo aprendido y el aprehensor. Dentro de esa formalidad de realidad actualizada que se nos impone como un *prius*, con un de suyo, es lo que nos remite a ella. Es ese *hacia* de la realidad, desde lo real que es transcendentalmente abierto, respectivo. Pero será la labor de una reactualización, como Zubiri llama *ulterior*, que es la propia de la razón, como momento estructural de la intelección.

La razón es la búsqueda de realidad. Su actividad consiste en pensar. Pero no pensar lo «allende lo real», sino lo «real allende» la aprehensión. El pensar tiene el carácter de una intelección *incoada*, por ello se desarrolla en forma de *vía*, que es activado por la realidad. Por su carácter intelectual, como modo de intelección lo llama razón, se caracteriza por ser una intelección en profundidad, tiene un carácter mensurante, donde quien mensura es la realidad, en la línea de realidad-fundamento.

⁵⁹⁶ Cf. J. CONILL, «Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri», ... 275-276.

⁵⁹⁷ *IRE.*, 231.

La razón presenta una estructura formal que es dinámica, direccional, y provisional. Por esta razón los contenidos de la razón son constitutivamente problemáticos. La realidad actualizada en la aprehensión arroja a la inteligencia allende la aprehensión. Ese lanzar ante sí es justo la etimología de «problema», dentro de esta búsqueda la formalidad está determinada por la realidad, pero no así sus contenidos, no está impuesto cuál sea la estructura fundamental de la realidad. Por ello la razón crea libremente sus contenidos. Ahora bien, esta libertad no es arbitrariedad. La creación tiene su principio y canon en lo real, a través de diversos modos como los modelos, la hipótesis y los postulados se intenta desentrañar la estructura fundamental de la realidad allende la aprehensión.

El objeto formal de la actividad intelectual de la razón es el de la posibilidad. La posibilidad viene sugerida por la realidad y se opta entre posibilidades. Esta opción depende de la *forma mentis* o mentalidad de cada razón. La mentalidad la presenta Zubiri como el modo intrínseco y formal de hábito de lanzamiento hacia las cosas reales. Por ello analiza, como ejemplo, la mentalidad científica y la mentalidad poética⁵⁹⁸.

El carácter formal de la intelección racional es lo que con propiedad debe denominarse «conocimiento». La estructura del conocer la expone en tres momentos: objetualidad, método y verdad racional. Lo *objetual* es el carácter que adquiere la cosa real actualizada en la aprehensión cuando se la considera «sobre el fondo» de la realidad fundamental, sobre el fondo del mundo. Así, en esta actualización la cosa aparece como *positum*. Al buscar su fundamento nos encontramos con el método, como un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad. Consiste en un «sistema de referencia» que no es otro que la realidad actualizada en la aprehensión, la realidad campal. Esto es un punto de partida para el conocimiento. Lo que «podría ser» mundanal desde ese sistema de referencias, es lo que llama «esbozo». Este esbozo es una construcción libre. Esto hace de la razón algo constitutivamente abierta, y siempre será de fecundidad y amplitud limitada.

Entonces, con este esbozo a partir del sistema de referencias, se vuelve a la realidad para ver si esta aprueba o no aprueba el esbozo. Esta es la experiencia que para Zubiri es la *probación* física de la realidad. Con sus propios modos de probación: la obviedad, se aprueba de modo tan rotundo que parece que nos han salido al encuentro. La viabilidad, cuando esa probación física es compleja y puede ser bajo la

⁵⁹⁸ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ... 152-157; *IRA.*, 25-147.

forma de experimento, compenetración, comprobación y conformación.

La verdad racional es la coincidencia entre ese esbozo y la realidad, es ese «encuentro». Tenemos la *verdad real* en la aprehensión primordial, la *verdad dual* en las afirmaciones del logos que era la coincidencia, la *verdad racional* es el encuentro. Este encuentro es una verificación. Lo que es «en la realidad». Esta es una cualidad esencialmente dinámica, es un «ir verificando», esto es lo que constituye la experiencia. Por ello la verdad siempre es lógica e histórica. El inteligir en su todo su despliegue unitario es el entendimiento, cuyo acto propio es el comprender, que genera un estado que es el saber. Quedamos sabiendo algo de lo que es real⁵⁹⁹.

Estos análisis de la intelección en Zubiri son inseparables de su aportación metafísica ya que nos colocan en el lugar propio de como la realidad se nos actualiza y van de la mano con una investigación de la realidad⁶⁰⁰.

4. EL ESTILO Y LA TERMINOLOGÍA ZUBIRIANA

En algún momento se ha hecho referencia al gran esfuerzo que realiza Zubiri para dar con el término preciso, esa gran faena semántica y esa búsqueda de rigor que nos presenta Zubiri en su obra filosófica. Esto puede dar la impresión de que Zubiri nos presenta una filosofía esotérica, propia para iniciados, o que puede obedecer a un caprichoso afán de originalidad por lo que no hace sino aportar nuevos términos a la ya dilatada babel filosófica. Lo que hace que el lector se le exija un esfuerzo excesivo. Parece que la filosofía Zubiriana y la cultura filosófica actual se constituyen en continentes separados donde, por un lado, están los seguidores de Zubiri incapacitados para cualquier crítica y por otro los detractores que por no profundizarlo no deberían valorarlo. Se apunta, incluso, como una de las causas de su poco conocimiento frente a la alta consideración que recibe como filósofo⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, ...157-168; *IRA.*, 159-292.

⁶⁰⁰ «Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptualización de lo que sea el saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptualización de la realidad. [...] Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres» *IRE.*, 9-10.

⁶⁰¹ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 3-4.

En este punto es preciso matizar, Zubiri mismo dice con claridad: «Creo que la filosofía está necesitada, tal vez más que nunca, de precisión conceptual y rigor formal»⁶⁰². Este, quizá, es el camino que Zubiri elige para responder a lo que señala, en el prólogo de *Inteligencia y realidad*:

«Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo un el esfuerzo de sumergirnos en lo real que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sea sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad»⁶⁰³.

Muchas de esas percepciones negativas acerca del estilo y de los neologismos forjados por Zubiri obedecen más a un momento cultural que a la realidad misma.

La base de cualquier filosofía es el lenguaje ordinario, donde algunos términos se van purificando y utilizando para que tomen un matiz técnico. No existe de hecho un lenguaje filosófico cerrado. La escritura implica siempre un espacio público y una pretensión de objetividad en la que la subjetividad individual del autor queda desbordada y se somete a unas reglas impersonales marcadas por los códigos lingüísticos. Lo que abre una oquedad entre la filosofía pensada y la escritura filosófica, que posibilita que una misma filosofía pueda plasmarse en distintos géneros literarios.

Pero el lenguaje utilizado como medio está condicionado por el talento del autor, así como el contenido y, de modo general, de la idea de filosofía que se tenga. Por su parte, también, el lector no sólo es un receptor pasivo. Todo acto de escribir apunta, explícita o implícitamente, a un lector. Lo que busca la escritura filosófica es ofrecerle los recursos necesarios para comprender el significado. De manera tal, el lector debe actualizar los significados allí presentes.

Tenemos, pues, que no se trata de un esquema lineal de autor, obra, lector, sino que se complica, en el caso de la filosofía, en la refluencia de cada uno de los elementos sobre los restantes, resultando una compleja red de condicionamiento recíproco.

Pintor-Ramos, utiliza el esquema de K. Bühler de las dimensiones del lenguaje para aplicarlo a este tema, como un recurso aclaratorio. Allí se perfilan la dimensión *representativa*, que apunta al objeto, la

⁶⁰² IRA., 216.

⁶⁰³ IRE., 15.

dimensión *expresiva*, al sujeto, y la dimensión *apelativa*, que apunta al receptor. En este triángulo el tipo de discurso estaría determinado por la predominancia de una de las dimensiones sobre las otras, si bien, nunca dejan de estar presente las tres dimensiones⁶⁰⁴.

Este desarrollo es útil para mostrar que no se trata de una elección arbitraria el tipo de género y los términos forjados en un pensador. Sirve para ejemplificar como en la filosofía generalmente domina la dimensión *representativa* que arroja como género por excelencia el *tratado* filosófico, y está en relación con una idea de la filosofía como *theoria*, como conocimiento, con una trabazón lógica, que exige un lector formado. Si domina la dimensión *expresiva*, el género elegido será generalmente *narrativo*, discursos exhortativos, moralizantes, diálogos, autobiografías, donde está presente el autor y reflejan una idea de la filosofía donde lo central no será la teoría que se justifica y se muestra sino, más bien, una forma de vida, un *ethos*, que se muestra en la riqueza de existencial que genera el filósofo. Por último, cuando domina la dimensión *apelativa*, estamos ante un género que pretende la búsqueda de sentido, de orientación, la fuerza de la filosofía será iluminar la vida concreta de los hombres en situaciones singulares y cambiantes. No será ya la teoría, sino el ámbito de la opinión, por lo que en su género literario debe tener una gran presencia la fuerza retórica, buscando la colaboración e implicación del lector. Es el *ensayo*, como género literario, muy versátil, que denota una idea de la filosofía como doctrina de vida como cosmovisión.

Estas grandes familias de géneros filosóficos no se excluyen, aunque en ciertas épocas pueda predominar una y subordinar las demás a la dominante. Un filósofo y una filosofía pueden echar mano de diversos géneros para diversos objetivos concretos complementarios. Así como muchas veces la opción por un tipo de género será fruto de lo que una época o un medio circunstancial parece consagrar como lo normal, o las limitaciones expositivas de un filósofo lo pueden mantener en un ámbito estrecho⁶⁰⁵.

La filosofía española del s. XX estaba dominada por los tratados, en concreto por la especie de manuales, frecuentemente escolásticos, que no despertaban el más mínimo interés filosófico. Por esto quienes buscaban renovar la filosofía española *rompen* con ese camino. Así Unamuno, prefiere géneros narrativos con los cuales cumple una función estimulante. Ortega por su parte, según la peculiar circunstancia española, entiende que debe comenzar por estimular en el lector algún

⁶⁰⁴ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, ... 8-11.

⁶⁰⁵ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, ... 12-20.

interés en la filosofía. «[...] de mis estudios en Marburgo, en Leipzig, en Berlín, saqué la consecuencia de que yo *debía* por lo pronto durante muchos años... escribir artículos de periódicos»⁶⁰⁶. Ortega encontró en el ensayo un género que se ajustaba a un pensamiento enraizado en la vida concreta y con una gran atención determinante a lo circunstancial. Un género que requiere voluntad de estilo para el que Ortega tenía un gran talento.

El ensayo envuelve ciertos límites frente al pensamiento filosófico, como el hecho que desemboca en una escritura fragmentaria no útil para el planteamiento de la totalidad y deficitario frente a problemas teóricos, aunque tenga sus cualidades como elemento pedagógico y la dimensión apelativa hacia el lector.

Ortega a través del ensayo se abrió a una gran cantidad de problemas, siempre desde un anclaje circunstancial desde donde se desbordaba la circunstancia y se atendía al problema. Busca y logra no perder nunca esa conexión con el interés del lector, por lo que su exposición no está sometida a una férrea exigencia lógica. Pero esto le hace un tipo de escrito siempre provisional, siempre un esbozo que reclama un tratamiento completo. Es un tipo de texto en el cual es muy importante la voluntad de estilo⁶⁰⁷.

Esto configuró un tipo de lector de filosofía en el mundo hispánico, un lector receptivo al ensayo y refractario a un esfuerzo superior. Zubiri emerge a la filosofía española tras la estela de Ortega y disfruta desde un inicio de la altura por él ganada. Por ello habla de Ortega como el gran resonador, propulsor, sensibilizador, y acogedor intelectual⁶⁰⁸. Inicialmente la obra de Zubiri debió gozar de la atención de este tipo de lector habituado al ensayo.

Pero en Zubiri operaba ya una idea de la filosofía distinta, no era sólo la circunstancia en la cual escribía. Su misma idea de filosofía exige otros moldes. Por esto, buscando precisión y rigor formal, se decanta por el tratado. Si bien quizá esto no se advierta en un primer momento en su obra *Naturaleza Historia Dios*, que desborda el ensayo por la lógica férrea y la dominancia de la dimensión representativa, a partir de

⁶⁰⁶ J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo para alemanes», *OC.* Vol. IX, Taurus/fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2009, 130.

⁶⁰⁷ «Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor –, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias en orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones». J. ORTEGA Y GASSET, «Meditaciones del Quijote», *OC.*, Vol. I, ... 747.

⁶⁰⁸ Cf. «Ortega, maestro de filosofía», *SPF.*, 265-270.

la publicación de *Sobre la esencia* ya no es posible, y exige al lector una maduración.

Zubiri rompe con el ensayo, y no es una opción arbitraria sino motivada por su misma idea de filosofía. Esto le obliga a privilegiar la dimensión representativa, la trabazón lógica, y en concreto, nuestro autor, presenta una ascesis, un esfuerzo por prescindir todo adorno. Como se aprecia en su obra *Sobre la esencia*, que lo aleja de toda filosofía literaria o alguna variante de filosofía narrativa. En esto se mantuvo fiel en todos sus escritos. Esta precisión arroja un efecto de *diafanidad*, arrastra al lector con la violencia de lo diáfano que se gana remontando lo «obvio»⁶⁰⁹. Por otra parte, genera un tono de *rotundidad*, que busca ahuyentar cualquier indicio de vacilación que lleve a confusiones. Este rigor, exige que el tratamiento del tema sea *completo*, que no deje cabos sueltos, lo que puede dar la impresión de un pensamiento clausurado, cerrado.

Dentro de la austeridad de su estilo, Zubiri, logra transmitir *entusiasmo*, el entusiasmo de quién ha logrado desatar «nudos», con su problematismo que desafiaron su pensamiento. Incluso se da la sensación de *vértigo* en su lectura, producido por la cascada interna de su lógica que nos obliga a tomar un papel y un lápiz para distanciarnos. Bien es cierto que, en *Inteligencia sentiente*, el tono es sereno y didáctico con muchos resúmenes y repeticiones que acompañan al lector. En *Sobre la esencia* se percibe una cierta tensión, en concreto en esta obra se mantiene una homogeneidad, que dificulta jerarquizar los aspectos tratados. Puede dar la impresión de un dogmatismo fatuo, incluso porque el autor no explicita sus interpretaciones⁶¹⁰.

En cuanto a los términos propios y los neologismos en Zubiri cabe decir que no deciden nada importante y que responden a factores habituales en muchas filosofías creadoras. Se le ha criticado que mucha de su terminología peca, para el gusto de hoy, de un *excesivo clasicismo*, que puede dar un sabor rancio. Muchas expresiones en latín, habituales en la escolástica hoy son desconocidas para muchos y en muchos casos parecen sustituibles. Muchos de sus términos son derivados directos del latín filosófico, lo que puede dar dificultad a quien no tiene conocimiento de la filosofía, o crear desinterés al dar la impresión de que se trata de una variación dentro de la escolástica.

Hoy es conocido como la terminología moderna filosófica derivó (en francés, alemán o inglés) fundamentalmente del latín tardío y,

⁶⁰⁹ Cf. *SPF.*, 17-42; *PFMO.*, 16-26.

⁶¹⁰ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, ... 203-205.

progresivamente, cada grupo fue haciendo su propia tradición. El idioma español no está peor preparado que otros para esa labor, pero el hecho de que España estuviese alejada de la filosofía moderna que triunfó en Europa propició un vacío terminológico. Zubiri utiliza el mismo procedimiento de derivación que utilizó la filosofía moderna respetando las reglas de la lengua española. La sensación de arcaísmo proviene de la ausencia de una tradición. Además, es contradictorio acusarle a la vez de arcaico y de introducir nuevos términos.

Zubiri tuvo que forjar términos nuevos para expresar nuevas ideas y enfoques originales, para diferenciarse de posturas anteriores y de términos cargados de una tradición, si bien rica, que se pretende superar. La dificultad o facilidad de una filosofía no es un criterio de valoración filosófica y sí lo es, es muy subjetivo. Por esto mucho de las críticas al estilo o los términos filosóficos de Zubiri, se deben a una confusión existente en nuestra cultura que recela *a priori* de obras como la de Zubiri. Con razón Pintor-Ramos, opina que se debería estudiar en el ámbito filológico las aportaciones de Zubiri⁶¹¹.

Nuestro autor se atiene a las exigencias de la realidad que busca inteligir y su discurrir interno va marcado por la articulación lógica de esa realidad a la búsqueda de la verdad. Por ello, opta por la dimensión representativa del lenguaje, toma el género del tratado y abandona el predominio de la retórica. Como también, se ve en la necesidad de forjar nuevos términos, como lo han hecho muchos autores a lo largo de la historia de la filosofía. Sólo se puede decir, por un lado, que no responde el estilo y los términos de la filosofía de Zubiri a una elección caprichosa, ni a la voluntad de crear un lenguaje privado. Es un filósofo *fuerte* en contraposición a un pensamiento débil, con una férrea trabazón conceptual que exige un gran esfuerzo. Por otro lado, no es una obra que exija mayores esfuerzos que la obra de muchos filósofos del s. XX.

Es cierto que la filosofía de Zubiri, durante mucho tiempo, parecía una filosofía «extemporánea», en parte por estilo y por sus términos, en parte por no conectar de modo directo con las modas intelectuales de cada momento. Se presentaban sin un contexto explícito, «como meteoritos caídos de alguna ignota galaxia»⁶¹². Por lo tanto, la labor de

⁶¹¹ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, 199-201; Muchas veces somos opacos a la novedad, incluso juzgamos lo nuevo con la referencia de lo antiguo y tradicional. «Para comprender las novedades se necesita llevar a cabo un esfuerzo mental muy difícil, además de molesto y cruento. Ya nos advirtió Sócrates que una de las cosas más difíciles es saber que no se sabe». D. GRACIA, *El poder de lo real*, ...25.

⁶¹² A. PINTOR-RAMOS, «Vigencia de la filosofía de Zubiri», *Diálogo filosófico*, 25 (1993), 68.

integrarla en las grandes corrientes de nuestro tiempo, de descubrir las raíces de las que se nutre, y frente a las cuales va perfilando su propio camino, era como dice Pintor-Ramos, una labor de gran importancia para la que Zubiri mismo no daba ninguna facilidad⁶¹³.

Hoy contamos gran parte de esa labor realizada y con la trilogía que nos ayuda a entender y contextualizar la filosofía zubiriana y superar muchas de las críticas que acusan a Zubiri de permanecer al margen de la marcha de la filosofía actual y de carecer de repercusión dentro del pensamiento contemporáneo, como la de acriticismo, ausencia de análisis lógico-lingüístico o hermenéutico, así como irrelevancia frente a la praxis⁶¹⁴.

5. APERTURA Y CARÁCTER INTEGRADOR

A lo largo de nuestro recorrido hemos ido señalando aportaciones de la filosofía zubiriana a la filosofía y algunos alcances originales y limitaciones que nos presenta. No debemos pasar por alto, aunque no lo desarrollemos ampliamente, que la filosofía de Zubiri nos presenta también un alcance importante que consta en su carácter abierto e integrador.

Cualquier pensamiento profundo alcanza una cota metafísica y nos da herramientas para una concepción de la totalidad, del problematismo de lo real. En el caso de Zubiri, descubrimos que su filosofía y su metafísica abren un ámbito nuevo y original a la filosofía.

Es una filosofía abierta en el sentido que los problemas de la filosofía se pueden pensar desde Zubiri. No es un pensador que obliga a crear sólo escuelas de escoliastas, sino que permite un movimiento dialéctico de influjo y reacciones. Se puede caer en el peligro de repetir los tecnicismos zubirianos sin mayores complicaciones, pero Zubiri ha dado pie para que muchos estudiosos utilicen sus ideas para tratar asuntos no estudiados por él. No siendo desdeñable el trabajo de comentar, divulgar, o fomentar el estudio de un autor como Zubiri, sin duda la mejor manera de conservar una tradición es prolongarla creativamente⁶¹⁵.

Si bien, es cierto, que esta prolongación de Zubiri implica un paso previo de asimilación. Una asimilación que nos lleve a su apropiación,

⁶¹³ Cf. *Ibíd.*, 68.

⁶¹⁴ Cf. J. CONILL, «La característica diferencial de los humanos en perspectiva noológica», *Naturaleza y libertad*, 10 (2018), 59-61.

⁶¹⁵ «Un pensamiento así no pide exégesis sumisas ni seguimientos literales. A lo que llama es a la continuidad creativa». A. TORRES QUEIRUGA, «Revelaciones y religiones en Zubiri», *Desde Zubiri*, ...231. De hecho, muchos autores cercanos a la obra de Zubiri trabajan en líneas de profundización o ampliación de la filosofía Zubiriana como ha quedado constancia cuando tratamos el tema de las interpretaciones de Zubiri.

no en el sentido de utilizar unos términos, sino como un conjunto de coordenadas intelectuales. No se trata de servilismo, se trata de una capacitación para probar esa filosofía. Esa prolongación no consiste en completar por adición, temas o aplicaciones que no se encuentran en Zubiri, o están indicados en él, de cara a cerrar un sistema, entendiendo este, en clave idealista de sistema cerrado, clausurado en sí mismo y con respuestas para todo. Nada más lejano a las pretensiones zubirianas⁶¹⁶.

El muy conocido texto de Zubiri de *Naturaleza Historia Dios* nos da una idea de que esto que llamamos apertura en su filosofía, nuestro autor, lo concibe como algo constitutivo de la filosofía:

«La filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de lo que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar de cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea el resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante “aprendizaje” de libros o espléndida confección de lecciones “magistrales”. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de “originalidad” y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar.

La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto»⁶¹⁷.

Se aprecia en el texto que la filosofía no es algo hecho, es algo que debe realizarse con esfuerzo personal, no es cuestión de un aprendizaje abstracto. Por ello la misma idea de filosofía de Zubiri es una invitación a rehacer la experiencia, a enfrentarse con el problematismo de la realidad. Da un verdadero giro al pensamiento moderno y contemporáneo que va más allá de esa búsqueda de posesión de verdades, para dejarse poseer por la verdad. Ejecutando una remodelación a fondo del pensamiento, alterando de raíz el concepto de realidad, el saber, el hombre...⁶¹⁸.

⁶¹⁶ Cf. A. PINTOR-RAMOS, «Vigencia de la filosofía de Zubiri», *Diálogo filosófico*, 25 (1993), 69.

⁶¹⁷ *NHD.*, 52-53.

⁶¹⁸ «[...] no *posee* verdades, sino que, por el contrario, está *poseído* por ellas. En la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos *arrastrados* por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación» X. ZUBIRI, «¿Qué es investigar?», *EM.*,

La misma apertura de la filosofía de Zubiri se plasma en un carácter sistemático que, ya no es una clausura, tiene como núcleo básico la dimensión metafísica de la realidad, y la realidad misma en su raíz se nos muestra como un sistema. Sistema abierto fundado en su intrínseca respectividad. Por el lado de la razón, ésta no es ya la pretensión de una razón absoluta, ni tampoco el desahucio de toda racionalidad, sino la restitución de una racionalidad auténtica, fundamentada en la aprehensión primordial de la realidad cuyos resultados no serán nunca absolutos. Aquí nos muestra, el autor, una razón impura, sentiente, que inaugura una analítica noológica, que denomina Conill como «razón experiencial»⁶¹⁹.

Es una filosofía integradora, también, en cuanto uno de sus rasgos es la capacidad de realizar sutiles análisis y distinciones que integran y descubren profundas vinculaciones. Su labor integradora presenta un carácter genético, de dentro hacia afuera, descubre relaciones iluminadoras entre realidad, ser, personidad, persona, sustancia, sustantividad, etc. Destaca nexos presentes en la constitutiva respectividad de lo real. Lo que le permite a diversos problemas y temas de la filosofía, de otras corrientes, quedar integrados en la reflexión zubiriana de una manera nueva⁶²⁰.

Recorridos algunos puntos sobre el alcance y límites de sus aportaciones, veamos a Zubiri en el contexto del pensamiento actual.

322; Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, «Labor intelectual de Zubiri vista desde 1993», *Diálogo filosófico*, 25 (1993), 71-73.

⁶¹⁹ Cf. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; Cf. ID. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006. Cf. A. PINTOR-RAMOS, «Vigencia de la filosofía de Zubiri», ...69-70.

⁶²⁰ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, «Labor intelectual de Zubiri vista desde 1993», *Diálogo filosófico*, 25 (1993), 76-77.

CAPÍTULO TERCERO

LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI EN EL NUEVO HORIZONTE POSTMODERNO

La metafísica de Zubiri y su propia idea de filosofía han surgido de la conciencia de la crisis de la razón y del intento de radicarla en la verdad. Realiza una verdadera profundización metafísica, que le lleva a transformar la fenomenología. Es un verdadero doble giro por el cual supera la escolástica y la fenomenología. Lo que queremos en este apartado es subrayar como la propuesta de Zubiri es una propuesta de una metafísica a la altura de nuestro tiempo.

La contextualización de Zubiri, llevada a cabo por Pintor-Ramos y Diego Gracia, sitúa a Zubiri en conexión con la fenomenología. Es la inspiración y plataforma de Zubiri para su propia filosofía. Consciente del fracaso de la modernidad, debido a que el planteamiento «crítico» moderno conduce al «ideísmo» de todas las formas de la filosofía de la conciencia que se apoyan en ella para acceder a la realidad. Pero conducen a una crisis de escepticismo por su pretensión de sustentarse sobre el logos y la razón – conceptos e ideas – como si este rodeo nos permitiera resolver la pérdida del vínculo radical con las cosas y la falta de fundamento en la realidad⁶²¹.

Aprovecha el impulso de la fenomenología para abrirse camino hacia la metafísica, en la medida que esta reorientación recupera el horizonte de la realidad superando las mediaciones de la conciencia. No será ya «a las cosas mismas», sino «desde las cosas mismas». Por la fenomenología a la metafísica. Supera el paso del objeto a la realidad descubriendo como la realidad está dada en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto, sin ser una recaída en un realismo pre-crítico. Es el momento de realidad dado en la intelección, que logra bajo el análisis del acto de aprehensión. Radicaliza el enfoque fenomenológico hasta la dimensión *noérgica* de la intelección como aprehensión impresiva de la realidad.

⁶²¹ Cf. J. CONILL, «La característica fundamental de los humanos en perspectiva noológica», ... 67.

Esta nueva insistencia analítica *exige* el desarrollo de una filosofía de la inteligencia – noología – y una filosofía de la realidad – metafísica –, más fundamental que la realizada por Ortega y Heidegger que han intentado superar la fenomenología de Husserl⁶²².

Por estas razones, en el cambio de siglo se ha buscado un nuevo horizonte interpretativo que intenta situarse «más acá» de Nietzsche, que se ha calificado como «post-nietzscheano». Denominado también «post-moderno». Si bien este término hoy resulta inservible. Para muchos tiene el sentido negativo y disolvente, para otros es el esfuerzo de la humanidad por construir su vida y su cultura tras el fracaso de los «meta-relatos»⁶²³ y el dominio del «pensamiento débil». Es usual en la filosofía aceptar que este nuevo horizonte inicia con Nietzsche y adquiere una sistematización con Heidegger, en el siglo XX su desarrollo se ha plasmado en varias direcciones, sobre todo, de los discípulos de Heidegger en la llamada filosofía hermenéutica⁶²⁴.

Se puede comprender, de una manera más amplia, este horizonte post-nietzscheano como el que pretende pensar los grandes temas de la filosofía, la realidad, la verdad, el ser, Dios, etc., sin apelación a una pretendida «razón pura» con la capacidad de trascender al mundo y situarse en el punto de vista absoluto que se atribuye a Dios, ese ver las cosas *sub specie aeternitatis*. La «muerte de Dios» de Nietzsche significaría la necesidad de permanecer «fieles a la tierra».

En este nuevo horizonte Heidegger toma el lugar que ocupó Husserl en el anterior. Se trata de hacer metafísica tras la crisis de la razón sufrida en las décadas finales del s. XIX y las primeras del s. XX, aceptando que la razón es débil, pero sin caer en el escepticismo de quienes consideran que la metafísica ya no es posible. No hay razón pura, pero es posible hacer metafísica. En este nuevo horizonte se sitúa a Zubiri, a la par de Heidegger y del trabajo de Ortega.

Esta razón impura no es ya la «razón vital», ni la «razón histórica», es algo mucho más radical, la *inteligencia sentiente*. Esta no se trata sólo de una reposición de la clásica afirmación *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, de manera tal que, lo dado en los sentidos se abstrae, o se sintetiza, o se reduce, accediendo a un mundo de esencias puras, necesarias y universales. Inteligencia sentiente no significa eso. No hay inteligencia pura, por tanto, no hay un mundo más allá de

⁶²² Cf. J. CONILL, «La característica fundamental de los humanos en perspectiva noológica», ... 70-71.

⁶²³ Cf. J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984.

⁶²⁴ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 657.

las cosas sensibles. En esto consiste la fidelidad a la tierra de Zubiri y de alguna manera su condición posmoderna. El pensamiento es débil porque la inteligencia no es pura sino sentiente. En la impresión captamos la formalidad de realidad, que se actualiza en nuestra aprehensión, esto abre un nuevo camino para la metafísica, es la actualización de la realidad como «de suyo», no una interpretación⁶²⁵.

Zubiri cuya vida cubre el siglo XX casi en su totalidad, es un ejemplo de lo que ha sido hacer filosofía, es más hacer metafísica. Es uno de los metafísicos más fieles a su época, sin añoranzas del pasado, sin nostalgia por los instrumentos conceptuales usuales en otras épocas y que ya hoy no son de recibo. Su objetivo fue hacer metafísica a la altura de nuestro tiempo, con las armas que han sobrevivido a la crisis de la racionalidad acaecida durante el s. XIX. Para muchos, esta crisis de la razón fue tal que firmó el acta de defunción de la metafísica.

Como cada filósofo y cada época, nuestro autor ha rehecho el camino entero de la filosofía. Cada filósofo tiene que «hacerse cargo de la realidad». Esto le llevó a renunciar a cualquier tipo de retorno o retroceso, ya fuera de la escolástica, a Kant o cualquier otro sistema pretérito, al tiempo que se negó a aceptar la muerte de la metafísica. Por ello se planteó los problemas desde la raíz, sin dar nada por supuesto, y construir o reconstruir esa disciplina que Aristóteles definía como «la ciencia que se busca»⁶²⁶.

A lo largo del recorrido de esta parte hemos intentado señalar esos nudos del pensamiento zubiriano que suponen, a nuestro juicio un aporte a la metafísica, una interna transformación de esta, una posibilidad de un estudio de lo real sin ingenuidades pasadas, así como revisar algunos aspectos de su alcance y límites que presenta para terminar valorando este aporte a la altura de nuestro tiempo.

Por esto podemos sostener después de este recorrido que es posible hacer metafísica hoy y que Zubiri ha logrado roturar un camino de salida a la crisis de la racionalidad y al reto nietzscheano a la filosofía con un realismo noérgico de cuño fenomenológico. Es un pensador en el que gravitan los problemas nucleares de la filosofía y logra mediante un gran esfuerzo abrir caminos para la reflexión.

«[...] Leer a un autor es muy difícil; tanto más difícil cuanto más carga de novedad contenga. Él habrá de utilizar, por necesidad, palabras y términos del lenguaje acuñado, bien en el habla usual, bien en el argot propio de su disciplina, en este caso, la filosofía. Si su

⁶²⁵ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 658; Cf. J. CONILL, «Realismo noérgico y tragedia intelectual en Zubiri», ...275.

⁶²⁶ Cf. D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 163-164.

mensaje resulta novedoso, estará intentando insuflar significados nuevos a términos viejos. Esto dotará a sus términos de cierta anfibología, les tornará ambiguos y hará que los lectores tengan muchas probabilidades de entenderlos mal. Es lógico que éstos interpreten los términos en el sentido que ya conocen, el usual, el que viene dado por la propia tradición de la disciplina que se trate, de modo que tenderán a darles un sentido distinto al autor, es decir, un falso sentido. Esto sucederá tanto más cuanto más novedoso sea el mensaje del texto que están leyendo. Nadie lee los textos libre de prejuicios, es decir, libre de contexto. De ahí que se requiera ir analizando las semejanzas y diferencias que los distintos términos, en especial lo más importantes, tienen en cada autor respecto al uso tradicional. Esta es una labor muy penosa, extraordinariamente lenta, y que además no acaba nunca. Sobre todo, en aquellos autores que, debido a su novedad, como es el caso de Zubiri, superan la fase de “moda” y pasan a engrosar esa otra, más restringida, que comprenden los “clásicos”. Las modas no plantean graves problemas interpretativos. Pero los clásicos los presentan continuamente. Por eso son clásicos. Y por eso también nos dicen siempre cosas nuevas. De ellos no dejamos de aprender. Y ellos no dejan nunca de enseñarnos. En eso está su grandeza»⁶²⁷.

⁶²⁷ D. GRACIA, *El poder de lo real*, ... 666.

CONCLUSIONES

Como conclusiones del recorrido realizado en el trabajo resumiremos su itinerario destacando los resultados alcanzados.

En la *introducción* partimos del tema del tiempo que atravesamos, de un cierto cansancio del pensamiento. El pragmatismo reinante, la divinización del presente, los medios de comunicación nos empujan a esa cultura de «piel dura», que nos sitúa en una desconfianza ante la posibilidad de encontrar verdades sólidas por lo que parece que sobra, o es extemporáneo, el tema de la metafísica y de la filosofía. Pero nada más lejos de la verdad, sigue latiendo en el hombre ese interés, esa búsqueda, esos interrogantes que surcan la existencia y que despiertan la reflexión de la filosofía.

Por esto nos llamó la atención un pensador como Zubiri y su obra que retoma ese reto de pensar a fondo los problemas de nuestro tiempo, con una gran decisión metafísica, con un gran conocimiento de la historia de la filosofía y de las ciencias de su momento. Zubiri, consciente de la bancarrota de la modernidad que, a través del criticismo, llevó a la filosofía a un «ideísmo», y a una vía sin salida del escepticismo.

Los desarrollos del realismo y del idealismo se agotan en ser meras explicaciones contrapuestas. Por eso apoyado en la inspiración fenomenológica busca un nuevo nivel de radicalidad. Bajo la influencia de Husserl, Ortega y Heidegger recorre su propio camino. Un camino que va desde la fenomenología a la metafísica. A partir de dos grandes coordenadas, la inteligencia y la realidad, Zubiri, desarrolla su filosofía en diálogo con toda la tradición. Nos proponíamos presentar su pensamiento, su originalidad, y ver los alcances y límites de su propuesta para la metafísica.

Para ello nos propusimos recorrer la marcha de la reflexión zubiriana. Articulamos el recorrido en una primera parte donde vimos la idea de filosofía y metafísica en Zubiri, así como la situación desde la cual realizaba su reflexión y los problemas que enfrentaba. En una segunda parte revisamos la recepción del pasado filosófico en Zubiri y la recepción de su obra. Sin una contextualización el pensamiento de Zubiri no se logra comprender en toda su profundidad. Como hemos visto se realizaron muchas lecturas de Zubiri y se le aplicaron gran cantidad

de tópicos, lo que mermó, considerablemente, la recepción de su obra. En la tercera parte, analizamos su filosofía y su metafísica, centrándonos en las obras del llamado «ciclo metafísico». En ella presentamos la doctrina presente en *Sobre la esencia*, las aportaciones complementarias, innovadoras y aclaratorias que se produjeron después de su publicación. En la cuarta parte, analizamos los nudos principales de su aportación a la metafísica, su originalidad, el alcance y algunos límites que presenta, así como su aporte queda inscrito en el horizonte contemporáneo o «postmoderno» de la filosofía.

En cuanto a la *primera parte* la idea de la filosofía y la metafísica en Zubiri. Era pertinente presentar la idea de filosofía, *primer capítulo*, que tiene Zubiri para poder comprender mejor su aportación metafísica. Esta idea resalta un primer aspecto que es el *carácter problemático* de la filosofía. Zubiri entiende que este problema es estrictamente filosófico, siempre pretendió hacer «una filosofía que fuera filosofía sin más»⁶²⁸, «Sólo la filosofía puede decir qué sea la filosofía»⁶²⁹. Descubrimos esta problematicidad en la *extrañeza*, como actitud propia de la filosofía.

El objeto propio de la filosofía es especial ya que no parte de la posesión natural de su objeto. Se presenta como una pretensión. Su objeto está latente, «la filosofía es la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia»⁶³⁰. Esa latencia hace de nuestro objeto un *objeto fugitivo*, huidizo, que exige la puesta en marcha de nuestra reflexión.

Esta puesta en marcha implica una base que es *la experiencia* de la extrañeza frente a la totalidad de lo real. Esta totalidad nos hace percartarnos como las cosas se dan *dentro de un horizonte* que las envuelve, este horizonte limita nuestra experiencia. Pero a la vez, aporta una concreción un dónde de nuestra situación, desde donde vemos cada una de las cosas y si referencia a todas las demás. «Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, ver las cosas “dentro” de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente»⁶³¹.

Aparte de un horizonte dentro del cual se da la experiencia tenemos, la *estructura* propia de la filosofía. Dentro de un mismo horizonte la filosofía puede adoptar distintas estructuras. Zubiri señala las

⁶²⁸ J. COROMINAS Y J. A. VICENS, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid, 2008, 247.

⁶²⁹ *SPF.*, 21.

⁶³⁰ *NHD.*, 154.

⁶³¹ *SPF.*, 124.

principales: *la filosofía como forma de vida, la filosofía como doctrina de vida, y la filosofía como conocimiento de las cosas*. Estas estructuras surgen de tres dimensiones del hombre, que corresponden a tres formas de intelectualidad: La dimensión del *ser*, da la filosofía como un saber acerca de las cosas, la dimensión de *patencia* da la filosofía como un saber práctico o de dirección en el mundo y la vida, y la dimensión de *seguridad* da la filosofía como forma de vida. Ninguno de ellos es independiente, aunque con acentos propios en cada pensador, son solidarios entre sí⁶³². El horizonte y la estructura convergen y definen la idea de la filosofía.

En el *capítulo segundo sobre la idea de metafísica*, vimos que Zubiri distingue entre *la metafísica como ciencia y lo metafísico de la realidad*. Esto es muy importante porque nos lleva a comprender esa búsqueda zubiriana.

Dentro de *la metafísica como ciencia*, nos enfrentamos a un modo de saber, con su horizonte y su estructura propia. El horizonte de la metafísica es de *totalidad* y de *ultimidad*, esto nos impulsa a entrar morosamente para descubrir el horizonte desde el cual se hace la metafísica, dado que el alcance de unos mismos términos será distinto si se da dentro de un horizonte u otro. Así los griegos se movieron dentro del *horizonte de la movilidad*. En el cual, buscaban lo permanente dentro del cambio. Ya en nuestra era, el horizonte cambia, es el *horizonte de la nihilidad*, donde lo primario es que las cosas sean, pudiendo haber no sido, es el correlato de la idea de *creación* frente al que se descubren las ultimidades. En este horizonte las verdades adquiridas por los griegos tienen otro alcance.

En cuanto a *la estructura*, en el horizonte griego, Zubiri desarrolla la metafísica como la ciencia que se busca – Aristóteles –, dentro de «lo que es siempre», se dio bajo la forma de un saber apodíctico. Lo que es siempre es necesariamente, por esto la demostración se funda en unos principios, que conquista la inteligencia como búsqueda primera y radical. Este principio fue el ente, desde el cual se ha de inferir sus causas y principios. Este saber se logra después de los saberes de la física, por lo que será una *postfísica*.

En el horizonte de la nihilidad, esta estructura, la búsqueda siempre abierta de Aristóteles se torna algo recibido. Pero su alcance es distinto. Dentro del horizonte de la creación el siempre y necesario griego se torna a eterno. Se buscará lo eterno que hay en las cosas creadas, su

⁶³² Cf. *NHD.*, 142.

dependencia de Dios. Esta metafísica ya no será *postfísica*, sino *transfísica*.

Las cosas instaladas entre dos intelectos, el divino y el humano. La filosofía comienza a oscilar entre una visión de las cosas desde Dios y desde el intelecto humano. Por un lado, desde Dios, la filosofía sería el pensamiento de los principios creacionales de la entidad. Por otro lado, desde la razón humana, será la ciencia de los principios de la razón.

Lo metafísico de la realidad, es un *momento de lo real* en la cosa misma. El término *metá*, hace referencia a algo allende, será esa ultimidad radical. Es algo que trasciende, es lo que es *ultra* respecto de lo obvio de las cosas. Pero se trata de algo dado en toda percepción y en toda cosa. No lo percibimos por su diafanidad. La dificultad de la metafísica es ser la ciencia de lo diáfano, y su ejercicio es la *visión violencia de lo diáfano*. Esa visión de la claridad misma de las cosas. Esto es lo transcendental en las cosas mismas. Se presenta en dos dimensiones: una la de estar allende lo obvio, y, segunda, es la diafanidad propia de cada cosa, que envuelve a todas las cosas.

Por el lado del vocablo «físico», traduce la idea de las cosas tales como son. En el sentido que lo transcendental, lo diáfano se da en las cosas tales como son. La filosofía es ir tras ello, por esto, se descubre la fundamentalidad, como principio, como accedemos intelectualmente a esa diafanidad en las cosas. Para Zubiri, se da en la unidad de la claridad de la cosa y la inteligencia, esa sería la diafanidad. La inteligencia tiene una mismidad con las cosas. Cualquier estructura de la metafísica será algo posterior, y estará determinado por lo metafísico.

La metafísica es una *posibilidad* en el hombre, es algo que hay que hacer, no es algo dado. Por lo que exige instalarse dentro de lo metafísico. La estructura que muestra lo metafísico es el *orden transcendental*. Lo transcendental fue concebido desde una inteligencia concipiente, como un concepto, lo transcendental como correlato de un concepto será esa máxima universalidad, la comunidad de las cosas en el ser, o la objetividad de las cosas, su constitución, o conformación según los diversos autores de la historia de la filosofía. Ese orden transcendental sería un conjunto de propiedades que trascienden a las cosas. También, se entendió este orden transcendental como algo a priori respecto a las cosas. Es decir, las cosas cumplen este requisito para ser cosas. Se puede entender como algo intrínseco a las cosas, o como algo anterior a ellas, en Dios. En tercer lugar, se entendió el orden transcendental como algo conclusivo, cerrado en sí mismo.

Los diversos desarrollos del orden transcendental dentro de una concepción de la inteligencia en la línea conceptiva se mueven en el orden

transcendental como correlato de un concepto. Esto hace ver que la búsqueda de *lo* metafísico y la estructura que presenta pende de la concepción que se tenga de la inteligencia. La vía conceptiva ha subsumido a la realidad en la objetividad. La metafísica trata sobre las cosas reales, habrá, pues, que ocuparse de ese momento de realidad de las cosas que es anterior y fuente de toda objetividad.

Pasamos al *capítulo tercero* en el cual vimos la situación desde la que Zubiri realiza su filosofía. La situación es ese concreto punto de tangencia desde el cual el hombre vive su presente, otorga al hombre un conjunto finito de posibilidades de existencia. Esbozamos esta situación partiendo desde el trabajo de Zubiri, *Nuestra situación intelectual*⁶³³. Donde realiza un diagnóstico de nuestro tiempo. Muestra como la función del intelectual se encuentra rodeada de confusión, por la nivelación de todas las ciencias, por su positivización. Se encuentra desorientado, ya que su función se ha convertido en una secreción de verdades en vista de una utilidad, llevando la ciencia a una mera técnica. Lo que hace que se encuentre descontento consigo mismo, ya que sólo es un «sabedor de cosas», perdido entre tantas verdades, sin una vida intelectual.

El triple riesgo de la inteligencia en su búsqueda de la verdad está, por un lado, en el positivismo. Donde se reduce el mundo a hechos, y éstos a datos sensibles. Otro riesgo es el pragmatismo, donde la verdad será medida por su eficacia. El tercer riesgo es el historicismo, en el cual, la verdad será siempre un reflejo del estado del espíritu y valores de una época o un pueblo en su situación histórica y no podrá arrogarse el carácter de único y absoluto. Estas posibles desviaciones no son independientes.

Esto nos remite a una concepción de la verdad y de la inteligencia, que se entiende como su única función es forjar ideas. Es un error asimilar la estructura del pensar a la estructura del juicio. Así el pensamiento actual pierde su objeto: las cosas.

Por ello el hombre debe de nuevo entrar en sí mismo para saber dónde está. Esto como condición necesaria para restablecer la vida intelectual en una reflexión transpositiva, transcendental, trans-mundana, trans-intelectual. Esto nos abre a la problematicidad de la filosofía, del positivismo al problema del ser, de la desorientación en el mundo a la idea del mundo en cuanto tal, de la falta de vida intelectual al problema de la inteligencia, de la vida teórica. El problema de nuestra situación intelectual es la ausencia de filosofía.

⁶³³ NHD., 27-58.

Ser, mundo y teoría, se convierte en un grave problema. Parafraseando a Zubiri, el hombre del siglo XX está instalado en la soledad sin mundo, sin Dios, sin sí mismo, no le queda sino el lugar ontológico donde pudo albergar al mundo, a Dios, a sí mismo. Su vida transcurre sobre la superficie. Sólo si es capaz de replegarse sobre sí mismo, sentirá pesar sobre sí, las preguntas últimas de la existencia. Esta es una situación nueva, *una situación estrictamente metafísica, su fórmula intelectual es el problema de la filosofía contemporánea*⁶³⁴.

La respuesta a la penuria de la época es la *necesidad de una metafísica y de vida intelectual*. La pérdida del arraigo ontológico de la existencia, las desviaciones de la verdad en sus formas varias de positivismo, pragmatismo e historicismo. Permite a Zubiri, dar una dirección a su reflexión.

En el *capítulo cuarto*, expusimos la problemática a la cual se enfrenta Zubiri, desde esa situación. Uno de los principales problemas es la *vía conceptiva* que se ha desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía. Progresivamente la filosofía «se concentró en la atención al logos por ser la vía que nos conduce a entender las cosas»⁶³⁵. La lógica sería el *organon* del saber real.

El *nous*, a lo largo de la historia de la filosofía, ha descubierto los principios, incluso el mismo principio de su visibilidad, el ser de veras. Las cosas al hacerse visibles a la mente se ven reflejadas en el espejo de las cosas en cuanto son. El saber especulativo es un descubrirse de la mente misma, que será el principio de todos los principios. Frente a esto se alzó la voz de la «vuelta a las cosas». Saber no es racionar, o especular, es atenerse a la realidad de las cosas.

La vía conceptiva ha desarrollado todo el saber desde el lado de la verdad, dejando de lado la realidad de lo que es. «No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas»⁶³⁶. Por esto todo este *ideísmo* ha terminado en un idealismo.

Afirma como en el *sentir se da ya la patencia real de algo*. Hace falta no sólo una lógica de los principios, sino una *lógica de la realidad*. La fenomenología coloca de nuevo en su puesto este problema filosófico que nos ha llegado dislocado.

De esta vía conceptiva, se da *una logificación de la inteligencia y una entificación de la realidad*. Al no percatarse el pensamiento que la realidad es una formalidad que queda en la inteligencia, esa formalidad

⁶³⁴ Cf. *NHD.*, 56-57.

⁶³⁵ *SPFMO.*, 194.

⁶³⁶ *SPFMO.*, 201.

del «de suyo» como anterior a todo concepto, se puede entender que captar una cosa es captar su idea, y no se capta la anterioridad de lo real respecto al concepto, o la idea.

Los medievales entendieron lo transcendental como *ens*. La realidad sería tan sólo un modo de ser. Esta es la *entificación de la realidad*. Antes de la formalidad de la realidad se ha puesto al ser. Es al revés, el estar siendo de la realidad remite a la anterioridad de la realidad como formalidad.

En la filosofía moderna el ente se entiende como una realización entitativa del *verum*. Este *verum* transcendental se ha entendido como el *verum* del concepto y del juicio. Se ha subsumido la realidad en la *objetividad*. La metafísica se ocupa de las cosas reales, la verdad radical es la presencia de la realidad en la inteligencia como «de suyo». Esta es la *logificación de la inteligencia*. La entificación de lo real y la logificación de la inteligencia van de la mano. Inteligir no es juzgar, ni conceptualizar, primariamente es actualizar lo real en la inteligencia sentiente.

Este camino ha llevado a la filosofía a *grandes sustantivaciones* del tiempo, el espacio, el ser y la conciencia. Desde una concepción habitual, Zubiri muestra la transformación de esta concepción bajo la influencia de la teología cristiana, y luego, sin esa raíz, queda una sustantivación de ese concepto. Así el *espacio* del lugar *donde* se dan las cosas termina concibiéndose como un receptáculo espacial y vacío en el que se colocan las cosas, con una entidad propia. El *tiempo*, ese *cuándo* ocurren las cosas, se convierte en una especie de línea temporal indefinida en la que se inscriben los distintos acontecimientos. Como algo dotado de entidad propia, anterior a todo acontecimiento. El *ser*, vemos que *las cosas son*. Pasa a convertirse en la idea de un piélagos en el cual las cosas serán contracciones de ese gran ser, con una sustantivación propia y anterior a cada cosa. Por último, la *conciencia*, nos *damos cuenta* de las cosas por nuestra inteligencia. Esto se transforma en que la conciencia será una sustantivación no ya como un mero darse cuenta, sino como la presencia inmediata de las cosas ante quien tiene logos, como algo anterior a las cosas.

Se pregunta si esto es la estructura de lo real. La filosofía moderna se fragua en estas sustantivaciones. Pero presenta varias brechas. Una será que la inteligencia no es el mero darse cuenta, ni la representación, sino el que las cosas están presentes actualmente, con una actualidad de la cosa misma. De donde la inteligencia es una realidad respectiva a todas las cosas reales.

La respectividad como un carácter intrínseco de lo real, nos abre al problema del espacio y el tiempo. El espacio será la respectividad de una cosa respecto a otras, su posición. Pero está fundamentado en algo anterior, y es que las cosas son espaciales. De manera similar el tiempo, como las cosas son transcurrentes procesualmente. Es la respectividad de la posición física, no tiene sustantividad, se funda en que las cosas son temporales.

Esta misma respectividad de lo real en cuanto al ser, se funda en la respectividad de lo real en cuanto real que es el mundo. Las cosas están en el mundo, esto es lo que constituye el ser. El ser siempre es ser de la realidad. Es un acto ulterior de lo real. Presenta un carácter refluyente sobre lo real que es el ente. No hay un *esse reale*, sino una *realitas in essendo*.

Estos conceptos des-sustantivados trascienden las fronteras de cada una de las cosas reales y se dirigen a las demás, son *transcendentales*.

Esta transcendentalidad presenta un orden, un sistema, con un *carácter factual* – no son a priori, ni a posteriori – y un carácter funcional – son funciones que desempeñan las cosas en su concreción talitativa para producir en ellas una forma de realidad –. El transcendental primero es la realidad en cuanto tal, el transcendental segundo es la respectividad de lo real en tanto que real, el mundo. La unidad de ambos transcendentales es el ser. Por último, es un sistema abierto ya que pende de la realidad.

Con este recorrido a lo largo de la idea de filosofía, la idea de metafísica, la situación desde la cual Zubiri realiza su reflexión y la problemática a la cual se enfrenta vemos a lo que Zubiri quiere responder con su pensamiento, y la originalidad que guarda.

La *segunda parte* la dedicamos a la presencia del pasado filosófico en la filosofía de Zubiri y la recepción de su obra. Es un punto importante para poder captar la originalidad y el verdadero alcance de la filosofía de Zubiri. En cuanto a la presencia del pasado filosófico, analizamos la influencia que recibe Zubiri de la fenomenología de Husserl, la influencia de Heidegger, Ortega y la presencia de Aristóteles para ver a continuación las insuficiencias que encuentra en esos autores y lo que busca en su propio camino. Luego, vimos la recepción de la obra de Zubiri, analizamos «el caso Zubiri», las diversas lecturas que ha recibido su obra y en último momento, vimos la recepción de la obra *Sobre la esencia*.

El *primer capítulo* el pasado filosófico en Zubiri, comenzamos viendo como la filosofía en el tiempo de Zubiri reclamaba un *nuevo*

horizonte, una nueva metáfora, utilizando la famosa frase orteguiana. Zubiri en la su situación filosófica era consciente de la bancarrota de la modernidad, tiene la conciencia de estar ante el surgir de un nuevo horizonte. «De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía»⁶³⁷.

Nos servimos de las etapas que describe en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza Historia Dios*, que sirven de herramienta para comprender las influencias dentro de las cuales Zubiri forja su pensamiento, si bien se entienden como una herramienta, en el sentido que son una ayuda o guía, ya que dentro de ellas se pueden realizar matizaciones, no son monolíticas, sobre todo en la última etapa, así como es innegable que en todas ellas el impulso de Zubiri es siempre metafísico. De esta manera, nos servimos de la descripción de estas etapas para señalar la influencia de algunos autores, luego, señalamos las insuficiencias que encuentra en cada uno de ellos.

La *etapa fenomenológica*. Zubiri, encuentra en la fenomenología un estímulo, un instrumento, una plataforma, para superar el idealismo moderno en esa búsqueda de radicalidad. Pero en nuestro autor se opera una verdadera transformación de la fenomenología hacia la metafísica.

La fenomenología como plataforma en Zubiri *le abre un nuevo campo para filosofar*. Ayuda a replantearse los supuestos del pensamiento moderno en una nueva radicalidad. La fenomenología al tomar el problema de la filosofía desde la unidad radical de las cosas mismas coloca este problema en su genuina raíz. También, ofrecía un ámbito no explicativo sino descriptivo de los fenómenos. Este retorno a la descripción previa de los fenómenos permite superar la tiranía de las explicaciones. Este es un punto que incorpora a su modo de hacer filosofía, de forma que se parte desde las cosas mismas. Es el acuerdo necesario, sobre lo que se va a explicar posteriormente, es una exigencia de radicalidad.

La segunda etapa, señalada por Zubiri, es la *metafísica*. Señalamos la influencia de Ortega, de Heidegger y una relectura de Aristóteles. En cuanto al magisterio de Ortega, Zubiri señala que la labor del maestro en España fue paralela a la de Husserl en Alemania, fue un resonador de la filosofía europea en nuestro país, así como un propulsor de la filosofía, y ha creado un nuevo ámbito para filosofar, creando una sensibilidad filosófica especial en sus discípulos. Si bien, se encuentran en

⁶³⁷ NHD., 286.

el mismo horizonte filosófico, Zubiri y Ortega actualizaron distintas posibilidades filosóficas.

Ortega realiza una crítica de la fenomenología en la que la actitud natural no se centra en el *cogito*, sino en la *vida*, en la ejecutividad de la vida. Lo real no es la conciencia, sino la vida como hecho originario. Al preguntarse sobre la esencia de la vida, se debe realizar una reducción, se abandona el plano de la ejecutividad y se pasa al plano de la reflexión. Es el sistema de la razón vital. La influencia en Zubiri no consiste en unos contenidos concretos, o un método, sino a algo más radical como el descubrimiento de un nuevo horizonte de la filosofía, que será el punto de partida común para intentar rebasar la bancarrota de la modernidad.

En cuanto a Heidegger, Zubiri lo sitúa en la estela de la fenomenología y aprecia que tiene el mérito de rebasar el ámbito de la conciencia para plantear el problema del ser. En esta etapa Zubiri no se preocupa por la objetividad sino por la estructura entitativa de las cosas. Sin embargo, mantiene una actitud ambigua ante la filosofía heideggeriana. Acepta y se sirve de algunos de sus desarrollos de su teoría del conocimiento ontológico, pero rechaza algunos elementos de su ontología. Ve en esa suerte de Teoría del conocimiento de Heidegger el valor de preguntarse por el ser aparte del ente. En la línea de la comprensión heideggeriana, este *aparte del ente*, es quedarse con la aprehensión inmediata del «estar siendo», con el ser ontológico, no óntico. Este es el ámbito de la reflexión filosófica para Heidegger.

La presencia de Aristóteles, también, es indudable en esta etapa e interviene en el desarrollo de su filosofía madura. Recibe la influencia de un Aristóteles leído fenomenológicamente por Heidegger, que rehace la experiencia aristotélica. Sobre todo, la lectura de la *αἴσθησις*, como algo previo al *λέγειν* que es siempre algo derivado. Una hermenéutica desde la vida fáctica permite ver que en Aristóteles priva un paradigma de la producción – estar finalizado – y no le deja ver el ser como verdadero. En la presencia inmediata sólo hay verdad. Si entendemos el *voείν* como una cierta *αἴσθησις*, sería el modo de inteligir fundamental. Lo fundamental será el «verdadar» como una manera de ser en el mundo, será el fenómeno originario. Esa apertura, como verdad, será el sentido más propio del ser. Todos los demás sentidos están recogidos en él. Zubiri también, retoma ese rehacer la experiencia del filósofo en sus cursos universitarios. Así como la importancia para la fenomenología del enfoque aristotélico sobre el problema de la verdad. Si bien, paulatinamente, su lectura de Aristóteles se aleja de la heideggeriana, y realiza su propia lectura crítica de Aristóteles.

La madurez de su pensamiento la describe Zubiri cuando señala que la filosofía estudia no la objetividad, no el ser, sino la realidad. Supera el enfoque ontológico, el ser se funda en la realidad.

Seguimos las fases del realismo que señala Diego Gracia. Describe como Zubiri pasa de un realismo *cultural y prefilosófico*, a los realismos *precrítico y crítico*, luego, encuentra un realismo *postcrítico* en la inspiración vitalista. Pasa del realismo orteguiano de la vida a defender una ontología de la *ousía* como *haber*. Por influjo de Heidegger, advierte como este *haber* se da en la *aísthesis* que es a la vez el *noûs*. Retracta la experiencia griega pero no por una vía conceptiva sino por una vía física. Llega al punto de no retorno con su «religación», abandonando la vida orteguiana. Desarrolla su idea de sustantividad en un realismo del *haber* y del *de suyo*. Luego, desaparece el término *haber* y distingue entre *cosa-realidad* y *cosa-sentido*. A partir de aquí comienza a identificar la realidad con la *actualidad*, donde lo real es la actualidad del *de suyo* y la idealidad la actualidad de la inteligencia.

Zubiri encuentra insuficiencias a pesar de la influencia que han tenido estos autores en su pensamiento. En la fenomenología le parece insuficiente que las cosas sean sólo el correlato objetivo e ideal de la conciencia, para él la fenomenología no logra superar la conciencia moderna. Por otra parte, en Ortega ve como insuficiente la vida como realidad radical, antes de la vida está la realidad. A pesar de que valora la crítica orteguiana a la fenomenología de Husserl y la transformación que Ortega opera en la fenomenología hacia una metafísica.

Respecto a Heidegger Zubiri prefiere decir que el hombre está implantado, *religado*, a la existencia. No arrojado, como explica Heidegger. Hay algo previo a la existencia, por lo que no nos podemos quedar con la pura facticidad del existir. Va desarrollando su idea de la realidad como un *haber*, como algo anterior, que es *de suyo* y *en propio*, el ser será siempre el ser de algo previo que hay. Por otra parte, descubre como lo real se *actualiza en la aprehensión*, se impone como siendo real. Esta actualidad es anterior a la presencia heideggeriana, sin actualidad no habría desvelación. La realidad está presente en la intelección como impresión. Así introduce el término *noérgia*, junto al *noema* y la *noesis* de la fenomenología. Luego realiza su distinción de la cosa-realidad como previa a la cosa-sentido. La cosa-sentido es posterior ya que el sentido es en referencia a la función o las posibilidades de la cosa en mi vida. Pero anterior a esa función en mi vida está la realidad. No hay sentido sin la realidad.

En cuanto a Aristóteles va fraguando su idea de sustantividad como una superación de la teoría lógica de la sustancia, entendida como un

sujeto y sus predicados, que proviene de un acceso a las cosas por la vía del logos. En la cual, se proyecta sobre la realidad la estructura de la frase indoeuropea. Esto de la mano, con la concepción que piensa que los sentidos sólo aportan datos para un juicio, y que será el juicio el que determina la estructura de lo real. Dejando en suspenso esa posible vía física que también está presente en la filosofía aristotélica.

Este recorrido es necesario para tener una correcta recepción y comprensión de la filosofía zubiriana. Sin este recorrido se recae en posibles lecturas reductivas del autor. En el *capítulo segundo* abordamos la recepción de la obra Zubiriana. Analizamos «caso Zubiri», ese astro sin atmósfera, que recibió distintas lecturas según las generaciones se fueron acercando a sus obras. La lenta elaboración de su filosofía, el espacio de tiempo entre la publicación de sus obras, la evolución interna del mismo Zubiri, la dificultad de los temas tratados y de un pensamiento innovador, el no contar con todos los trabajos del autor, se sumaron para que surgieran distintos *Zubiris*, como etiquetas que dificultaron el acercamiento al pensamiento del autor, que dependían del marco de interpretación con el que se acercaba a sus obras

Dentro de esas lecturas de Zubiri señalamos al *Zubiri existencialista cristiano*, de su obra *Naturaleza Historia Dios*. Se pasó a leerlo como un pensador que estaba entre el *neoescolasticismo* y el *marxismo*, a partir de la publicación de *Sobre la esencia*, ya que la metafísica era sinónimo de escolástica. Pero, también, cabía una lectura metafísica en clave hegeliana o marxista, por el enfoque de la realidad como estructura, Ignacio Ellacuría trabajó en esta línea tratando de salvar a Zubiri de una interpretación neoescolástica y utilizando su filosofía de la realidad para superar las propuestas materialistas e historicistas del momento. El *Zubiri fenomenológico*, aquí se leía a Zubiri dentro de la filosofía del s. XX. La fundación del seminario de filosofía dentro de la Sociedad de Estudios y publicaciones, las mismas indicaciones del autor, y nuevas generaciones que se acercaron a su obra facilitaron esta lectura. Se pudo entender como la noología zubiriana era una superación de la fenomenología. El siguiente paso fue la figura de Heidegger frente a la figura de Zubiri. Actualmente se está en un *nuevo horizonte de interpretación* de Zubiri que consiste situarlo «más acá» de Nietzsche, por lo que se puede calificar de *postnietzscheano*, o *postmoderno*. Así hay desarrollos en esta vía como los de Jesús Conill, el desarrollo original de Antonio González, el trabajo de Espinoza Lolás.

Debíamos acercarnos a la recepción concreta de la obra *Sobre la esencia*, ya que de alguna manera, su recepción marcó la interpretación y las lecturas de su metafísica. El *capítulo tercero* lo dedicamos a

analizar esta recepción. Se dio la paradoja de ser un *best seller* y al tiempo ser poco comprendida. La misma obra ofrece dificultades para el lector. Se convirtió en un «libro-isla», tanto dentro de la filosofía española, como en la interpretación del autor.

Dentro de algunos puntos difíciles señalamos, en *cuanto a la forma*, como la terminología puede ser exigente, la ascética lógica que emplea Zubiri buscando rigor y precisión, la homogeneidad que presenta dificultad jerarquizar en importancia las diversas partes, por lo que daba la impresión de un pensamiento y una obra clausurada en sí misma.

En *cuanto al fondo* la obra tiene dos pilares: la realidad y sus problemas, y la verdad real. Junto a la realidad y sus problemas, están mezclados una gran constelación de temas sobre todo de carácter antropológico, fruto de los intereses e investigaciones previas del autor. El problema de la realidad como problema central y no el ser como en la ontología. Los hechos que analiza, los describe mediante análisis que son heterogéneos pero que son tratados como homogéneos y pueden llevar a una cierta confusión. Luego, se entendió el «prius» de lo real como la cosa en sí. Los temas de formalidad de realidad, la sustantividad y la crítica de la sustancia. El trato del orden transcendental que lo contamina con un discurso paralelo con la escolástica.

Apenas define la verdad real, quiere alejarse de cualquier postura criticista y centrarse en el desarrollo del tema metafísico. Temas que posteriormente tendrán un desarrollo y serán más claros en esta obra pueden quedar oscuros para el lector.

Las diversas lecturas de Zubiri, la dificultad y recepción de *Sobre la esencia* obstaculizaron una interpretación y correcta contextualización de la figura de Zubiri, e hizo que aún hoy circulen tópicos sobre su obra.

En la *tercera parte* tratamos la filosofía primera y la metafísica en Zubiri. El desarrollo de la investigación nos ha llevado por la idea de la filosofía, la idea de metafísica, la situación, los problemas que enfrenta, las etapas de su pensamiento, la recepción de su obra, a poder afrontar en este momento los textos de Zubiri en los cuales expone su aportación metafísica. Articulamos esta parte en una reflexión sobre la filosofía primera y la metafísica y luego una exposición del «ciclo metafísico» de Zubiri, que comprende su obra *Sobre la esencia* y los cursos posteriores donde encontramos contenidos innovadores, aclaradores, o complementarios a *Sobre la esencia*.

En el *capítulo primero* reflexionamos sobre la filosofía primera y la metafísica en Zubiri. «El saber y la realidad son en su misma raíz

estrictamente congéneres»⁶³⁸. Su desarrollo de la inteligencia es inseparable de su desarrollo metafísico. En este sentido la metafísica de Zubiri se desarrolla *desde* lo actualizado en la aprehensión, que puede hablarse de una «metafísica primera» o una «filosofía primera», desde el punto de vista noológico, en el sentido que sería un conocimiento previo para una indagación clásica sobre la cosa allende la aprehensión, que sería obra de la razón en su búsqueda de fundamentalidad. Pero se apoyaría siempre, o inicia, desde la realidad actualizada en la aprehensión. Es la superación noérgica de la fenomenología que realiza Zubiri. En los mismos textos de Zubiri no encontramos una apoyatura para esta distinción. Tan metafísica es una investigación noológica como una investigación que se centre en la estructura de la realidad y no tienen por qué separarse.

El «ciclo metafísico», está compuesto por su obra *Sobre la esencia* y algunos cursos orales, que vinieron a complementar, aclarar, o innovar sobre los contenidos de su obra metafísica. Repasamos, sucintamente, la exposición de Zubiri.

En *Sobre la esencia* nos presenta en una primera parte el problema de la esencia como uno de los temas centrales de la metafísica. Determina una definición provisional de esencia y analiza, a continuación, a algunas ideas clásicas sobre la esencia: la esencia como sentido, la esencia como concepto, la esencia como correlato real de la definición, y nos muestra sus insuficiencias. Luego, delimita el ámbito de lo esencial como lo que no puede faltar, para que la cosa sea *tal cosa*, por eso se debe determinar qué es *tal cosa*, de manera que lo esenciado será la realidad *simpliciter*. Esto nos conecta con una reflexión sobre la realidad y la verdad, lo que «verdadea» en la inteligencia es la realidad *simpliciter*, y no una verdad lógica, u ontológica. Habla de la actualización, de la formalidad, y distingue entre verdad real y realidad verdadera. Donde en la *verdad real* estamos *ya* en lo real y luego pueden venir posteriores actualizaciones. Esta *verdad real* será el hilo conductor hacia la estructura de la realidad. Trata el tema de la unidad estructural de la realidad, que se nos actualiza en las notas. Dentro de esas notas, las constitucionales, forman la estructura primaria de lo real, y forman un sistema cíclico de notas con suficiencia, que será *la sustantividad*.

Dentro de la sustantividad unas notas cumplen una función precisa de constitución sustantiva, serán las *notas constitutivas*, y serán estas las notas esenciales. Se trata de un momento físico de la realidad, no de un concepto o una abstracción, es meramente factual. Al tratar sobre la unidad de la esencia, habla de la respectividad como un momento

⁶³⁸ IRE., 10.

intrínseco de cada nota de versión a otras, son notas-de, que forman el estado de constructo. Por esta respectividad, la unidad es algo de esas notas desde sí mismas. Es un tipo de unidad de cohesión, coherencial, no de inhesión. Las notas son momentos analizadores de la unidad, no forman la unidad por aglomeración, sino desde el «en» de cada nota, como algo intrínseco, anterior, que domina y se muestra en ese estado de constructo.

Esta unidad esencial se puede estudiar desde la talidad y desde la trascendentalidad. La talidad es lo que hace que la lo real sea «tal» realidad. La nota en virtud del «de» de su contenido, también, pertenece a la esencia. Ser nota-de, es también ser contenido-de. Este contenido es lo que le hace ser «tal» realidad. En el plano de la constitución estas notas tienen la función de «talificar», que desde la unidad misma se colimitan mostrando la clausura. Desde este punto de vista la esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad «tal».

Para afrontar el tema de la esencia desde la trascendentalidad, primero discute la idea de trascendentalidad de la filosofía clásica y moderna. Pasa luego a analizar los términos realidad, existencia y ser. Ya define la realidad como la formalidad que se actualiza en la aprehensión, como algo primario frente a desarrollos desde la vía conceptual. Lo principal de la inteligencia no es concebir, sino la aprehensión misma de la cosa en su formalidad de realidad.

Esta formalidad nos presenta un *prius* que remite a lo que es la cosa antes de la presentación. La cosa me es presente como algo «de suyo». Esta formalidad contiene el momento esencial y el momento existencial. Así como también un carácter *érgico*, por el que actúa sobre las demás cosas. La formalidad de realidad será anterior a la existencia y anterior al ser. El ser es un acto ulterior de lo real. Esta formalidad de la realidad será lo trascendental, no el ser que siempre es ser de lo real.

Pasa a estudiar la estructura del orden trascendental. En un largo desarrollo donde discute con la Escolástica, encuentra que en la estructura trascendental no sólo hay unas propiedades, sino también unas funciones. Desde la talidad, las notas tales, tienen una «función trascendental» ya que determina a la realidad en cuanto realidad. Las notas tales en su respectividad constitutiva conforman el *cosmos*. En su respectividad en cuanto realidad conforman el *mundo*. Así el cosmos en función trascendental determina el mundo, que sería el primer trascendental complejo y fundante de otros como el *aliquid*, el *bonum*, y el *verum*. El mundo, también, puede presentar un carácter disyunto, en

cuanto alguna cosa que puede ser respectiva a todas las demás, mundanal o irrespectiva y sería extramundanal.

El orden transcendental sería el orden de las cosas reales en cuanto reales, que son «de suyo» en y por sí mismas. Esto sería los transcendentales simples: *res* y *unum*. También son «de suyo» respectivas de donde se encontrarían los transcendentales complejos, bien disyuntos como el mundo, o conjuntos como *aliquid*, *verum*, *bonum*. Esta estructura está determinada por la talidad en función transcendental, descansa sobre los transcendentales primeros realidad y mundo.

Al considerar de manera transcendental a la esencia, procede a conceptuar el carácter transcendental de la esencia y la su estructura transcendental. En cuanto a lo primero, la esencia en su función constitutiva no sólo hace a la cosa ser tal cosa, sino también ser real. En el plano transcendental la esencia más que realidad *simpliciter* es «lo» *simpliciter* de la realidad. La esencia expresa simplemente el «de suyo» de lo real. Hay una cierta identidad entre realidad y esencia. Mientras la realidad de la cosa es el «de suyo», y en cuanto es «de suyo», su contenido es esencia. La esencia significa el *quid* real, el contenido determinado de la cosa en función transcendental. Desde aquí desarrolla las dimensiones de la realidad y la tipicidad.

La esencia tiene un *carácter principal* en cuanto es el principio estructural de la sustantividad. Es la determinante posicional o funcional de las notas de la sustantividad. La realidad es principalmente sustantividad, con una unidad estructural. Lo primario en esa unidad es el sistema de sus notas constitutivas. Es principio de las notas constitucionales y de las adventicias, en cuanto prefija el ámbito de las conexiones de una realidad con las demás. Es la prefijación de lo posible se puede convertir en un hecho en las esencias cerradas o del suceso en las esencias abiertas.

En el *capítulo tercero* tratamos los añadidos novedosos que aparecen en este «ciclo metafísico». Por un lado, el curso de la *Estructura dinámica de la realidad*, en donde pretende responder a las objeciones de lo estático de su concepción de la realidad en *Sobre la esencia*. Aquí señalamos que la idea principal está en la novedad que la realidad es el «de suyo» que «da de sí». Este «*dar de sí*», no es algo consecutivo, se trata de algo *constitutivo* de la realidad. La realidad es dinámica por ser respectiva. Desde la respectividad analiza los diferentes dinamismos de la realidad. Estos dinamismos son procesuales, son el modo como las realidades están presentes en el mundo, se dan de manera tempórea. Otro aspecto que subrayamos fue el desarrollo que hace de la *causalidad*, como un dinamismo dentro de la funcionalidad de lo real, fundada

en la respectividad intrínseca y extrínseca de la realidad que da de sí. Dentro del dinamismo que es la actividad se enmarca la causalidad como un tipo de funcionalidad de lo real, que integra la perspectiva del efecto y de la causa.

En el *Hombre lo real y lo irreal*, destacamos como este desarrollo ofrece un marco para comprender su *Inteligencia Sentiente*, y algunos desarrollos antropológicos. En concreto al analizar qué es lo irreal y sus principales modalidades, es muy útil para dar cuenta cabal de la experiencia humana, ya que lo irreal es un componente ineludible de la experiencia humana de lo real. Los distintos modos de irrealidad se inscriben dentro de la formalidad de realidad. *La realidad es la formalidad en la que ya nos encontramos, no es fruto de nuestra experiencia*. En la experiencia realizamos un proceso de integración funcional de lo real y lo irreal. Figurándonos como las cosas son nos acercamos a ellas. Aporta orientación, dirección y selección para constituir el campo de lo real. El momento de integración será la probación. En este momento, probamos las cosas y nuestras figuraciones. Incluso, la figuración, que es el modo de acercarnos a las cosas, es el modo de estar en la realidad, y tiene una función moral.

El *capítulo cuarto* lo dedicamos al trato de *contenidos aclaratorios* con respecto a *Sobre la esencia*. Primero en *Sobre la realidad*, tiene el mérito de fijarse en unos cuantos conceptos fundamentales de *Sobre la esencia* y ofrecer una cartografía, un plano, sobre su metafísica. En segundo lugar, *La estructura de la metafísica*, sobre todo, presenta el desarrollo de lo transcendental y el orden transcendental sin los largos debates con la Escolástica, y sirve como introducción a los desarrollos de *Sobre la esencia*, a parte del útil desarrollo histórico de la primera parte. En tercer lugar, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, donde presenta la problemática de lo metafísico en diversos autores. Es un buen complemento a *Sobre la esencia*. En su introducción se pregunta sobre qué es lo metafísico y realiza un análisis del *meta* y de lo *físico*. La metafísica estará determinada por lo metafísico de la realidad, lo diáfano que nos importa y nos arrastra. En las conclusiones realiza un esquema sobre el problema de la inteligencia. El problema de la realidad y la exposición de estos autores nos remite a la pregunta de la inteligencia.

El *capítulo quinto* atendimos contenidos que van hacia el desarrollo de su *Inteligencia sentiente*. Una de las críticas que recibió *Sobre la esencia* fue su falta de una fundamentación epistemológica. *El hombre y la verdad* representa un trabajo en esta línea en continuidad con su estudio sobre la realidad. En el tema de la verdad convergen el tema de

la realidad y la inteligencia. Realiza un valioso recorrido histórico, se pregunta dónde se encuentra esa verdad radical y primaria. La inteligencia realiza conceptos y juicios, pero *no es su función primaria y radical*. La inteligencia consiste en aprehender las cosas según la formalidad de realidad. La aprehensión es la mera actualización. Este momento de la impresión de realidad es el acto intelectual primario, es la *verdad real*. Será un punto clave para entender su noción de realidad y su noción de inteligencia.

El *capítulo sexto*, La inteligencia sentiente, hacemos referencia al trabajo de la trilogía en relación con *Sobre la esencia*. La filosofía de Zubiri estaría manca sin su trilogía. Ella nos permite comprender mejor sus aportes a la metafísica. Señalamos como la trilogía se subraya la importancia de la aprehensión primordial, así como se precisa mejor esta aprehensión y la realidad. La esencia desde *Inteligencia y razón* es fruto de la libre creación de la razón, como la puesta en marcha hacia el fundamento. Es cierto que hay novedades, pero dentro de la continuidad. Resulta una *metafísica noológica*, simple, sobria, donde cobra mucha importancia el concepto de actualidad, que estudia lo real en cuanto real, en su momento de transcendentalidad. Es una metafísica autónoma, que respeta el carácter abierto y enigmático de lo real.

Este recorrido por el «ciclo metafísico», nos deja constancia de la preocupación metafísica de Zubiri. La manera como en sus desarrollos responde a los grandes problemas que se enfrentaba, la originalidad de sus aportaciones en la línea de sus influencias y las insuficiencias encontradas.

La *cuarta parte*, aportaciones de Zubiri al pensamiento metafísico. Presentamos parte de estas aportaciones en unos *nudos* principales de su pensamiento, para luego revisar el alcance y algunas limitaciones de esta aportación para terminar valorando el trabajo de Zubiri en la metafísica actual.

El *primer capítulo*, los nudos principales de la metafísica Zubiriana, señalamos como esos *nudos* como puntos de fuerza donde se entrelaza la problemática de lo real. Analizamos *la realidad* como ese nudo principal que sirve de ingreso al análisis de los diversos nudos, es de alguna manera un territorio común, donde se encuentran próximos los desarrollos de la inteligencia, antropológicos, etc. Es justo aquí en la realidad como formalidad actualizada en la aprehensión, donde se aprecia esa transformación de la fenomenología hacia una metafísica. También se observa la superación de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. La distinción de cosa-realidad y cosa-sentido ofrece

la superación de una mera hermenéutica, y le permite superar la vida, el ser, como lo radical y anterior.

En un segundo momento analizamos la realidad como *formalidad*, donde la formalidad es la *forma de quedar* de lo real en la intelección. Es el modo de estar presente de las cosas en la aprehensión, en su momento de alteridad.

Esta formalidad se presenta como «*en propio*» y «*de suyo*», tercer momento, el «en propio» señala pertenencia, esa formalidad, ese modo de quedar es de la cosa, es «de suyo». No se trata de la cosa en sí. Señala ese *prius* de lo real en la intelección, que es algo anterior e independiente y me remite a la cosa.

En un cuarto momento, la *actualidad*. La actualidad no es ni abstracción, ni síntesis, ni reducción. Es el carácter de actual de lo real en la intelección. El presentarse desde sí mismo lo real en la impresión. Esta actualidad es una actualidad común, con la intelección. La realidad y la intelección poseen una misma actualidad, es la *co-actualidad*. Al tiempo que la realidad se actualiza en lo aprehendido, se actualiza la inteligencia misma. Es el lugar de la alteridad y la diferencia, donde surge la conciencia no como un mero darme cuenta, y la distinción de objeto y sujeto en esa actualidad común, donde lo real es lo determinante. Además de constituir uno de los puntos más ricos para sucesivos análisis y nuevos caminos que ofrece la filosofía de Zubiri.

Luego, quinto momento, atendimos la *sustantividad* lo aprehendido «de suyo», se presenta como independiente, esa independencia es respecto al aprehensor y también respecto a otras cosas, en cuanto independiente a otras cosas se muestra *clausurada*. La clausura de las notas que forman un sistema constituye lo real, la sustantividad es la suficiencia constitucional. La plasmación de esa sustantividad es una *estructura*. Esto es una postura original en comparación a las interpretaciones de la realidad como *jectum*, *objectum* o *subjectum*. La unidad sistemática de estas notas no será de inhesión sino de cohesión.

En sexto lugar, atendimos a la *realidad personal*. Esta constitución de lo real por sus notas determina las formas y modos de realidad. La persona es un modo de realidad, no sólo es un *autós*. La persona se pertenece de una manera formal es «su» de suyo, *suidad real* que lo instala en el mundo.

Respecto al *ser de lo real*, séptimo momento, también es novedoso, el ser es una actualización ulterior de lo real. Es lo real en el mundo, en el caso del hombre es el Yo, que se da en *facies* del gerundio estar siendo. La mundanidad es una dimensión constitutiva y transcendental

de lo real en la impresión. La realidad es, porque es real, *Realitas in essendo*. No hay un ser sustantivo, la sustantividad es de lo real, lo que hay es un ser de la sustantividad.

Octavo momento, tratamos *la noergia de la realidad*. La fuerza de imposición de la impresión de realidad. La realidad se actualiza y se nos impone. Esta imposición es la poderosidad de lo real. La realidad es «más» que su contenido talitativo. Este poder de lo real presenta los caracteres de ultimidad, nos realizamos como personas «en» la realidad, otro carácter es posibilitante, nos realizamos «desde» la realidad, por último, el carácter impelente, nos realizamos «por» la realidad. Ese estar apoyado en la realidad es la *relogación*, venimos de lo real, que puede tener su aplicación en el estudio de la religiosidad y de la obligación como momento derivado.

El noveno momento, es *la trascendentalidad*, la formalidad de realidad es inespecífica, trasciende todos los contenidos «en» la aprehensión. Esta trascendentalidad se extiende a otras realidades, se comunica, se nos presenta como una mismidad, como abierta y respectiva. La formalidad de realidad en su función talificante *reifica* los contenidos, los *suifica* y los *mundifica*. Hay una dominancia de la trascendentalidad sobre el contenido.

El *capítulo segundo*, alcance y límites de estas aportaciones Zubirianas. Consideramos como un alcance el hecho que *logra superar esa logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad*, encontrando un nivel más radical en la formalidad de la realidad que se actualiza en la aprehensión primordial, y se nos impone en su desarrollo de la inteligencia sentiente, donde la realidad se da ya en el momento impreso.

En un segundo momento, valoramos como *el análisis de hechos*, la descripción frente a la explicación y que esta nunca es del todo neutra y siempre es revisable. Los conceptos con los cuales describimos son ya del logos, en su libertad creadora, no se da una aprehensión primordial de la aprehensión primordial.

Zubiri, logra un *realismo de nuevo cuño*, con una inspiración fenomenológica, transforma la fenomenología, logrando dar un lugar a la realidad y anclar en ella la verdad. La aprehensión primordial donde se actualiza la realidad es el fundamento desde el cual el logos y la razón realizan sus construcciones y búsquedas. Es el límite de la interpretación. Se separa así de toda intuición, de la intencionalidad. La realidad misma en su momento del «hacia» impulsa a la razón a buscar la fundamentalidad de la realidad allende lo aprendido mediante el proceso del esbozo y la verificación. Superando toda interpretación idealista o

del realismo ingenuo, lo que abre la vía a una metafísica a la altura de nuestro tiempo.

Atendimos a una de las dificultades que se le achaca a la filosofía de Zubiri que es *el estilo y su terminología*. Zubiri busca el rigor y la precisión, la opción que realiza sobre el tratado y la dimensión representativa del lenguaje están acorde con su idea de filosofía. Sus neologismos se basan en el lenguaje ordinario y deriva los términos como ordinariamente se ha hecho desde latín tardío en otros idiomas. Realiza un gran esfuerzo en encontrar términos que expresen la originalidad de su pensamiento. No son construcciones caprichosas, ni tendentes a un lenguaje privado. Es un autor difícil, pero exige tanto como muchos autores contemporáneos. Mucho de la dificultad que presenta pende de la cultura filosófica de nuestra época.

Por último, señalamos el carácter *abierto e integrador* de la filosofía Zubiriana, que es útil para enfrentar nuevos problemas de la filosofía, e integrar otros desarrollos. Esa apertura se muestra en su misma concepción de la filosofía como algo que hay que hacer con esfuerzo personal, así como en su concepción abierta de la realidad, de la razón, que no alcanza explicaciones absolutas, sino siempre revisables.

El *capítulo cuarto*, el horizonte «postmoderno», vimos como la filosofía de Zubiri surge de la crisis de la razón. Mediante un doble giro Zubiri supera tanto la escolástica como la fenomenología. Encuentra ese nivel previo a la conciencia, a la relación sujeto-objeto, la dimensión noérgica de la realidad en la aprehensión, nos descubren a un Zubiri que realiza una metafísica a la altura de nuestro tiempo, al tiempo que nos posibilita como punto de partida desarrollos explicativos de la razón acerca de lo real y su estructuración.

El nuevo horizonte interpretativo de su filosofía, intenta situarlo «más acá» de Nietzsche. Su pensamiento *supera el reto nietzscheano* a la filosofía, no apela a una razón pura, sino a una inteligencia sentiente. Desde aquí es posible una metafísica. Zubiri es un pensador que se ha hecho cargo de la realidad, ha rehecho el camino de la filosofía, aportando con originalidad nuevos caminos para el pensamiento.

Después del recorrido panorámico de la investigación podemos subrayar la originalidad de Zubiri. La concepción de la realidad como formalidad, la aprehensión primordial, su concepción estructural de la realidad, la sustantividad, la actualidad, la persona, la transcendentalidad, implican un pensador con un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, y el arrojo de repensar y formular de nuevo los problemas básicos de la filosofía. Así como nos deja en la posibilidad de

realizar una metafísica de lo real sin ingenuidades y embarcarnos en desarrollo explicativos propios de la razón.

Zubiri encarna aquello que el llamó *voluntad de verdad*:

«La verdad real no es sólo un *comienzo* de un proceso intelectual sino *principio* de todo acto de inteligencia en ese proceso. Si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan sólo a un remotísimo pasado. Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia de la verdad real. [...]

El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad*. La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la intelección simple es realidad “en hacia”. De esta suerte, la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que se opte. Si opta por la primera, tenemos *voluntad de verdad de ideas*. Si opta por la segunda, tenemos *voluntad de verdad real*. Es justo lo que buscábamos. La verdad real hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de las cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente»⁶³⁹.

Muestra Zubiri en su investigación esa voluntad de verdad, como cuando afirma que investigar es hacer que la realidad verdadera configure nuestras mentes, esto es lo que se llama profesión, el investigador profesa la realidad verdadera. Más que poseer verdades, está poseído por ellas. El arrastre de la realidad verdadera es justo la investigación. La investigación del carácter mismo de la realidad es un saber distinto, es lo que es la filosofía, investigar en qué consiste ser real, y esto es una cuestión grave:

«Pero, además, este concepto y esta diferencia de modos de realidad es cuestión *grave*. Así, las personas estamos ciertamente viviendo “con” cosas. Pero sea cualquiera la variedad y riqueza de estas cosas, aquello “en” lo que estamos situados con ellas es en “la” realidad. Cada cosa con que estamos nos impone una manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real. Es una investigación impuesta por las cosas mismas. Lo que en las cosas reales se nos impone así es justo su realidad. Esta fuerza de imposición es el poder de lo real: es la realidad misma como tal, y no sólo sus propiedades, lo que

⁶³⁹ HD., 262-263.

nos arrastra y nos domina. Por esto, el poder de lo real constituye la unidad intrínseca de la realidad y de la inteligencia: es justo la marcha de la filosofía»⁶⁴⁰.

⁶⁴⁰ *EM.*, 324.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRINCIPALES

- ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, Fundación Xavier Zubiri/Alianza editorial, Madrid, 1983.
- , *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2002.
- , *Naturaleza Historia Dios*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2004 ^{12ª}.
- , *Cinco lecciones de filosofía con un nuevo curso inédito*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2009.
- , *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007.
- , *Cursos universitarios. Volumen IV*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2014.
- , *Sobre el hombre*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.
- , *Primeros Escritos (1921-1926)*, Alianza editorial/fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- , *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.
- , *Inteligencia y logos*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1982.
- , *Inteligencia y razón*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983.
- , *El hombre y la verdad*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 2015.
- , *Sobre la esencia*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.
- , *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.

- ZUBIRI, X., *Sobre la realidad*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- , *Acerca del mundo*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2010.
- , *Estructura de la Metafísica*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 2016.
- , *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2003.
- , *Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.
- , *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2015.
- , *El hombre: Lo real y lo irreal*, Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005.
- , *El hombre y Dios*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.
- , *Ciencia y Realidad*, Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2020.
- , *Filosofía Primera, Fondo Xavier Zubiri, 059-061*.
- , *Filosofía Primera, Vol. I*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021.
- , *Filosofía Primera, Vol. II*. Alianza editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2022.

MONOGRAFÍAS SOBRE EL AUTOR

- AA. VV. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- AA.VV. *Desde Zubiri*, Diego Gracia (ed.), Comares, Granada, 2004.
- AA.VV. *Guía comares de Zubiri*, Juan Antonio Nicolás (ed.), Comares, Granada, 2011.
- BAÑÓN, J. *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.

- COROMINAS. J. VICENS. J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus. Madrid, 2006.
- , *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid, 2008.
- D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Ed. A. Pintor Ramos, Fundación Xavier Zubiri, Triacastela, Madrid, 2017.
- , *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2007.
- FERRAZ FAYOS. A., *Zubiri: realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.
- NICOLÁS, J. A. Y ESPINOZA, R. (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008.
- , *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004.
- PINTOR RAMOS, A., *Realidad y Sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- , *Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- , *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1983.
- , *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006.
- , *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983.
- , *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1995.
- SIERRA-LECHUGA, C. *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, Universidad Pontificia de Valparaíso, Valparaíso, 2019.
- TIRADO SAN JUAN, V.M. *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002.
- VILLANUEVA, J. *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, EUNSA, Pamplona, 1995.

MONOGRAFÍAS

- AA.VV. *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Javier Zamora Bonilla (ed.), Comares, Granada, 2013.

- ABELLÁN, J.L. Y MALLO, T, *La escuela de Madrid: Un ensayo de filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991.
- ARANGUREN, J. L. *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1996.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES, *Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe, Valentín García Yerba, Gredos, Madrid, 2012.
- ARREGUI. J.V., CHOZA. J, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1993^{3º}.
- AYER. A. J, *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965.
- BAUMAN. Z, *La modernidad líquida*, FCE, Madrid, 2002.
- BRENTANO, F, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Encuentro, Madrid, 2007.
- BRUGGER. W, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1983.
- BUBER. M, *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1967^{6º}.
- CONILL, J, *El crepúsculo de la Metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- , *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991;
- , *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.
- , *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.
- ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.
- FERNÁNDEZ. A. *¿Hacia dónde camina occidente?* BAC, MADRID, 2012.
- FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992.
- FRAILE. G. *Historia de la filosofía*, Tomo II, BAC, Madrid, 1966.
- GADAMER, H. G. *El movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid, 2016.
- GAOS, J. *Confesiones profesionales, Aforística*, Tecnos, Madrid, 2015.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*. Trotta. Madrid. 2012.

- GARRIDO, M. ORRINGER, N.R. VALDÉS, L.M. Y VALDÉS, M. (COORD.)
El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX,
Cátedra, Madrid, 2009.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de
Occidente, 1969.
- GONZÁLEZ, A., *Estructuras de la praxis, Ensayo de filosofía primera*,
Madrid, Trotta, 1997.
- HAN. B., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
—, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.
—, *La agonía del eros*, Herder, Barcelona, 2014.
- HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza
editorial, Madrid, 2000.
—, *Caminos del Bosque*. Alianza editorial. Madrid. 2008.
—, *Hitos*. Alianza editorial. Madrid. 2007.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann
Pilári, Gedisa, Barcelona, 2001.
—, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía
fenomenológica*, FCE, Madrid, 1985.
—, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascen-
dental*, Crítica, Barcelona, 1991.
—, *Lógica Formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de
la razón lógica*, trad. Luis Vitorio, Centro de Estudios Filosófi-
cos, Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. México,
1962.
- INCIARTE, F Y LLANO, A. *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Edi-
ciones Cristiandad, Madrid, 2007.
- KANT. I. *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013.
- LLANO, A. *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- LYOTARD. J. F. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Cá-
tedra. Madrid. 1989.
- MICHEL. A., *Dictionnaire de philosophes*. Encyclopaedia universalis.
París. 1998.
- ORTEGA Y GASSET. J., *Obras completas*, Fundación Ortega y Gasset,
Taurus, Madrid, 2012.

- , «Origen y epílogo de la filosofía», *O. C.* Vol. IX. Alianza editorial. Madrid.2004.
- , *Meditaciones del Quijote. O. C.* Vol. I. Alianza Editorial. Madrid. 2004.
- PAGDEN. A., *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros.* Alianza editorial. Madrid. 2015.
- PÍO XII, *Humani Generis*, en: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.
- REALE, G. *Guía a la lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1999.
- SÁEZ RUEDA, L. *El ocaso de occidente*, Herder, Barcelona, 2015.
- SAN MARTÍN, J. (Coord.) *Ortega y la fenomenología. Actas I semana española de fenomenología*, UNED, Madrid, 1992.
- , *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2009.
- , *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.
- SANGUINETI. J.J. *Lógica*, EUNSA, Pamplona, 1982.
- SEIFERT. J. *Discurso de los métodos de la filosofía y de la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid, 2008.
- SERRANO DE HARO. A. *Paseo Filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016.
- VALVERDE. C. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1991.
- VALVERDE. C. *Prelecciones de Metafísica fundamental*, BAC, Madrid, 2009.
- VARGAS LLOSA. M. *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid, 2012.
- VATTIMO, G. ROVATTI, P.A., AMOROSO, L. *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.
- W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de un desarrollo intelectual*, FCE, Madrid, 1999.

ARTÍCULOS

- AA. VV. *Diálogo filosófico*, 37, nº 110, mayo/agosto, 2021.

- BARROSO FERNÁNDEZ, O. «El objeto de la metafísica en Suárez y en Zubiri». *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIII Número doble (109/110), mayo-diciembre 2005, 225-240.
- CALDERA, R. T., «Primo cadit ens», *Anuario filosófico*, vol. 22 (1989) 2, 57-94.
- CONILL, J., «Concepciones de la experiencia», *Diálogo Filosófico*, 41, 1988, 148-170.
- , «Contextualización Nietzscheana de la filosofía de Zubiri», A. González y otros, *Para una filosofía liberadora (Primer encuentro mesoamericano de filosofía)*, UCA, Editores, San Salvador, 1995, 123-139.
- , «Crítica de la razón impura: entre Nietzsche y Zubiri», *Analecta Husserliana*, LIX, Kluwer Academic Publisher, Netherlands, 1999. 441-455.
- , «El sentido de la noología», en J. A. Nicolás, y O. Barroso, *Balace y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 117-128.
- , «Hacia una antropología de la experiencia», *Estudios filosóficos*, 37, 1988, 459-493.
- , «Hermenéutica y noología de la verdad», en M. J. Frápolli- J.A. Nicolás, *El valor de la verdad*, Granada, Comares, 2000, 145-161.
- , «La actual contribución de Nietzsche a la racionalidad hermenéutica política», *Estudios filosóficos*, 119, 1993, 37-62.
- , «La fenomenología en Zubiri», en *Pensamiento*, 53, 1997, 177-190.
- , «La filosofía en el umbral del año 2000», *Hermenéutica y filosofía práctica, Revista Debats*, Valencia, 1999, 59-67.
- CONILL, J., «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica», en J. San Martín, (ed.) *Ortega y la fenomenología (actas de la I Semana Española de Fenomenología)*, UNED, Madrid, 1992, 297-312.
- , «Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano», *Pensamiento*, 58, 2002, 177-192.
- , «Nietzsche y la filosofía española (Unamuno, Ortega, Zubiri)», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 57, 2001, 113-132.

- , «Ortega y Zubiri», J. A. Nicolás, y O. Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 483-497.
- , «Phenomenological paths to methaphysics», *Analecta Husserliana*, vol. XXXVI, 259-267.
- , «Phenomenology in Ortega and in Zubiri», *Analecta Husserliana*, vol. 80, Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), The World Institute for Advance Phenomenological Research and Learning, Hanover, NH, 2003, 402-409.
- , «Pragmática, hermenéutica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica», *ÉNDOSA; Series filosóficas*, 12, 2000, 713-731.
- , «Una metafísica estructural de la evolución» *Revista de Filosofía*, 3ª época, 3 (4), 1990, 256-276.
- , «Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3, 1993, 422-433.
- , «Zubiri en el crepúsculo de la Metafísica», en AA. VV. *Del sentido a la realidad*, Trotta/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, 33-49.
- , «La característica diferencial de los humanos en perspectiva noológica», *Naturaleza y libertad*, 10 (2018), 59-61.
- , «La noología de Xavier Zubiri», *Revista de Filosofía* 2º serie 8, 1985, 245-369.
- , «Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri», *Isegoría*, N° 58, enero-junio, (2018), 271-286.
- , «La fenomenología en Zubiri» *Philosophia*. nº 4 (1997) en <http://www.xavierzubiri.com/conill.htm> (15/08/2016).
- DURÁN, R., ESPINOZA LOLAS, LANDAETA MARDONES, R. P., ORELLANA, O., «En torno al problema del signo en el último Heidegger a la luz del pensamiento de Xavier Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 37, 2010, 201-223.
- ESPINOZA LOLAS, R., «“¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?”: la crítica de Zubiri a *Sein und Zeit*», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33, 2004, 201-250.

- ESPINOZA LOLAS, R., «“Realidad” y “Ser”: una primera aproximación entre Zubiri “y” Heidegger», *Revista de filosofía*, 37 (114), 2005, 77-102.
- , «Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “de suyo” y el “prius”», *The Xavier Zubiri Review*, 4, 2002, 67-99.
- , «Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “más”, y el “hacia”», *The Xavier Zubiri Review*, 5, 2003, 27-68.
- , «Deluze y Zubiri...en torno a una lógica de la impresión», *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 12, 2007, 93-112.
- , «El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 3, 2000/2001, 29-57.
- , «Heidegger y Zubiri: Después del ser y la realidad el problema del Ereignis», J. A. Nicolás y R. Espinoza (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, 197-250.
- , «Realidad y logos (¿Es Zubiri un pensador posmoderno?)», *Philosophica*, 27, 2004, 109-157.
- , «Sein und Zeit como horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri», J. A. Nicolás y O. Barroso, *Balace y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 437-481.
- , «Zubiri y Husserl; una crítica desde el carácter físico de la intencionalidad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33, 2006, 341-368.
- , «Zubiri y Sein und Zeit», J. A. Nicolás (ed.) *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, 183-214.
- ESPINOZA LOLAS, R., ASCORRA COSTA, P. VARGAS ABARZÚA, E., «Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo», *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 189, (760), 2013, 1-14.
- , «Heidegger y Zubiri...y el “problema de Dios”», *Veritas: Revista de Filosofía y teología*, 27, 2012, 9-33.
- GONZÁLEZ, A., «El eslabón Aristotélico», *Cuadernos Salmantinos de filosofía XXXV* (2008), 5-36.
- , «El hombre en el horizonte de la praxis», *ECA* 459-460, 1987, 57-87.
- , «El lugar geométrico de la realidad», en *Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 171-186.

- , «el principio de todos los principios: el acto en Husserl y en Zubiri», *Miscelánea Comillas*, 59, 2001, 639-684.
- , «El punto de partida de la filosofía» en *Realidad* 46, 1995, 695-720.
- , «El surgir de la ética», *Ápeiron*, nº 3, octubre, 2015, 231-247.
- GONZÁLEZ, A., «Ereignis y actualidad», D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 102-193.
- , «Hacia una filosofía primera de la praxis», en Alvarado, J. y Gandarias, J. (eds.) *Mundalización y liberación*, Managua, 1996, 327-358.
- , «La génesis de todas las cosas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, 545-557.
- , «La praxeología como filosofía originaria», R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez, 2005, 817-832.
- , «Las cosas», J.A. Nicolás y R. Espinoza (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, 107-136.
- , «Estructura dinámica de la actualidad» *Quaestio* 21 (2021), 39-41.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. «Labor intelectual de Zubiri vista desde 1993», *Diálogo filosófico*, 25 (1993).
- NICOLÁS MARÍN, J. A. Y LINARES PERALTA, R. «La noología realista de Xavier Zubiri». *Gazeta de Antropología*, 2012, 37, 3
- PINTOR-RAMOS, A. «La “maduración” de Zubiri y la Fenomenología», *Naturaleza y Gracia*, 26, 1979, 299-353.
- , «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, X (1983) 57-78.
- , «Heidegger en la filosofía española», *Revista de Filosofía*, nº 68, 1990, 150-186.
- , «Vigencia de la filosofía de Zubiri», *Diálogo filosófico*, 25 (1993), 68.
- , «Zubiri y la fenomenología», *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1979, 389-565.
- , «La concepción zubiriana de la filosofía». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 36 (2009) 427-496.

- , «Zubiri y la fenomenología». *Realitas*. III-IV (1979). 389-565.
- RIAZA, M. «Sobre la experiencia en Zubiri», *Realitas II* (1974-75), 1976, 245-312.
- , «Una línea de experiencia que pasa por Kant», *Realitas I*, 1974, 399-436.
- SIERRA-LECHUGA, C. «Reología: ¿dónde está la novedad?» *Devenires*, XXI, 42 (2020): 193-211.
- , «Noología y Reología: el problema de los dos realismos», *Seminario de investigación Xavier Zubiri*, FUNDACIÓN Xavier Zubiri, 07-12-2018, en: <https://youtu.be/xXf8Qpc94fQ>, (20-02-2020).
- , «Reología y realidad: el problema de los realismos», *Revista de Filosofía fundamental*, 0, enero-abril, 2022, 169-235.
- SIERRA-LECHUGA, C. CLAVERO FERNÁNDEZ, I. «Reología, un realismo nuevo», *Entre realismos*, Ediciones Universidad Iberoamericana, México, 2022 (en prensa).
- TRÍAS, E. «El clasismo de la inteligencia», *El País*, 22 de septiembre de 1983, en https://elpais.com/diario/1983/09/23/cultura/433116004_850215.html (17-04-2022).
- VILLANUEVA, J. «Modulación de la reidad y modulación de la esencia en Zubiri», *Espíritu*, Año 47, nº. 118, 169-189.

ÍNDICE GENERAL

<i>Sumario</i>	9
<i>Introducción</i>	12
1. El tema de la metafísica	12
1.1. La crisis de la metafísica y la crisis de la cultura	12
1.2. Crisis de la metafísica	16
1.3. Lo ineludible de reflexión metafísica	19
2. El interés por nuestro autor	20
3. Objetivos	24
4. Metodología	25
5. Itinerario.....	28
PRIMERA PARTE.....	33
LA IDEA DE FILOSOFÍA Y DE	33
METAFÍSICA EN ZUBIRI.....	33
SECCIÓN I	34
LA FILOSOFÍA Y METAFÍSICA EN ZUBIRI	34
<i>Capítulo primero</i>	35
<i>La idea de la filosofía en Zubiri</i>	35
1. La filosofía como problema.....	35
1. El objeto de la filosofía.....	38
2. La puesta en marcha de la reflexión.....	41
3. El horizonte de la filosofía	43
4. La estructura de la filosofía.....	47
<i>Capítulo segundo</i>	51
<i>La idea de metafísica en Zubiri</i>	51
1. La metafísica como ciencia.....	53
2. Lo metafísico como momento de la realidad	56
3. Conexión entre la metafísica y lo metafísico	63
SECCIÓN SEGUNDA.....	69
LA SITUACIÓN DE ZUBIRI Y LA PROBLEMÁTICA QUE ENFRENTA.....	69
<i>Capítulo tercero</i>	71

<i>La situación desde la cual realiza</i>	71
<i>Zubiri su reflexión</i>	71
1. La situación	71
2. Nuestra situación intelectual	72
2.1. La función del intelectual.....	72
2.2. La verdad y la ciencia.....	75
2.3. Ciencia, filosofía y vida intelectual	79
3. Zubiri un pensador de crisis	82
<i>Capítulo cuarto</i>	85
<i>Problemas a los cuales se enfrenta</i>	85
<i>Zubiri</i>	85
1. La vía conceptiva	85
2. Inteligencia y realidad: entificación de la realidad, logificación de la inteligencia.....	89
3. Grandes sustantivaciones	91
3.1. El espacio	92
3.2. El tiempo	93
3.3. El ser	94
3.4. La conciencia	95
3.5. ¿Esta es la estructura de lo real?.....	96
5. Conclusiones acerca de estas grandes sustantivaciones	102
SEGUNDA PARTE	105
EL PASADO FILOSÓFICO Y SU OBRA	105
SECCIÓN PRIMERA	107
EL PASADO FILOSÓFICO EN ZUBIRI.....	107
<i>Capítulo primero</i>	109
<i>Hacia un nuevo horizonte en la</i>	109
<i>filosofía</i>	109
1. Hacia un nuevo horizonte filosófico	110
2. Etapas de pensamiento	111
3. La etapa fenomenológica	114
3.1. Un nuevo campo al filosofar	116
3.2. La descripción frente a la explicación	118
4. Hacia la nueva etapa	122
4.1. El magisterio de Ortega.....	122
4.2. Heidegger	124
4.3. El eslabón Aristotélico	129

5. La etapa metafísica	134
5.1. Fases de esta etapa Metafísica.....	135
6. Las insuficiencias y su superación	136
6.1. Insuficiencias y transformación de la fenomenología	136
6.2. Insuficiencias de una metafísica de la vida	137
6.3. Insuficiencias de la filosofía Heideggeriana.....	138
6.4. Insuficiencias en la filosofía Aristotélica	146
SECCIÓN SEGUNDA.....	151
LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE ZUBIRI.....	151
<i>Capítulo Segundo</i>	153
<i>La recepción de la obra Zubiriana</i>	153
1. El caso Zubiri.....	154
2. Lecturas de Zubiri	156
2.1. Zubiri el existencialista cristiano: 1940-1960	156
2.2. Entre la neoescolástica y el marxismo: 1960-1980	157
2.3. Zubiri fenomenológico 1980-2000.....	159
2.4. Una nueva interpretación.....	162
<i>Tercer capítulo</i>	167
<i>La recepción problemática</i>	167
<i>de Sobre la esencia</i>	167
1. Un libro «isla».....	167
2. Conclusiones y paso al estudio de su metafísica.....	171
TERCERA PARTE	173
LA METAFÍSICA EN ZUBIRI	173
SECCIÓN PRIMERA.....	175
LA METAFÍSICA	175
<i>Capítulo primero</i>	177
<i>La filosofía primera y la metafísica en Zubiri</i>	177
1. Filosofía primera y metafísica en Zubiri.....	178
2. No hay distinción entre Filosofía primera y filosofía segunda en Zubiri	183
SECCIÓN SEGUNDA.....	191
EL CICLO METAFÍSICO	191
<i>Capítulo segundo</i>	193
<i>Sobre la esencia</i>	193
1. Sobre la esencia	193
<i>Capítulo tercero</i>	287
<i>Añadidos novedosos</i>	287

1. La estructura dinámica de la realidad.....	287
1.1. Estructura del trabajo	287
1.2. El dar de sí de lo real.....	290
1.3. El dinamismo causal.....	292
2. El hombre: Lo real y lo irreal.....	295
2.1. El recorrido de la obra.....	295
2.2. Aportaciones	296
<i>Capítulo cuarto</i>	301
<i>Contenidos aclaratorios</i>	301
1. Sobre la realidad	301
1.1. Recorrido del trabajo.....	301
2. Estructura de la Metafísica.....	309
2.1. Articulación.....	309
3. Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.....	313
<i>Capítulo quinto</i>	319
<i>Hacia una reflexión sobre.....</i>	319
<i>la inteligencia</i>	319
1. El hombre y la verdad	319
<i>Capítulo sexto</i>	323
<i>La trilogía de Inteligencia Sentiente</i>	323
1. Conclusión del ciclo metafísico	329
CUARTA PARTE.....	332
APORTACIONES DE ZUBIRI AL.....	332
PENSAMIENTO METAFÍSICO.....	332
SECCIÓN PRIMERA.....	333
NUDOS PRINCIPALES DE LA METAFÍSICA DE ZUBIRI	333
<i>Capítulo primero</i>	335
<i>Nudos principales de la metafísica</i>	335
<i>zubiriana</i>	335
1. La realidad	336
2. Formalidad.....	338
3. El «en propio» y el «de suyo».....	341
4. Actualidad.....	344
5. La sustantividad	349
6. La persona como modo de realidad	352
7. El ser de lo real	354
8. La noérgia de la realidad.....	355

9. La trascendentalidad	358
SECCIÓN SEGUNDA.....	363
ALCANCE Y LÍMITES DE LAS APORTACIONES DE ZUBIRI.....	363
<i>Capítulo segundo</i>	365
<i>Alcances y límites de las aportaciones</i>	365
<i>Zubirianas</i>	365
1. Superar la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad	366
2. El mero análisis de los hechos	367
3. Un realismo de nuevo cuño.....	371
4. El estilo y la terminología zubiriana	378
5. Apertura y carácter integrador	384
<i>Capítulo tercero</i>	387
<i>La filosofía de Zubiri en el nuevo</i>	387
<i>horizonte postmoderno</i>	387
<i>Conclusiones</i>	391
<i>Bibliografía</i>	415
Fuentes principales	415
Monografías sobre el autor	416
Monografías.....	417
Artículos	420
<i>Índice general</i>	427

