

DIRECTORA

LYDIA JIMENEZ

CONSEJO EDITORIAL

RAMIRO FLOREZ
VICTOR GARCIA-HOZ
RAUL VAZQUEZ
MARIANO YELA
AMANCIO LABANDEIRA

Cuadernos de Pensamiento 1

PUBLICACION DEL SEMINARIO "ANGEL GONZALEZ ALVAREZ" DE LA
FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

SUMARIO

EDITORIAL.....	3
HOMENAJE A JAVIER ZUBIRI	
INTRODUCCION, por <i>Lydia Jiménez</i>	5
INAUGURACION DEL CICLO DE CONFERENCIAS HOMENAJE A JAVIER ZUBIRI, por <i>Antonio Garrigues y Díaz-Cañabate</i>	7
INTELIGENCIA Y REALIDAD, por <i>Carlos Baciero</i>	11
METAFISICA Y ESPIRITU ABSOLUTO EN HEGEL, SEGUN ZUBIRI, por <i>Ramiro Flórez</i>	21
SIGNIFICACION ACTUAL DEL PENSAMIENTO ZUBIRIANO, por <i>Alfonso López Quintás</i>	41
EL HOMBRE Y DIOS EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI, por <i>Angel González Alvarez</i>	57
CLAUSURA DEL CURSO DE FILOSOFIA SOBRE EL PENSAMIENTO DE JAVIER ZUBIRI, por <i>Antonio Garrigues Díaz- Cañabate</i>	67
SOBRE EL PENSAR DE XAVIER ZUBIRI, por <i>Carmen Castro de Zubiri</i>	69
ESTUDIOS	
SIGNIFICADO DE ZUBIRI EN LA METAFISICA CONTEMPO- RANEA, por <i>Mercedes Torreveiano</i>	77
PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES PARA LA COMPRESION DE LA HISTORICIDAD EN XAVIER ZUBIRI, por <i>María Jesús Alvarez Polo</i>	91

DIOS Y EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ZUBIRI, por <i>Antonio Pintor-Ramos</i>	107
BIBLIOGRAFIA DE XAVIER ZUBIRI, por <i>Carmen Castro de Zubiri</i>	123
RESEÑAS.....	133

COLABORADORES DE ESTE NUMERO (orden alfabético):

ALVAREZ POLO, M^a Jesús
BACIERO, Carlos
CASTRO DE ZUBIRI, Carmen
FLOREZ, Ramiro
GARRIGUES DIAZ-CAÑABATE, Antonio
GOMEZ CAMBRES, Gregorio
GONZALEZ ALVAREZ, Angel
JIMENEZ, Lydia
LOPEZ QUINTAS, Alfonso
MARTINEZ MARTINEZ, José A.
PINTOR-RAMOS, Antonio
REDONDO REDONDO, M^a Lourdes
TORREVEJANO, Mercedes

SECRETARIA:

Alcalá, 93. 28009 MADRID - Tel. 431 11 93

CUADERNOS DE PENSAMIENTO

En el cuadro de publicaciones que la Fundación Universitaria Española está llevando a cabo, figuran en lugar destacado los distintos *Cuadernos de investigación*, adscritos a los correspondientes Seminarios de trabajo y estudio que la Fundación mantiene y fomenta.

Por acuerdo expreso de su Patronato sale hoy a la luz el primer número de *Cuadernos de Pensamiento*, a cargo del Seminario del mismo título, y que desde hace tiempo se han venido gestando como proyecto. En ellos se pretende recoger los distintos trabajos, conferencias y otras actividades que en el ámbito de la Filosofía, Psicología y Pedagogía se realicen en la Fundación y a los que dicho Seminario presta su dirección, iniciativas, apoyo o coordinación.

Cuadernos de Pensamiento nacen así con el ánimo de aunar, promover y estimular, en el campo reflexivo de las materias que le corresponde, el conocimiento de la cultura e historia españolas, en consonancia con la orientación y fines concretos de esta Fundación Universitaria.

Esperamos que la dedicación y entusiasmo por el ejercicio de la investigación y de la teoría nos ayuden a clarificar mejor nuestro pasado y faciliten la prospectiva y apertura de caminos a que nuestro presente nos obliga.

Para *Cuadernos de Pensamiento* es altamente agradable y gratificante poder iniciar su andadura dedicando este primer número a *Xavier Zubiri*. Diríamos que lo consideramos como un privilegio. Con ningún otro pensador español, y acaso con ningún otro extranjero, podríamos situarnos de súbito, con toda razón y seriedad, en la entraña misma de la tradición y de la actualidad filosóficas.

Zubiri revivió por dentro la aventura problemática de la Historia del pensamiento y desde esa vivencia intelectual intentó y formuló una nueva sistematización cuya raíz está en un nuevo modo de comprender la realidad y el conocimiento humano, más acá del inicio del pensar occidental en Grecia y más acá también del modo histórico de estructurarse el pensamiento medieval y moderno, tanto en su dimensión científica como en su reflexión filosófica, reinstalando ambas en su indisoluble unidad. Desde esos nuevos conceptos básicos se accede cuidadosa y precisivamente a todos los temas clásicos del pensamiento: el Hombre, Dios y la Historia.

No es este el lugar apropiado para referirnos a la originalidad, hondura, propiedades y características que van implicadas en esa novedad sistemática. Pero sí quisiéramos que este apunte sirviera de incitación para estudiarla con denuedo e intentar comprenderla. Una cosa parece imprescindible tener que afirmar como punto de partida: el pensamiento de Zubiri es un lento y progresivo caminar hacia esa formulación última, en que se explicita toda su urdimbre sistemática, y que sigue abierta en gracia justamente a esa misma sistematicidad. Su pensamiento maduro asume y reelabora todos los análisis y ahondamientos anteriores de modo que puede hablarse de una verdadera unidad que va ganándose, autocomprendiéndose y autoexpresándose. La aparición póstuma de algunos inéditos, y sin duda la de los que hayan de venir, hace que se vaya esclareciendo con más detalles y precisión esa unidad progresiva de un pensamiento en gestación y en final eclosión de sí mismo.

Cuando, como Homenaje y recuerdo a Xavier Zubiri, la Fundación Universitaria Española organizó las Conferencias que sirven de base a este número de Cuadernos (28 y 29 de Noviembre y 5 y 6 de diciembre de 1984), apenas si se conocía por algunos el volumen póstumo *El hombre y Dios* (1984), y los inéditos que se recogen en *Sobre el hombre* no se publicarán hasta 1986. La trilogía *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983) contenía las bases y muchos contenidos de aplicación a los nuevos temas, pero, a su vez, estaba postulando y requiriendo la explicación y explanación debidas. Felizmente hoy tenemos, con esos escritos, nuevo material y conceptualizaciones que ayudan a complementar esa exigencia reflexiva.

Por este motivo, hemos incluido aquí algunos estudios posteriores y no programados en las Conferencias a que hicimos mención, y que pueden servir

de introducción a alguno de esos escritos. En sentido global esa misma función asignaríamos a la breve Antología de textos que presentamos y que debemos a la generosa mano de Dña. Carmen Castro, viuda de Zubiri, que los ha seleccionado.

La comprensión del pensamiento de Zubiri no es tarea fácil. De ahí que se deban saludar con alegría y gozo intelectuales todas las iniciaciones e investigaciones sectoriales que faciliten el acceso a esa comprensión. En esa dirección sabemos que van también muchas tesis doctorales que se han hecho y están haciendo sobre nuestro pensador, tanto en España como en el extranjero.

Todo parece, pues, indicar, que estamos ante un grato pórtico de entrada a la riqueza y fertilidad que puede ofrecernos el pensamiento de Xavier Zubiri. En esa misma línea quiere situarse también esta contribución inicial de *Cuadernos de Pensamiento*.

Lydia Jiménez

INAUGURACION DEL CICLO DE CONFERENCIAS HOMENAJE A JAVIER ZUBIRI

Por D. Antonio Garrigues y Díaz-Cañabate
Presidente de la F.U.E.

Señoras y señores: como Presidente de esta Fundación Universitaria, voy a decir unas pocas palabras de introducción a este ciclo.

Lo que no sé bien es qué palabras decir. Yo no tengo la preparación necesaria para hablar de la filosofía de Javier Zubiri. Es muy difícil hablar de lo que se sabe, pero hablar de lo que no se sabe —salvo que se trata de esa pequeña sabiduría de saber que no se sabe nada, lo que no es mi caso— es prácticamente imposible. Pero no sabiendo, o sabiendo muy poco, para que la excesiva modestia no resulte vanidad, ¿qué puedo decir de Javier Zubiri?. De lo que sí estoy seguro es de que lo que digo serán “parole povere”, porque ricas, opulentas, grandes, no pueden ser.

De lo que sé algo es de la persona de Zubiri. ¡Le he conocido desde hace tantos años!. Sé algo de su humanidad, y desde esta perspectiva sí puedo decir que nada humano me puede ser ajeno, y menos una humanidad tan extraordinaria como la de Javier Zubiri.

En cambio, lo que sí sé ciertamente es que la Fundación Universitaria Española estaba obligada a este homenaje, y ello por dos razones: por ser universitaria y por ser católica. Se podrá cuestionar, por quien conozca la biografía de Zubiri, que éste de universitario tuvo poco, puesto que abandonó su cátedra universitaria de Historia de la Filosofía en 1942, y desde entonces vivió y filosofó y murió extramuros de la Universidad. Sin embargo, lo que pasa es que la Universidad no son sus muros, como la Iglesia Católica no son los muros de la Basílica de S. Pedro, en Roma, con su cúpula de Bramante y de Miguel Ángel. En cambio, para la fe del pueblo de Israel, sí lo fue el templo de Jerusalén, construido por Salomón para guardar gloriosamente el Arca de la Alianza, que estaba peregrinando desde el desierto del Sinaí, tras el éxodo de Egipto, en la “tienda del encuentro”. Por el contrario, desde Jesucristo, desde la encarnación del Hijo de Dios, una eucaristía celebrada a la intemperie, hace Iglesia, como la hace en soledad el cristiano que cerrando la puerta de su cuarto ora, habla filialmente con el Padre.

Javier Zubiri ha vivido y ha hecho filosofía filosofando durante largos años a la intemperie, en descampado. Y ¡cuántas veces habrá cerrado la puerta de su cuarto —eso lo debe saber Carmen, su esposa— para dialogar con el Dios de la filosofía, que es el mismo que el Dios Padre! Javier Zubiri, desde su éxodo de la Universidad, extramuros de ella, puso cátedra en cualquier

lugar, con ocasión o sin ella; es decir, se estuvo haciendo amante más y más de la sabiduría, y en ese amor se estaba haciendo a sí mismo.

Yo recuerdo en mi lejana juventud, casi adolescencia porque el hombre joven tarda en madurar, al término de la carrera de Derecho me preguntaba —como mis condiscípulos— cuál sería la mejor carrera, el mejor “currículum” para encaminar por él nuestras vidas. Pero ya entonces yo intuía, pensaba, que detrás de esas posibles actividades profesionales tenía que haber algo, porque en sí mismas para la vida eran necesarias, pero no suficientes. Yo buscaba algo sustancial, firme, un firmamento para mi vida. Y fue entonces cuando, providencialmente, oí, sentí el “dictum”: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”. Ese conocer el camino que conduce a la Verdad y la Vida, es lo que yo buscaba sin saberlo.

El “dictum” lo oyó también indudablemente, de alguna manera, Javier Zubiri, llevándole hasta la máxima entrega, la máxima dedicación de su persona a esa búsqueda. Pero él tuvo además el “dictum” de los talentos, y nunca mejor aplicadas esas palabras que al caso de Javier Zubiri. Los talentos recibidos hay que capitalizarlos al máximo y no esconderlos. Esta capitalización de su enorme talento (talento meta-físico) es la que ha hecho a lo largo de toda su vida Javier Zubiri. Este pequeño hombre —físicamente hablando— se encaró no sólo con todo el pensamiento filosófico desde los presocráticos, sino que estudió también la filosofía, o por lo menos la sabiduría oriental (“ex Oriente lux”) y se familiarizó con todas las ciencias naturales como la Física, la Biología, las Matemáticas; y las sobrenaturales, si se puede decir así, como la Teología y la Mística.

Llamando gentiles (no lo son, pero para hablar de alguna manera) desde los presocráticos hasta Heidegger, la obra de Zubiri es como una “suma contra gentes”. Es impresionante, en un estudio del Padre Ellacuría, contemplar por así decirlo, los enfrentamientos dialécticos que ha tenido Zubiri con todo lo que pudiéramos llamar el gran pensamiento filosófico occidental. Finalmente, sobre todo con dos de sus primeros maestros en su experiencia germánica, Husserl y Heidegger —dicen que faltan Marx, Nietzsche y Freud, pero yo no creo que falten, creo que sobran, porque esos tres hombres geniales son al mismo tiempo tres grandes falsarios.

El “dictum” de Zubiri, después de ese esfuerzo ingente, se concreta como Vds. saben, diciendo que “la intelección humana es, formalmente, mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”.

Para quien viene, como yo, filosóficamente, a lo sumo del realismo ingenuo, esa definición tan sintética de la síntesis del pensamiento zubiriano sobre el acto de aprender la realidad, causa cierto “shock”. Mueren el “adequatio intellectus et rei” y el “cogito ergo sum”. Para ambos el ser es lo existente, pero así como para el primero lo existente en la naturaleza, para el segundo es lo existente en la conciencia.

Estamos ante el problema del bastón sumergido en el agua que aparece como roto. Este es el problema que la fenomenología de Husserl puso entre paréntesis —aunque los paréntesis forman parte de la epistemología— pero nada más lejos de mi ánimo que entrar en este problema de la fenomenología. Quédese como una cita ocasional, al paso.

La vida de Zubiri es una búsqueda de la verdad; una búsqueda incansable, aunque tantas veces estuviera cansado de la realidad, como dice Platón

que oyó clamar a Sócrates: “Quedé desfallecido escudriñando la realidad”. Y S. Pablo dijo: “El hombre tiene cautiva la verdad”; y Cristo pedía para sus discípulos: “Santifícalos en la verdad”.

Y ¿qué buscaba Zubiri en la verdad?. Buscaba la libertad. “La esencia de la razón es la libertad”. “La realidad nos fuerza a ser libres”. Pero la libertad sólo primariamente es una libertad de opción indispensable para que el hombre libre encuentre, alcance la verdad y descanse en ella, y si desde allí vuelve al error, pierde la libertad, porque el error esclaviza.

¿Y qué es la verdad?. Hace veinte siglos que se hizo a la verdad esta misma pregunta. La verdad es la luz. Zubiri dice: “La existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar al ser del universo. La luz es amor y el amor es Dios, porque Dios es amor. El último trabajo de Zubiri es el hombre y Dios; un trabajo que quedó inacabado, aunque muy elaborado, y que ha sido publicado después de su muerte.

De este hombre y de su filosofía, que son una misma cosa, van a hablar los verdaderos filósofos que componen este ciclo. Pido perdón por mis palabras no sólo demasiado pobres sino demasiado largas, y entro en el silencio, que es oro —sobre todo para Vds. que han tenido que escucharme— y cedo la palabra a Carlos Baciero, que nos va a hablar sobre “Inteligencia y realidad”.

INTELIGENCIA Y REALIDAD

por D. Carlos Baciero

El título de la conferencia podría inducir a pensar que pretendo hacer ante Vds. una exposición completa, aunque sea muy sumariamente, de lo que constituye el objeto nada menos que de cuatro densos libros (como todos los suyos) de X. Zubiri: la inteligencia y la realidad. Sería una pretensión de lo imposible. Lo que no quiere decir que tenga que renunciar a hablar, como se me ha pedido, de estos dos temas nucleares en la metafísica de X. Zubiri, como en toda metafísica. Lo haré, pero no directamente, sino al hilo del diálogo que mantiene Zubiri con la filosofía precedente y en concreto con la filosofía clásica. Tampoco trato de hacer un estudio comparativo entre la metafísica Zubiriana y la metafísica clásica, señalando, por ejemplo, los posibles puntos de convergencia o de divergencia que pudieran encontrarse entre una y otra metafísica. Me interesa sobre todo destacar aquí —como método expositivo del tema asignado— la actitud filosófica que Zubiri adopta, cuando en el curso de su proceso racional tiene que habérselas con la filosofía clásica. Por otra parte el encuentro con ella es ineludible, el diálogo inevitable; un diálogo que caracteriza en buena medida el talento de todo filósofo.

Porque todo filósofo, en efecto, se ve abocado a un diálogo con los demás filósofos, a un diálogo crítico, exigente, de pretensiones radicales y últimas. No hay filósofo, que se precie de tal, que no pretenda en su reflexión filosófica llegar a la raíz última de los problemas y de sus soluciones. Y aquí es justamente donde surge la discrepancia, la confrontación tensa y fecunda de ideas, que tiene como consecuencia feliz ese gigantesco patrimonio humano que va creciendo a lo largo de los siglos y que se llama filosofía. Es el esfuerzo del espíritu humano por llegar a la verdad de las cosas.

Pues bien, X. Zubiri es un maestro consumado en esta pretensión de radicalidad, de ultimidad en las cuestiones; es un maestro que enseña a pensar a los hombres de nuestro tiempo. Porque el suyo es un verdadero pensar en hondura, en profundidad (nunca mejor empleada esta expresión hoy día tan desvirtuada y tan convertida en puro tópico vulgar). Nada irritaba tanto a X. Zubiri como la banalidad, la superficialidad en los planteamientos de los problemas y sus soluciones. Con su extraordinaria penetración metafísica y su privilegiado talento de análisis y de síntesis detectaba lagunas, descubría aspectos nuevos o perspectivas olvidadas de gran alcance metafísico, situaba

los problemas en sus verdaderos goznes confiriendo muchas veces un giro copernicano a su tratamiento, repensaba la tradición arrojando nueva luz, denunciando ambigüedades y distinguiendo matices que por su afinidad se han venido confundiendo indiscriminadamente a lo largo de la historia. Le desazonaba la transmisión puramente repetitiva de conceptos, que a su parecer no estaban suficientemente bruñidos o purificados de prejuicios sistemáticos, y se esforzaba por perfilar con el máximo rigor sus contornos, aunque se tratara de conceptos tan manidos como “inteligencia” y “realidad”.

De ahí su preocupación por introducir términos nuevos que expresasen con precisión los nuevos matices que iban aflorando en su reflexión. No era un prurito novedoso, era una necesidad ineludible, exigencia imperiosa de su riguroso quehacer metafísico. En una palabra, buscaba apasionadamente la verdad de las cosas, o por mejor decir dejarse poseer por la verdad de las cosas, con toda la riqueza que su concreta e individual realidad entraña. El profundo respeto que Zubiri sentía por la tradición filosófica, no le impedía sin embargo moverse con absoluta libertad de espíritu, aunque ello acarrease como consecuencia la ruptura con determinados esquemas en uso que se repiten monótonamente como axiomas inconcusos.

Pues bien, con este talante y desde esta actitud congénitos en él, le vamos a sorprender hoy dialogando con la filosofía tradicional en estos dos puntos cruciales de la metafísica: inteligencia y realidad. Con frecuencia en el diálogo que mantiene con la filosofía escolástica su principal interlocutor es Francisco Suárez, a quien Zubiri profesa una profunda admiración y simpatía nunca disimuladas. Yo creo que ello se debía, aparte de las excepcionales dotes de talento que veía confluír en Suárez, a una cierta afinidad natural existente entre estos dos grandes maestros del mundo filosófico español. No obstante la pesada herencia de Escuela que limitaba de raíz muchos de sus esfuerzos, Suárez supo moverse también con libertad de espíritu, abrir vías nuevas, ir a la raíz de las cosas y dejarse poseer por su verdad, por su verdad concreta e individual, aunque para eso tuviera que enfrentarse a autoridades tenidas poco menos que por intocables en su tiempo, como Aristóteles o Sto. Tomás.

A este respecto es interesante una carta poco conocida de Suárez, a la que en algún trabajo publicado he hecho referencia, y que no me resisto a traerla aquí ante Uds.. Se trata de una carta al Superior General de la Compañía de Jesús Everardo Mercuriano (fecha en Valladolid a 2 de julio de 1579), en la que Suárez se defiende de sus detractores con estas palabras: lo que parece extrañar más “es el modo de leer que yo tengo, que es diferente del que se usa por aquí, donde hay costumbre de leer por cartapacios leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada una en su grado. Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parecen llevar mis cosas algo de novedad, quier en la traza quier en el modo de declarallas quier en las razones quier en las soluciones de dificultades quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito quier en otras cosas que siempre se ofrecen. Y de aquí piense que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo o porque salen algo de la verda de los cartapacios”.

O aquellas otras palabras de dramática sinceración que nos dejó en la segunda edición de su tratado *De Incarnatione*: “Lo que sí podré afirmar en todo momento es que he procurado (y para alcanzar este fin no he ahorrado trabajo ni esfuerzo alguno) dar a conocer e implantar la verdad y ella sola. Ni antes ni ahora me he movido en mis reflexiones por espíritu de contienda, sino sólo por amor a la verdad. Y deseo que todos los que lean mis obras lo hagan con esta misma actitud”.

Este es el hombre con quien Zubiri va a dialogar. Y nosotros vamos a asistir a este diálogo. Vamos a ver cómo lo hace, qué le tiene que decir a Suárez, qué lagunas es capaz de descubrir en un hombre, Suárez, que asegura haber procurado salir del camino trillado de los cartapacios y mirar las cosas más de raíz. Naturalmente, no podemos seguir el curso del diálogo en todos sus detalles. Pero sí nos vamos a fijar en sus momentos más culminantes. Y estos momentos vienen desarrollados por Zubiri sobre todo al hacer la crítica de la doctrina escolástico-suareciana del ente, con sus diversas implicaciones metafísicas. Expondré en primer lugar, con la mayor brevedad y claridad posibles, esta doctrina y seguidamente veremos cómo Zubiri entra en diálogo con Suárez.

Para Suárez el ente o el ser es lo primero que concibe la inteligencia y aquello en lo que se resuelven últimamente todos los conceptos, porque más allá del ser está la nada. Todo tiene que empezar por ser, para ser lo que es. Al ente se le puede entender de dos maneras. En primer lugar, como un participio presente del verbo latino *sum*: *ens*; es el *ens participialiter sumptum*, aquello que actualmente tiene existencia, lo que actualmente está existiendo. Pero se le puede entender, en segundo lugar, como nombre, con significado nominal de sustantivo; es el *ens nominaliter sumptum*, aquello que es apto para existir, lo que tiene una esencia real y no meramente pensada por la mente. El *ens ut nomen* incluye como constitutivos formales suyos tanto la esencia como la existencia, pero prescinde (y esto es de decisiva importancia para la recta comprensión de esta noción) de que esta existencia esté realizada “ahora” o “antes” o “después” o “bajo la condición de ser creada”.

Y precisamente por eso, porque prescinde de la determinación temporal en que se verifica la existencia, no de la existencia, el ente como nombre abarca tanto al ente actualmente existente como al ente puramente posible, que puede existir, pero que de hecho nunca va a existir, porque no va a ser creado o puesto en existencia actual. Pero en cualquier caso ente real no puede entenderse sin existencia, porque en virtud de la existencia se dice real el ente. Por eso dice Suárez taxativamente: “La existencia en cuanto existencia corresponde al ente en cuanto tal y pertenece a su naturaleza intrínseca, en potencia o en acto según se haya considerado al ente” (DM 50,12,15).

Por tanto, el ente es lo existente, la esencia que o bien tiene ahora una existencia (ente actual) o la tuvo actual antes (ente pasado) o la tendrá actual después (ente futuro) o la tendría si fuera creada, pero de hecho no la tendrá porque no va a ser creada (ente puramente posible). Según esto, ente real se opone siempre y sólo a *ente de razón*, a la nada absoluta, que excluye absolutamente toda existencia real. El ente de razón es una entidad fingida que el entendimiento atribuye a un objeto que no tiene ser real ninguno; es aquello que la razón piensa como ente, cuando sin embargo no tiene entidad en sí. Se concibe *como si* fuera ente, *como si* tuviera una entidad, es decir, *como si*

tuviera una existencia, cuando en realidad no tiene existencia ninguna. La existencia que se atribuye al ente de razón es puramente pensada, puramente de razón. Por ejemplo, una quimera, las tinieblas, el vacío, la nada, etc.

Por tanto, ente es lo real, lo existente, lo opuesto al ente de razón, que es lo irreal, lo formalmente inexistente. El ente real —frente al ente de razón— existe (actual o potencialmente, en un pasado o en un futuro) fuera de la mente, fuera de mi concepto, es extraconceptual. Es por ello principio de efectos reales y no simplemente concebidos. Por el contrario, lo irreal, el ente de razón, no tiene más existencia que la puramente pensada que le da el concepto, es intra-conceptual, es lo inexistente en sí y jamás podrá, por lo mismo, ser principio de efectos reales.

Todo esto parece evidente y el razonamiento impecable. ¿Cómo se va a negar que no sea verdad? Es más, parece una verdad definitivamente adquirida, que no merece un ulterior examen ni admite más comentario. Pues bien, Zubiri sí tiene algo que decir, y algo de capital importancia para la metafísica.

Es verdad que todo lo real es existente en sí con una existencia no puramente pensada sino real y verdadera, independientemente de la actividad concipiente. Pero con ser verdad, no es la verdad primaria. Y no lo es, porque esta explicación de lo que es ente real arranca de y se apoya en una idea que tampoco es primaria; la idea de que el acto formal y propio de la inteligencia es “concebir”. Por fin hemos tropezado con la inteligencia y no tangencialmente, sino frontalmente. No podemos, pues, seguir adelante sin antes decir en qué consiste formalmente el acto de entender.

La intelección consiste formalmente en un acto que es previo al concebir y que lo hace posible, un acto que está a la base de cualquier otro acto de la inteligencia. Es un acto no sólo exclusivo de la inteligencia (también los actos de concebir, juzgar, proyectar... lo son), sino el acto primario y radical. Y consiste en ser mera actualización de la cosa real en la inteligencia. Sólo porque la cosa está ya presente en la inteligencia por la intelección, puede la inteligencia formar conceptos o emitir juicios o hacer proyectos... La cosa se actualiza intelectivamente como siendo ya en propio lo que es, antes de su presentación en la inteligencia; esto es, se actualiza como real, como “de suyo”, frente a la mera presencia afectante del estímulo aprehendido en el puro sentir. El animal no aprehende la cosa como real, como siendo “de suyo”, sino como mero estímulo que incide agresivamente, por así decir, sobre su tono vital, esto es, sobre su estado de quiescencia o de equilibrio dinámico en que se encuentra. Recibida la agresión estímulo en el tono vital a través de las células nerviosas, estas mismas se encargan de dar la respuesta adecuada a la alteración producida por la agresión, con el fin de “liberarse biológicamente” del estímulo. Y en esto consiste el sentir. El animal aprehende la cosa como mero estímulo en su triple momento de agresión, alteración y respuesta, pero no aprehende la cosa como algo “de suyo”; el animal siente la cosa como estímulo, pero no la entiende como realidad. La presencia del estímulo es puramente afectante.

La intelección pues es la actualización de la cosa en la inteligencia como algo “de suyo” y no como signo objetivo, es decir, como un mero estímulo en orden a provocar unas determinadas respuestas biológicas que restablezcan el equilibrio alterado. Por eso la actualización intelectual remite ne-

cesariamente a aquello de que es actualización como a algo que por sí y desde sí es ya en propio, a algo que es “de suyo”, anteriormente a ser actualizado en la inteligencia; y así se presenta en ella por la intelección. “De suyo” es una expresión típicamente zubiriana que entraña una idea de propiedad; es de una u otra manera lo que se posee en propio. Toda cosa, por serlo, es “de suyo” porque es ella misma perteneciéndose en propiedad.

Al decir que lo real es lo “de suyo”, no se pretende dar una definición, pero sí una explicación. Esta explicación pone lo explicado (la realidad) no en la línea de los conceptos (lo que tiene existencia extraconceptual, frente a lo que sería lo irreal o ente de razón), sino en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea lo real es lo “de suyo”, frente al mero estímulo; es la formalidad de realidad frente a la formalidad de estimulidad.

Suárez —y con él la escolástica en general— al abordar lo real por la vía de los conceptos, ha identificado *ente* —que es, dice, lo existente— con lo extraconceptual, y —por contraposición— *ente de razón* con lo puramente intraconceptual o inexistente. Pero en esta concepción hay un olvido de lo que es radical y primario en la realidad: el “de suyo” que se actualiza en el inteligir. Porque para que la esencia y existencia puedan serlo, tienen que empezar por ser reales, es decir, tienen que empezar por ser esencia y existencia de algo que es “de suyo”. Sólo cuando esencia y existencia competen a la cosa “de suyo”, son verdadera esencia y existencia. Antes pues de considerar la cosa *esencialmente* y *existencialmente* hay que considerarla *realmente*. La esencia y la aptitud para existir son momentos de algo *ya* real, que funda dicha dualidad.

Por eso la concepción suareciana de lo que es ente real está afectada en sus diversos aspectos de una irremediable ambigüedad. Ni lo real o “de suyo” es formalmente lo extraconceptual y viceversa, ni lo real es tampoco formalmente ente real o existente en el sentido suareciano. Puntualicemos cada uno de estos dos extremos.

Lo extraconceptual no es formalmente lo real o “de suyo”, porque la cosa-estímulo, o si queremos, el estímulo de la cosa en cuanto estímulo, sin ser ente de razón, tampoco es formalmente real (1). Más aún, a lo que formalmente se contrapone el estímulo de la cosa, como se ha dicho, es justamente al “de suyo”. Sin embargo la cosa-estímulo es extraconceptual, se da fuera de mi concepto, no consiste en ser concebida, no es un mero producto de mi actividad concipiente. Si todo lo “de suyo” o real es extraconceptual, la inversa no es verdadera.

Por aquí se ve que el dualismo decisivo en este punto no es “conceptual-extraconceptual”, sino “estímulo-realidad (“de suyo”)”. De tal manera que lo que se contrapone formalmente a “de suyo” o real no es lo *irreal* (ente de razón —según Suárez—, fingido, puramente pensado), sino lo estímulo, que sin ser formalmente real tampoco es formalmente irreal; es simplemente *arreal*. Lo real o “de suyo” no se ha explicar primariamente por contraposición a lo irreal sino a lo arreal, a lo estímulo. Lo irreal, lejos de oponerse a lo real de suyo, es algo rigurosamente interno a lo real, hasta el

(1) Naturalmente, el estímulo es real, de lo contrario no estimularía. Pero no es estímulo por lo que tiene de real sino por lo que tiene de estimulante. Y a su vez lo real del estímulo no es real por lo que tiene de estímulo sino por lo que es “de suyo”. En el estímulo real, lo real no se identifica formalmente con el momento de estímulo. Son dos formalidades o caracteres distintos.

punto de que es la realidad la que posibilita las diversas formas de irrealidad. Lo irreal supone lo real. En tanto se puede hablar de irreal en cuanto que hay real. Si es posible concebir lo real sin lo irreal, no lo es concebir lo irreal sin lo real.

Consideremos, por ejemplo, la forma de irrealidad que es la ficción. Si en ella todo fuera fingido, sería imposible la ficción. Porque hay realidad, puede darse realidad en ficción. La ficción se inscribe en la realidad y sólo es posible desde ella. Lo primario en el proceso de “des-realización” que tiene por término la ficción, no es la *ficción* de realidad, sino la *realidad* que se finge. Para que se pueda fingir hay que empezar por realidad que se finge. La realidad posibilita la ficción.

Tampoco lo real o “de suyo” coincide formalmente con ente *existente* en cuanto existente en el sentido suareciano. Si así fuera, lo que se opone a real, es decir, lo irreal o ente de razón en la concepción suareciana, sería formalmente lo inexistente. Pero, aun aceptando tácticamente esta concepción, ente de razón no es formalmente lo inexistente, puesto que es un modo peculiar de existir contrapuesto al existir de lo real: es un existir fingido, puramente pensado. El ente de razón es pensado por el entendimiento “*como si existiera*”; tiene, por así decir, un *como si* de existencia: la existencia *objetiva* que le atribuye el entendimiento al pensarlo, es decir, al hacerlo objeto de su pensamiento. Si el ente de razón fuera formalmente lo inexistente, ni se podría hablar de ente de razón. Y de este modo peculiar de existir que tiene el ente de razón hace expresa mención el propio Suárez, cuando dice: “En la sección siguiente explicaremos más el modo de esta existencia” (DM 54,17). La existencia fingida o puramente pensada del ente de razón no es simple *inexistencia* sino *existencia* fingida, que a su vez está suponiendo la existencia real del ente real; en ella se inscribe y sólo desde ella es posible. Todo esto nos está dando a entender que la concepción suareciana, aun sin salirse de sus propios presupuestos, ni siquiera se basta a sí misma.

Que lo real o “de suyo” no se identifique formalmente con lo existente, lo demuestra también esa forma de irrealidad que Zubiri llama “apariencia o espectro de realidad”. Por apariencia se entiende aquí aquello que parece y no es en realidad lo que parece, aquello que se muestra en una figura que no responde a la realidad de lo que se está mostrando. La figura esconde algo y ese algo no responde *realmente* a la figura aparente. Enseguida pondremos un ejemplo.

Pues bien, la apariencia es una cierta manera de existencia que ni es existencia “de suyo” ni un mero “como si” de existencia. Las cosas aparentes en cuanto aparentes no son formalmente ni cosas reales “de suyo” ni entes de razón. La apariencia es más que ente de razón, pero es menos que “de suyo”, no llega a ser “de suyo”. Sin embargo tampoco es pura apariencia. Si en la apariencia todo fuese puramente aparente, sería imposible la apariencia. Para que la apariencia pueda serlo, tiene que ser apariencia de algo que no es apariencia. Es decir, aunque lo aparente no tiene existencia “de suyo”, tiene sin embargo una existencia apoyada en algo que tiene existencia “de suyo” y de lo cual es apariencia.

Vamos a poner un ejemplo. Zubiri utiliza el ejemplo de Júpiter-auriga, apariencia en la que Júpiter tomaba ante los ojos de los atenienses la figura de un auriga. Yo prefiero echar mano de un ejemplo que quizás nos resulte

más asequible. Santiago Apóstol tomó popularmente ante los españoles, como todos sabemos, la figura de un guerrero a caballo que, lanza en ristre, empujaba a las huestes cristianas en los campos de batalla. Santiago no es un guerrero ni va a los campos de batalla ni enristra lanza. Sin embargo en virtud de una protección real o pretendida (esto no hace al caso) de la persona histórica real, que es Santiago, sobre los españoles en sus batallas, Santiago aparecía ante los ojos del pueblo español en figura (ciertamente invisible) de guerrero a caballo. La figura de Santiago-guerrero tiene, a su manera, una cierta existencia, y por eso hablamos de ella. Pero la existencia de guerrero no compete a Santiago como una existencia “de suyo”. Por eso Santiago no es realmente un guerrero, tiene una existencia *propia* “de suyo” que no es la existencia de guerrero. Pero tampoco en la figura de Santiago-guerrero es todo pura apariencia. Hay en ella una cierta existencia apoyada en algo que tiene existencia “de suyo” y de lo cual es apariencia, a saber: la persona real histórica de Santiago Apóstol. Todo esto muestra que realidad o “de suyo” no es formalmente existencia; y a su vez que irrealidad no es formalmente inexistencia.

Pero no acaban aquí las cosas. Porque no obstante la explicación que precede, la visión de la realidad se nos complica desde otro ángulo. Cabe efectivamente preguntar: ¿qué sitio le queda entonces al ser en la metafísica de Zubiri? ¿O es que hemos de eliminarlo definitivamente del ámbito metafísico en aras de la realidad? Si la realidad no es formalmente ser, ser real o existente, como Suárez pretende, ¿qué es entonces el ser para Zubiri? ¿A qué queda reducido el ser para él?

Para entrar en esta cuestión necesitamos echar mano de otro concepto que en la filosofía de Zubiri adquiere una importancia metafísica de primer orden. Es el concepto de respectividad. Vamos a decir de él sólo aquello que considero necesario para nuestro propósito.

Toda cosa real, por ser “de suyo”, es *su* realidad. Es el momento “suyo” del “de suyo”. Por eso realidad es formalmente “suidad”; es el “propio” del “en propio”. Pues bien, la respectividad consiste *radicalmente* en esta suidad. La respectividad es en primer término apertura o versión de la cosa hacia *su* propia realidad; la cosa real *respicit se*, tiene que ver consigo misma, es respectiva a sí misma. Toda cosa empieza por ser respectiva a sí misma, es formalmente abierta a ser *tal* cosa y a ser realidad. Digo a ser tal cosa y a ser realidad, porque la realidad de la cosa, claro está, no es realidad sino en una forma y modo determinado; y a esta forma y modo determinado es a lo que llama Zubiri talidad de la cosa. Esta es la respectividad *constituyente*. Aunque no hubiera “otras” formas y modos de realidad, no dejaría la cosa de ser respectiva a sí misma por su respectividad constituyente. Pues bien, la respectividad constituyente constituye el mundo en su sentido radical y primario. La mundanidad es un carácter constitutivo de toda cosa real, de suerte que, aunque no hubiera más que una sola cosa, habría mundo en raíz.

De hecho ocurre que hay “otras” muchas cosas. Pero cada una de ellas empieza por ser *suya*, para que las otras puedan ser “otras” para ella, empieza por tener *su* forma y modo de realidad respecto de esas “otras”; y justamente por ser *suya* frente a “otras” nos *remite* necesariamente a esas “otras”. Es una respectividad *remite* que se funda, como vemos, en la respectividad constituyente. Las cosas son unas “respecto de” las otras, “tienen que ver”

(*respiciunt*) las unas con las otras. Pero ya se dijo que las cosas son reales por su propia talidad, es decir, por su forma y modo concretos de realidad. Esto quiere decir que por su talidad son constitutivamente respectivas; y esta respectividad hace de todas ellas una intrínseca unidad. Esta unidad respectiva de todas las cosas reales por razón de su talidad, es lo que, a juicio de Zubiri, constituye rigurosamente hablando el *cosmos*. La respectividad remitente en su aspecto talitativo constituye el cosmos. Y precisamente porque podría haber muchas formas y modos diversos de realidad de las que hay, podría haber otros muchos cosmos diversos del que hay.

Venimos hablando de forma y modo de realidad. Son dos conceptos distintos. Forma de realidad es la individualidad de cada cosa concreta; modo de realidad es el modo como cada cosa realiza su individualidad. Un trozo de hierro y un trozo de plata tiene cada uno su forma distinta de sustantividad, pero un mismo modo de sustantividad: los dos son meros *singuli*, sin estricta determinación individual. Cada animal tiene su propia constitución y por tanto su propia forma de realidad. Pero todos los animales tienen un mismo modo de realidad, distinto del de los minerales: están internamente determinados en su constitución, son al menos un *primordium* de individualidad. Asimismo cada individuo humano tiene su propia e individual forma de realidad. Pero todos ellos tienen un mismo modo de realidad: son estrictos individuos abiertos por su inteligencia a la realidad en cuanto realidad.

Pero resulta que el aspecto talitativo no es el aspecto más hondo. Si ahora consideramos la respectividad remitente no ya en el aspecto talitativo sino en el aspecto que Zubiri llama transcendental, es decir, en el orden no de la talidad sino de la realidad misma, entonces la respectividad remitente constituye la unidad intrínseca de todas las cosas reales en cuanto reales: es el mundo. La respectividad remitente en su aspecto transcendental constituye el mundo. Es una respectividad no a otras cosas reales en cuanto son *tales*, sino en cuanto son reales. Las cosas son talitativamente respectivas, *porque* son ya respectivas “de suyo”, es decir, desde su propia realidad en cuanto realidad. El aspecto talitativo de la respectividad remitente se funda en el aspecto transcendental; cosmos se funda en mundo, uno y otro no se identifican formalmente.

Pero bien entendido, antes que cosmos y mundo —en el sentido últimamente explicado como unidad de respectividad talitativa y transcendental— hay mundo en el sentido radical y primario que hemos indicado, de la mundanidad de cada cosa real en cuanto real abierta o vertida hacia sí misma, hacia su propia suidad. En una palabra, la respectividad constituyente funda la respectividad remitente en su doble aspecto talitativo y transcendental. O dicho de otra manera: el sentido primario y radical de mundo funda el sentido derivado y ulterior de mundo y cosmos (internamente fundamentados entre sí) como unidad de respectividad transcendental (mundo) y talitativa (cosmos).

Pues bien, dentro de esta respectividad remitente en su aspecto mundanal o transcendental, es donde se inscribe el ser. Por eso era necesaria la explicación anterior. ¿Qué es pues el ser para Zubiri? Por lo pronto ser no es formalmente realidad. Las propiedades o el sistema nucleico de la plata no constituyen el ser de la plata, sino la realidad argéntea misma. Sobre la plata así constituida consideramos además su ser; consideramos ulteriormente la

plata *como siendo*. Este ser de la plata es como una “afirmación” de la plata en su propia realidad argéntea frente a todas las demás realidades. Es como si la plata pudiera hablar y decir: yo soy plata, me afirmo como plata frente a todas las demás realidades. Entonces la plata, ya real “de suyo”, se reactualiza “como siendo” frente a las demás cosas reales. La realidad en cuanto afirma su propia realidad frente a las demás, es decir, en cuanto respectiva a ellas, es el ser. Lo primario es la actualidad de la cosa en sí misma como real, como “de suyo”. Pero en esta primera actualidad se funda la ulterior actualidad de la cosa por la que se afirma como respectiva a todas las demás cosas reales. Esta re-actualización o ulterior actualidad en respectividad es el ser.

Pero no se ha de olvidar que la respectividad de que aquí se trata, es la respectividad remitente en su aspecto transcendental, que constituye el mundo como unidad intrínseca de todas las cosas reales en cuanto reales. Por consiguiente, el ser es la actualidad de lo real en la respectividad mundanal, en el mundo; o si se quiere, la reactualización de lo real como momento del mundo, en respectividad con las demás cosas reales en tanto que reales. En definitiva, lo que últimamente hay es realidad que funda el ser. No hay *esse reale* (como si *reale* se inscribiera en *esse*; es la línea suareciana), sino por el contrario lo que hay es *realitas in essendo*, realidad en ser; lo que hay es “de suyo” que se afirma, se reactualiza en ser. No hay ser sustantivo sino ser de lo sustantivo.

Todo esto es lo que Zubiri tenía que decir a Suárez. Hasta estos extremos le ha llevado su diálogo con él. No rechaza en bloque su concepción sobre la realidad. Más bien habría que decir que la acepta en bloque, pero cree que Suárez no ha llegado en su reflexión a la raíz última de las cosas. Todo lo que dice es verdad, pero no es la verdad primaria y radical; de ahí la ambigüedad que invade amplias zonas de su concepción sobre la realidad. No es derribar el edificio suareciano lo que Zubiri pretende con esta severa crítica, antes al contrario darle fundamentación, para que adquiriera toda su verdadera grandeza y estabilidad, ensanchar su campo de expansión, descubrir un nuevo contexto rico y fecundo, rompiendo los contornos de una visión tradicional que condicionaba los resultados de la reflexión.

METAFISICA Y ESPIRITU ABSOLUTO EN HEGEL, SEGUN ZUBIRI

Por Ramiro Flórez

“La grandiosidad del pensamiento de Hegel estriba, en buena parte, en no haberse limitado a lanzar programas de filosofía sino después de haberlos realizado ya en sí mismo” (NHD., 232)

Permítaseme que comience esta intervención con dos acotaciones sobre el título que se ha ofrecido en el Programa de este Ciclo para mi actuación: *Metafísica y espíritu absoluto en Hegel y Zubiri*. La primera es que dicho título —posiblemente dado así por mí—, no responde, mirado exactamente, a la intención con que fue formulado y que apuntaba a decir solamente esto: *Metafísica y espíritu absoluto en Hegel, según Zubiri*. Sería una pretensión increíble y hasta irresponsable querer dar en una conferencia todo lo que en el primer título se enunciaba. Y la segunda es que, aún corregido de esa nueva forma a la que iba mi intención, se hizo antes de conocer los otros temas que se habían de desarrollar en este Ciclo y que en mi previsión estaba el limitarme al estudio que Zubiri publicó en 1933: *Hegel y el problema metafísico*. Dicho estudio se dio primero como conferencia pronunciada en Madrid, en 1931, y constituyó un acontecimiento tanto filosófico como —y sobre todo— social. En mis trabajos, muy posteriores, sobre Hegel, siempre me había impresionado la exactitud de la frase de Zubiri de que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel” (1), y me había tentado la curiosidad de comprobar si la verdad de la frase se cumplía también justamente en Zubiri, como pienso hoy que así ocurre. En ambos se da lo que Hegel llamaba “revelación de la profundidad” (*Offenbarung der Tiefe*), lo que no quiere decir que haya en ellos identidad doctrinal alguna. Hegel se marca ahí no como una finalidad sino como un punto de partida, como un comienzo. O tal vez sería más exacto decir que como un final, como un definitivo acabamiento de un modo de filosofar que, a su vez, empuja y exige u obliga a iniciar otro nuevo, en cuya trayectoria se habría de situar conscientemente Zubiri.

Por ello, el título más exacto y precisado de mi intervención podría ser este: *El Hegel de Zubiri*, llevando como trasfondo y proyección esas sugerencias aludidas e intentando precisarlas. Con ello se podría apuntar a un cami-

no para una lectura histórica e interior de Zubiri, de su itinerario, de su lenta maduración y de sus metas. Todo en sucinto esbozo, naturalmente; pero del que ya puede entreverse su propia y original novedad.

Debo confesar que esta limitación me otorga más comodidad, más facilidad para no entrometerme en ámbitos que desarrollan aquí otras conferencias, y difumina un tanto mi temor y rubor al hablar en público sobre Zubiri. No he sido discípulo de Zubiri, ni pertenezco tampoco a ese selecto círculo de dedicados, conocedores e iniciados que representa el *Seminario de Zubiri*. No tengo más credenciales que mi interés, mi lectura reposada e inquieta a la vez, y mi dedicada atención a la obra Zubiriana. Hablé una sola vez con Zubiri, y recuerdo muchos detalles de aquella conversación, que aquí no voy a referir. Sólo diré que se trataba de saber qué pensaba el Maestro Zubiri sobre una publicación que se acababa de re-iniciar y sobre su contenido, y terminamos hablando de las controversias “de auxiliis” del siglo XVII. Nada, desde luego, de filosofía estricta. A pesar de todas estas limitaciones que pongo a lo que voy a decir no pienso que pueda quedar como algo *extramuros* de la Filosofía de Hegel y Zubiri, sino que puede servir, aunque sea un grado menor a una fructuosa introducción a los temas centrales del pensamiento zubiriano, en su perspectiva histórica.

I. *Apunte sobre la recepción de Hegel en España*

Para calibrar un poco lo que puede significar la presentación que nos hace Zubiri de Hegel —así como su exposición y críticas posteriores— habría que referirse, aunque muy de pasada y sumariamente, a los modos de presencia anteriores que el pensamiento de Hegel había tenido en España. El primero sería el propiciado y a veces obligado por el singular acontecimiento intelectual del *Krausismo español*. Aunque se haya lamentado el hecho de acudir a Krause en vez de haberlo hecho a Hegel, lo cierto es que algunos krausistas son conscientes de la diferencia y tienen conocimiento y admiración por Hegel. Este conocimiento de Hegel es, en una larga medida, independiente del acompañamiento de Krause, y se podría considerar como autónomo. No obstante es una lectura muy limitada de Hegel: se apela al Hegel de la Filosofía del Derecho; se teme al Hegel presuntamente “estatista”; se cultiva el Hegel político que colabore doctrinalmente con los deseos de la burguesía y del liberalismo emergentes. Con todo, este modo de recepción no es único ni unitario. Se verá en Hegel, como dice Pi y Margall, “el último genio de Occidente”; pero más que de su estudio autónomo e independiente habría que hablarse de su instrumentalización religiosa, jurídica y política. En nula o escasísima medida se dará la apelación a Hegel puramente filosófica, sistemática y metafísica (2). Con los conceptos de tipo religioso, jurídico y político se pasa a elaborar unas secuencias de Filosofía de la Historia, según los “fines” (más que los supuestos) defendidos en la comprensión de la Historia por Hegel (3).

Una nueva lectura, distinta y distante de este contexto, será la de Unamuno. Recuérdese su hipérbole: “Aprendía alemán en Hegel, el estupendo Hegel”. Esa lectura, como todo lo de Unamuno, es inclasificable; pero se dejará percibir claramente en la concepción de la “historia e intra-historia” y

en la afirmación, consecuente con la dialéctica hegeliana, de que *todo lo que pasa, queda* (4).

De un modo global, por no descender a más detalles históricos, podría decirse que el Hegel estrictamente sistemático y metafísico, sólo hará en España su clara aparición con Ortega y Zubiri. Ortega nos indicará, con extremo cuidado que, aunque se ocupó del Hegel teórico de la Historia Universal, lo que buscaba, por lo visto, era el Hegel “ontológico”. En el caso de la Historia se buscaba, el posible *a priori* histórico que posibilitara el conocimiento de la historia como *ciencia*. Se deseaba “un Galileo de la Historia” (5). Pero por encima de todo ésto, según la propia, aunque un tanto tardía, confesión de Ortega, lo que se intentaba muy formalmente, ya en 1926, en este acercarse a Hegel — como también a Kant — era “una serie de publicaciones en que se proponía formal y titularmente el “replanteamiento del problema del ser e invitaba a mis discípulos a que organizaran sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto” (6).

Es en este contexto en el que hay que situar el encuentro español de Zubiri con Hegel, si bien la trayectoria personal de Zubiri lo matizará con nuevos perfiles.

II. La recepción de Hegel en Zubiri

Aparte de las lecturas personales de los clásicos de la Filosofía por Zubiri, entre los que no podía estar ausente Hegel, el primer impacto doctrinal de Hegel lo hubo de recibir Zubiri en torno a 1930, escuchando y estudiando las lecciones de Heidegger en Friburgo de Alemania. Hoy sabemos que la lectura de Hegel por Heidegger era más amplia y profunda de lo que podrían dar a entender sus primeras publicaciones e incluso la famosa de *Ser y Tiempo*. (1927). Además del estudio sobre *El concepto de experiencia en Hegel*, hoy conocemos varios seminarios que Heidegger tuvo sobre Hegel y muy concretamente sobre la Fenomenología del espíritu (7). Por lo demás, la asunción de Hegel por Heidegger, no es ni siquiera discutible, aunque se trata evidentemente de una *asunción* hegeliana, es decir, superadora. Esta procedencia del encuentro se podría significar por el dato incluso del primer estudio de Zubiri sobre Hegel: *Hegel y el problema metafísico* (1931) “que alude de forma evidente en su mismo título a Heidegger, quien dos años antes había publicado el libro titulado *Kant un das Problem der Metaphysik*” (8).

En cualquier caso, la recepción de Hegel por Zubiri tiene estas dos vertientes esenciales: 1^a) La de ser punto de partida o arranque de todo pensamiento filosófico que quiera ser actual; y 2^a) que este arranque ha de darse por el planteamiento, conocimiento y superación del “problema metafísico” hegeliano.

El estudio se incia por la apretada, medida y rotunda afirmación de que el modo fundamental de la existencia intelectual del hombre que es la Filosofía nace “de la azarosa, problemática, situación en que el tiempo, *su* tiempo, le tiene colocado”. Podría mostrarse con muchísimos textos que esta misma afirmación es ya hegeliana, por cuanto Hegel asignaba ese mismo quehacer a la Filosofía como pensar crítico de *su* tiempo llamado a hacerse cargo de las contradicciones que ese mismo tiempo presentaba a la inteligencia. Pero

Zubiri va a añadir que esa nuestra situación nos viene dada o expresada por lo que Hegel ha sido y significado para Europa. Aunque la cita sea larga es sin duda más clarificador repetir las palabras del propio Zubiri que hacer de ellas un resumen:

“Nuestra situación, sentida hoy como problema, es la situación en que ha vivido y se ha desenvuelto Europa durante unas cuantas centurias. Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría *Hegel*, refutada en ésta su propia existencia.

La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. Bien sé que suena esta afirmación algo exagerada. Poco importa. En cierta ocasión me decía Ortega y Gasset que la Historia se deshace a fuerza de justicia. Lo importante, al exagerar, es saber que se exagera. Pues bien: lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel; una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema. La Filosofía es eterna repetición” (9).

Con la parte de esta cita, a que tantas veces se recurre, de que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”, se suele cometer una esencial amputación: la de que la conversación con Hegel ha de ser con lo que fue problema para el mismo Hegel y sigue siéndolo para nosotros. Es decir, conversar con Hegel *problematizando* al mismo Hegel. No es, pues, partir de “soluciones” supuestas o reales, sino de su problema, o mejor del problema metafísico que va desde Parménides hasta Schelling. Con otras palabras: se trata del replanteamiento del problema metafísico. Este enfoque de lo que pide nuestra situación intelectual implica una arriesgada confesión: toda la metafísica anterior, desde nuestra situación, hay que ponerla en cuarentena, y hay que traer a juicio toda historia de la ontología. Por otros caminos, Heidegger llegaba a la misma conclusión. Pero lo interesante para nosotros es que la conversación que Zubiri pide, como punto de partida, con Hegel, es para que veamos cómo se tambalea todo el edificio de la metafísica occidental. Estamos ante un modo de recepción de Hegel total y radicalmente distinto de todos los que se habían hecho hasta el momento en España. La “reforma de la filosofía” de Ortega enfoca el problema desde otros supuestos.

Y lo que me parece más significativo es que, desde ese momento, —en la medida en que nos podemos fiar de las publicaciones impresas y sus fechas (10)— Zubiri comienza a trabajar en esa dirección haciéndose problema del “problema de la Filosofía”, es decir, de lo que se ha llamado “filosofía”, para preguntarse *si eso era posible*.

Esa es la tarea que se asigna en sus artículos publicados en la Revista de Occidente con el título ya revelador *Sobre el problema de la Filosofía* (1933). En el último —al menos en lo que yo conozco— de los publicados termina diciendo que la filosofía europea, desde San Agustín a Hegel, “es, en

última instancia, una filosofía que no ha nacido ni vivido de sí misma". Y ello para formular contenidamente, pero también del modo más incisivo posible esta pregunta: "¿es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?" (11). De esa conversación con Hegel arranca también el pensar propio y personal de la Filosofía de Zubiri, cumpliéndose en él sus propias afirmaciones.

Y añado expresamente esto último, que ya no era necesario, porque es esta una de las características que Zubiri señala del pensamiento o filosofía hegelianos. Sabido es que en 1935 Zubiri publica la traducción de los apartados más significativos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Como traducciones de este rango no suelen ser labor de un día, sino de larga gestación, es verosímil que por las fechas de los estudios anteriores ya estuviera elaborándose esa traducción. A ella hace preceder Zubiri una "Advertencia preliminar" que encierra sutiles y clarividentes claves hermenéuticas para la comprensión de *todo* Hegel, amén de la propia y directamente aludida Fenomenología. Hegel venía, en su itinerario intelectual, del discipulado de Schelling. Es decir, Hegel venía de "la Filosofía de la identidad, una apelación irracional al absoluto, donde toda se diferencia, se desvanece". Y añade Zubiri: "No era probable, sin embargo, que una mente impregnada de conceptos teológicos pudiese perdurar definitivamente en ese modo de pensar". La salida definitiva del mismo viene expresada en la Fenomenología. Y Zubiri la describe así:

Una honda crisis se produce en su inteligencia. Honda, pero callada, lo mismo para los demás que para él, que de súbito se encuentra en su conciencia, no ya con unas cuantas observaciones críticas en torno a la filosofía de la identidad, sino con una filosofía personal madura. La confesión intelectual de este "cambio" de postura filosófica fue la *Fenomenología del espíritu*. Por esto, a lo largo de sus páginas palpita una emoción intelectual y una vehemencia que ya no volverán a encontrarse en ningún otro escrito de Hegel. Bajo su ropaje abstracto y abstruso, la *Fenomenología del espíritu* es, en realidad, la confesión intelectual de la crisis de su inteligencia. Experiencia la llama Hegel, y experiencia de la conciencia. Hegel tiene, en efecto, la impresión de que no se trata simplemente de un azar personal, sino de la transformación radical que padece "el" espíritu al conquistar un nuevo y decisivo estadio de su desenvolvimiento consciente. En Hegel, hace crisis una época. Por eso, la grandiosidad, inclusive de estilo, de este escrito, procede de que vemos asomar en él las vicisitudes que el espíritu absoluto decanta en la existencia particular de Hegel" (12).

Después de señalar Zubiri el paralelismo de esta "confesión" de Hegel con lo que fue la *Confessio* para San Agustín —"un a Te audire de seipso"— y referir algunas de las vicisitudes de la vida de Hegel, continúa su reflexión:

"Hegel no es ajeno a estas vicisitudes de su existencia particular. Pero se tiene la impresión de que mientras no llega a absorberlas en su filosofía, pasa por todas ellas como sobre peripecias que acaecieran a otro. "El" era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía; lo demás su contravida. Nada tuvo sentido personal para él que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto" (13).

¿No se describía también en estas líneas la *forma vitae* filosófica del mismo Zubiri? En cualquier caso, por el camino de esta reflexión viene Zubiri a cerrar el círculo con lo que años antes había sido su primera afirmación sobre Hegel:

“Lo humano en Hegel, tan callado y ajeno al filosofar por una parte, adquiere por otra rango filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, su pensar concipiente aprehende, en el individuo que fue Hegel, con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa. Sea cualquiera nuestra posición última frente a él, toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir en buena parte en una “experiencia”, en una inquisición de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados” (14).

Estimo que con estas palabras podíamos dar también por cerrado este punto sobre la novedad de la recepción zubiriana de Hegel. Pero no quisiera dejar de decir, al menos, que la traducción a que esta “Advertencia preliminar” se refiere es una magnífica, pulcra y ejemplar traducción. Aunque Zubiri nos advierta que “la traducción presenta, por lo menos, las mismas dificultades que el original”, la verdad es que para un hispanohablante —aún en el supuesto de que conozca bien la lengua alemana— le vienen regaladas una serie de expresiones tan genuinas y exactas que no podrá menos de respirar agradecimiento. Es una traducción hecha desde dentro, desde el texto revivido, conceptualizado y expresado en el lenguaje del traductor. ¡Lástima que Zubiri no nos diera la traducción completa de toda la Fenomenología! Nos da efectivamente las partes más substantivas, máxime cuando sabemos que el Prólogo (la famosa *Vorrede*) fue escrito con posterioridad notable y reflexionada a todo el contenido de las otras partes de la Fenomenología. Y justamente porque venía como postulado, como obligado, para los lectores que no habían hecho, que no podían haber hecho esa *experiencia* ascensional desde la certeza sensible hasta el espíritu en su “saber absoluto”. Por eso, esos “pasajes significativos” elegidos por Zubiri, están seleccionados con la máxima fidelidad a lo que pudiera haber sido una selección lógica y coherente de Hegel mismo. Zubiri lo advierte y estima que, sabiéndolo así el lector, vería compensada la dificultad de las lagunas de lo no traducido “con una visión bastante acabada de los temas centrales del hegelianismo” (15).

El Hegel de Zubiri no se limita, naturalmente, a estos lugares que hemos referido como muestra para significar su modo de recepción de Hegel. Contiene, además, una comprensión y exposición global de todo el sistema de Hegel y una serie de enjuiciamientos de temas concretos dentro de una crítica y trasposición generales de la misma problemática que embistió a Hegel y que Hegel, a su vez, tuvo que embestir. A eso vamos a aludir en los siguientes puntos.

III. *El Hegel esencial*

Todo autor original y profundo viene favorecido o posee o adquiere una intuición radical desde la que parte y se desenvuelve todo su pensamiento.

No importa que esa intuición haya exigido largos procesos de gestación y más todavía de alumbramiento. La intuición personal, propia y originaria de Hegel, pienso que se podría formular como la presencialización de lo absoluto o lo absoluto como fundamento. De ahí parte su pensamiento esencial y esencializador de toda su producción en la medida en que es ya propia y personal. La mejor y más honda formulación de ese pensamiento esencial está en Hegel en la manera en que se hace explícito y esciende de sí mismo el espíritu absoluto. Es lo que Zubiri tratará de mostrar con su estudio sobre *Hegel y el problema metafísico*.

Hay una alusión de entrada y una invitación conclusiva que no quisiera silenciar. Tal vez se trate de la llamada de atención más deseada de cumplimiento, por parte de Zubiri, al publicar este estudio. Se trae a colación con la cita de Hegel que reza así, en el contexto que Zubiri le da:

“En los días movidos que vivimos se experimenta un placer especial al intentar repetir serenamente el problema hegeliano en alguna de sus más esenciales dimensiones. “*Tan extraño* —dice Hegel al comienzo de su *Lógica*—, *como un pueblo para quien se hubieran hecho insensibles su Derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su Metafísica, un pueblo en el cual el espíritu ocupado de su propia esencia no tiene en él existencia actual ninguna*” (16). Para volver a encontrarla es preciso retirarnos, como dirá él más tarde, “*a las tranquilas moradas del pensar que ha entrado en sí mismo y en sí mismo permanece, donde callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos*” (17).

El “problema hegeliano” a que aquí hace referencia Zubiri viene mucho más alargado en el contexto de Hegel. Tal vez lo fuera también en la conferencia pronunciada por Zubiri y que dio origen a este artículo. El contexto de Hegel es el de la transformación que se había producido en los aproximadamente veinticinco años anteriores a la publicación de su *Lógica*, y que había culminado, según Hegel, en la ruina de la metafísica (18). Con ello, subraya Hegel: *se ha producido el asombroso espectáculo de un pueblo culto sin metafísica*, algo así como un templo con muchas ornamentaciones pero sin santasorum (19). El problema hegeliano es el de una *restauración de la metafísica en Alemania*: esa es la meta de la *Lógica*. Sobre la novedad que esto importaba hablará Hegel ampliamente en su *Correspondencia*.

Después de señalar Zubiri, con nuevas palabras hegelianas, las condiciones para acometer esa nueva *construcción*, expone en qué consiste, en su contenido esencial, esa nueva tarea hegeliana. Para venir a concluir con este deseo:

“*Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos*”.

En el centro del estudio Zubiriano se elaboran los planteamientos que han de responder a estas preguntas: ¿Cuál es el problema de Hegel? ¿Cuál es el camino que ante él emprende? ¿Cuál es nuestra situación?”.

Limitando el hecho de Europa a la Filosofía, Zubiri repite la misma afirmación de que “la idea misma de la Filosofía alcanza en él (en Hegel) su plena madurez”. El pensamiento griego, en cuanto filosófico, se enfrenta con la pregunta sobre qué es la naturaleza o *physis*, como totalidad del universo, y motivado por el cambio a que está sometido ese universo:

“¿Qué es, en definitiva, en su última, interna y verdadera raíz, la Naturaleza, lo que *siempre permanece*? La Naturaleza es el *arkhé*, el *principio* de sus modificaciones, y el *télos*, el *término* donde todas ellas desembocan. El cambio se ofrece, pues, de este modo, al hombre griego como algo esencialmente necesitado de principio y de terminación, de *arkhé* y de *télos*. Por eso el concepto griego de naturaleza lleva allí donde la movilidad de esa misma naturaleza se repliega sobre sí misma, por así decirlo, y adquiere punto final de apoyo, en el *Theós*, en Dios. Dios, la divinidad, no es para Aristóteles, sino el momento absoluto que exige la propia *variación* del universo. Como causa del ser, el Dios de Aristóteles no produce las cosas: hace que la Naturaleza las produzca, poniéndola en movimiento” (20).

Es brotando, emergiendo de esa *physis* como para el hombre griego las cosas *son*. Unido al problema del ser va el del conocer. La manifestación de la cosa es su verdad. “Por eso dice Aristóteles que el “ser verdad” es la más digna forma de realidad. A la visión de la actualidad manifiesta de la cosa, que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las demás, llamó el griego *noeîn*, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad. De la frase de Parménides: “*es lo mismo el ser que la visión de lo que es*” arranca todo el pensamiento griego”. “Por eso, el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél un carácter definitivo y sustantivo, envuelve en sí al *noeîn* en forma de pura actualidad; es un pensamiento que se piensa a sí mismo”.

En ese momento se decide la suerte de la metafísica occidental entera, dice Zubiri. Al dirigirse el hombre a la cosa que se “le *ofrece* como sujeto y soporte de sus manifestaciones” el hombre *ve, sabe y dice* de la cosa. “A este fenómeno del decir es a lo que Grecia ha llamado *lógos*... Por el *lógos* nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es”.

“Teoría, explicación, no es, para Aristóteles, otra cosa sino sumirse en la razón universal del universo”.

A este estadio inaugural de la metafísica, a “esta ingente construcción metafísica”,... tal vez haya solamente una realidad y un concepto que ha escapado a la mente griega. Es el concepto y realidad del “*espíritu*”, “concepto y realidad con que comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica” (21).

Nos describe seguidamente Zubiri las etapas y distintos momentos por los que pasa este concepto. Espíritu es aquel ente que puede entrar en sí mismo; al hacerlo se siente segregado del resto del universo, pero a la vez “entra en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad”. La Filosofía comienza a ser así “esencialmente teológica”.

De seguir con algún detalle los avatares de la Historia de la Filosofía hasta Hegel, en lo concerniente al modo de haberse con el concepto de espíritu, tendríamos que repetir aquí literalmente el estudio de Zubiri, ya de suyo muy apretado y preciso para poderlo “resumir”. Lo decisivo para poder seguir nuestro tema es consignar al menos esta afirmación:

“... a diferencia del griego, nuestro universo se halla compuesto de naturaleza y espíritu. La unidad del universo depende, pues, del sentido que tenga esa y. ¿En qué consiste esa y?” (22).

Podría pensarse que esto no es más que una sutileza lingüística zubiriana; pero la verdad es que se trata de una sutileza que formula con la mayor claridad posible lo que había de ser el último paso de la metafísica occidental, que se da de Schelling a Hegel. Esa “y” en Schelling es y significa identidad y simple indiferencia. Como Hegel dirá en la Fenomenología es algo así como la oscuridad o la noche *donde todos los gatos son pardos*. Sabemos las consecuencias que esta forma de expresión hegeliana trajo para la ruptura de la amistad que le había unido tanto tiempo con Schelling (23). Hegel va a afirmar que no se trata de indiferencia sino de que lo que es, es “ahora naturaleza y también espíritu”.

La vinculación de esa “y” como nexo entre la naturaleza y el espíritu, expresa “el fundamento común que en él tienen la naturaleza y el espíritu”. Pero al no significar una identidad Naturaleza y Espíritu, esa “y” expresa, para Hegel, concretamente esto:

“que por pertenecerse esencialmente la naturaleza y el espíritu hay algo que es positivamente fundamento común de esa pertenencia. Entender a la naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo inesorablemente ese fundamento *se hace* Naturaleza y Espíritu” (24).

Esta es la originalidad de Zubiri en la comprensión y planteamiento del problema metafísico hegeliano: apuntar decididamente a la clave de donde nace “el absoluto” de Hegel. *Ese absoluto como fundamento* (25).

En ese fundamento se mueve o se apoya *todo* cuanto hay: lo mismo la naturaleza de los griegos que el espíritu que se sabe a sí de la certeza de Descartes y de toda la Filosofía moderna. Por eso Zubiri añade que a ese absoluto lo llama Hegel, “con *impropiedad*, espíritu”. Muchos han hablado de esta impropiedad de la denominación de Hegel; pero pocos han dilucidado la razón interna de la misma y el proqué Hegel la prefirió a la palabra vida y a la palabra amor de sus ensayos juveniles (26). En cambio Zubiri se apresta a darnos la razón hegeliana de la preferencia y de la impropiedad de la palabra espíritu para significar lo que Hegel pretendía. Hay que añadir previamente, como Zubiri hace, que ese espíritu como fundamento “es de un modo eminente y fundamental, el auténtico y verdadero Todo. Es el fundamento de todo lo demás; como diría Hegel, es el absoluto en sí y para sí” (27). La larga lucha de tanteos que Hegel recorrió para encontrar una palabra adecuada que pudiera significar ese fundamento radical de su intuición, nos indica que tampoco Hegel estaba plenamente satisfecho de haber acuñado muy exactamente la expresión “espíritu absoluto” para designar aquello que pretendía. Pero la prefirió de hecho a todas las demás.

“...le llama espíritu —dice Zubiri—, porque en él se encuentra lo decisivo de aquel espíritu de que nos hablaban Descartes y Schelling, a saber: la presencia inmediata a sí mismo. Pero esulta que este espíritu es impropriamente espíritu, porque no se trata de una realidad espiritual en el sentido corriente de la palabra, sino solamente del hecho concreto de que ese absoluto es el fundamento, la raíz del *espíritu*, y, por tanto, raíz y fundamento de los entes que son presentes a sí mismos, de los espíritus. Y recordando que la tradición helénica y medieval ha caracterizado el espíritu por esa inmediata entrada en sí mismo, Hegel continúa llamando a ese absoluto espíritu, espíritu absoluto” (28).

Esa entrada del espíritu en sí mismo, para Hegel significa una forma de explicitar, además y a la vez, la capacidad de ese fundamento de “reflexionarse” sobre sí mismo, de verse uno y todavía deviniendo y concienciándose de su devenir. Todo lo que es, es un momento de ese absoluto. Por eso *visto desde el tiempo*, lo absoluto es la Historia. Naturalmente, que aquí no se agota la visión del absoluto. Esa es sólo su forma de temporalización: su despliegue de momentos o en momentos. Pero también podría decirse que nada tiene ser ni nada puede ser conocido si no es viéndolo en esa raíz del absoluto deviniendo. Por eso, a Zubiri le interesa acentuar, en contra de lo que muchos afirman de Hegel, que “lo verdadero no es el resultado, sino el todo”, aquello que vincula “el resultado a su principio”, como dice el mismo Hegel. La verdad nos viene dada en “la articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo. A esa articulación interna es a lo que Hegel llama sistema” (29).

Con esto podríamos dejar ya perfilado lo que aquí llamo *el Hegel esencial*, visto por Zubiri. Con todo, como quedan aún temas muy radicales que Zubiri va enhebrando y haciendo emerger al hilo de su compacta reflexión, me permito entresacar y aislar algunas afirmaciones para que este perfil quede menos incompleto.

“...la verdadera substancia —para Hegel— es el sujeto. Este es el punto de partida de Hegel: el absoluto como sujeto... No se trata del absoluto como *cosa* absoluta, sino del absoluto como *fundamento*...; principio, por tanto, inclusive, de las (cosas) que ulteriormente se llamarán pensamientos. De ahí que resulte un completo error histórico y metafísico decir que Hegel comienza por el pensar”... “Hegel no comienza... sino con el absoluto, *nada más que con el absoluto*”.

“...Este intento de evitación de la nada, que el absoluto tiene que realizar para *mantenerse siendo*, es justamente el *devenir*”. “De esta manera resulta que el espíritu absoluto sale de sí mismo, por encontrarse absolutamente contradictorio consigo mismo. Y al intentar evitar esta contradicción, inmediatamente vuelve sobre sí. El absoluto sólo puede existir deviniendo”

...Y la verdad es que nada se basta a sí mismo, sino que *ser algo es llegar a ser algo*. Por tanto, el que *haya* algo se debe a que ha habido un principio en él. La verdad de algo es, pues, *ser en sí* lo que ya *era* en su principio absoluto. Y esto es a lo que tradicionalmente se ha llamado *esencia*... El absoluto no es tan sólo principio de la cosa, sino que su ser es *estar principiendo*...

“El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y esta posesión es el concebir o concepto, o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel *Idea*. Por eso la idea es libertad” (30).

En esta presentación del Hegel metafísico, Zubiri ve las razones por las que en la filosofía hegeliana “se concentran y llegan a plena madurez los motivos fundamentales de la historia entera del pensamiento filosófico”. Después de enumerar rápidamente esos “motivos” (el ser, la verdad, la certeza...) Zubiri añade una última precisión, que por tratarse del tema de la Historia, tiene para mí una especial relevancia, y que no quisiera dejar silenciada. Es un lugar común decir que Hegel es, si no el primero, el gran filósofo sistemático de la Historia. A ello se añade normalmente que es el filósofo de la Historia secularizada, o el que, por primera vez, seculariza plenaria y definitivamente la Historia. Ello supondría naturalmente el que, en Hegel, se llega y se realiza una verdadera filosofía pura, asunto que, como ya vimos, Zubiri no se

resignaría fácilmente a admitir. Pienso que a Zubiri le acompañan razones bien fundadas y meditadas para pensar así, y para negar a Hegel esa secularización de la Historia. Desde Zubiri, a Hegel habría que verlo *todavía* como el filósofo de la *Historia teologizada*. Y el abultamiento que de esa filosofía ha hecho, por ejemplo, la izquierda hegeliana, es sencillamente falso, desorbitado y absolutamente reduccionista. En todo caso, Zubiri no se encuentra con Hegel ante una *filosofía pura* (31).

“Resulta, pues, que toda esa generación del universo, esa historia entera del universo, no es, en última instancia, otra cosa sino la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea. En cada uno de los pasos que el espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo, sino que, en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que tradicionalmente se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es, metafísicamente hablando, una sucesión de cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la Idea. Captar en su eternidad al espíritu absoluto, saber el absoluto, pero además de una manera absoluta, en eso, y no en otra cosa, consiste para Hegel la *filosofía*. La Filosofía es la conciencia absoluta del *Sistema* del absoluto. Por eso es la Filosofía, como decía Platón, dialéctica, articulación, sistema de la Idea. La Filosofía no es un pensar *sobre* lo absoluto, sino que *es* la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la Filosofía pertenece *esencialmente* su propia historia” (32).

Naturalmente, que hay *otras lecturas* posibles de Hegel y que en la apretada síntesis a que Zubiri ha tenido que someter el gran tema de *Hegel y el problema metafísico*, se pueden encontrar reduccionismos de temas que necesitaban más amplio tratamiento. Cabe siempre apelar *también* al “Hegel bifronte”. Pero de lo que pienso que no cabe someter a objeción alguna es que en Zubiri se da una exposición muy meditada, profunda y real del Hegel metafísico o también de lo que se ha venido en llamar el “Hegel ortodoxo”, huyendo en parte de las denominaciones de derecha e izquierda hegelianas. El Hegel metafísico es el Hegel del Espíritu absoluto.

IV. *La crítica de Zubiri a Hegel*

En toda exposición de una doctrina o de un pensador va ya, en cierto modo, implícito un determinado enjuiciamiento, del que partirán las críticas particulares a los distintos ámbitos que se quieran revisar, cambiar o negar. Para el caso que nos ocupa, podríamos decir que en la exposición de Zubiri, ya está hecha la crítica de Hegel, al situarse justamente *más acá de Hegel*, o como él decía, en *nuestra* situación. Aducir de forma satisfactoria y completa la crítica de Zubiri a Hegel implicaría una exposición, al menos sumaria, pero global de toda la Filosofía de Zubiri. Por eso, las críticas parciales o puntuales que aquí podamos aducir serán siempre incompletas e insatisfactorias.

Por otra parte, esa crítica no se da, en todos los puntos esenciales que abarca, en este estudio que hemos tomado como central de nuestra exposición. Por ello, hay que contar con otro elemento esencial que, pocas veces se

aduce, pero que es decisivo, y que es la propia evolución personal del pensamiento de Zubiri, su propio itinerario intelectual. La *situación* desde la que aquí enjuicia Zubiri a Hegel es todavía un esbozo de lo que más tarde han de ser *posiciones* muy definidas. De modo, pues, muy sumario, y partiendo de esta *situación*, mencionaremos únicamente algunos puntos en los que de forma explícita se hace esa crítica a Hegel. También es preciso tener en cuenta que a la vista de toda la obra publicada de Zubiri, esas críticas son bastante recurrentes, reiterativas y tienen un topos común: Aunque Hegel no parte del pensar, tampoco sale del puro pensar. Y si saliera ya no sería él, ya no estaría en su elemento del “saber absoluto”. Con todo, creo que merece la pena aducir algunos lugares concretos de esa crítica, ya que de otro modo quedaría incompleto y desdibujado ese Hegel de Zubiri que aquí hemos pretendido esbozar.

Con todo, antes de hablar de “crítica” convendría tener muy en cuenta esta apreciación general de Zubiri, como posición ante Hegel, y que, como dijimos, está ya patente en la exposición dada:

“Sería pueril querer atacar, una a una, las tesis de la filosofía hegeliana. Justamente porque, en Hegel, la Filosofía llega a su plena madurez, es inútil tomar uno a uno los momentos de su genial pensamiento. La única manera de discutir con Hegel es tomarlo en su punto de partida, es decir, en su totalidad” (33).

En línea directa con el planteamiento general del problema filosófico en toda la Filosofía Moderna, Hegel también se sitúa en el saber y la certeza. “En el momento que yo sé del ser, soy el ser. De aquí arranca toda la filosofía hegeliana”. Queda ahí recogida, a la vez, la tradición cartesiana y también la tradición helénica.

Pero, a partir de aquí, lo que podría llamarse crítica de Hegel, es ya la “salida” de la Filosofía a otros horizontes, es la entrada en la Fenomenología, primero de Husserl, y, más matizadamente, de Heidegger. Dice Zubiri:

“En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa *algo de*, es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl)... A consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano estaría concretamente fundado su carácter existencial. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existen fuera del pensamiento, sino el pensamiento el que existiría fuera de las cosas (Heidegger)” (34).

Previamente ha aludido Zubiri a la imagen de Ortega de *las dos metáforas* de que ha vivido la Filosofía occidental: la metáfora griega de que el hombre es un trozo del universo y la metáfora moderna de que en el saber del hombre se refleja o “va contenido todo cuanto el universo es”. Y entonces, la crítica global a esa “madurez filosófica” que representa Hegel, se endereza por una marcha hacia adelante en la Filosofía, por un nuevo alumbramiento que podría sintetizarse en una nueva metáfora.

“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.

No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como un envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más visión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que “sean”; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su verdadero ser las cosas” (35).

Nada, pues, de la necesidad del saber humano de entrar en el “círculo” del *saber absoluto* para ser y saber de su serse, y del ser de las cosas como momentos de ese absoluto y momentos de su concienciación. Se ha roto ese círculo hegeliano, para instalar el saber filosófico en el ámbito cismundano, en su verdadera e irremisible secularización o mundaneidad o “historicidad”. Esta era la posición de Heidegger, según la cual el hombre era la *casa del ser*, el pastor del ser, el guardián del ser. Y la historicidad del ser precedía y era condición de su propia historia (36).

Pero siguiendo con Zubiri, pienso que es ahí donde, por primera vez, apunta la novedad de una “superación” o un ir más allá de Heidegger (37). Y lo hace Zubiri sugiriendo o apuntando a un cierto absoluto —que está más allá del ser—, pero diverso y distinto de todos los anteriores. Estaríamos con ello *también* en el momento interrogativo o punto de donde arranca toda la Filosofía zubiriana. Con la pregunta que él plantea se trascendería y superaría el “problema” de Hegel para entrar en los necesarios nuevos planteamientos del filosofar. Enlazando con que el hombre es la auténtica y verdadera luz de las cosas, añade Zubiri:

“Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita de un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser” (38).

Efectivamente, la respuesta a esa pregunta podríamos añadir que es lo que va a originar toda la novedad de la Filosofía de Zubiri. Se trata de la búsqueda, del hallazgo y del edescubrimiento de una nueva realidad —de la *realidad*— que es, a la vez, fundamento y trascendencia del viejo ser griego. Dada la gravedad de esa pregunta, es de prever la lentitud y firmeza con que se ha de ir estructurando o explicitando la respuesta. La conversación zubiriana con Hegel ha llegado, conjugada con otros diálogos posteriores, hasta ese prometedor comienzo. Hegel quedará, desde ahí, ya atrás. Y cuando tenga que aparecer por concomitancia de los temas que se traten, será, sencillamente, para hacernos ver la distancia real a que se ha quedado.

De ahí la rotundidad con que, posteriormente, dentro ya de la propia filosofía, hará y formulará Zubiri esas críticas a Hegel. Cuando en el libro *Sobre la esencia* tiene Zubiri que hacerse cargo de la doctrina sobre la esencia

de Hegel, nos pone, por ejemplo, estas afirmaciones: “No existe eso que Hegel llama “la” razón”. “Y mucho menos aún existe la primacía fundante de la razón sobre la realidad”. “...La metafísica jamás podrá ser una lógica. Es insostenible el supuesto primordial de la metafísica hegeliana”. “Son insostenibles los supuestos primeros de la filosofía hegeliana”. Y hablando de *la negatividad* en Hegel: “Lo negativo en cuanto tal no tiene realidad física ninguna. La negatividad, por tanto, es un momento constitutivo del concepto objetivo de la realidad, pero no de la realidad física misma”. En Hegel se da la identificación entre realidad y su concepto objetivo. La esencia para Hegel es “el ser interiorizado, replegado sobre sí mismo, esto es, como principio de donde dimanan o brotan las notas que posee por el hecho de ser lo que es”... Para Hegel, “las cosas antes de existir ya *son*. La existencia es una salida desde la esencia. En su virtud, lo que la cosa real es, es algo que “ya era” (*gewesen*); por esto lo que ya era es esencia (*Wesen*)”. “Es difícil, en efecto, concebir que sea el devenir si no es “realidad en devenir”, es decir, realidad deviniente”. El devenir de Hegel, podría llamarse sólo “un automorfismo logo-dinámico”. “Frente al conceptismo de Hegel, es menester subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible”. Una cosa son, pues, los conceptos formales, otra la realidad” (39).

La lista podría alargarse. Me he limitado aquí al punto en que Zubiri estudia el concepto de esencia en Hegel. Y como se ve, tiene que aludir a todo Hegel. Pero hay aún algo más. Al transcribir esas últimas palabras de Zubiri “es menester subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible”, se me venían a la memoria unas palabras del mismo Hegel, en el tiempo que aún andaba buscando su propio modo de filosofía: “En el supuesto de que lo verdadero originario de la filosofía fuera inconceptualizable o inconcebible..., entonces habría de comenzar la filosofía por conceptos inconcebibles” (*mit unbegreiflichen Begriffen anfangen*) (40). Vaya dicha esta referencia sin la intención de buscar ningún paralelismo posible, pero sí para indicar que, en ambos, Hegel y Zubiri, se había dado el “encuentro” radical con el problema de la Filosofía. De ahí nacía también un peculiar y en varios casos idéntico *pathos* filosófico.

V. El final como comienzo

Algunos discípulos que en plena juventud o casi muchachez se encontraron con Zubiri como Profesor de Filosofía, confiesan que algo extraño, novedoso y atractivo encontraban en sus lecciones, a pesar de lo difícil que era seguirlos. Se encontraban con un pensador en diálogo con la Filosofía, como realidad histórica; pero a la vez irrumpiendo en ella con un afán de hacer filosofía. En la presentación del último libro *El Hombre y Dios* nos pone uno de los miembros del Seminario de Zubiri esta confesión del maestro: “solía decir que eran tres los temas principales que le habían preocupado desde los últimos años del bachillerato, sobre los que ya desde entonces se había puesto a pensar, y sobre los que ya desde entonces se había puesto a escribir. Estos tres grandes temas son nada menos que el de la inteligencia, el de la realidad y el de Dios” (41). No hace falta decir que esos temas son el núcleo central de toda la filosofía tal como se ha desarrollado en Occidente.

Ahí estaba la presencia de una filosofía *in statu nascentis*: la filosofía de Zubiri. La sensación de ese encuentro se producía también en los discípulos de Hegel, según podemos constatar por la correspondencia hegeliana que hoy poseemos (42).

Otro de los miembros del mismo seminario, sereno y fervoroso meditador de la obra de Zubiri, y que busca en él, en su pensamiento, modos nuevos de comprensión y estructuración de la filosofía de la ciencia, me precisaba con absoluta nitidez la propia formulación zubiriana de cómo esos temas se vertieron en metas reflexivas para su replanteamiento y nueva reestructuración. Se trataba, con ello, de: 1^o) des-entificar la realidad; 2^o) des-logicizar la inteligencia, y 3^o) des-objetualizar a Dios. Después del magno ataque a los mismos, y en singular el primero, que supone el libro *Sobre la Esencia* (1962) yo diría que el logro efectivo de esas metas sólo se puede ver después de la lectura de su trilogía *Inteligencia Sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983), y, finalmente, con la lectura de *El hombre y Dios* (1984). En este último libro, para equipar al lector en el ataque filosófico a esos temas titulares, Zubiri hace una especie de síntesis y repaso de todas sus nociones o conceptualizaciones básicas anteriores. Y ahí aparece con plena claridad la respuesta personal, cifrada con la mejor expresión, a las metas enunciadas. Ha cesado casi por completo la conversación con Hegel y si alguna vez se enhebra es sencillamente para hacer crítica y desbrozamiento del ámbito en que se sitúa su propia y nueva conceptualización filosófica. Se podría, por ello, decir que a medida en que la obra de Zubiri avanza la precisión de sus hallazgos va desapareciendo la presencia de Hegel. Ya es mínima en la *trilogía*, y en *El Hombre y Dios* sólo aparece como crítica de contraste a su clara y resoluta posición personal (43). Es, además, normal en la medida en que Hegel significó la culminación y el acabamiento de un modo de pensar que había nacido en Grecia y que modificando en objetos y objetivos seguía pendiente de la arqueología en que había radicado. Las metas prefijadas por Zubiri no se podrían alcanzar en una filosofía que "se acantone en nociones griegas" (44). Se diría que lo absoluto de Hegel queda arrumbado y traspuesto, tanto para el orden real como para el del conocimiento, por otro modo de absolutez relativa que es la realidad en su constitutiva substantividad *abierta*. La realidad es constitutivamente abierta y la intelección como "mera actualización de lo real es también constitutivamente abierta" (45). La riqueza de estas formulaciones sólo puede verse al hilo de la lectura reposada de toda la obra de Zubiri; de ese modo se palpa lo que albergan de condensación de hallazgos, planteamientos y terminología muy acuñada, algo rebuscada y *prima facie* innecesariamente esotérica y críptica.

Para una facilitación de entrada, de introducción en Zubiri, yo indicaría comenzar a leerlo por el final, a redropelo. Esto tiene, efectivamente, sus inconvenientes; pero pienso que quedan bien compensados por el conocimiento de saber, desde el inicio de la lectura, hacia dónde va y adonde ha llegado. Y desde ese momento todo el discurso genético cobra una nueva incitación, visto del revés, pudiendo ir del lago a la corriente del agua y de la corriente viva al manantial.

En una filosofía hecha, y con proyecto sistemático, no se puede decir dónde está el comienzo y dónde el final. Todo es un círculo, como diría tam-

bién Hegel; pero aquí es un círculo que no se cierra y que sigue en busca de su propio inicio. Es el famoso círculo hermenéutico cuya peculiaridad define a cada una de las filosofías que han sido y, tal vez, las que serán. En este final de Zubiri las formulaciones rabiosamente literales responden ya a los planteamientos y a las desvelaciones a que ha llegado en el caminar hacia la diana de sus metas. La Filosofía, desde Parménides, ha pensado que lo real es formalmente "ente". Esa fue "*la entificación de la realidad*". Pero para Zubiri lo primario no es el ser. Lo primario es la realidad y "sólo hay ser porque hay realidad" (46). Y la realidad es siempre *in essendo, realidad siendo*. Si hablamos de ser, tendremos que verlo como fundado en la realidad, y no viceversa. Como Zubiri dice en otro lugar, "el ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la *ulterioridad* del ser" (47). Por el mismo paralelismo que venían vinculadas las nociones de ser y lógos para los griegos, arranca de aquí en Zubiri la *des-logización* de la inteligencia. En el fondo, esta es la melodía matriz de toda la trilogía. La inteligencia sentiente es la facultad de lo real y no del ser, dado que este es ulterior a la realidad. "Concebir y juzgar (logos) y dar razón no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo "de suyo" (48), es decir de lo real de la realidad si cabe la redundancia. Y con respecto al tema de la *des-objetualización* de Dios, todo este último libro de Zubiri es el gran tratado de este supuesto, de esta tarea y de esa radical mostración. Las aclaraciones de Zubiri se cifran en deslindar lo que es realidad-objeto y realidad-fundamento. "Dios no es *objeto*; antes de serlo y para poder serlo, es *fundamento*" (49).

A estas nuevas categorizaciones habría que añadir, para verlas imbricadas en el sistema cosmovisional y conceptual de Zubiri, la de respectividad, ya que el constitutivo de apertura, de ser abierta cada cosa, y por lo que cada cosa remite a otra, es lo formalmente intrínseco de todo lo real (50).

Pero no es este el lugar ni el cometido que nos habíamos asignado para esta intervención. Tal vez deba pedir disculpas por haberme entrometido, desde el cerco exterior de la conversación con Hegel, en estos nuevos atributos y contenidos que acaso sólo en mínima parte son fruto de esa pedida y operada conversación de Zubiri.

Para terminar quisiera traer a colación una de las últimas afirmaciones de Zubiri estampada en su primer libro de la trilogía, en el prólogo a *Inteligencia sentiente*, y sobre ella formular una interrogación. La afirmación de Zubiri es esta: "Hoy estamos envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempo de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inuñdatoriamente el discurso y la propaganda... Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino unas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad" (51).

Si esto hacemos, tal vez, iniciemos ese camino de una racionalidad más ancha y abarcadora de los problemas de nuestra realidad humana, en una de cuyas dimensiones está la alienación y la esquizofrenia.

Zubiri nos planteaba el discurso y conversación con Hegel desde la actualidad de su momento. Podrá ser impertinente la pregunta de si toda nuestra reflexión filosófica para ser auténtica ¿no debería comenzar por ser una conversación con Zubiri?

NOTAS

- (1) *Hegel y el problema metafísico*, en *Historia, Naturaleza, Dios*. (5ª edic. Madrid, 1963), p. 225. (Siempre citaré por esta edición Sigla: NHD).
- (2) De ahí que más que de un hegelianismo en sí, se cataloguen a los que tratan de Hegel, en España, con inexacta connotación a las denominaciones de Alemania, de hegelianos de "derechas" (v.g. E. Castelar) o de "izquierda" (v.g. F. Pi y Margall). Todavía algunos simplistas rezagados apelan hoy a estas caducas denominaciones.
- (3) Véase sobre estos temas una síntesis introductoria en J.L. Abellán: *Historia crítica del pensamiento español*, IV (1984). Madrid. Espasa-Calpe, pp. 556-600, con la bibliografía allí anotada. Posteriormente se ha publicado el libro de José Ignacio Lacasta Zabalza: *Hegel en España* (Centro de Estudios Constitucionales). Madrid, 1984, con una bibliografía, al final, sobre "la recepción de Hegel en España", pp. 335-353.
- (4) La frase sobre el alemán aprendido en Hegel está en la carta (1901-1902) escrita por Unamuno a Federico Urales. Véase M. Pizan: *El joven Unamuno* (influencia hegeliana y marxista). Edit. Ayuso, 1970. El tema da para mucho más de lo que se apunta en este libro, ya limitado de hecho al "joven Unamuno".
- (5) O.C.IV.530.
- (6) *La idea de principio en Leibniz...*, (1947), O.C. VIII, 272.
Véase mi trabajo: *El Hegel de Ortega* en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía española*. Salamanca. Edic. Universidad, 1983, pp. 253-274.
- (7) En la reciente edición de Vittorio Klostermann *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (Frankfurt/Main), véanse el vol. 5: *Holzwege* (1978) y más especialmente el vol. 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, preparado por Ingrid Görland, 1980, VIII-224 pp.
- (8) Véase Diego Gracia: *La Historia como problema metafísico*, en *Realitas*, III-IV (1976-1979), 85.
- (9) NHD., 225.
- (10) Véase *Realitas*, II, P. 550, sobre cuyos datos habría que precisar todavía más algunas fechas.
- (11) L.c. en el texto, nº 118, p. 117.
- (12) L.c. en el texto, IX-XI.
- (13) *Ibid.*, XIV.
- (14) *Ibid.*, *ibid.* Téngase en cuenta la fecha de esas reflexiones para no verlas como lugar común después de tantos estudios posteriores sobre ese genial y tan trabajosamente estructurado libro de Hegel.
- (15) *Ibid.*, XV.
- (16) La cita de Hegel está tomada de la *Vorrede zur ersten Ausgabe*, de 1812. En la edición de Lasson (F. Meiner, Hamburg, 1967), p. 3.
- (17) NHD, 226.
- (18) Extrañamente Hegel hace referencia a la doctrina exotérica (*exoterische Lehre*) de la filosofía kantiana como justificadora de esa renuncia al pensamiento especulativo (*Wissenschaft der Logik*, edic. cit., p. 3).

- (19) *Ibid.*, p. 4.
- (20) NHD, 226-227.
- (21) NHD, 228-229.
- (22) NHD, 231.
- (23) Cfr. *Briefe von und an Hegel* (ed. Hoffmeister), I, 194. La carta de acuso de recibo de la Fenomenología está escrita por Schelling en Munich a 2 de Noviembre de 1807. Con ella se rompió la correspondencia entre los dos grandes amigos, y para siempre.
- (24) NHD, 232.
- (25) Véase mi libro *La dialéctica de la Historia en Hegel*. Gredos, 1983, primera parte, y especialmente el capítulo II (p. 66 y ss.).
- (26) Sobre el tema en Ortega, que lo toca expresamente, véase mi trabajo citado: *El Hegel de Ortega*, con las correspondientes referencias a la Obra de Ortega.
- (27) NHD, 232.
- (28) NHD, 232.
- (29) Una exposición muy ceñida y clara de estas afirmaciones la da Hegel en la misma *Vorrede* de la Fenomenología partiendo de la frase *Das wahre ist das Ganze*. (Cfr. Edic. Hoffmeister, pp. 21-24).
- (30) NHD, 234-235.
- (31) Es una filosofía todavía teologizada. Zubiri está aquí bien asistido por la tradición alemana posthegeliana, en una de cuyas dimensiones coincide con esa "izquierda", como podía ocurrir con la crítica de Feuerbach a Hegel (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie; Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie und Grundätze der Philosophie der Zukunft*), y singularmente con Nietzsche que extiende el calificativo de teología camuflada a toda la filosofía alemana "corrompida por sangre de teólogos" (*Der Antichrist*).
- (32) NHD, 236.
- (33) NHD, 236.
- (34) NHD, 239.
- (35) NHD, 240.
- (36) Ortega ataca por otro flanco ese problema ontológico, captando perfectamente la "desobjetivación" de la razón en Hegel, buscando unir a Aristóteles y a Descartes para, a la vez, "evadirse de ellos" (O.C. IV, 539). Al situarse más acá de Kant, "lo decisivo en el asunto es que ni aun en este último caso (de si surge el ser de las cosas al enfrentarse el hombre con ellas) es el ser una "forma del sujeto" que éste echa sobre las cosas" (O.C. IV, 531, n. 1). En cambio no llega a dar un alcance tan radical, por esas fechas (1928), al concepto de historicidad, si bien insiste en que el círculo máximo a que se llega es lo histórico, más allá de lo cual "no cabe ulterior transcendencia" (IV, 541). Recuérdese que es en este estudio de Ortega sobre Hegel donde Ortega indica su primera ojeada rápida al libro de Heidegger *Sein und Zeit*, y en el que, sin más, encuentra "finas verdades y finos errores".
- (37) Cfr. Diego Gracia, l. c. aquí en nota 8: *Realitas*, III-IV, p. 85, donde formula el tema con lucidez y precisión.
- (38) NHD, 240.
- (39) *Sobre la esencia*, Madrid, 1963. Las citas corresponden respectivamente a las siguientes páginas: 45, 47, 50, 51, 52, 54, 42, 55 y 58. Podían aducirse, naturalmente, otros lugares.
- (40) *En Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie in Beziehung auf...* (Edic. Lasson), pp. 104-105.
- (41) *El Hombre y Dios*. Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1984, II.
- (42) Sobre todo a partir de la publicación de la Fenomenología. Véanse las *Briefe von und an Hegel*, edic., la correspondencia que data de 1807 en adelante.
- (43) Véase en *Inteligencia sentiente* pp. 198 y 213, etc. En *Inteligencia y Logos*, p. 117, a la dialéctica hegeliana le falta "el momento de la distanciación"; también p. 396. En *Inteligencia y Razón*

se critica a Hegel, por ejemplo, porque "lo racional no es sinónimo de conceptual" (p. 40, 67, 68, 79, 168, etc.); "Movimiento no es sinónimo de despliegue. No hay, pues, tal despliegue" (p. 291, etc.).

(44) *El Hombre y Dios*, cit., 152. Sigla en adelante: HD.

(45) *Inteligencia y Razón*, p. 168, passim.

(46) HD., 55.

(47) HD., 26.

(48) HD., 33.

(49) HD., 158, ss.

(50) HD., 23, ss.

(51) *Inteligencia sentiente*, p. 15.

SIGNIFICACION ACTUAL DEL PENSAMIENTO ZUBIRIANO

Por Alfonso López Quintás
Universidad Complutense

Para discernir el carácter “originario” de un pensador y determinar con precisión en qué medida da origen a una orientación nueva en el modo de abordar los grandes problemas de la existencia humana, la vía más directa y eficaz consiste en analizar los esquemas mentales que vertebran su discurso intelectual. Los esquemas mentales orientan, encauzan y deciden el estilo de pensar y conducen frecuentemente a quien los adopta a metas indeseadas.

El pensamiento occidental se dejó configurar a menudo por esquemas que escinden la realidad y dejan al hombre en una asfixiante soledad frente al entorno. De esta posición de aislamiento se deriva la grave crisis del hombre contemporáneo. De ello se percató temporalmente Zubiri, no obstante su fervorosa adhesión a los grandes mentores de la investigación filosófica del siglo XX: Blondel, Bergson, Husserl, Ortega, Heidegger... En el capítulo inicial de su primera obra ampliamente difundida —*Naturaleza, Historia Dios*— Zubiri delata las causas del desconcierto, la desilusión y la falta de entusiasmo del hombre actual. Lo último que escribió en su vida —*El hombre y Dios*— tiene por cometido descubrir la forma de superar radicalmente dicha situación crítica. El largo período que media entre una obra y otra constituyó un proceso esforzado de búsqueda en el cual Zubiri puso en tensión sus amplios conocimientos de todo orden para clarificar una idea nuclear: *el hombre se autodestruye cuando se aleja de la realidad y llega, en cambio, a plenitud cuando asume activamente el poder de lo real, se ve fundamentado personalmente por él y se religa al fundamento último de tal poder.*

El rasgo peculiar de Zubiri, la cualidad que lo eleva a un plano de excepción en el pensamiento filosófico actual es su capacidad para distinguir e integrar al mismo tiempo, descubriendo una profunda e ineludible vinculación allí donde muchos autores no han visto sino escisión y desgarramiento. Este descubrimiento no lo realiza por vía de sincretismo, difuminando límites mediante la puesta en juego de un modo de intuición más o menos borrosa, pseudoromántica. Zubiri se hace cargo de la unidad de las diversas vertientes de lo real a través de un análisis profundo de ésta. Su poder integrador tiene una condición *genética*, brota de dentro a fuera, va de lo nuclear a lo derivado. De esta forma expansiva, Zubiri llega a descubrir relaciones tan lúcidas y fecundas como las de realidad y ser, personidad y personalidad, potencias y posibilidades, sustancia y sustantividad, hecho y suceso, lo talitativo y lo transcendental, lo espiritual y lo corpóreo, la

inteligencia y la sensibilidad, la vida intelectual y la vida experiencial, lo relativamente absoluto y lo absolutamente absoluto.

Este modo endógeno, genético, de descubrir tales realidades y aspectos de la realidad permite a Zubiri contemplarlos como *distintos* pero no *opuestos*. Zubiri practica frecuentes divisiones para mostrar la articulación interna de las realidades. Distingue en cada realidad diversas vertientes, pero no las escinde; las deja en suspensión, pero no en el aire; las distiende, pero no las desgarras, antes las integra en un nexo de constitutiva respectividad. Zubiri piensa siempre “en suspensión” —como diría K. Jaspers, según el cual para comprender los fenómenos complejos de la existencia hay que mantener la mente “in der Schwebe”, en tensa y comprehensiva suspensión—: Este modo tensionado de pensar implica un giro total respecto al pensamiento sometido al imperio de los esquemas mentales “sujeto-objeto”, “yo-ello”, “acción-pasión”, “dentro-fuera”... Esta nueva metodología permitirá a Zubiri abordar desde nuevas bases el tema decisivo del pensamiento y de la existencia humana: *el acceso del hombre a Dios, la unión del ser finito y el infinito*.

1.— *La crisis del hombre actual*

En una conferencia pronunciada en Munich a raíz del *Manifiesto antiatómico* enviado por diversos físicos alemanes al entonces Canciller de la República alemana Conrad Adenauer, el gran humanista y científico Werner Heisenberg contó emocionado la siguiente anécdota. Al terminar la última guerra mundial, se hallaba confinado con otros eminentes hombres de ciencia en un campo inglés de concentración. Cuando el día 6 de agosto de 1945 se enteraron de que una bella ciudad japonesa acababa de sucumbir bajo una bomba atómica, Otto Hahn, inventor de la fisión del átomo de uranio, salió despavorido de la barraca en que se hallaban. Sus colegas salieron tras él, y a duras penas lograron disuadirlo de que no se abriese las venas con los alambres de espino que cercaban el campo. “Acabo de constatar —exclamó desolado— que mi vida en conjunto carece de sentido. He investigado por puro deseo de revelar la verdad de las cosas, y el saber teórico se tradujo inmediatamente en poder aniquilador”.

Esta fue, en realidad, la experiencia de toda una época. El deslizamiento del saber *entendido como encuentro luminoso con lo real* hacia el saber como *fuerza de poder y de dominio* se halla en la base de la crisis del hombre moderno y contemporáneo. Durante siglos, el hombre occidental cultivó entusiásticamente el saber científico alentado por el “mito del eterno progreso”. Si un poco de saber teórico produce una medida correlativa de saber técnico, de dominio de lo real, de confort, de seguridad y de felicidad, un saber teórico indefinidamente desarrollado producirá un grado indefinido de saber técnico, de dominio, confort, seguridad y felicidad.

Este “mito” —entendido aquí como “ilusión falsa”— hizo quiebra en las trincheras de la primera Guerra Mundial. En la hecatombe colectiva, el hombre occidental sintió miedo ante su condición humana, ante su ilimitada capacidad intelectual, e inició una campaña implacable contra la instancia que permite al ser humano tomar distancia frente a lo real y dominarlo. Esta

instancia es el *espíritu*. La famosa década del 20 al 30, de la que parten todos los caminos intelectuales del siglo XX en Occidente, está desgarrada por una tensión dramática entre los partidarios de la vida y los del espíritu. En mi biblioteca conservo un folleto de la época que lleva por título *Rede für den Geist* (Alocución a favor del espíritu). ¿Cómo es posible que, tras siglos de vida espiritual, haya tenido que pronunciarse en el corazón de Europa una apología del espíritu? ¿Será, tal vez, que, como delató F. Ebner, el hombre occidental no ha hecho sino “soñar con el espíritu”, pero no ha vivido una auténtica vida espiritual?

Xavier Zubiri delató tempranamente esta situación de crisis. En el umbral de su obra de juventud: *Naturaleza, Historia, Dios*¹, subraya que el intelectual contemporáneo se halla desconcertado e inquieto, a pesar de los espectaculares éxitos de la ciencia.

Este desconcierto dramático procede de un *desgarramiento básico*: el alejamiento del hombre y lo real.

Tal alejamiento, a su vez, es provocado por el afán de dominio y manipulación de las entidades del entorno. El hombre moderno quiere calcular para prever, y prever para controlar. Esta actitud dominadora, que no tolera el riesgo que implica el trato creador con realidades dotadas de autonomía, inspira la tendencia *reduccionista*. Se pretende reducir el valor de las realidades irreductibles, convirtiéndolas en meros útiles, *medios para*, objetos de fácil manejo.

La reducción ilegítima de los seres a objetos es la meta del *sadismo* y la fuente de toda violencia.

El violento espíritu reduccionista alienta en orientaciones filosóficas tan características del hombre occidental moderno como el *empirismo positivista*, el *pragmatismo* y el *historicismo*. Estas orientaciones están afanosas de seguridad a ultranza. Anhelan y añoran el “paso seguro de la ciencia” (Kant), y se esfuerzan en configurar las llamadas “ciencias del espíritu” con el método que otorga a las “ciencias de la naturaleza” un modo de conocimiento *exacto*, o, como diría Jaspers, un “*zwingendes Wissen*”, un “saber coactivo”, saber que se impone a todo hombre que tenga uso de razón. Para conseguir esta meta, tienden a considerar todo *objeto de conocimiento* como *mero objeto*, *ob-jeto*, algo *proyectado a distancia del sujeto*, alejado.

Este alejamiento es la causa fundamental de la depauperación del conocimiento humano, porque el hombre sólo conoce en verdad las realidades que poseen cierta capacidad de hacer juego con él. En el campo de juego que se funda entre el hombre y las realidades que no son meros objetos se *ilumina* el ser de ambos. Si el objeto de conocimiento permanece a distancia del sujeto, y éste se limita a contemplarlo *desde fuera*, sin comprometerse con él, no surge la luz del encuentro. El objeto sigue siendo *distinto* y *distante*. El conocimiento auténtico se alumbra cuando, al hilo del trato creador de ámbitos de convivencia, lo distinto, sin dejar de serlo, deja de ser distante para tornarse *íntimo*. *Esta transformación marca el umbral de toda auténtica actividad cognoscitiva, ética y estética.*

El objeto, al convertirse en algo íntimo al sujeto cognoscente, se integra en éste y se le patentiza de forma singular. Esta patencia o des-cubrimiento (*aletheia*) constituye el acontecimiento nuclear, fontanal, de la verdad. Tan relevante modo de unidad entre el sujeto y el objeto pasó con frecuencia

inadvertido a causa del uso indiscriminado de los esquemas *sujeto-objeto*, *inmanencia-trascendencia*, *dentro-fuera*. Si se considera precipitadamente que el guión que separa los términos de tales esquemas significa *escisión*, se propende a pensar que todo lo *distinto* es siempre e ineludiblemente *distante*, con lo cual se cierra la vía a un descubrimiento sobremanera fecundo; el de los modos de unidad eminente o “presencia” que pueden fundarse entre el hombre y las realidades del entorno.

De aquí arrancan dos grandes corrientes de la filosofía contemporánea. Los pensadores que identifican lo distinto con lo distante suelen ver, lógicamente, al hombre como un ser “arrojado” en el mundo, carente de posibilidades de ajuste creador con las realidades que le rodean, incapaz de hacer juego con ellas y alumbrar sentido. El *juego* —visto con el debido rigor— se presenta como fuente de luz. El sentido se alumbra en el *encuentro*, entendido como juego creador de ámbitos de convivencia. Al no poder hacer juego, brota el *absurdo*. Si el hombre está arrojado en el mundo, desamparado en un entorno inhóspito, carente de todo posible ajuste a realidades que puedan ofrecerle posibilidades de juego, apenas podrá descubrir ante él otro horizonte intelectual que la *filosofía del absurdo*.

Si se advierte —en cambio— la posibilidad de que lo distinto llegue a ser íntimo y ofrezca al hombre posibilidades de juego, se despliega un horizonte de *creatividad* y de *sentido*.

Lo distinto y distante sólo puede ser conocido por vía de cálculo y dominio. En consecuencia, los que se orientan hacia la filosofía del absurdo suelen consagrarse en exclusiva al cultivo del que se traduce en *poder*. Tal entrega suele abocar al *vértigo* de la ambición.

Los que se orientan hacia la *filosofía del sentido* se esfuerzan por cultivar el saber que florece en *sobrecogimiento*. Sobrecogerse es dejarse penetrar por el valor de una realidad que nos ofrece posibilidades de juego. Para *sobrecogerse* hay que *recogerse* hacia la interioridad en la cual lo distinto se hace íntimo, es decir, funda un campo de juego con nosotros. No es que del *exterior* pase al *interior*, sino que de una situación de indiferencia pasa a integrarse con nuestra actividad creadora. Esta integración es el principio del *éxtasis*.

Hoy día se confunden a menudo, por precipitación o bien por estrategia, los fenómenos de vértigo y de éxtasis. Ortega, en sus conocidos estudios sobre el amor, considera del mismo linaje la orgía, la embriaguez, el enamoramiento, el éxtasis místico... En la película *La naranja mecánica* se subraya una forma de acción extremadamente violenta —que supone la entrega a diferentes géneros de vértigo— con fragmentos de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, obra que constituye un neto acontecimiento extático.

La confusión de vértigo y éxtasis encierra suma gravedad porque el éxtasis *instala* al hombre en lo real y el vértigo lo *desarraiga*, lo deja con las raíces existenciales al aire.

Esta situación de desarraigo es la raíz de la forma más radical de *desamparo*, porque el único tipo de amparo auténtico que puede lograr el hombre se consigue mediante la creación arriesgada de campos de juego con lo real. El desconcierto y azoramiento del hombre actual precede, en el fondo, de un fallo en su actitud básica ante la realidad que se traduce y delata en el uso de esquemas intelectuales inadecuados.

Necesidad de un giro metodológico

Desde principios de siglo se advierte en Europa, como un clamor, la exigencia de un cambio metodológico. Se pide la adopción de categorías y esquemas más ajustados a la riqueza de lo real. Durante decenios, sin embargo, se avanzó muy lentamente en esta tarea, que exige toda una *metanoia*, un giro radical en el estilo de pensar y de orientar la existencia. El drama intelectual de Husserl, Dilthey y Ortega tiene raíces metodológicas. En su edad madura, estos pensadores presintieron la radical insuficiencia de la orientación metodológica que habían seguido. Esta decepción llevó a Husserl a demorar indefinidamente la publicación del segundo y tercer tomo de su obra *Ideen*. De ella pende metodológicamente la obra de Ortega *El hombre y la gente*, que tampoco apareció en vida del autor a pesar de las reiteradas promesas que éste había hecho de publicarla inminentemente.

En el umbral de su obra *Sein und Zeit* (2), Heidegger aborda con decisión este problema metodológico y tiene el arrojo de renunciar al uso de los esquemas mentales que venían siendo considerados como básicos en todo pensamiento bien articulado: “interior-exterior”, “dentro-fuera”, “inmanencia-transcendencia”, “acción-pasión”, etc. Estos esquemas son apropiados para expresar la relación entre *objetos*, o entre el hombre y las realidades “objetivas” (asibles, mensurables, ponderables...), pero se muestran excesivamente rígidos a la hora de aquilatar los modos de relación que pueden darse entre realidades que, más que objetos, son *ámbitos* que se entreveran creadoramente. Heidegger subraya la insuficiencia del vocablo “interioridad” para determinar el lugar en que acontece el fenómeno del conocer. A la hora de abordar en serio la configuración de su “ontología fundamental”, Heidegger quema las naves en el aspecto metodológico y deja de lado los esquemas intelectuales que había recibido de sus maestros. Pero ¿era posible vertebrar sin ellos un pensamiento riguroso? La tarea decisiva de Heidegger consistirá en mostrar de hecho que cabe encontrar esquemas más adecuados al tratamiento intelectual de las realidades y acontecimientos que él deseaba analizar. Entre tales esquemas cobrará especial relevancia el de “apelación-respuesta”.

Análogo giro metodológico tuvo lugar en las investigaciones del movimiento existencial-dialógico-personalista (Ebner, Buber, Marcel...).

Bien afirmado en la idea de que la suerte del pensamiento humano se decide en el subsuelo metodológico, Xavier Zubiri radicaliza este giro en el estilo de pensar, y configura una nueva metodología filosófica desde una metafísica renovada, es decir, desde una idea más comprehensiva y flexible de realidad y de verdad, de hombre y de conocer (3). Su concepción abierta y respectiva de la realidad —de toda realidad y, singularmente, de la del hombre— le permite superar los esquemas mentales que desgarran el sutil tejido del pensamiento y —consiguientemente— de la vida humana. Si el hombre, al ser inteligente, se halla instalado por necesidad constitutiva en la realidad, quedan desbordados todos los esquemas mentales que presuponen subrepticamente una escisión primordial entre el hombre y el entorno. El vitalismo de entreguerras montó una campaña hostil contra el espíritu bajo pretexto de que éste inaugura la distancia entre el hombre y la realidad. Desde *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri supo ver

que hay una forma de distanciamiento que no aleja al hombre de lo real sino que lo entrafia en el mismo. Lejos de ser una instancia alienante, el espíritu es el principio del arraigo humano en lo real y —a través de tal enraizamiento nutricional— del desarrollo de la personalidad humana en todas las vertientes. Para lograr la unidad con lo real, no necesita el hombre abdicar de su condición espiritual en favor de las fuerzas vitales infrarracionales. Le basta cultivar, reflexiva y voluntariamente, las diversas formas de arraigo que le vienen dictadas por su condición de ser inteligente: *religación* a la deidad, *obligación* a normas y valores, *fidelidad* a la comunión con los demás hombres, *asunción* de los campos de posibilidades abiertos por el pasado...

En la línea del Kierkegaard de *La enfermedad mortal*, Zubiri considera la ruptura de la religación como un acto regresivo que pone al hombre fuera de juego y lo sume en la *desesperación*.

* En perfecta lógica con esta teoría de la implantación primaria del hombre en la realidad, Zubiri se opone expresamente al uso de todo esquema que por su carácter *dualista* pueda correr el riesgo de ser entendido como expresión de una *ruptura* entre el hombre y la realidad. Entre tales esquemas destacan —amén de los ya citados— los siguientes: *sujeto-objeto*, *en mí-ante mí*, *entrar en mí-salir en mí*, *ensimismamiento-alteración*, *autonomía-heteronomía*, *causa-efecto*...

Estos esquemas monodireccionales no son aptos para expresar los fenómenos de integración en los cuales dos o más seres entreverán sus *ámbitos* o *campos de posibilidades de juego*, y se influyen mutuamente. El hombre configura el lenguaje, y el lenguaje nutre al hombre. El hombre crea el juego, y el juego impulsa al jugador. Estos acontecimientos “sobrecogedores” en los cuales el hombre *capta una realidad al dejarse captar por ella* —en expresión de Fichte— sólo pueden ser expresador con cierta justeza mediante esquemas muy flexibles, como “apelación-respuesta”. “libertad creadora-vinculación nutricia”.

Es revelador de la actitud filosófica de Zubiri que en su primera obra (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*) haya destacado la bancarrota de la cultura occidental, y en el comienzo de la segunda (*Naturaleza, Historia, Dios*) haya subrayado enérgicamente que la crisis de la vida intelectual contemporánea procede de la voluntad humana de *poseer* verdades y no *dejarse poseer* por la verdad. Cuando no se inmerge co-creadoramente en la verdad, el hombre se siente *vacío*. Al asomarse a este vacío, experimenta una forma angustiosa de *vértigo existencial*. Si no encuentra salida a esta situación porque carece de poder creador, el hombre corre riesgo de entregarse a la *desesperación*, vértigo de autodestrucción personal.

Esta destrucción implica asfixia espiritual, *des-ambientalización*. El ser humano, para constituirse en tal, tiene que afirmarse en la realidad por vía de participación creadora (activo-receptiva).

Al desarraigarse (por voluntad de posesión, de *ob-jetivación* o proyección a distancia), el hombre se pierde en el abismo del vértigo. “El hombre actual —escribe Zubiri— está a veces como dormido para la verdad, abandonado a la eficacia de sus métodos”⁴. Esta forma de somnoliento abandono implica *relax*, entrega fusional al entorno, *inmediatez*, falta de la distancia de perspectiva necesaria para entrafarse en lo real. La verdadera unidad con

lo real sólo se consigue creando modos tensos, esforzados, de vinculación. Esta tensión creadora no implica desgarramiento trágico sino *in-quietud*, nostalgia por conocer *en plenitud* lo que desde el principio se ofrece al hombre debido al hecho decisivo de estar *instalado* en lo real. “El pensamiento tiene que conquistar cosas, pero es porque está ya previamente moviéndose en ellas” (5). Aquí Zubiri desborda el esquema monodireccional “interioridad-exterioridad” para fecundar su pensamiento con el llamado “círculo hermenéutico” (6). El hombre no siente las realidades del entorno como externas, extrañas, incluso hostiles, sino como haces de posibilidades de juego.

Si falta la tensión creadora —*lúdica*— hacia la unidad, se pierde toda posibilidad de contacto integrador con lo real. Esta pérdida lleva al hombre a pendular hacia diferentes extremismos filosóficos, que coinciden en su carácter reduccionista, empobrecedor de las posibilidades creadoras humanas. Tal depauperamiento insta al hombre a buscar la ansiada seguridad en la entrega al *vértigo de la eficacia*, del *poder y dominio*, del *control a través del cálculo*. La confianza en las posibilidades de las experiencias de vértigo se trueca siempre a la corta —debido a la implacable lógica de los procesos humanos— en devastadora decepción. La *conciencia clara de tal decepción constituye la crisis del hombre contemporáneo*. Según Zubiri, ésta arranca de la “pérdida del objeto”, del olvido de la “inadmisibile unidad entre pensamiento y cosas” (7). La conciencia viva de la instalación en lo real se adquiere cuando el hombre, al unirse a las realidades, mantiene cierta *distancia de perspectiva* (8), evitando toda forma de entrega a las unidades *fusionales* propias de las experiencias de *vértigo*, que —bajo pretexto de superar la distancia inaugurada por el espíritu entre él, la realidad y el hombre— provocan el desarraigo de éste en todos los órdenes.

Hacia una solución radical de la crisis

En perfecta lógica con su planteamiento, Zubiri entiende que la única forma de recuperar la vida en el espíritu, la auténtica vida intelectual, es reconquistar la unidad primaria con la realidad. Es ésta “la tarea más urgente del momento” (9). Si se entiende en todo su alcance lo que significa para Zubiri “estar en realidad”, se amplía en tal forma la experiencia humana que el hombre realiza un giro decisivo en su estilo de pensar. De la mentalidad *objetivista* pasa a la *respectivista-campal*. Con ello quedan superados los esquemas objetivistas-dualistas, y los conceptos y expresiones adquieren un sentido nuevo, acorde al carácter dinámico-creador de los fenómenos humanos. En la frase “estar en realidad”, la preposición “en” supera todo significado meramente localista para expresar un modo activo-receptivo de inmersión. “Estar en realidad” no significa un estado de inmersión inactiva; implica una tensión creadora hacia normas cada vez más complejas y fecundas de arraigo y vinculación. *Hallarse instalado en la realidad es fuente inagotable de la creatividad humana en todas las vertientes: ética, estética, científica, religiosa...*(10).

Por estar en realidad, el hombre desborda desde el principio el esquema dualista “autonomía-heteronomía”. Su decurso biográfico no se reduce, de

consiguiente, a mero despliegue de unas potencias autónomas. Entraña la creación de multitud de vínculos y ámbitos en vinculación a las posibilidades que le ofrece lo real. En el encuentro que significa este entreveramiento surge el *sentido* de la vida humana y de la realidad que lo envuelve, impulsa y nutre. Para cumplir su misión y su destino personales, el hombre debe *ob-ligarse* libremente a la realidad que lo circunda y “ambitaliza”. Esta obligación no implica una sujeción coaccionada a una realidad externa. Es una *respuesta creadora* a una *instancia apelante*. La inmersión activo-receptiva en la realidad constituye la forma radical de *participación* humana. El hombre “participa” en lo real respondiendo activamente a las posibilidades creadoras que le ofrece la realidad apelante en que se halla ambitalizado. Esta respuesta implica un entreveramiento de ámbitos, la fundación de un campo de juego, en el cual las realidades distintas y distantes se tornan íntimas. *En este campo de intimación, las realidades apelantes hacen sentir su presencia y revelan su modo de ser con inigualable fuerza.*

Esta revelación permite salvar de raíz el *desgarramiento espiritual* del hombre moderno y contemporáneo, en cuya base se halla un planteamiento falso.

El hombre medieval vivió de tal manera inmerso en el mundo religioso que no concebía la posibilidad de otorgar sentido a la realidad —sobre todo a la realidad humana— si se la veía desgajada de la divinidad. El único modo de pensamiento racional auténtico era, para él, el teísta, el que se asienta últimamente en la aceptación de un Ser Supremo, origen y meta del universo.

A partir del Renacimiento se abrieron horizontes insospechados a las ciencias humanas y naturales, que fueron configurándose conforme a una lógica propia. Debido a múltiples causas —entre las que sobresale el éxito clamoroso y progresivo de la ciencia—, el estudio directo, empírico, experimental, metodológicamente independiente, del cosmos se cubrió de un halo de prestigio extraordinariamente seductor para el hombre moderno. Esta seducción provocó paulatinamente una ruptura con el pensamiento religioso. Tal distanciamiento se tradujo en la tendencia a pensar por vía de dilemas: “o la racionalidad religiosa, o la racionalidad puramente mundana”. ¿Cómo se puede ser hombre religioso, atenido a metas ultramundanas, y amar intesamente lo real entorno, finito, contingente, menesteroso de perfeccionamiento incesante?

En la época postrenacentista, se tendió a considerar expeditivamente la vida religiosa como una “huida ascética y mística del mundo”. Por el efecto de pendulación, la vida cultural pasó a ser entendida como una inmersión entusiasta en el enigma fascinante de la existencia mundana.

Al principio, este desgarramiento dilemático no significó sino una divergencia de orientación intelectual dentro de una fe común. Poco a poco, el fomento de la “cultura” frente a la “religión” fue adquiriendo un matiz belicoso. La falta por parte de los eclesiásticos de una comprensión exacta del alcance preciso de la fe y la ciencia condujo a conflictos espectaculares —como el “caso Galileo” y la campaña antievolucionista—, de los cuales parecía deducirse que la religión frena o incluso bloquea el dinamismo investigador. Al pender de éste el progreso de la humanidad, se llegó pronto a la conclusión de que el futuro de la misma está en manos de los “librepensadores”, en tan-

to que el pensamiento sometido a las directrices religiosas queda confinado en un pasado oscurantista y primitivo.

Este *planteamiento dilemático* avivó al máximo la tensión investigadora de científicos y humanistas. Durante cierto tiempo se lo consideró extraordinariamente fecundo en orden a la configuración de un auténtico humanismo. Pero, al hacer crisis el “mito del eterno progreso” en las trincheras de la primera Guerra Mundial, se hundió la confianza del hombre contemporáneo en la metodología dilemática que escindía insalvablemente la experiencia religiosa y la investigación científica, la esperanza en lo trascendente y la preocupación por las grandes tareas de la vida mundana. La crisis total de la confianza en el saber científico —que puede traducirse inmediatamente en poder técnico, susceptible de aplicación miliar— provocó una situación espiritual de angustia que condujo a una quiebra del ímpetu creador, y dió lugar, consiguientemente, a las orientaciones filosóficas del “absurdo”.

En esta situación límite, la corriente vitalista —según indiqué anteriormente— postuló la vuelta a la vida espontánea y la oposición drástica al espíritu, como instancia responsable de la capacidad humana de tomar distancia frente a lo real y dominarlo intelectualmente. La década del 20 al 30 fue escenario de una lucha implacable entre la “vida” y el “espíritu”.

Tarea integradora de Teilhard y Zubiri

Al comprobar las potencias destructoras que alberga toda *escisión metodológica*, se impuso pronto la necesidad urgente de fomentar un estilo de pensar que no se contente con medias verdades, analice de modo radical el sentido y alcance verdaderos de la fe y la ciencia, y se esfuerce por *integrar* sus ámbitos de acción de modo fecundo. En este momento dramático, en que el hombre occidental se preocupa por abrir rutas intelectuales que le permitan dar un sentido pleno a su vida sin renunciar a las conquistas culturales, adquiere su cabal dimensión histórica la obra de Pierre Teilhard de Chardin. Ampliamente inspirado en los conocimientos científicos y en su propia experiencia religiosa, Teilhard se consagró arduamente a la tarea de mostrar que la Religión, bien entendida, no sólo no es opio del pueblo en las diferentes vertientes de la vida humana, sino que constituye el alfa y la omega de todo dinamismo humanista. “¡Sería una objeción tremenda contra la Iglesia —escribe— poder echarle en cara que hace perezosos...!” (11). Tras un largo período de zozobra espiritual provocada por la dificultad de conciliar el deseo de perfección cristiana y el amor al mundo —con la entrega consiguiente al perfeccionamiento del mismo—, Teilhard se abrió a la convicción de que “es una cuestión de lealtad y de ‘conciencia’ trabajar por extraer del mundo todo lo que el Mundo puede contener de verdad y de energía”. “Nada debe quedar ‘sin intentar’ en la dirección del más-ser”(12).

El ascenso hacia estadios de “más ser”, de “más vida”, fué la meta —tan imprecisa como exaltante— de muy diversas orientaciones vitalistas: Nietzsche, Simmel, Ortega... “Leben ist mehr als Leben” (Simmel). Teilhard precisó en qué sentido debe realizarse dicho incremento en ser y en vida. Pero su metodología carecía del rigor que exige el estudio a fondo de los grandes temas filosóficos.

Xavier Zubiri, impuesto a la vez en los saberes científicos, filosóficos y teológicos, recoge el afán integrador del pensamiento filosófico sensible al decurso evolutivo de la realidad (Bergson, Blondel, Teilhard...), y realiza los cambios metodológicos necesarios para mostrar de modo radical y aquilatado que muchos pretendidos *dilemas* no son sino *contrastos*. Realidad y religación, cuerpo y espíritu, inteligencia y sensibilidad, ser finito y Ser Infinito no son realidades y vertientes de la realidad escindidas dilemáticamente; a una visión adecuada se le aparecen profundamente conexas entre sí.

Cuando aborda los diversos problemas filosóficos, Zubiri no remite al lector a una fundamentación posterior de su pensamiento, como hizo reiteradamente Ortega. Estructura en cada momento su discurso sobre un concepto de realidad lo suficientemente amplio para albergar en sí el momento de historicidad y evolución creadora. *Esta alteración del concepto básico de realidad supone un giro decisivo en el pensar y opera una auténtica revolución en el curso de la investigación filosófica.* Zubiri asume los mejores logros de la tradición para sentar las bases de su filosofar rigurosamente plegado a las exigencias de lo real. Al mostrar la vinculación mutua de vertientes de lo real supuestamente antagónicas o extrañas, Zubiri deja patente la riqueza actual y futura de la realidad. Frente a la tendencia reductora, minimizante, de los “filósofos de la sospecha” —los pretendidos “desenmascaradores”—, Zubiri abre ante el hombre actual horizontes intelectuales muy amplios *sin movilizar más recursos que su sobrio pensamiento realista.*

El realismo zubiriano

La alteración del concepto básico de esencia y de realidad —realidad entendida como lo que existe *de suyo* merced a la esencia, constelación de notas que “reifica” a la cosa— implica la alteración del concepto básico de hombre y de conocer.

Zubiri plantea el tema del hombre en un nivel radical, con una concepción de la realidad estructural, dinámica y respectiva, que le permite garantizar a la par la densidad y solidez existencial de la persona y su constitutivo carácter abierto. De esta forma, Zubiri evita por igual los dos extremismos que desgarran y depauperan la idea del hombre: el *sustancialismo*, que, para conservar la identidad personal, resta importancia a la apertura del hombre a los demás seres, y el *actualismo*, que, para evitar de raíz el encapsulamiento del hombre en sí mismo, diluye su realidad en una línea discursiva de actos inconexos (13). Mediante la distinción entre *personalidad* y *personalidad* Zubiri fundamenta todas las manifestaciones activas de la realidad humana en un tipo peculiar de esencia, “esencia abierta”, autosuficiente en el orden de la constitución y, a la par, abierta a toda la realidad y a su propia realidad, a la que asume como tal.

Zubiri ve al hombre, de modo realista y sobrio, como emergiendo del estrato biológico, y, a la vez, le considera abierto —en función de su carácter inteligente— a la realidad en toda su plenitud. La inteligencia desempeña una primaria *función biológica*: la de hacer posible la subsistencia del animal hiperformalizado, pero esta función no es la única ni la más importante de la inteligencia humana (14).

Merced a este ensamblamiento del nivel biológico y el inteligente, la experiencia humana presenta, según Zubiri, una doble vertiente: el sentir y el inteligir, de modo que sólo cabe hablar con sentido de una *inteligencia sentiente* y de una *sensibilidad inteligente*. Esta vinculación constitutiva de la inteligencia a la sensibilidad no implica el *enquistamiento* de la misma en lo sensorial, sino el arraigo del ser humano en la realidad. La experiencia humana es muy *poderosa* y *amplia* precisamente *por estar arraigada* de modo ineludible en lo real. El pensamiento zubiriano explica siempre las más amplias posibilidades del hombre —en todos los aspectos: cognoscitivo, volitivo, creador, histórico, ético, religioso— sobre la base de una primaria y radical religación a la realidad.

Zubiri no pierde nunca el contacto con lo real. En su concepción, el hombre está *religado* a la deidad, *ligado* a su tendencia a conseguir la propia felicidad perfilando su figura de ser humano de modo perfecto; *obligado* a apropiarse las posibilidades que le ofrece el entorno. El hombre es, por su condición *personal*, un ser *básicamente religado* y *ético*, comprometido a crear ámbitos de acción, sea cual fuere la opción religiosa y moral que haga libremente en su vida.

La religación del hombre a Dios.

El giro metodológico llevado a cabo por Zubiri resalta de modo especial en su estudio del proceso que lleva al hombre a Dios (15). No es un proceso meramente especulativo sino *experiencial*, no meramente irracional sentimental sino *intelectual*, porque la experiencia que lo hace posible es una experiencia de realidad, y para Zubiri ser inteligente equivale a “estar en realidad”.

Esta experiencia “teologal” se desdobra en cinco. Analicémoslas desde la vertiente metodológica que estoy subrayando en este trabajo y rehagámoslas personalmente a fin de comprender a fondo el pensamiento zubiriano.

1) *Experiencia de la crisis del hombre actual*. El hombre contemporáneo se halla confundido, desorientado y descontento por haber intentado *poseer verdades* en vez de *dejarse poseer por la verdad*. Esta actitud dominadora aleja al hombre de lo real porque no le permite fundar los modos de unidad más relevantes. Tal alejamiento destruye la vida en la verdad. 2) *Experiencia de instalación en lo real*. Cuando el hombre adopta una actitud de participación en lo real, no de dominio del mismo, se dispone para descubrir que no está *arrojado* en la realidad sino *instalado*, ajustado a un entorno que le ofrece posibilidades de actuación y libre juego. 3) *Experiencia de la vida personal*. Para desarrollarse como persona, el hombre debe no sólo ejercitar sus potencias —ver, oír, pensar...— sino asumir las posibilidades que le ofrecen las realidades de su entorno. Esta instalación activa en lo real dinamiza al hombre, le produce inquietud y aviva su conciencia de ser libre en vinculación a todo lo que le rodea. 4) *Experiencia de la deidad, o religación*. Al realizarse como persona mediante la asunción de las posibilidades o “poderes” que le ofrecen las realidades del entorno, el hombre experimenta el poder de la realidad. Este poder fue visto en todos los tiempos como algo elevado, enigmático, profundo, inefable. A esta instancia fundamentante alude el

vocablo “deidad”. Al ser algo *enigmático*, el poder de la realidad no se impone al hombre. Este puede reconocerlo o dejarlo de lado. Tal actitud de indiferencia está en la base del fenómeno del *ateísmo*, que responde al bloqueo de la voluntad de búsqueda del fundamento último de la propia realización como persona. 5) *Experiencia de Dios*. El que, por afán de verdad, quiere llegar hasta el fin en la clarificación de su ser personal descubre que su modo peculiar de ser “absoluto” —es decir, su poder de afirmarse en sí mismo frente a toda realidad al tiempo que necesita de la misma— sólo puede tener su fundamento último en una realidad *absolutamente absoluta*. Esta realidad es *personal*, y se hace íntima al hombre que responde a su apelación. He aquí la experiencia de “Dios en nosotros”.

Si se tiene ante la vista lo que implica ser persona y realizarse como tal, lo difícil —afirma Zubiri— *no es descubrir a Dios sino encubrirlo*. Para acceder a Dios, el hombre no necesita salir de sí, perderse, alienarse, renunciar a su voluntad de llegar a plenitud. Debe, por el contrario, elevarse a su más alta cota de realización personal mediante una forma de diálogo comprometido con las realidades de su entorno. Al hilo de su realización como persona, Dios se le aparece al hombre como el fundamento del fundamento de su vida personal. Para ir a Dios, Zubiri se apoya en la vida *personal* del hombre y en la experiencia que éste hace de la realidad y del poder de la misma, no en los seres infrahumanos.

El hombre no busca a Dios por una decisión de la voluntad, ni por un sentimiento de deber, ni por una añoranza sentimental, sino por algo más radical: porque *necesita el poder de lo real para realizarse como persona*. Si nadie puede dejar de preguntarse seriamente por el fundamento último del poder que lo impulsa a su propia configuración personal, nadie —ni el creyente ni el incrédulo— está eximido de plantearse el problema de Dios. La marcha de Zubiri hacia Dios no es puramente especulativa sino experiencial. Se apoya constantemente en el hecho de hallarse el hombre instalado en la realidad. Por eso la obra de Zubiri comienza precisando que el hombre es persona porque “está en realidad” y culmina con el estudio del hombre como “experiencia de Dios”. La “y” que vincula, en el título del libro de Zubiri, al hombre y a Dios no es meramente copulativa; alude a una forma muy honda de integración, tan honda que parece que se roza o incluso se traspasa el umbral del panteísmo. Este, sin embargo, queda alejado radicalmente cuando no se confunde la elevada *unidad de integración* con la banal *unidad de fusión*. Zubiri vincula de modo impresionante la vida personal del hombre y la vida personal de Dios. Esta vinculación no amengua un ápice la trascendencia de Dios en las cosas; pone al hombre en realidad y en verdad, lo eleva a su cota más alta, y resuelve por elevación la grave crisis del humanismo contemporáneo.

Zubiri va *del hombre a Dios*. Siempre procede de abajo arriba. Pero en lo que está abajo sabe entrever la interna gravitación, la presencia fundante, de lo que está arriba. Por su temperamento crítico y el amplio cultivo de los saberes científicos, Zubiri tiende a mantenerse siempre con los pies bien asentados en el suelo, pero el suelo —o sea, la realidad— tiene para él tal riqueza que lleva al hombre de lo más inmediato y aparentemente anodino a lo más lejano y elevado. El hombre busca porque ya está de alguna forma instalado en aquello que busca. El hombre, por ser inteligente, “está en

realidad”, y es la fuerza misma de la realidad la que le insta a buscar una forma de unión más perfecta con ella y con su fundamento último (16).

Nietzsche reprochó amargamente al Cristianismo su supuesta falta de amor a la vida. Teilhard dedicó su existencia al empeño de potenciar mutuamente lo “espiritual” y lo “material”, lo “sobrenatural” y lo “mundano”, lo “temporal” y lo “eterno”. Zubiri va a la raíz de la cuestión y muestra a la persona humana constitutivamente religada a la deidad. No hace falta negar a Dios para lograr la plena condición de hombre. Basta con ser fieles a una dimensión básica del propio ser: la condición *teologal*. Esta dimensión no se opone dilemáticamente a la vertiente humana que tiende al dominio intelectual de la realidad. Suele considerarse precipitadamente como un hecho que en el hombre se dan dos actitudes: la “racional-científica” y la “sentimental-religiosa”. Vista con precisión la lógica de los diferentes modos de actividad humana, se descubre, sin embargo, que cada vertiente del hombre presenta una *racionalidad específica*. Si se hace filosofía “a medida”, como sugirió Bergson en el umbral de su obra *La pensée et le mouvant* (17), se advierte que el complejo de inferioridad de los filósofos respecto al rigor de la metodología científica procede de considerar como *modélica* la vertiente de lo real que estudia la ciencia. Hoy día comienza a abrirse paso la idea de que el conocimiento científico es *exacto* porque su objeto de conocimiento es más bien *pobre*; y la filosofía es *ambigua* porque su objeto de conocimiento presenta una gran *riqueza* (18). Adivinar el modo peculiar de rigor que alberga el conocimiento *ambiguo* de las realidades *relacionales* abre perspectivas apasionantes al pensar filosófico.

La prosa de Nietzsche, reflejo de su amor desesperado a la vida multicolor que se le escapaba como un espejismo, provocó una conmoción espiritual en miles de lectores. El estilo ferviente de Teilhard, que pronuncia un sí decidido a la vida sin renunciar a los valores trascendentes, suscitó una entusiasta acogida. Los análisis adustos de Zubiri —afanoso sencillamente de hacer justicia a lo real y su interna articulación— están llamados a producir una gran emoción intelectual en quienes alcancen a ver las perspectivas que se abren ante el hombre cuando, en vez de desgarrar los elementos que integran lo real, logra verlos en su interna coherencia y plenitud de sentido. El mundo no está del todo configurado. La realidad sigue “dando de sí”. Al hombre compete la responsabilidad de elevarla a cotas de gran perfección.

La tarea de nuestro tiempo consiste sin duda en sustituir la mentalidad dilemática por una mentalidad integradora, la filosofía del *absurdo* por la filosofía del *sentido*. A esta labor decisiva en todos los frentes han colaborado de modo ejemplar Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. De sus obras se desprende una gran lección: *Para aceptar simultáneamente la fe y la ciencia no hace falta llevar una doble vida*. La experiencia científica y la experiencia religiosa poseen modos peculiares de racionalidad, ambos legítimos y válidos en su campo. Cuando uno se percató de ello, adquiere un modo singular de sabiduría y descubre que la plenitud humana no se logra prescindiendo de una de estas formas de actividad humana, sino integrando, de un lado, el esfuerzo por conocer y dominar los fenómenos mundanos y, de otro, la voluntad de entrega creadora a las realidades que ofrecen al hombre posibilidades de juego personal.

El dilema que polariza las luchas ideológicas actuales ya no es el deci-

monónico “o fe o ciencia”, sino otro más radical: “o construir al hombre o destruirlo”. De modo paciente y sacrificado, en la línea de los grandes clásicos del pensamiento. Zubiri configuró una filosofía que, por su carácter eminentemente realista, permitirá edificar la vida humana sobre pilares firmes y privar de justificación racional a muchas concepciones del hombre basadas en metodologías demasiado endeblés.

Por su flexibilidad metodológica y su voluntad integradora, el pensamiento de Zubiri presenta una gran fecundidad pedagógica. Educar es enseñar a ajustarse creadoramente a lo real. Para ello, se requiere comprender la articulación interna de la instalación del hombre en el entorno. Esta instalación significa una integración de vertientes de lo real que son *distintas* pero no necesariamente *distantes* y *extrañas*. Si se las considera como ajenas, e incluso opuestas, se hace inviable la vinculación nutricia del hombre a la realidad y se frena insalvablemente su dinamismo personal.

La obra de Zubiri parece alejada de la praxis educativa, pero de hecho pone las bases para una labor formativa sólida que permita aceptar a pulmón lleno la firmeza de lo permanente y la riqueza multicolor de lo histórico, la jugosidad de la vida y el poderío del espíritu, el atractivo de lo mundanal efímero y la fidelidad a las apelaciones de lo trascendente.

Para edificar un Humanismo auténtico a través del océano de ambigüedades y relativismos en que nos hallamos anegados, se requiere una concepción muy sólida del hombre. El logro de una idea cabal de la realidad humana exige, por su parte, un concepto sumamente aquilatado de lo real, es decir, una metafísica rigurosa. La labor de clarificación metafísica llevada a cabo por Zubiri tiene unas virtualidades pedagógicas insospechadas. Frente a la caduca tendencia a estructurar el pensamiento de modo dilemático —tan lleno de efectismo como plagado de riesgos—, Zubiri insta un discurso filosófico sobrio, implacablemente realista y, como tal, sorprendentemente fecundo y gozoso. La exultación festiva ante la realidad que inunda la obra maestra de Jorge Guillén “Cántico” impulsa cada una de las páginas de Zubiri. El profundo gozo zubiriano de sentirse arraigado en lo real difícilmente podría expresarse de forma más vigorosa y certera que en estos versos de Jorge Guillén:

“Todo me comunica,
Vencedor, hecho mundo,
Su brío para ser
De veras real, en triunfo”. (19)

A más de un siglo de su proclamación, el lema nietzscheano de “fidelidad a la tierra” es llevado a cumplimiento en la investigación filosófica de un pensador cristiano que ha logrado entender lo trascendente-religioso no como algo *alejado* del hombre, sino como algo tan *íntimo* como es el fundamento último de la propia existencia personal. Para Zubiri, *ser hombre cabal es ser fiel a las implicaciones últimas de un hecho básico: la experiencia de irse realizando día a día como persona.*

NOTAS

- (1) Editora Nacional, Madrid 1963⁵, págs. 5 ss.
- (2) Edit. M. Niemeyer, Tübingen 1957⁸, p. 60.
- (3) Cuando se conoce el pensamiento occidental, se advierte que Zubiri está anclado en sus raíces pero lo hace para acoger sus mejores posibilidades y proyectar un futuro más fecundo para el hombre. Su pensamiento comprensivo abre al hombre *horizontes de plenitud* imposibles en épocas desgarradas por la atención a falsos dilemas. Sobre la concepción zubiriana de realidad, verdad, hombre y conocer, cf. Zubiri: *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962. La dimensión histórica del ser humano fué expuesta por Zubiri en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, págs. 11-69.
- (4) Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 10.
- (5) Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 21.
- (6) Sobre esta importante expresión técnica de la hermenéutica contemporánea puede verse mi obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid 1977, págs. 65 ss.
- (7) *Op. cit.*, pág. 42.
- (8) *Op. cit.*, págs. 20-21.
- (9) Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 23.
- (10) La unidad primaria con lo real entorno no la adquiere el hombre en un estadio previo a la actividad inteligente, como tantas veces se afirma por interpretar el *distanciamiento* propio de la objetivación como *alejamiento*. Zubiri distingue en la actividad intelectual tres momentos sucesivos: *inteligencia, logos y razón*. Los dos últimos se apoyan en el primero y se anclan, a través de él, en la realidad, de la que reciben dinamismo y luz. Cf. X. Zubiri: *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980; *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- (11) Cf. *Ser más*, Taurus, Madrid 1974, pág. 33.
- (12) Cf. *Op. cit.*, pág. 31.
- (13) Un amplio análisis crítico de la orientación *perspectivista* de Ortega puede verse en mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, Guadarrama (Labor), Madrid 1972, págs. 192-5, 316-321, 377-380, 408-413.
- (14) Cf. X. Zubiri: "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente*, 1(1963)5-29; "El origen del hombre", *R. de Occid.* 17(1964)146-173.
- (15) Cf. X. Zubiri: *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984. Es éste el primer libro póstumo de los seis que el *Seminario Xavier Zubiri* de Madrid piensa dar a la imprenta en años sucesivos.
- (16) Sin aludir a los hallazgos de la Hermenéutica contemporánea, Zubiri se adhiere de hecho a la teoría del "círculo hermenéutico", que inspiró soterradamente los más altos logros de la llamada filosofía "trascendental", desde el San Agustín de las *Confesiones* y el *De vera religione* hasta el Fichte de la madurez, pasando por el Descartes de la tercera de sus *Meditaciones de prima philosophia*. Ya en *Naturaleza, Historia, Dios* (pág. 345) escribía Zubiri: "La realidad de Dios, aunque por un lado sea la más lejana de las realidades, es también, por otro, la más próxima de todas ellas. Y esta singular paradoja es la que nos hace adentrarnos en el problema intelectual de Dios, el problema más extemporáneo y más contemporáneo de todos".
- (17) PUF, Paris 1941¹², pág. 1.
- (18) Cf. A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, Munich 1951.
- (19) Esta afinidad no debe ocultar, sin embargo, la diferencia abismal que media entre ambos autores, pues Zubiri no reduce su horizonte intelectual y existencial a la realidad mundana. Bien anclado en ésta, se abre con toda decisión a la trascendencia del Dios personal cristiano.

EL HOMBRE Y DIOS EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

Por Angel González Alvarez
Universidad Complutense

En el ciclo de conferencias sobre el pensamiento de Xavier Zubiri organizado por la Fundación Universitaria Española se me encomendó el desarrollo del tema "El hombre y Dios". He dicho tema en singular. No se me han encomendado los estudios de la antropología y la teología de Zubiri. La antropología fue ya tratada por el profesor Gracia y la teología natural es una parte de la metafísica estudiada por el profesor Baciero.

Alguien pensará que mi situación es comprometida hasta el extremo, ya que si no puedo hablar del hombre ni de Dios queda mi tema desnudo de contenido, pues lo único que resta es la "y", conjunción copulativa.

Zubiri parte de esta convicción: el hombre es un ser en el mundo. Con esta actitud adopta una posición de vanguardia en la filosofía europea de su tiempo.

Entiende Zubiri por *problema de Dios* no tanto la posibilidad de demostrar su existencia como el descubrimiento del *supuesto* de toda "demostración lo mismo que de toda negación".

Registra Zubiri un paralelismo entre el problema de la demostración de la existencia de Dios y la célebre cuestión de la existencia del mundo "exterior". Ante esta última se han adoptado dos actitudes contrapuestas que conocemos con los nombres de idealismo y realismo.

El idealismo ha negado la existencia de cosas reales independientes del sujeto. La consecuencia no se hace esperar: el hombre es un ente encerrado en sí mismo que no necesita para nada de una realidad exterior. Por su parte, el realismo admite la existencia del mundo exterior fundado en la interioridad del propio sujeto y de la evidencia del principio de causalidad.

Zubiri añade que estas dos actitudes se apoyan en dos supuestos: la existencia o inexistencia del mundo exterior es un "hecho" añadido a la existencia del sujeto. Pero estos dos hechos son en extremo discutibles y ello obliga a retrotraer la cuestión a un análisis de la subjetividad. Y sin tomar aliento asegura Zubiri: "Y se ha visto que el ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar abierto a las cosas". Entonces no es que el sujeto exista y "además" haya cosas, sino que el sujeto consiste en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano. De ahí que la existencia de un mundo exterior no le adviene al hombre desde fuera; al revés: le viene desde sí mismo. Y esto no tiene nada que ver con la tesis del idealismo al concebir las cosas exteriores como una posición del sujeto. El ser del hom-

bre no es un estar “encerrado” en sí mismo sino en estar abierto a las cosas.

Para entender a Zubiri conviene pegarse a sus siempre ajustadas expresiones. “Lo que el sujeto “pone” en esta apertura es precisamente la apertura y, por tanto, la “exterioridad” por la cual es posible que haya cosas externas al sujeto y “entren en él”.

Por paradójico que parezca, semejante posición, es el ser mismo del hombre. De aquí que “sin cosas, el hombre sería nada”, “no existiría”. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va explícita la realidad de las cosas. Zubiri reconoce que la filosofía actual “ha logrado por lo menos plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas”. “No son “hechos” ni “añadidos” sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal.

Dejemos por ahora al hombre, para examinar el problema de Dios, aunque pronto nos veremos en la necesidad de apoyarnos en la peculiar dimensión humana, si de verdad pretendemos seguir a Zubiri en su peculiar posición ante el problema de Dios. Y es que todo problema metafísico sólo desde el hombre y por el hombre puede ser tratado y conocido.

De entrada nos advierte Zubiri que por lo que toca a Dios no parece que la situación haya mejorado. Se parte del supuesto de que los hombres y las cosas son sustantes de tal suerte que si hay Dios, lo habrá “además” de tales cosas. Un planteamiento semejante debe ser radicalmente modificado. “La cuestión acerca de Dios se retrotrae a una cuestión acerca del hombre. En consecuencia, la posibilidad filosófica del problema de Dios, consistiría en descubrir la dimensión humana de su planteamiento.

Con clara referencia al existencialismo inicia Zubiri la investigación con este texto: *La existencia humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en encontrarse entre las cosas y hacerse a sí misma, cuidándose de ellas y arrastrada por ellas. 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 no ser nada sin, con y por las cosas, es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical”.*

La existencia humana no queda descrita ni solamente se dice que el hombre se encuentra existiendo. Zubiri prefiere decir que el hombre se encuentra implantado en el ser. La palabra “existencia” es equívoca. Puede significar el modo como el hombre existe, *sistit extra causas*; existir es entonces trascender, vivir; pero también designa el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo, por lo que no se podrá decir que el hombre es su vida, sino que vive para ser, estando en cierto modo allende la existencia en el sentido de vida. Por eso se impone un paso más para llegar a la afirmación de que el ser mismo del hombre es su personalidad, pero que al mismo tiempo es un retroceder a la dimensión ontológica en que se movió por última vez la escolástica en virtud de fecundas necesidades teológicas, y un abandonar el camino seguido por la filosofía moderna desde Descartes a Kant.

La persona es esa unidad radical e incommunicable, es el ser mismo del hombre y se encuentra implantada en el ser para realizarse mediante la complejidad del vivir con las cosas, con los hombres y con nosotros mismos. Este “con” —agrega Zubiri— no es una simple yuxtaposición de persona y vida,

sino uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana, y en su virtud, la vida de todo ser humano es constitutivamente “personal”.

El hombre existe ya como persona, siendo un ente que consiste en *tener que realizarse*. Al hombre la existencia le está enviada no como un simple *factum* ni como una espléndida posibilidad, sino como algo impuesto a él. La vida es misión. Esta imposición es la que le impulsa a vivir: impulso que no procede de las cosas con las que tiene que hacerse ni es un mero apego natural a la vida, sino algo que se apoya a *tergo* para vivir y de donde le viene la vida misma. Este apoyo es lo que nos hace ser. El hombre no sólo no es nada sin cosas sino que por sí mismo no “es”: se hace con las cosas y tiene que hacerse, pero necesita la fuerza para estar haciéndose: su nihilidad ontológica es radical.

Esta fuerza no somos nosotros mismos atados a la vida pero no *por* la vida. Es lo más nuestro puesto que nos hace *ser*; pero en cierto modo lo más otro puesto que nos hace ser. Además de cosas que “hay”, el hombre se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de estar haciéndose, y con que “hay” también lo que hace que haya. Este hacer que haya existencia no es una simple obligación de ser, sino algo más radical; estamos *obligados* a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir. Y recordando que existir es existir “con” lo que religa la existencia religa también el mundo entero.

La existencia humana, pues, no está solamente *arrojada* entre las cosas sino religada por su raíz. La *religación* —*religatum esse, religio*, religión en un sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto la religación o religión no es algo que se tiene o no se tiene; el hombre no tiene religión sino que *velis nolis* consiste en religación o religión.

La religación es además el supuesto ontológico de la revelación y siendo el hombre el único ser religado, es el único capaz de revelación. La *religio naturalis* de que hablaban los escolásticos, pero que dejaron en gran vaguedad, al no hacer hincapié sobre el sentido de la naturalidad adquiere ahora su significación más profunda: *natural*, significa aquí una dimensión formal del ser mismo del hombre, constitutiva y no simplemente consecutiva.

La relación existencial a lo otro se encuentra bifurcada en dos dimensiones: la de la exterioridad y la de la religación, ambas formalmente constitutivas del ser humano en cuanto tal. Y así como la exterioridad nos descubre en la apertura, que “hay” cosas, así también la religación, el estar religado, nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia, Dios.

Pero exterioridad y religación tienen sentido distinto, son de signo contrario. El hombre al estar abierto va *hacia* las cosas, al estar religado viene desde Dios; se encuentra a sí mismo en las cosas al hacer algo con ellas, pero se encuentra así mismo en las cosas al hacer algo con ellas, pero se encuentra así mismo en Dios al estar ya teniendo que hacerse. Por eso literalmente, “nos movemos, vivimos y somos en El”; y este “en” —agrega Zubiri— significa 1º estar religado; 2º estarlo constitutivamente. El problema de Dios es el problema de la religión.

En el análisis de las dos dimensiones formalmente constitutivas de la existencia —la exterioridad y la religación— se nos patentiza que hay cosas y que hay lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de nuestro ser.

Esto que religa es lo que llamamos Dios. Mejor que infinito, necesario, perfecto, atributos ontológicos, excesivamente complejos creo —dice Zubiri— poder llamar a Dios, tal como es patente al hombre en su constitutiva religación *ens fundamentale* o fundamentante.

La existencia, además de religada, y precisamente por ello está fundamentada. Nuestra existencia tiene fundamento y el atributo primario, al menos *quoad nos*, de la Divinidad es la fundamentalidad. Y todo cuanto digamos, de Dios, incluso su negación, supone haberlo descubierto en nuestra religación. Lo mismo que la exterioridad de las cosas, también la fundamentalidad de Dios pertenece al ser del hombre aunque ni las cosas ni Dios sean *parte* del hombre sino constitutivo formal de su existencia.

Ahora precisamente surge el problema del conocimiento en relación con las cosas y con Dios. Aunque aquí sólo interesa el conocimiento de la Divinidad, diré algo del conocimiento de las cosas y del hombre para hacer más patente el pensamiento de Zubiri sobre la cognoscibilidad de Dios.

Hay en el conocimiento dos dimensiones distintas: lo conocido y lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer por su propio ser. Y precisamente por que su ser está abierto y religado, su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios.

El entendimiento humano se mueve siempre en el “es” y entiende primeramente las cosas como su primer objeto *adecuado*. Esta adecuación se funda en que la existencia humana consiste en estar abierta a ellas y, por tanto, constitutivamente dirigido hacia ellas.

Siendo esto así, cuando el hombre quiera conocerse a sí mismo tendrá que volver desde las cosas hacia sí. “Todo conocimiento de sí es, constitutivamente también su *retorno* desde las cosas hacia sí mismo. Pero entonces la dificultad no tarda en surgir: entre el “es” aplicado a las cosas y el “es” aplicado al humano existir, hay una forzosa *inadecuación*. Esta dificultad sólo puede salvarse dando un nuevo sentido al “es” que haga posible su aplicación al ente humano.

El hombre, pues, conoce las cosas porque se encuentra con ellas y se conoce a sí mismo porque en aquel *retorno* se encuentra haciéndose con ellas. Pero ahora bien, el hombre no sólo se encuentra con que “hay” cosas y con que “ha” de estar haciéndose, sino también con que “hay” lo que *hace que haya*, lo que religa y fundamenta la existencia: Dios.

Y aquí surge el problema intelectual de Dios. “*Por la religión es, pues, posible y necesario a un tiempo, plantearse el problema intelectual de Dios*”. Pero la gravedad de este problema es mucho mayor que cuando se trataba de la intelección del hombre, porque el retorno desde las cosas es todavía más radical ya que “sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender no lo que “hay” sino lo que “hace que haya”. Y así como la dificultad de la intelección del hombre estaba en la posibilidad de aplicarle el “es”, así ahora toda posibilidad de entender a Dios depende de la posibilidad de aplicarle el concepto de ser. En el caso de la intelección de la existencia humana, la dificultad se salva por la analogía del ente que hizo posible la aplicación del ser al hombre. Pero ahora la dificultad es más honda porque “no sabemos si es posible aplicar a Dios el concepto de ser”.

Por lo pronto no hay Dios en el mismo sentido que hay cosas. “Hay cosas en el sentido de que están ahí. Pero hay Dios en el sentido de que “hace

que haya haber”. Es decir, no es que de un lado haya existencia humana y de otro Dios, y que Dios sea luego el que hace que haya existencia. No; la manera primaria como “hay” Dios para el hombre, es fundamentar, estar fundamentado si se quiere”.

Si hemos de apelar a la analogía sería en un sentido radicalmente distinto de la analogía del ser en la ontología. “En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser”. Y sin embargo, Dios es cognoscible en la medida que se le puede aplicar el concepto de ser; es incomprendible en la medida en que no se le puede aplicar. No sabemos, por lo pronto si Dios es ente y si lo es no sabemos en qué medida. Tal es el problema teológico.

Zubiri no quiere aventurarse en una *demonstración* de la existencia de Dios. Lo único que se propuso fue esclarecer la dimensión de la constitutiva religación de la existencia humana en que el problema está *ya* planteado. Este análisis nos lleva a un descubrimiento de Dios. Pero este descubrimiento no es una demostración, y menos racional, de Dios.

Partiendo de este análisis ¿podrá obtenerse una demostración de la existencia de Dios? la respuesta de Zubiri es condicional. “Si este análisis lograra, entre otras cosas, una demostración de la existencia de Dios, tal demostración significaría siempre que las cosas están vinculadas a Dios “por razón del ser”; pero esto sería una explicación ontológica de esta otra primaria vinculación, por lo que en esta religación se nos muestra todo religado a Dios”.

Para Zubiri la cuestión acerca de Dios se retrotrae a la cuestión acerca del hombre. “Y el ser del hombre consiste *formalmente* en una de sus dimensiones en estar abierto a las cosas y por tanto el ser del hombre envuelve ontológicamente el ser del mundo”. No se entienda esto como una suma copulativamente trazada. No se trata de yo y el mundo sino más bien de yo en el mundo. El mundo es un “*constitutivum*” *formale* y por tanto un *necessarium* del ser humano en cuanto tal”.

La filosofía actual —sigue describiendo Zubiri— ha planteado la cuestión del mundo exterior desde una dimensión totalmente nueva, y con su solución intenta superar la antinomia realismo-idealismo. Las cosas exteriores no son algo que le adviene al hombre desde fuera, como cree el realismo, ni una posición del sujeto, como piensa el idealismo, sino que le advienen desde sí mismo, teniendo en cuenta que este “sí mismo” no es un estar “encerrado en sí”, sino un estar “abierto” a las cosas. La exterioridad del mundo es “la estructura ontológica formal del sujeto humano”.

Aún sintetiza mejor Zubiri en otros párrafos el resultado alcanzado por la filosofía actual en su análisis de la existencia: La existencia humana, se nos dice, es tal que consiste en encontrarse entre las cosas, y, *cuidándose* de ellas *hacerse* a sí misma. En este hacerse adquiere su mismidad y su ser. La existencia está arrojada entre las cosas y en este su 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 ser arrojado, de esta su nihilidad radical.

Pero justamente con esto —agrega a continuación— no hemos hecho sino comenzar. Porque ahora surge un cúmulo de cuestiones que esperan también solución. Pero aceptarse el resultado del análisis que la filosofía actual proporciona, pero hay que tener en cuenta que no es exhaustivo.

Otras dimensiones hay de la existencia que han escapado a la filosofía de nuestro tiempo, que sólo ha tenido mirada para el dominio de la *exterioridad*, esto es, de la apertura del ser humano. Zubiri quiere aplicarse al descubrimiento de una nueva dimensión —esta vez radical— del ser humano; concretamente a aquella en que pueda ser planteado el problema de Dios.

Pero, esto supuesto —piensa Zubiri—, parece poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser, y para no perderse en desarrollos prolijos formula ocho proposiciones de capital importancia.

1^a. El hombre existe ya como persona, siendo un ente que consiste en *tener que realizarse*.

2^a. Al hombre la existencia le está enviada no como un simple *factum* ni como una espléndida posibilidad, sino como algo impuesto a él: la vida es misión.

3^a. Esta imposición es la que le impulsa a vivir: impulso que no procede de las cosas con las que tiene que hacerse ni es el mero apego natural a la vida, sino algo en que se apoya *a tergo* para vivir y de donde le viene la vida misma.

4^a. Este apoyo es lo que nos hace ser.

5^a. El hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que por sí mismo no “es”: se hace con las cosas y tiene que hacerse, pero necesita la fuerza para estar haciéndose; su nihilidad ontológica es radical;

6^a. Esta fuerza no somos nosotros mismos, atados *a* la vida pero no *por* la vida. Es lo más nuestro, puesto que nos hace ser; pero en cierto modo es lo más otro puesto que nos *hace* ser;

7^a. Además de cosas que “hay”, el hombre se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de estar haciéndose y con que hay también lo que hace que haya;

8^a. Este hacer que haya existencia no es una simple obligación de ser, sino algo más radical; estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir. Y recordando que existir es existir “con”, lo que religa la existencia religa también el mundo entero. Nadie que yo sepa, ha realizado antes que Zubiri un análisis de la religación de la existencia humana con la hondura necesaria para resolver el problema metafísico de Dios.

Claro está que las dificultades no han sido enteramente despejadas. Y el primero en percatarse de ello fue el propio Zubiri. Si el hombre se encuentra constitutivamente religado parece que no queda margen para la *libertad* ni es posible el *ateísmo*. He aquí dos serios problemas que Zubiri tendrá que hacer compatibles con el hecho de la religación.

Examinemos primero el problema de la libertad. He aquí una primera aserción de Zubiri: la existencia humana misma es *libertad*. Pero conviene precisar las distintas acepciones de semejante palabra. Puede significar —dice Zubiri— el uso de la libertad en la vida y también liberación. En la religación el hombre no tiene libertad en ninguna de esas acepciones. Sucede, empero, que tanto el uso de la libertad como la liberación emergen de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. La implantación que constituye al hombre en el ser le constituye en ser libre. La libertad como constitución libre es la implantación del hombre en el ser como persona. Y el acontecimiento tiene lugar en la religación. De aquí que se pueda afirmar que la liber-

tad sólo existe en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay libertad sin fundamento. *El ens fundamentale*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre tanto en lo que se refiere al uso de su libertad como a la liberación. Por añadidura constituye al hombre en ser fundamentado. “Sin religación y sin lo religante, la libertad sería para el hombre su máxima impotencia y su radical desesperación”. Más con religación y con Dios, su propia libertad es su máxima potencia. Con ella se constituye su ser íntimo y personal.

El hombre dispone de su propio ser, asiste al transcurso de todo hasta de su propia vida y su persona. No puede hacer que lo ya hecho no sea, pero puede rectificar, arrepentirse y hasta convertirse en otro. Por su estar religado, el hombre como persona, es en cierto modo un sujeto absoluto, absuelto de su propia vida, de las cosas y de los demás hombres. “Absoluto también, en cierto modo, frente a Dios pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo ser es estar haciéndose y, por tanto, como algo constitutivamente suyo”. Y es precisamente en su primaria religación cuando el hombre gana su libertad y su relativo ser absoluto.

Estando el hombre constitutivamente religado ¿Cómo es posible el ateísmo? “Si el hombre es constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios sino en la posibilidad de encubrirlo”.

Recuérdese que el ser mismo del hombre es la persona, implantada en el ser para realizarse mediante la complejidad del vivir. La complicación de la vida es una amenaza constante para la persona. Por eso el hombre ha de oponerse a la complicación de la vida para absorberla y no perderse y disolverse en ella. Porque “en la medida en que se está disuelto en la contemplación de la vida, se está próximo a sentirse desligado...”, y la existencia humana que se siente desligada es una existencia *atea*. Perdido, pues, el hombre en la complejidad de su vivir, tiende a identificar su ser con su vida, no llega al fondo de sí mismo y se siente desligado. Pero justamente, la posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado, desfundamentado.

Lo importante está, entonces, en buscar la causa de este sentirse desligado. Zubiri afirma que lo que hace posible sentirse desligado es la suficiencia de la persona para hacerse a sí misma, el éxito de las fuerzas para vivir. “El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo”.

La entrega a las propias fuerzas y la desligación es un mismo fenómeno. Con esta entrega, con esta desligación “la persona se implanta en sí misma y la vida adquiere un carácter absoluto”. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, *la soberbia de la vida*. El ateísmo, pues, se explica por la soberbia: es la forma capital de la soberbia. En ella, el éxito de la vida oculta su propio fundamento y el hombre se desliga de todo implantándose en sí mismo.

Mas, si bien se observa, en el fondo tal vez no sea esto un verdadero ateísmo. “Es más bien la divinización o el *endiosamiento de la vida*. En realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo. Pero entonces no se trata de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios”.

Y si de tal modo se renuncia a Dios que ni siquiera se admite el endiosamiento de la vida, por este mismo hecho se ha endiosado la persona. “El ateo, de una u otra forma, hace de sí un Dios”. Al implantarse la persona en

sí misma, utiliza una fuerza que, lejos de proceder de su ser, está testimoniando la religación que le hace ser, pues en su misma desligación está posibilitado por Dios. "El hombre no puede sentirse más religado, o bien desligado. Por tanto, el hombre es radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado".

La soberbia de la vida como fuente del ateísmo ha revestido fundamentalmente tres formas. El hombre *es* persona y *tiene* vida e historia. De ahí la posibilidad de implantarse en sí mismo, de complacerse exhaustivamente en su vida y de sentir la soberbia del gran éxito del tiempo. De donde derivan, respectivamente, tres especies de pecados —*peccatum personale*, *peccatum originale* y *pecado histórico*—, que dan origen a otras tantas clases de ateísmos.

No falta en Zubiri la búsqueda del remedio contra el ateísmo. El remedio es único: el fracaso de la existencia que se religa a su puro "*factum*" y que asegura siempre la posibilidad de un redescubrimiento de Dios. Llegará la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a El. Dios se manifiesta primariamente como fundamentación que hace posible existir. Y la religación —concluye Zubiri— es la posibilitación de la existencia en cuanto tal.

Es tal la novedad del planteamiento que hace Zubiri del problema de Dios que perderíamos el tiempo si intentáramos indagar posibles precedentes a lo largo y lo ancho de la historia de la metafísica universal. Sólo algo lejanamente parecido hallaríamos en la actitud mental de San Agustín cuando a un presunto buscador de Dios le avisa con el *Noli foras ire*, no vayas fuera de tí. No te pierdas por los caminos del mundo. *In te ipsum redi*. Vuélvete hacia tí. *Intra cubiculum mentis tue*. Penetra en el cubil más recóndito de tu mente, pues sólo allí encontrarás la verdad. Porque espíritu es Dios, espíritu el alma aunque mudable el alma e inmutable Dios. Por eso le urge el trascender sobre todo lo que implique mutación. Trasciéndolo todo, trasciéndete a tí mismo.

Zubiri orienta el problema de Dios por otros derroteros. Su planteamiento es de una originalidad desconcertante. He aquí su primera afirmación: Dios es el título de un magno problema. Y este problema sólo puede ser resuelto de tres maneras distintas. Y naturalmente, las tres han sido satisfechas. Pueden verse representadas por el teísmo, el ateísmo y el agnosticismo. Pero con demasiada frecuencia se piensa que la triple solución ha hecho desaparecer el problema. Y ante esta situación el hombre de nuestro tiempo se caracteriza por una actitud más radical que consiste en negar que exista un verdadero problema. Teístas, ateos y agnósticos se ven urgidos a dar cuenta y razón de su creencia respectiva. Y de este modo el problema intelectual de Dios afecta a todos por igual.

Se trata de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. He aquí un texto decisivo de la introducción del libro *El hombre y Dios*: "Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal. Por esto, este problema debe llamarse teologal. Teologal no significa teológico. Significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el problema de la realidad di-

vina, del *Theos*. Lo teologal es, pues, en este sentido, una estructura humana accesible a un análisis inmediato... El problema de Dios en tanto que problema... lejos de ser arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo. Y ahora nos explica el propio Zubiri el significado de la y, conjunción copulativa en el título de su libro *El hombre "y" Dios*. No se trata de la adición de dos "objetos", hombre "y" Dios, sino que es el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión (digámoslo así) a la realidad divina "La "y" del hombre y Dios es una versión *constitutiva* experiencial. Y ello, lo mismo en el ateo que en el agnóstico, que en el teísta. Es propio de todo hombre".

Para Zubiri los temas de Dios y del hombre sólo pueden ser tratados en su mutua implicación. No estamos ahora en el buen deseo de Agustín de Hipona cuando ansiaba únicamente conocer a Dios y al alma. Zubiri, desde otra perspectiva, da un paso más para afirmar que nuestro conocimiento de Dios pasa necesariamente por el hombre. Y la obra debe articularse en tres partes: "La realidad humana", "La realidad divina". "El hombre, experiencia de Dios".

La primera parte se ocupa de la antropología zubiriana y consiste en un detenido análisis de la realidad humana. No se trata de una realidad ya hecha de una vez y para siempre, como una piedra, a la cual sólo pueden advernirle nuevas formas estéticas por gracia del arte. El hombre, con su realidad recibe el encargo de tener que llevarla a cumplimiento. La realidad somete al hombre a un poder al que está constitutivamente religado. La religación debe ser entendida como una potencia física que nos remite a la realidad radical que Zubiri llama fundamento en el que se inscribe el problema de Dios.

Y Zubiri se pregunta: ¿existe esa realidad? La respuesta la ha resumido Carlos Baciero en estos términos: "El hombre, en su marcha hacia el fundamento de toda realidad y del poder que cada cosa real concreta tiene. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto será una realidad absolutamente absoluta, y por lo mismo viva, inteligente y volente. Es justo la realidad de Dios". Distinto de las cosas, Dios está finalmente en ellas constituyéndolas y fundándolas sin merma alguna de la trascendencia absoluta. A la donación de realidad por parte de Dios debe el hombre responder con una actitud de entrega. El amor sólo con amor se paga.

La última parte del libro de Zubiri contiene una espléndida justificación de la "famosa" y de "el hombre y Dios". Tal "y" no es meramente copulativa. Es presencia de Dios en las cosas y, a mayor abundamiento, en las personas. La "y" es presencia fundante de Dios en el hombre. Y si se quiere dar vuelta a la frase dígase con Zubiri que el hombre es experiencia de su fundamentación en Dios.

CLAUSURA DEL CURSO DE FILOSOFÍA SOBRE
EL PENSAMIENTO DE JAVIER ZUBIRI, 6-XII-84

Por Antonio Garrigues Díaz-Cañabate

Ahora voy a dar la palabra a Carmen Castro de Zubiri, pero si me permites, Carmen, voy antes a pronunciar unas palabras brevísimas sobre tí misma.

Todo este curso sobre la filosofía de Javier Zubiri ha sido como una presentación de su filosofía, pero yo creo que en el sotofondo había una presencia, invisible pero patente, la de Carmen Zubiri. No voy a hacer su elogio porque se dice que “todo elogio es una traición”, y tantas veces lo es, aunque en este caso no puede serlo, lo que sí sería es insuficiente.

Yo quisiera decir algo sobre esa palabra que se llama “encuentro”. Qué queremos decir cuando decimos esa palabra, como lo hacemos frecuentemente, porque siempre nos estamos encontrando con algo y con alguien. Este mismo acto en el que ahora estamos es un encuentro.

Hemos indagado el encuentro de Zubiri con la Filosofía, y en ella, en esa indagación, nos hemos reencontrado entre nosotros. Sí, pero el encuentro, el verdadero encuentro, es algo más, mucho más que esto. Dos personas se encuentran cuando se establece una relación personal, entrañable, unitiva, entre ellas. La relación, si no es unitiva, no es un encuentro; por eso, el encuentro al que yo quiero referirme lo es cuando esa relación se hace una “comunicación”. Comunicar es poner en común, es una comunión. Esto puede darse entre hombres de alguna manera —por ejemplo, los discípulos de Zubiri han estado y están en una comunicación con él— pero hay un encuentro comunicativo, unitivo, absolutamente único, que es el del hombre y la mujer. Tan único y tan especial, tan alto, que en la vida mística, cuando se trata de hablar de la unión del Creador y la criatura, del hombre y de su Dios, no hay otro camino que el de referirla a la relación entre “el amado y la amada”, es decir el encuentro en el amor. Esto es en Sta. Teresa, con el “Matrimonio espiritual”; esto es en S. Juan de la Cruz, cuando habla del amado que “mil gracias derramando —pasó por estos sotos con presura— y yéndolos mirando con sola su figura —vestidos los dejó de su hermosura”.

Pues bien, a lo que yo quería referirme con estas breves palabras finales, es al encuentro entre Javier Zubiri y Carmen Castro. Ese encuentro tan difícil, tan pocas veces logrado, es el que se ha producido entre Javier y Carmen. Ahora Carmen Castro está sola, pero el encuentro continúa invariable por siempre, hasta siempre.

SOBRE EL PENSAR DE XAVIER ZUBIRI

Por Carmen Castro de Zubiri

Deseo ante todo manifestar mi agradecimiento a la “Fundación Universitaria Española”. Y voy a hacerlo con una sola palabra —gracias— que yo desearía suscitase hoy en ustedes el eco que siempre tuvo pronunciada por Xavier. Palabra saturada de pleno sentido, “en su sentido fuerte” le gustaba decir a Xavier.

Gracias a esta Fundación, a su Presidente Antonio Garrigues —desde hace muy largos años amigo de Xavier—, gracias a sus Patronos todos, a su aspirante a Patrona Lydia Jiménez a quien este Curso de Conferencias le ha ocasionado un trabajo por ella aceptado con generosidad, a los Conferenciantes sabios —porque se saben a Xavier, y en fin a los Asistentes a este “Curso de Filosofía” que ha cobrado sentido pleno de homenaje a X.Z. con su fiel asistencia.

Gracias.

Por mi parte, descalificada como “filósofa” por X., que apenas conocerme manifestó que yo carecía de mente filosófica —y fuerza es afirmar que acertó plenamente— sólo puedo decirles cómo él *pensaba* su pensamiento. Y puedo decírselo, porque a X. se le veía pensar; a veces, hasta se podía intuir qué problema tensaba su frente. Esto fue lo que más me impresionó de él cuando por vez primera asistí a una conferencia suya —Berlín, Romanisches Seminar, Diciembre 1930: “Pascal y el Pensamiento español del s. XVI”— Parecía que X. pensase ante sus oyentes cuanto estaba exponiendo acerca de Pascal y los Jesuitas, lo cual me hizo sentir que nos estaba abriendo la puerta de su muy personal modo de idear.

Xavier —don personal suyo, don de Dios— pensaba creadoramente: tal era el reto de su profesión por él aceptado. Y por eso dijo siempre no ser *profesor de sino profeso en* Filosofía. Su cátedra: “Historia de la Filosofía”. Bien sabía X. que sólo desde una metafísica propia —prefiero decir una metafísica, dado lo que hoy se entiende por filosofía calle adelante— digo pues que sólo desde una metafísica propia es posible ofrecer con plena claridad las ajenas. Esta es la razón por la que siempre tuvo por absurdo que le propusieran, muy tempranamente en su vida académica, que publicase una Historia de la Filosofía. Para él carecía de sentido tan sólo resumir el pensamiento ajeno, —como hacen los Diccionarios— lo único factible mientras no se hallé consolidado el pensamiento propio. Tal vez no creían que a X. le faltase ese pensamiento original por él buscado quienes asistieron con entusiasmo al surgir “paso a paso” —como él decía pensar— de una metafísica original suya.

Ya en los años veinte percibía X. de qué modo en Europa se había abierto “el libre espacio del filosofar”, espacio en el cual, a partir del año 1929 su “reflexión personal tuvo una inspiración propia”. (Lo refiere él mismo en el “Prólogo a la traducción inglesa” de *Naturaleza, Historia, Dios*, recogido en la 9ª ed. española).

Hay que decir que X., muy pronto en su vida, consideraba a los grandes filósofos desde ángulos no usuales, lo cual revelaba su capacidad creadora. (También el músico creador interpreta la música ajena de modo muy diferente a como los demás “lectores” musicales la hacen sonar). Que X. tuviera razón o no a lo largo de su vida en su exposición de otras Filosofías —por él siempre todas ellas tenidas por valiosas en ciertos aspectos, y nunca despreciadas— es otro problema. Para mí... he de decir que he considerado siempre que en eso como en todo lo demás X. tenía siempre razón. Y él se disculpaba humildemente por ello, alegando que su *oficio* era tener razón —dar razón siempre de la realidad. Y añadiré —justo es decirlo— que los aciertos de X., también con respecto a cuestiones no filosóficas siempre han sido tan exactos como sorprendentes, aunque al pronto pareciesen muy extraños.

Las clases de X. eran conferencias estupendas, que alcanzaban plenitud de sentido para sus estudiantes en las subsiguientes reuniones de seminario, sin duda valiosas también para él mismo. El diálogo siempre ha sido para X. un instrumento magnífico en su trabajo creador. Y por dicha siempre lo tuvo.

Cuando abandonó voluntariamente —1942— una Universidad que carecía de los supuestos exigidos por esa institución, inició en Madrid sus conferencias privadas, seguidas de diálogo. Ya se sabe que fueron famosas, y para su trabajo esenciales. Luego, dado que se convirtieron en multitudinarias, no tuvieron seguidamente la famosa *discusión*. Pero cuando llegó el momento oportuno —necesario para su quehacer— la Sociedad de Estudios y Publicaciones creó el “Seminario de Filosofía Xavier Zubiri”. Era un instrumento de trabajo valiosísimo para él, y sigue siéndolo también ahora. Naturalmente el “Seminario” ya no puede trabajar con X. pero sí trabaja sobre X. fielmente.

La Sociedad de Estudios y Publicaciones creó a la vez otros varios “Seminarios”, al frente de los cuales hubo grandes Profesores universitarios. Y alguno de ellos perdura todavía.

La Sociedad de Estudios y Publicaciones fue un extraordinario invento de Juan Lladó, hombre admirable, al que tanto debe España —aunque tal vez no sea consciente de este débito. La Sociedad de Estudios y Publicaciones, que Juan Lladó decidió que presidiera X. —misión que a él le satisfizo siempre— es la que trajo a su sede, para que conferenciaran o dieran Cursos, a personas todas ellas tan doctas como valiosas. Algunas cruzaron mares para alcanzar el auditorio de la Sociedad. La calidad de la obra de los conferenciantes, y no la distancia geográfica que les separaba de Madrid fue lo que contó siempre. Quiero decir también que los asistentes a esos cursos o conferencias nunca quedaron defraudados: el ambiente era satisfactorio, la acogida del auditorio gratísima.

Dialogar llanamente con X. —incluso para quien “carece de mente filosófica”— era una delicia. A su decir añadían luz los muchos saberes por él adquiridos, exigidos todos ellos por su metafísica. X. jamás hizo alarde de su

saber, ni tampoco exhibió nunca su idear metafísico pretenciosamente. Por el contrario lo exponía, llegada la ocasión de hacerlo, con grande humildad, como si tan sólo se tratase de *una* o *unas pobres* ideas personales introducidas con un previo “yo... he pensado...”. Ideas que destellaban claridades, pero a las que él calificaba de “pobres”, y a las que consideraba tan sólo esquivas de la verdad, de esa verdad que empezó a buscar Dios sabe desde cuándo.

De esos saberes adquiridos por X. es testigo de excepción su Biblioteca —la mayúscula está puesta porque los libros cubren todas las paredes de nuestra casa—. Libros reunidos por X. con esfuerzo, que señalan exactamente la altura alcanzada por el saber del s. XX mientras él vivió (1898-1983), amén de los necesarios libros anteriores para conferir sentido a los señalados.

Uno de sus “saberes” salvó a X. de un disgusto que pudo ser serio en la Aduana de Irún, setiembre de 1939, cuando regresábamos a España tras una ausencia de casi cuatro años con siete maletas repletas de libros, muy extraños para el Vista encargado de su revisión. Ya estaba atónico y nerviosísimo, el desgraciado, ante los textos cuneiformes muchos de ellos impresos en ciclostil, cuando tropezó con lo que eran para él otros garabatos. “¿Y este idioma qué es?”, preguntó a ceño fruncido. “La lengua que hablaba Nuestro Señor Jesucristo”, le dijo X. muy serio. Tan serio, que el Vista cubrió al punto todas nuestras maletas de esos signos de tiza blanca que en un tiempo pasado daban fe de la pureza de su contenido. Eran esos libros la cosecha de los estudios orientales emprendidos en Roma, continuados en París, así como los de otras ciencias. (X. había estudiado Filosofía, Psicología, Matemáticas, Biología, Física, Astronomía, Filología, Historia, Arqueología... en Madrid, Lovaina, Freiburg-im-Bresgau, Berlín. Roma. Y siempre y en todas partes Teología, Historia de las Religiones, ...haciéndose amigo de los grandes investigadores de todos esos conocimientos).

Vengo de nuevo a su pensar: duro trabajo constructivo.

El marqués de Bolarque —Luis Urquijo, tan entendido en música como mecenas de los músicos— decía que X. construía sus conferencias al modo como están construidas las sinfonías. Yo, menos poética, hablaba de la construcción de sus tinglados, para no dramatizar el visible esfuerzo requerido por la elaboración de tan difícil obra. Y él sonreía agradeciendo que yo supiese ver el montaje de sus tinglados, y tuviera voluntad de ayudarle de modo que en su vivir pudiese crear su creación con las menores incomodidades posibles.

X. se iba alzando hacia su propia cima, siempre *hacia* Dios. Y el valor del *hacia* en la metafísica de X. bien lo saben sus oyentes de un día, sus lectores de cualquier día.

X. pensaba sin pausa y en toda ocasión para él conveniente. Digo para él porque muchas veces, sin darse cuenta ciertamente, emprendía una de sus silentes mediaciones estando reunido con amigos. Y muchas veces a Juan Lladó o a Luis Cifuentes les encantó —les divertía mucho— traerle a nuestra presencia de nuevo, en aquellos momentos por él absolutamente ignorada. Siempre con buenas palabras y una punta de ironía, le daban a entender que se había alejado de nosotros hasta un mundo extraño. X. agradecía que le trajesen de nuevo al mundo de las personas amigas sentadas a su vera, personas por él tan queridas siempre, y manifestaba gran preocupación sincera por su conducta social tan involuntaria como poco amable, y se excusaba co-

mo podía... hasta que de repente sonreía feliz: le alegraba tantísimo que todos sus amigos le acogiéramos con tanto gusto entre nosotros; a decir verdad le recibíamos como si regresara de sabe Dios que lejano y peligroso lugar.

Las más sóliticas y profundas de esas retiradas al mundo de su pensar, no en público, sí eran arriesgadas: "... con tanto peligro se vive y con tanta dificultad la verdad se conoce...". La experiencia por mí vivida en varios de esos momentos de X. confiere certeza al relato de san Juan de la Cruz. El esfuerzo mental a veces causa impresionantes desmayos en el pensador.

Los resultados satisfactorios alcanzados por su pensar, al exponerlos a otras personas, X. los presentaba con un tono interrogante que conllevaba en él un temblor finísimo, pero perceptible. Y aunque fueran comunicados a mí, en ocasiones, esperaba con emoción de adolescente mi respuesta. Le bastaba que yo entendiese su explicación —a más yo no llego— porque era señal, al menos, de la claridad de lo que deseaba expresar.

En este punto es justo decir que la respuesta de los filósofos de "su" Seminario a la comunicación de su trabajo le contentaba y le animaba muchísimo. La de Ignacio Ellacuría, le aseguraba. En cuanto a mí sé muy bien que le tranquilizaba, ciertamente no por mi saber de filosofía —realmente pobre— sino por mi conocimiento personal del pensador X. Aquel su diálogo continuo con quienes muy bien le entendían y calificaban desde el reinante espacio filosóficamente abierto, le incitaba a seguir engarzando sus ideas, y además de alentarle y apremiarle en la realización de su trabajo, le hacía disfrutar de su capacidad de gozo en la amistad —algo que emparenta a X. con Aristóteles—. De este parentesco mucho sabe Pedro Laín. Pedro y Xavier eran amigos entre sí señalados.

Para X. era una gran ayuda, naturalmente, esta comprensión manifiesta de su Metafísica en devenir. Era gran apoyo íntimo a la hora de deshacer sus famosos "nudos", misteriosos, porque él jamás manifestó qué hilos se enredaban en su mente. Estos "nudos" eran causantes de malos largos ratos sufridos por X. . Transcurrido el tiempo —largoísimo, o relativamente breve, que sólo Dios sabía la posible duración de estos "nudos", muchas veces el "nudo" alisado daba origen a nuevos "nudos", consecuencia de la conclusión lograda, exigidos por la línea continua de su idear. Increíble puede parecer, pero esto forma parte del modo de pensar de X. que no consignaba nunca más que breves indicaciones en pequeñas papeletas —eso sí, de muy buen papel— y matenía todo su "tinglado" por así decirlo, al aire, en su fabulosa memoria.

Naturalmente, los "nudos" de X. no eran ni marinos, ni gordianos. Eran el entrelazarse tan repentino como desconcertante de sus ideas recién vislumbradas. Eran los malhadados "nudos" causantes de tremenda angustia en X. visible en el atirantamiento de los rasgos de su cara buena, le dejaban sin poder comer, sin dormir —diríase que el sueño le hubiera abandonado para siempre, y éste era el más doloroso y peligroso tormento.

Sin embargo eran los "nudos" las claves exigentes de su pensar. Cuando al cabo decía: "Se me ha deshecho el nudo: lo que buscaba, ya lo veo claro", parecía realmente que el "nudo" se hiciera y se deshiciera por cuenta propia, ajeno al sobrehumano esfuerzo por X. realizado para plantearse un problema crucial, y para darle una solución personal —original, quiero decir. Deshecho el "nudo", todo era paz en X.: cambiaba el color de su frente, sonreía, comía, dormía.

El no lo creía, pero eran en ocasiones sus “nudos”, incluso algunos por él muy temidos en su aparición, el éxito asombroso de muchas de sus conferencias. “Se” resolvían felizmente sin necesidad de darles un tajo sobre la marcha de su discurso. El hecho de exponer con nitidez —X. era muy buen expositor— la solución al problema por él inmediatamente antes planteado dramáticamente —porque para él había sido densa oscuridad presente— iluminaba su discurso haciendo que brillase al máximo en ese momento su pensamiento personal. Y lo bueno era que X. ni había buscado, ni tan siquiera había visto el brillo y la luz que emanaban de su fraseo, y no entendía la razón del éxito de su conferencia. X. buscaba con tal denuedo el esclarecimiento de su idear que parecía en ocasiones que buscarse un modo de seguir respirando. Nada era ficticio en X., todo era manifestación de una persona verdadera, y la verdad hallada por él, expuesta ante los demás como un logro, muy pequeño logro por él alcanzado, la consideraba un bien por él no merecido. Esto le confería una vitalidad patente, y —para mí— alegría vivísima.

Fuerza es decir que cuanto más avanzaba la creación de su Metafísica más gravedad adquiría para él su ineludible, aunque no constante “nudo peor”. Entonces presentía —anonadado— que a causa del último recién llegado “nudo” podría desmoronársele todo el trabajo realizado a lo largo de su vida. Contemplaba entristecido el fracaso de su vida. Evidentemente para que tal catástrofe no sucediera era necesario que se deshicieran los “últimos nudos” —los presentes y los presentidos. Pero evidentemente era también cosa segura que los “nudos” se desharían como hicieron todos ellos siempre. Nada malo podía acontecerle a su Metafísica. Tenía hincadas sus raíces en *Naturaleza, Historia, Dios*, buena tierra mental. Y con serenidad vio su vida bien lograda al cabo.

La Metafísica de X. está perfectamente consolidada. Gustará o no. Esto es otro asunto.

Por mi parte fui siempre —ayer como hoy— del todo partidaria de esas ideas que he ido viendo surgir, maravillada, alumbradas por un hombre humanísimo, persona en la que se manifestaba una inteligencia —una inteligencia sentiente— absolutamente excepcional. “Vertido a la realidad, el hombre [y en esta cita quiero poner un nombre propio: el hombre Xavier Zubiri] es *animal [humano] de realidades*: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente” (*Inteligencia Sentiente* - - Inteligencia y Realidad. p. 284). La Metafísica, legado de X. Z., es sin duda la obra de un *hombre en sí, hombre esencial* —que en estos términos se habría aludido a X. hace once siglos. Es la obra de una impresionante personalidad humana originalísima, atrayente siempre.

Buscador de la Verdad. Fuerza es decir que puesta por X. con gran valentía su vida al tablero de la verdad que buscaba, la halló —y escrito está su hallazgo. “Lo que yo he pensado, aquí está” decía señalando lo publicado, y lo que ha de ser publicado, para que su voluntad se cumpla.

Por su entrega a la verdad verdadera era libre X. que con tanto gusto citaba la frase del Evangelio de san Juan: “La Verdad os hará libres”. Yo le decía que era el hombre más libre a lo menos de Europa —de lo cual siempre tuve certeza— y los dos bien sabíamos a qué precio él pagaba esa libertad. Mía era la mejor parte: yo sólo asistía al espectáculo maravilloso de su cotidiano vivir.

Xavier era absolutamente humilde —y ello implica reciedumbre íntima.

Xavier era absolutamente bueno. Lo proclamaba su sonrisa inteligente y acogedora. Lo manifestaba su perdonar todo —y ese todo fue mucho a todos, y su pedir perdón conmovedora y simpáticamente a quienes creía haber molestado en algún momento. Parece increíble, pero esto era una cualidad esencial, integrante de su persona, y manifiesta en toda ocasión que la hiciera necesaria.

La apertura de Xavier a las gentes de todos los niveles sociales, su entrega fiel a Dios, sobrecogedora en los últimos años de su vivir.....

Perdónenme que me parezca tan perfecto Xavier.

Muchas gracias por su atención a mi prestada.

ESTUDIOS

SIGNIFICADO DE ZUBIRI EN LA METAFISICA CONTEMPORANEA*

Por Mercedes Torrevejano
Universidad de Santiago de Compostela

He de comenzar confesando la singular perplejidad y la cierta preocupación que experimento en estos momentos.

Me es sumamente grato y lo considero una suerte de buen augurio, tomar la palabra en este Paraninfo de la Universidad de Santiago —mi primera Universidad como catedrática de Metafísica— para hablar de Zubiri, un metafísico español, el gran metafísico Zubiri, al que personalmente considero maestro *frustrado y secuestrado*, siempre *vislumbrado*, pero nunca claramente *identificado* por y para mi generación.

Debo explicarme. Y transmitir al comienzo de mis sencillas reflexiones mi experiencia personal respecto de Zubiri, para que queden justificadas la perplejidad y preocupación que acabo de confesar.

Quienes vinimos a los estudios filosóficos a finales de los cincuenta y quedamos en la Universidad a comienzos de los sesenta, percibimos, junto a un rotundo silencio sobre Zubiri en nuestros profesores más significados o consagrados, una esporádica apelación a Zubiri por parte de una franja mínima del profesorado —y no puedo dejar de citar al profesor y maestro Aranguren—.

El recurso y la apelación a Zubiri de esta mínima franja simbolizaba el reconocimiento de una expresión de la filosofía que había desafiado su puesta a punto en el diálogo con la ciencia; que asumía la consciencia de su inversión antropocéntrica moderna; que afrontaba un agudo replanteamiento de su dimensión transcendente; que aportaba un buceo menos tópico y más enriquecedor en sus raíces griegas...

Naturaleza, Historia, Dios era el telón de fondo de esa apelación. Y a ese libro, único entonces, de Zubiri, íbamos como quien realiza un acto de emancipación, rompiendo un tanto las pautas de lo escaso que en lecturas fontales nos exigía la Academia.

Esa fue mi impresión: la filosofía, el pensamiento de Zubiri como *una suerte de nostalgia velada y vaga*, más que como una franca oportunidad de alternativa en nuestra formación.

En ese clima, las cuatro o cinco conferencias anuales de Zubiri —o cursos, como se quiera llamar— corroboraban la impresión. Los estudiantes con más inquietudes intelectuales las vivíamos como el acontecimiento que rompía la monotonía de la vida académica, y que no podíamos perdernos.

Aquellas lecciones pronunciadas enérgicamente, a impresionante velocidad, en el más limpio estilo de tratado doctrinal que va perfilando la posición

* (Conferencia pronunciada en un ciclo-homenaje sobre Zubiri. 7-8-9 de Mayo 1984. Organizada por: Universidad de Santiago e Instituto Teológico Compostelano)

rotunda de tesis, aquellas lecciones, repito, daban lugar desde luego, por nuestra parte, a febriles tomas de apuntes... que no teníamos con quien dialogar y contrastar y que, normalmente, mientras fuimos estudiantes, no podían dar lugar a un trabajo posterior.

Nuestra percepción de la valía filosófica intrínseca de lo que Zubiri enseñaba en esos cursos, estaba más apoyada, insisto, en esa nostalgia a la que he aludido, que en la real oportunidad de formación que pudieron deparrarnos.

Además, aquellos cursos, tenían una atmósfera extraña para nosotros. Ahí no estaban, salvo contadas excepciones, los profesores universitarios; desde luego, no acudían, sino en una medida bien escasa, los profesionales oficiales de la filosofía; ahí había más bien, un cúmulo social heterógeno, ampliamente calificable de *intelectual*, entre progresista y decadente (y no se entiendan estas palabras en sentido peyorativo; si acaso, tal vez, un poco irónico); un conjunto que hacía de aquel acontecimiento algo así como la ocasión de afirmar su diferencia, en el contexto de la vida intelectual de entonces.

El año 1962 —desde el punto de vista de mi experiencia personal siempre— marcó un hito importante. La publicación de *Sobre la esencia* después de veinte años de silencio, significó a mi juicio una suerte de clarificación de aquella nostalgia.

Quienes en el mundo de la filosofía ignoraban a Zubiri, puede decirse que, en líneas generales, siguieron ignorándolo. Y si algo opinaron —pues hubo que darse por enterados ante el eco desaforado que tuvo el libro— minimizaron su alcance. Vieron a Zubiri, en esta obra, como un repetidor de la filosofía escolástica (ampliamente entendida). Lo cual fue juzgado con un resabio mitad un tanto placentero, mitad un tanto irónico y cruel; unos vinieron a decir: “al fin y al cabo no está tan lejos de la *philosophia perennis*...”; y otros: “para este viaje no se necesitaban tantas expectativas...”

En todo caso, el academicismo más renuente juzgó acremente el tono magisterial del libro, su carencia de erudición bibliográfica y de citas, su alejamiento, en suma, de las formas de la publicación académica al uso.

Pero, por otra parte, para quienes habían fomentado lo que he llamado “la nostalgia de Zubiri” tal vez el libro resultó un tanto decepcionante o, desde luego poco útil, en unos momentos en que, sociológicamente, la filosofía académica, en sus incipientes reformadores, estaba empezando a adscribirse a cauces de renovación muy concretos y muy explícitamente críticos y alternativos: se incorporaba entonces la crítica marxista de la filosofía, y se incorporaba la crítica neopositivista y en general, lógico-lingüística de la misma, por citar líneas dominantes de la demanda de aquel momento.

Y como contraste —porque sólo se veía el contraste— justamente en aquellos momentos, Zubiri, en su obra *Sobre la esencia*, diríase que llegaba retrasado, o venía más desde lejos de lo que nuestras prisas requerían...

Sin embargo, creo yo que la razón de todo esto, como resumen, es que la producción de Zubiri —aunque, poco a poco, empezó a salvar el gran handicap de su impubicación, con todo el halo de esoterismo que la ha envuelto y del que no se ha librado del todo— esta producción, repito, ha estado bajo un duro destino: no se ha ejercido acompasada, por así decir, de una manera explícita y *actuante*, a la vigencia efectiva, a la maduración *para nosotros*, de

los problemas filosóficos del presente. No ha podido contribuir a fecundar y potenciar nuestra conciencia de los mismos. [Porque tal vez los que hemos estado escapados un tanto de la historia, hemos sido nosotros...]

De cualquier modo, es el caso, a mi juicio —y es lo que quisiera poder mostrar, en alguna medida, en lo que sigue— la *radicación efectiva* de Zubiri en los problemas de la metafísica contemporánea, su carácter de metafísico de su tiempo, la gran oportunidad que tiene abierta la filosofía española (tanto la academia, como la vida intelectual en su sentido más amplio) de reencontrar raíces históricas, cauces y estilo de vida filosófica en el reconocimiento de Zubiri como un hito real de este camino, que ya se agota, de nuestro siglo XX.

Y he aquí mi perplejidad y preocupación: esta tarea mía hoy, como ejercicio de interpretación de Zubiri no cuenta con demasiada tradición entre nosotros. Ha estado muy restringida a círculos mínimos. No nos es familiar, ni en su fondo, ni en su forma el magisterio de Zubiri —sea cual sea su grado de originalidad—. Como tarea académica pues, lo que yo apunte aquí hoy (aunque probablemente no revista novedad alguna) sólo puede ser una hipótesis tímida, falta incluso de la debida e ideal apoyatura de documentación y contraste —dado que el pensamiento de Zubiri está en buena parte, aún inédito. [Aunque ayer nos han asegurado que lo central de su producción madura ya está publicado]. En este sentido, mi situación entre los dos colegas que me acompañan en el ciclo, es de gran desventaja, pues ellos gozan del privilegio de haber pertenecido al escaso número de los iniciados en su diálogo y conocimiento directo.

Pero no es esto lo que más me preocupa. Lo que me preocupa de veras es otra cosa ya aludida, a saber: el sentido que pueda y deba tener hoy día para nosotros el reconocimiento de la aportación zubiriana al pensamiento contemporáneo y la voluntad de estar, como es mi caso, en la tarea de su recuperación.

Pues bien, a este respecto me preocuparía que se pudiera producir un cierto malentendido. No creo que deba entenderse que, a propósito de Zubiri, cuando hablo de “reencuentro de raíces históricas” para nuestra vida filosófica, estoy planteando la reivindicación de una especificidad *española* del pensamiento que deba pasar por Zubiri. Es ese un asunto en el que ni deseo, ni sabría cómo entrar. Tan poco sentido me parece tener. Pienso, sencillamente, al margen de la modalidad concreta de cualquier reflexión filosófica, de las tesis que defienda, al margen de los problemas que privilegie y de las referencias nacionales o extranjeras en que se proteja, al margen de todo eso y aun concedido y supuesto un deseable pluralismo filosófico en cada sociedad y en cada momento histórico, pienso, repito, en el fenómeno demasiado evidente y demasiado tiempo arraigado en este país, de la atomización de la actividad filosófica, de su repetida ex-centricidad o falta de continuidad nuclear, siempre al toque de las modas más dispares y últimas, sin que llegue a lograr la continuidad orgánica de una tarea compartida, en la que unos *cuentan con y parten de* los otros; siendo así que esa confluencia es a mi juicio, la garantía de que la tarea tiene una *efectiva* implantación temporal, es decir, de que se está en, o se hace *eso común que acontece*, es decir una *Geschichte*, una *historia*.

Si esto se advierte, se comprenderá, en definitiva, que mi intención está

muy lejos de postular, en este reconocimiento de Zubiri, ni *zubirianismo* o *zubirismo* doctrinario; ni *zubirianos* según la letra.

Pero entremos en materia y volvamos a una imagen usada por mí minutos atrás: Dado que voy a privilegiar en mi consideración el itinerario de Zubiri hasta *Sobre la esencia*, preguntemos: ¿Cuán de lejos o *de dónde* venía Zubiri en *Sobre la esencia*?

Muy rápidamente y de modo, en principio, aparentemente general, podría contestarse: De la crisis radical de la filosofía en la contemporaneidad. No de una repetición de Aristóteles, más o menos matizada; no de una reaccionaria condena de las insuficientes concepciones de la realidad (y de la esencia) que se alumbran a partir de Descartes —como pudieran hacer creer los primeros capítulos de “Sobre la esencia”—; no de una escolástica más o menos crítica como ya aparece en las postrimerías del XIII y se prolonga hasta Suarez. Si Zubiri trae a consideración la historia de la filosofía lo hace por mor de buscar las raíces de su crisis —la de la filosofía— tal como ésta drásticamente se muestra en el tiempo que le tocó vivir.

En este sentido, Zubiri ha compartido plenamente la tesitura de preguntarse por el sentido y posibilidad de la filosofía, entendida *tout court* como filosofía primera o metafísica, a partir de la situación de crisis de la ciencia europea y del “nihilismo de Occidente” tal y como en sus años de formación y primera maduración, i.e. entre 1920 y 1931 formulaban Husserl y Heidegger.

Teniendo en cuenta que Husserl, a su vez, se encuentra definido —como dice literalmente Zubiri— entre otras direcciones de su época, por la impugnación decisiva que Dilthey hizo de la filosofía hegeliana. Esta impugnación la cifra Zubiri en la sustitución que hace Dilthey de *la razón* como espíritu objetivo, por *la vida* como la base y el dominio entero de la filosofía. Vida del espíritu, cuyo momento formal es la historia. Con lo cual la historia será para Dilthey esencial a la filosofía. Aunque ésta —y no es el caso desarrollar su comprensión ahora—, quedará reducida en Dilthey a ser comprensión del mundo (*Weltanschauung*).

Dilthey, Husserl, Heidegger, i.e. el historicismo, el proyecto fenomenológico husserliano de constituir a la filosofía como ciencia estricta, la inflexión heideggeriana de la fenomenología desde la idea matriz de una “superación de la metafísica”: he aquí a mi juicio, la plataforma en la que incide o de la que brota la reflexión metafísica zubiriana.

Sin embargo, para que quede explicado el sentido de esta incidencia, i.e. para dar a entender la medida del acompasamiento contemporáneo de Zubiri, estimo que puede y debe ser privilegiada la relación de Zubiri con Heidegger (naturalmente, sin entrar, porque me faltan datos y en sí mismo es irrelevante, en la consideración de hasta dónde lo trató personalmente, con relación de amistad. Basta para el caso lo que el conocimiento de la obra y de los cursos de Heidegger diera que pensar a Zubiri).

¿Por qué privilegiar esta relación y no la más obvia, tal vez, husserliana? Pues *en primer lugar*, porque creo que la radicalidad de Zubiri pende en buena parte de la consideración *radical* heideggeriana —aunque re-interpretada por Zubiri a su modo— acerca del *nihilismo de la metafísica*. Y *en segundo lugar* porque creo que su *teoría de la realidad* bien pudiera ser entendida en estrecha relación y contraste con el intento de la *Fundamentalontologie* heidegge-

riana; como un afán, me atrevería a decir, de superar el escollo finitista en que tropieza la temporalidad del ser en Heidegger.

Lo primero es relativamente fácil de ser mostrado a poco que se observe el modo de relacionarse Zubiri a la historia de la filosofía (del que ya he adelantado lo esencial). Este modo arranca claramente de la experiencia nihilista de nuestro tiempo, de que habla Heidegger, aunque la terminología sea en Zubiri más templada o menos tremendista.

Heidegger ha mostrado en su *Introducción a la Metafísica*, en determinados trabajos de *Sendas perdidas*, como “La palabra de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ ” y “La época de la imagen del mundo”; en su gran obra *Sobre Nietzsche*, por citar las que me parecen más expresivas, cómo *la metafísica*, médula y savia de la cultura de Occidente, es, en su esencia, *Nihilismo*. Y que la expresión contemporánea de este nihilismo, que se muestra a su vez en una radical negación de la metafísica que se pregona desde diversas coordenadas hermenéuticas, no es más que el desenmascaramiento final, la consumación del olvido del ser, del cual ella —la metafísica— ha brotado.

El siglo XX es el de la experiencia de estas negaciones explícitamente teorizadas, más o menos académicas: pensemos en *Nietzsche* como el profeta y paladín sumario de todas; pero pensemos, en la negación marxista de la filosofía, pensemos en la crítica neopositivista a la metafísica, hecha desde el esquema del lenguaje ó desde el análisis lógico del mismo; pensemos en las críticas que se protegen en el esquema hermenéutico de la libertad, cuando ésta se ha autoentendido como la única y comprensible transcendencia... Como la sombra de cualquiera de ellas y como la proyección existencial de todas, Heidegger nos ha hecho palpable, por así decir, este *nihilismo*, al describirnos la “decadencia espiritual de la Tierra”, esta situación de Occidente atenazado por el dominio de la técnica y la masificación del hombre; al describirnos un mundo, donde —dice Heidegger— “la dimensión dominante es la de la extensión y el número”, como leemos en la *Introducción a la Metafísica* (pág. 77 y ss. y 83 y ss., segunda edición castellana).

La explicación de este nihilismo, para Heidegger estriba, para decirlo en pocas palabras, en esto: la metafísica se ha albergado o protegido en una interpretación técnico-representativa del pensar. En su virtud, el ser mediado en el logos, que lo dice; ha sido remitido a lo presente, ó a su presencia, aparezca ésta en la forma de la *Idea*, como en Platón, o de la *οὐσία* como en Aristóteles, o del *objeto* (Gegenstand) como en Kant... Pensar es, en definitiva —y ello irá viéndose cada vez más claramente hasta quedar paladinamente confesado en la modernidad— *representarse*, poner delante, vor-stellen. Pero el pensar representativo se lo juega todo en la esfera de lo óptico, olvidando la diferencia ontológica, alienándose con ello en la verdad de la esencia, de lo apareciente, de lo ante los ojos ó a la mano, (vorhanden, como nos decían ayer), sin alcanzar la esencia misma de la verdad.

Pues bien, creo que Zubiri asume el juicio heideggeriano sobre Occidente y su historia, como la soberana oportunidad de redescubrir, o retomar una suerte de situación originaria en donde la filosofía y con ello la vida humana recupere algo así como su función e identidad primigenia. Dicho con otras palabras: Zubiri intenta, creo yo, reconducir la situación y experiencia nihilista de su tiempo —por usar con lo de nihilista el adjetivo heideggeriano, que él, desde luego, elude— i.e. reconducir el nihilismo a la recuperación de la fi-

losofía, en su dimensión de filosofía primera, es decir, de saber absolutamente libre de supuestos, i.e. de saber al que a su vez se remita, como a condición de posibilidad toda expresión de ser y de teoría... (1).

Cómo sea esto posible para Zubiri y cuán lejos de Heidegger le lleve la realización del proyecto lo veremos más adelante. Por ahora, aún nos queda determinar en el propio Zubiri, la relación con Heidegger que pretendo establecer.

Voy a fijarme para ello en un momento de la reflexión de Zubiri: El que encabeza justamente —y ello me parece sintomático— el libro *Naturaleza, Historia, Dios*. Se titula *Nuestra situación intelectual* y forma parte de un contexto más amplio cuyo objetivo es clarificar la relación entre tres conceptos: Realidad, Ciencia, Filosofía. El tema apunta en definitiva al problema mismo de la Filosofía, respecto del cual, el estado de la cuestión, en el análisis de Zubiri, viene determinado por el vacío en que se encuentra la existencia del hombre contemporáneo (Esto está fechado en 1942).

Zubiri lleva a tres coordenadas el enmarque de ese vacío, en razón de que ellas tejen, por así decir, —y son palabras suyas— “el contenido más real del hombre de hoy”.

Estas coordenadas son: *la historia*, “la cual, al haber sido introducida en el propio ser del hombre, —dice Zubiri con plena conciencia posthegeliana— hace que la idea de ser sobre la que se ha inscrito la totalidad de la filosofía vacile y se torne un grave problema” (De modo que *la historia*, en cuanto se nos ha complicado con la idea del ser). Por otra parte, *la técnica*, que al constituir la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas, ha desplazado la anterior comprensión del hombre como *homo sapiens* quedando con ello gravemente afectada *la idea del mundo* y quedando con ello en la consiguiente crisis la comprensión de la función rectora del hombre en su vida. Por último, *la urgencia de la vida*, que ha conducido al hombre contemporáneo a una sobre-estimación de las *decisiones voluntarias* frente a la remota e inoperante especulación teórica.

El ser, el mundo, la teoría i.e. el sentido más radical de la actividad humana le aparecen a Zubiri aquejados de radical problematidad.

Y esta es nuestra situación intelectual: la de un vacío que es como el estar más allá, el estar en el *trascendere* de cualquier interpretación sobre el ser, de cualquier visión o interpretación del mundo, de cualquier forma de saber, i.e. de cualquier saber en su positividad.

Vacío, o mejor, *trascendere* o *transcendimiento* que Zubiri califica —y esto me parece bastante clave— de *lugar ontológico*, i.e. el lugar en cuya diferencia queda recogida, más allá de toda determinación, esa estructura ternariamente avistada que teje nuestra existencia; *lugar ontológico* que viene a ser la soledad absoluta del hombre contemporáneo, en cuya oquedad resuenan como *umbrae silentes* —haciendo del hombre como el puro signo de la interrogación— las cuestiones del ser, del mundo, de la verdad. Situación intelectual, *lugar ontológico* que puede ser dicho entonces, una *soledad sonora* (y advierto que todos los conceptos y metáforas son de Zubiri).

Pero ni esta situación es un puro azar, ni su descripción por Zubiri es

(1) “Replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre”... NHD pág. 23, 6^a ed.

una mera ocurrencia. Zubiri lo da a entender —y aquí está el trasfondo heideggeriano de nuevo— como una cierta consumación de un *destino* de la filosofía o de la metafísica, i.e. como la consumación de un destino cultural...

Zubiri nos describe —muy bellamente a mi juicio— el camino histórico de la filosofía como un viaje de cuatro etapas en las que siempre se ha ventilado una comprensión de la relación hombre-mundo, pero a cuyo través va modificándose en un muy preciso avance el sentido de la relación.

a) Grecia —y es el primer hito— intentó pensar la relación hombre-mundo según un esquema de perfecta nivelación natural, siendo aquélla una privilegiada relación en el seno mismo de la *γύσις* o de la naturaleza omniabarcante. Pero el intento de una interpretación naturalista del hombre fracasa. El hombre griego, al final del periplo, se queda sin mundo.

b) El cristianismo descubre al hombre un mundo espiritual que trasciende a la naturaleza. Con el cristianismo, el hombre, desde una naturaleza que se le aleja, entra dentro de sí y descubre a Dios. Pero en fuerza de concebirse como criatura, infinitamente distante, radicalmente distinta de Dios, el hombre se recluye cada vez más en sí, quedándose a la postre sólo consigo mismo. A esta situación llega la filosofía en el siglo XIV.

c) El hombre ahora *solo*, sin mundo y sin Dios —dice Zubiri— está en el orto de la modernidad. El hombre moderno, ese que tópicamente simbolizamos en Descartes, rehace el camino de la filosofía apoyado en la única realidad de su propia razón, de su yo, esforzándose, en titánico esfuerzo, por reencontrar desde sí al mundo y a Dios. No lo logra. El mundo moderno, como bien sabemos, alumbraba una razón ilustrada, i.e. crítica, refinadamente crítica, recelosa, consciente de sus límites, confesa de impotencias... Hume y Kant, cumbres de la razón ilustrada son ejemplos expresivos.

Pues bien —continúa Zubiri— la filosofía moderna, “a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón”, acaba por convertirlas a ellas en la realidad misma de Dios y del mundo. Es el idealismo y el panteísmo del XIX.

d) Pero al querer serlo todo —Dios y mundo— el hombre y la razón se perdieron a sí mismos, quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún: “sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”. Y estamos en el vacío que descubríamos al comienzo de esta reflexión. “Intelectualmente —dice Zubiri— no le queda al hombre de hoy más que el *lugar ontológico*, donde pudo inscribirse la realidad del mundo, del ser, de su propia existencia...” I.e. ratifiquemos nosotros, la soledad absoluta o el hueco ya aludido de las *umbræ silentes*...

Pues bien, si como creo, este es el estado de la cuestión para Zubiri, su contemporaneidad en cuanto al espíritu crítico radical y radicalizado de que parte (al margen ya de referencias históricas porque esto es ya una cuestión sistemática asumida en el grado de gravedad que nos impone la óptica de *sospecha* universal que vive la filosofía en el mundo de hoy), su contemporaneidad, insisto, creo que está fuera de toda duda.

¿De qué manera, entonces, incide aquí su meditación personal y creativa?

Yo entiendo que para hacernos comprensible la construcción o teorización zubiriana, hay que tener en cuenta *su diagnóstico* respecto de la crisis,

al mismo tiempo que forzando nosotros la comparación con Heidegger y viendo cómo en éste la experiencia del nihilismo aboca a “la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser”, como reza el comienzo de *Ser y Tiempo*, habrá que descubrir en Zubiri la pregunta directriz o leitfaden que hace frente al diagnóstico de la crisis. En realidad, diagnóstico y pregunta son dos caras de la misma cuestión.

Pues bien, aquí, de nuevo se mantiene a mi juicio, en el fondo un diálogo con Heidegger. Aunque debemos evitar desde ahora el malentendido de sugerir que Zubiri realice una repetición de Heidegger. El diagnóstico de Zubiri respecto de la crisis de la filosofía —crisis en la que ella reencuentra, tiene ocasión de reencontrar el *lugar (ontológico)* transcendental de su implantación— estriba en que ésta ha realizado siempre una interpretación *concipiente o conceptista de la inteligencia* o mejor, de la intelección. La urgencia entonces, que se presenta a Zubiri es la necesidad de reiterar la pregunta que interroga —y permitidme el remedo— por el sentido mismo de la filosofía que no es sino clarificar la *situación teórica fundamental de la inteligencia*.

Y hemos llegado al punto en el que ya no es posible proseguir una aclaración lineal, porque en el núcleo del problema —y en él estamos— se integran la multiplicidad de sus perspectivas.

Pues bien, la tesis alternativa a lo que he llamado diagnóstico de la crisis, como habrían podido ya vislumbrar es la de la *inteligencia sentiente*, que Zubiri planta como contraposición a la *inteligencia conceptiva o concipiente* ó inteligencia que ha sido entendida eo ipso como algo distinto y escindido de la sensibilidad.

¿Cuál ha sido la consecuencia?

La filosofía primera, en su historia, con esta escisión ha malentendido —a juicio de Zubiri— la verdadera dimensión *metá* o *transcendental* de la metafísica, al haberse proyectado la filosofía primera como el saber de una realidad *allende* la física, tal como acontece paradigmáticamente en el caso de Platón. Pero es que el platonismo (y esa conciencia es ya claramente nietzscheana y heideggeriana) el platonismo, repito, como “sustancia” de la metafísica, se mantiene más o menos disfrazado a lo largo de la historia, aun en las actitudes más críticas. La “*estructura conceptiva de la separación*” o del *chorismós*, ha pesado sobre la historia de la filosofía occidental y en realidad, la subtiende sutilmente. Pero lo que importa es reparar en lo de *conceptiva*, y en el dualismo entre lo sensible y lo inteligible que arrastra el *inteligir* interpretado como *concipiente*, y como opuesto al *sentir*.

La contrapartida de este aspecto del problema propiamente epistemológico o crítico, es que las diversas maneras de interpretarse el asunto o el objeto de la filosofía como saber primero, no expresan sino posibilidades que se encierran férreamente en el círculo de esa alternativa. El *ov* aristotélico, por ejemplo, o el *objeto* kantiano, o los *hechos científicos* que nos dirá Comte, o los *hechos inmediatos de la conciencia* que dirá, restringiendo el asunto Bergson; o *la vida* que dirá Dilthey; o *la vida y sus objetos reducidos a esencia* que dirá Husserl, o el *Ser mismo*, como la diferencia ontológica heideggeriana, son ejemplos paradigmáticos para Zubiri de ese intento siempre renovado de la filosofía por fijar *lo primero* a lo que poder remitir cualquier determinación óntica y cualquier posibilidad de *saber y de decir*; o dicho de

otra manera, intentos de fijar *eso primero* a lo que poder remitir *la múltiple expresión de la racionalidad*.

Esos ejemplos, no los he escogido yo al azar; he elegido esta enumeración, que es la selección que ha hecho Zubiri en sus *Cinco lecciones de filosofía* (y que creo marcan lógicamente su itinerario intelectual). Pues esa selección evidentemente está atravesada —como él mismo confiesa en la reflexión final— por la intención de detectar, como problema radical, el problema mismo *de la filosofía*, en cuanto a que éste venga a parar en la determinación de la situación teórica fundamental de la inteligencia. Pues bien, para ser gráfica diré que si Zubiri hubiera expuesto la sexta lección de filosofía que se echa de menos, i.e. “El concepto de filosofía según Zubiri”, habríamos visto, al final de esa enumeración de hipotéticos objetos de la filosofía, y como su propia tesis alternativa, esta otra: Realidad. “El saber filosófico, como el saber que recae sobre la realidad”. O dicho de otra manera: la filosofía, como la búsqueda incesante de la realidad que determina todas las cosas inteligidas y las determina en su formalidad más elemental si se quiere, pero al mismo tiempo, suprema: justo como realidad; o la filosofía como búsqueda de la realidad *que transcendentamente* determina a las cosas reales. Con lo cual Zubiri reivindica —y en algún momento lo explicita— el nombre de *Filosofía transcendental* para la filosofía *tout court* o primera, que es ahora cuando debe ser llamada estrictamente *metafísica*, y no ya desde luego, *Ontología*. (Y uno no puede por menos de acordarse de Kant, que reivindicó para la filosofía fundamental el nombre de Transzendental philosophie...). En todo caso, la filosofía *saber de la realidad*. Implicándose en *realidad* una recuperación crítica de la relación hombre-mundo, que constituye, al mismo tiempo el sentido originario de *teoría*.

Y ahora creo que estamos en el centro de la especificidad zubiriana, en cuanto a la comprensión y fundamentación que hace de la *metafísica*. Esta especificidad necesita urgentemente de explicación porque está formulada en palabras demasiado comunes y familiares que nos llevan a pensar apuntando a blancos que yerran absolutamente, i.e. que no son zubirianos.

Voy a hacer un intento aproximativo de fijar esta especificidad para cerrar mi cometido de situar el significado de Zubiri en la metafísica actual.

Un punto central de esta explicación lo constituirá la conferencia de mañana sobre *Inteligencia y Realidad* y a el tenemos que remitirnos. Pero yo querría brevemente, poner ante ustedes cómo veo las claves del planteamiento de Zubiri, las que dan la medida —a mi juicio— de *la gran radicalización hacia el fondo* o hacia adelante, que Zubiri quiere dar a la metafísica.

¿Qué significa realidad, como recuperación crítica, que he dicho de la relación hombre-mundo, para Zubiri?

Pues, a mi juicio, una radicalización de la inicial interpretación naturalista del hombre, que se dió en Grecia, donde con *naturalista* pienso más que en el concepto griego de *φύσις* en la preocupación zubiriana por la filosofía com posibilidad pura del hombre antes y más acá de su autocomprensión como criatura. Radicalización que se da la mano con la conciencia crítica contemporánea —otra vez heideggeriana— del hombre como el topos de la experiencia metafísica, el ahí del ser que dice Heidegger —Da-sein—. En el cierre de este círculo, Zubiri se remite a una comprensión del hombre como el *animal de realidad*, el animal donde el inteligir *viene exigido* por el sentir,

con lo que el sentir se hace intelectual y la intelección sentiente. Donde la relación formal de la inteligencia a las cosas como *realidad* lo es en cuanto el acceso a la realidad es ya en el sentir *impresión de realidad*.

¿Qué implica esto? Una revolución o importante complicación en la concepción de todo el orden del saber. Pues si la realidad inteligida es ya en el sentir *impresión de realidad*, la intelección sólo necesita ser la mera actualización de lo real, el mero *hacerse actual* de lo real, en la inteligencia sentiente; lo que importa es el *en*, pues esa actualidad pertenece a la actualidad misma de lo real.

Realidad es entonces para Zubiri la formalidad última —o primera, si se quiere— de la intelección, intelección que puede ser dicha un logos, pero un logos que se antepone, por así decir, al logos predicativo.

Pues bien, en la medida en que Zubiri libera *realidad* de la correlación al logos predicativo, sin hacer con ello a la realidad algo *ilógico*, ni mucho menos, está habilitado para articular una comprensión de la misma o del *qué* de la realidad, y esa es la tarea metafísica estrictamente.

Cabrá decir —y eso lo concede Zubiri de entrada, pues se adscribe a una tradición terminológica que va de Aristóteles a Heidegger— que clarificar el *qué* de la realidad es explicar su *esencia* pero ya ese *qué* o esencia no deberá ser remitido a *sustancia-sujeto* (en el sentido aristotélico) pues esta comprensión de la realidad como referente último del discurso (y eso es la *sustancia-sujeto* aristotélica) pende de su correlación o congeneridad respecto de un logos predicativo o conceptual (con todos los problemas que se arrastrarán a partir de aquí, en esta óptica llamada realista, de relación entre sustancia primera y su esencia, medida *por ese logos*).

Pero tampoco ese *qué* deberá ser remitido, por la misma razón (i.e. porque ese logos es igualmente representativo y conceptual i.e. lleva la cosa a idea y concepto) tampoco tendrá que ser remitido a ninguna forma de *objetividad* transcendentamente determinada desde un sujeto que es la conciencia, como acontece desde Descartes a Husserl...

La formalísima referencia de logos y realidad, retrotraída a esta dimensión prejudicativa, libera a Zubiri de las aporías conceptistas de la articulación sustancia/accidentes, o de la articulación individuo/especie. El *qué* de la realidad remite —y estamos en la emendatio del concepto de sustancia— a *sustantividad*, poder, expresión según sus notas físicas, de lo real, donde tal sustantividad significa el sistema de esas notas físicas, en su integración o constructividad, i.e. en cuanto *califican*, por así decir a la cosa.

Esto entraña, a mi juicio, una resituación radical del cometido, sentido, tesitura de la mente filosófica ante lo suyo. Comporta, aunque parezca paradójico —y pese a la férrea marcha zubiriana, *fijadora* de *momentos* en la descripción del carácter de realidad de lo real— una especie de corrimiento de campo: la transferencia de la dimensión clásicamente ontológica, en la que se tematizó, *en la cuestión del ser, la unidad* de lo diferente, de un modo quasi-óntico, la transferencia repito a la dimensión formalísima, ahora stricte *metafísica*, de realidad. ¿Pero qué significa esto? Pues paradójicamente, no la llegada por así decir *al terreno puro* de la realidad como tal, terreno que estuviera allende... las determinaciones. La descripción del carácter de realidad es en Zubiri como la decantación formal o formalísima de una descripción que atraviesa la diferencia, la talidad. “La determinación, la talidad tiene una fun-

ción trascendental y es al análisis concreto de ésta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura”. (Pág. 427 SE). (La estructura trascendental).

Pues bien, dejando de lado esa descripción es su detalle, cuando Zubiri explicita la dimensión trascendental de la realidad considera como integrando esa estructura o como una perspectiva de esa dimensión, el carácter de *respectiva* de cada cosa, como función de las demás (lo cual no tiene nada que ver en principio con relación o conexión operativa). Pues bien, en cuanto *respectividad* es un carácter que concierne a las cosas en el orden de la realidad, esa *respectividad* es trascendental. Y a ese modo o carácter de realidad le llama Zubiri mundo, o *mundanidad*. Mundanidad que, en principio, no es concepto referido al Dasein, como en Heidegger, sino trascendental.

Esto entraña una corrección en la consideración estructural del orden trascendental. El orden trascendental se articula ahora en torno a dos perspectivas o momentos:

- las cosas son de suyo en y por sí mismas y esto es *realidad*; y
- las cosas son de suyo respectivas, i.e. *mundanas*.

Realidad y mundo son las dos dimensiones básicas de la trascendentalidad. [Los viejos transcendentales *unum aliquid verum, bonum* se derivan de estos dos, *unum* del trascendental simple *realidad* y *aliquid, verum, bonum*, como transcendentales conjuntos, del trascendental disyunto *mundo*].

Lo interesante es que esta consideración trascendental de mundanidad o mundo, según Zubiri es la base metafísica *que permite* que la realidad *en su actualidad* pueda ser considerada, *como momento del mundo* y esto es *lo que formalmente llamamos ser*. Zubiri hace pues de *ser*, no la raíz del orden trascendental sino un momento estructural derivado de este orden trascendental. “Ser, dice literalmente Zubiri —que no significa en principio *existir* ni el *quid* de lo existente— es esa suerte de re-actualización que las cosas reciben en cuanto momentos del mundo, *en su respectividad* a los demás”.

Con esta importante distinción entre *realidad* y *ser* Zubiri, a mi juicio, hace frente al gigantesco problema de la temporalidad del ser (y su finitud), que tenía planteado Heidegger. Ciertamente el ser, i.e. la actualidad de lo real como momento del mundo tiene una modalidad propia que *es el tiempo*. En este punto, Zubiri acepta (o utiliza), el análisis heideggeriano del Dasein y la caracterización de su modo de ser como *temporeidad* (*Zeitlichkeit*). Esto significaba, como podemos recordar, que el Dasein es *tempóreo*, no porque *está en el tiempo* sino porque es el tiempo originario mismo, en cuanto consiste en no ser *sino* apertura estática según tres dimensiones articuladas en la unidad del instante. “Por la temporeidad somos *como somos* y estamos por tanto, en el ente, pero *allende* el ente”. Sólo en este *allende* estático comprendemos al ente *en su ser*. Por eso la temporeidad es a una sentido del ser del Dasein y el ser mismo como sentido.

Pues bien Zubiri reprocha a Heidegger, no el haberse situado en la comprensión del ser y haberla explicitado en su irreductibilidad, *sino* el haberla concebido *de una manera ontológica*. Es decir, el haber considerado la comprensión del ser no ya solo como *el acto* en el que el ser se muestra, sino como *modo* de lo que se muestra, i.e. del ser. Con lo que hace de la posibilidad de la comprensión del ser, la posibilidad del ser mismo. Con lo que la temporeidad viene a ser el carácter del ser.

Esta aporía es la que queda reconducida o resituada por Zubiri. Zubiri entiende que si el ser heideggeriano *se da* en el dejar ser al ente y en este darse consiste su ser, ello solo es posible desde algo que está ya dado como realidad. A algo presente como puro estímulo jamás podremos *dejar* que *sea* esto o lo otro. Sólo se *deja ser* lo que esta ya pre-presente como algo de suyo y si el hombre se mueve en el elemento del ser lo hace porque el ser es actualidad de lo real en el mundo y no porque el ser sea el elemento en que constitutivamente se mueve. De otra manera: previamente a la *comprensión del ser* el hombre es *aprehensión de realidad*, animal de realidad, entendido esto no *κατα δυνάμιν*, sino en su sentido fuerte de *καθ' ἐνέργειαν*.

Llegados aquí no tiene mucho sentido proseguir los análisis morosos y exhaustivos de Zubiri en su concepción de la realidad. Me propuse abrir el panorama o mejor la *perspectiva* de su situación en la metafísica contemporánea en relación con Heidegger y creo efectivamente que el telón de fondo de Heidegger contribuye a constatar en Zubiri un filón donde *se reactualizan*, en ambición sistemática (esencial por otra parte a la metafísica), problemas recurrentes de la historia, que deben ser llamados metafísicos y que Zubiri retoma de raíz.

Yo haría notar —por si no se ha visto suficientemente— la voluntad de sistema de Zubiri. Su teoría de la realidad está plantada en el centro como reconquista de una *esencia de la filosofía pura* que instaura una originaria comprensión de la actividad humana *como teoría*; teoría que pretende trascender en su possibilitación a la ciencia, que no es otra cosa que la múltiple expresión del estar en la realidad, realidad cuyo *conocimiento esencial* es esencialmente histórico y progrediente. En este sentido Zubiri escapa por así decir a esquemas hemenéuticos *ilustrados* —aún vigentes hoy— donde desde el lenguaje o lo lógico, por ejemplo, se establece a priori un límite en la determinación de lo que se conoce y de lo que es.

En este sentido el pensamiento de Zubiri no es un pensamiento que fija límites, sino un pensamiento que asume como tarea que corresponde a la filosofía, la de determinar el esbozo o esquema de lo que está en cuestión —realidad— en el interminable caminar de la inteligencia.

Yo diría que al esquema dualista y de raíces platónicas, que alcanza las refinadas formulaciones contemporáneas de espíritu encarnado o espíritu en el mundo, etc... Zubiri opone la eclosión *de una exigencia* (el sentir que *exige* la inteligencia) que es *entrada en y apertura de* un interminable camino que le pertenece.

No cabe duda sin embargo, de que nuestra sensibilidad tal vez impresionista o ávida de impresiones —o precisamente por eso— tiende a echar de menos en Zubiri *diálogos* o puestas al día, según nuestros esquemas comunes de lo vigente y lo actual. Pero ¿es esa la *actualidad* de la filosofía?. De lo que no cabe duda es de que Zubiri, con la ambición más genuina de la penetración filosófica, esta pregunta se la ha hecho...

El gran maestro Heidegger también en su momento supo decir algo al respecto (y yo creo que actuando en consecuencia):

“Pero cada pensador se ha asignado solo un camino —el suyo—, y debe recorrerlo arriba y abajo para acabar considerándolo como el suyo, aunque jamás le pertenecerá [si es verdadero camino, digo yo] y decir lo que pueda averiguar siguiendo este camino”.

Pero no quiero olvidar tampoco mi pregunta sobre el sentido de Zubiri para nosotros. Y aunque no sé si he respondido algo al respecto, se me ocurre brindaros esta otra palabra también de Heidegger que yo, creo ha cumplido Zubiri: “Lo único importante es que quienes aprenden, aprendan pensando y al propio tiempo permanezcan en el camino enseñando a su manera, y estén en él en el momento oportuno”.

PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES PARA LA COMPRESION DE LA HISTORICIDAD EN XAVIER ZUBIRI

Por María Jesús Álvarez Polo

El análisis del tema de la historicidad humana requiere una explicación previa de los presupuestos fundamentales sobre los cuales Zubiri se ha apoyado para elaborar su teoría de la historia. Así pues, trataremos de seguir el hilo conductor que nos permita tratar el tema a partir de dichos fundamentos. Una de las constantes en el modo de hacer de Zubiri es, precisamente, el *diálogo* con la tradición recibida. Como fruto de ese diálogo, que se inicia ya desde sus primeros escritos, Zubiri va a llegar a la conclusión de que toda la historia de la filosofía occidental se halla hondamente arraigada en una determinada concepción de lo real que, en último término, hunde sus raíces en la filosofía griega y que constituye el principal fundamento que Zubiri desea superar en todos sus ámbitos porque “la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas substantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser” (1). Zubiri consideró imprescindible la transformación del significado de esos conceptos si queremos, entre otras cosas, insertar la historia en la realidad humana.

En “El concepto descriptivo del tiempo”, Zubiri lleva a cabo la crítica de la substantivación del tiempo. La filosofía occidental desde los griegos nunca admitió, en realidad, que el espacio y el tiempo fuesen *reales*. Antes al contrario, al reducir la realidad al *ser*, concibieron las cosas como *entes* haciendo de lo real un puro presente. La filosofía moderna reducirá el estatuto real del tiempo aún más porque, al fundamentarse en la física newtoniana, consideró el tiempo como una “realidad” sustantiva, separada e independiente de los sucesos. Pero, según Zubiri, para esta filosofía, el tiempo no es *real* por ser algo absoluto, “suelto” de las cosas (procesos) que transcurren en él. En este sistema, el tiempo es mero receptáculo de los sucesos. Para Zubiri, en cambio, el tiempo nunca está separado de los sucesos porque son las cosas las que *son* temporales, es decir, el tiempo es un momento de las cosas y no algo que las contiene. “En resumen, —afirma Zubiri— el tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto en ningún sentido; carece de toda realidad sustantiva” (2). Había que revolucionar el concepto del tiempo como supuesto fundamental para poder hacer de la historicidad una dimensión *constitutiva* del ser humano. Ya en 1942 Zubiri estaba buscando la manera de hacer de la historia, el tiempo propio del hombre, un “ingrediente” de su constitución al declarar que “el tiempo no es pura *sucesión*, sino un ingrediente de la *constitución* misma del espíritu. La historia no es simple suce-

sión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma” (3). Sin embargo, esto no podía llevarse a cabo más que transformando el concepto sustantivo de la realidad.

Zubiri va a llevar a cabo la crítica de la sustantivización de la conciencia en la trilogía: *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982) y *Inteligencia y Razón* (1983). En estos escritos, Zubiri va a iniciar una verdadera revolución en el modo de acceder a la realidad que ya no será, para Zubiri, una mera cuestión de método sino de inteligencia sentiente. Zubiri elimina de su terminología conceptos como “conciencia” y “sujeto cognoscente” porque esos conceptos son solidarios de lo que él ha denominado *logificación de la realidad*. Zubiri acusa a la filosofía moderna, incluyendo a Husserl, de haber sustantivizado la conciencia. A su juicio, “no puede hablarse de “la” conciencia por la sencilla razón de que la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo. Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos —no todos— de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay “conciencia” ” (4). En realidad, la filosofía moderna había heredado de los griegos el viejo dualismo del inteligir y el sentir. Al respecto, señalamos dos ideas que a nosotros nos parecen claves para la comprensión de la historia. En primer lugar, el modo de acceder a lo real es asunto de la inteligencia sentiente. La unidad del inteligir y el sentir es, para Zubiri, un *hecho* que permite superar el viejo dualismo del *logos* y la *empiría*, dualismo que la filosofía moderna va a mantener, si bien sustituye el *logos* por la *razón* como facultad del sujeto cognoscente. De ahí a la sustantivización de la conciencia no había más que un paso y este paso lo dio definitivamente Descartes. Sin embargo, a nosotros nos interesa destacar un segundo aspecto y es que la inteligencia sentiente es la nota constitutiva fundamental de la realidad humana y el modo humano de *habérselas* con la realidad. En este sentido, Zubiri no atiende tanto a los aspectos cognoscitivos de la inteligencia sino que destaca el hecho de que la inteligencia sentiente es parte fundamental de la constitución biológica del hombre. Desde este punto de vista, no podemos olvidar las bases antropológicas de su teoría de la historicidad. El hombre es la base para comprender lo esencial de la historia. En consecuencia, no se puede sustantivizar lo más propio del hombre, la inteligencia, así como tampoco puede hablarse ya de “la” conciencia.

Dadas las limitaciones de espacio, en este trabajo no pretendemos abordar en toda su amplitud la crítica de la sustantivización del espacio, el tiempo y la conciencia tal y como Zubiri la ha llevado a cabo. Nos limitaremos a los supuestos *fundamentales* que Zubiri transforma radicalmente, no ya tan sólo para elaborar su metafísica, sino para poder tratar el tema de la historia. Y es que, en definitiva, en la base de todas estas sustantivizaciones subyace una concepción de lo real como *sustancia*, como receptáculo contenedor de las cosas, de los sucesos y de los pensamientos, es decir, todas ellas pueden reducirse a una sola: la *sustantivización de la realidad*. El origen de este modo de considerar lo real hemos de buscarlo, a juicio de Zubiri, en los griegos. Ellos fueron los que, llevados por el *logos*, concibieron la realidad como *ser*. En este sentido, la reflexión acerca de los fundamentos de la filosofía y su necesaria transformación adopta la forma de una *vuelta* a los griegos, pues en ellos se encuentra el origen y la raíz de un modo de pensar que Zubiri deseó, desde siempre, erradicar.

Zubiri convierte, de este modo, la tarea de la filosofía en una tarea histórica, dando muestras de ello a lo largo de su producción. La mejor manera que encuentra para abrirse paso en la difícil ocupación de la filosofía es la de *dialogar* constantemente con la tradición recibida y con su presente intelectual. Este diálogo adopta la forma, como hemos dicho, de una vuelta al pasado en un intento de comprender los fundamentos sobre los que ha descansado el pensamiento occidental hasta el momento presente. ¿A qué se debe esta vuelta a la tradición filosófica y la necesidad de dialogar con ella?. Las posibles respuestas a esta cuestión podrían resumirse en una sola: la actividad intelectual con que se encuentra Zubiri en sus comienzos es sumamente problemática. En el escrito “Nuestra situación intelectual” Zubiri enfoca el problema de nuestra época desde lo que él cree que son los tres graves males que padece la vida intelectual. En primer lugar, la confusión en la ciencia y la crisis de principios en que se encuentra. En segundo lugar, la desorientación de los hombres de hoy provocada por el hecho de que la función intelectual de la filosofía no tiene cabida en un mundo gobernado por la técnica, un mundo que, para Zubiri, “comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines, es decir, comienza a no saber lo que quiere” (5). Pero el peor de los males que aquejan al filósofo y al intelectual en general es el profundo descontento consigo mismo. “El intelectual —se lamenta Zubiri— se ve invadido, en el fondo de su ser, por un profundo hastío de sí mismo, que asciende, como una densa niebla, del ejercicio de su propia función intelectual” (6). En esta declaración personal de insatisfacción, Zubiri expresa con claridad la necesidad imperiosa que tiene el filósofo de cuestionar los fundamentos de una actividad que ha conducido a este estado de cosas.

Para salir de esta situación y, en definitiva, para poder lograr la orientación en un mundo tecnificado en donde la filosofía está ausente de la vida intelectual, quizá la mejor manera de comenzar a filosofar sea la de recobrar nuestros orígenes. En efecto, en el pasado y en las posibilidades que la tradición nos ha brindado se encuentran las claves para determinar las causas que han conducido al hombre actual a la desorientación y al caos. Sólo así, comprendiendo nuestro pasado, podremos llevar un poco de luz a la confusión y podremos lograr quizá que el hombre de hoy logre saber “en donde está”. Al igual que lo hiciera Heidegger en su día, Zubiri ha visto la necesidad de adentrarse en los entresijos del pasado para poder desvelar *quién es*: “somos el pasado, —afirma— porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó al pasar de la realidad a la no realidad. Por esto, estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque éste prolongue su existencia en aquél, sino porque el presente *es* el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse” (7). Es evidente que Zubiri no ha resuelto aún el problema de la “realidad” del pasado, pero lo ha planteado en el sentido de que para poder entender nuestro presente hemos de hacerlo volviendo al pasado heredado. La primera tarea que ha de emprender el filósofo actual es la de saber cuál es su *situación*, el lugar que ocupa, pero, para ello, ha de dar el rodeo de la tradición.

Zubiri es, pues, y aunque solamente fuera por esto, un filósofo *contemporáneo* y actual. Efectivamente, la filosofía contemporánea ha heredado una situación problemática y ha propuesto, dentro de la diversidad de posibles soluciones, como una de las vías de salida, el volver atrás con el fin

de recobrar lo que allí se dejó. Lo que subyace en estas orientaciones es, en el fondo, un problema común y es que la filosofía se ha convertido en un *problema*. Las corrientes intelectuales del siglo XX, la fenomenología, la filosofía crítica, la hermenéutica, giran alrededor de un mismo eje que no es tanto el problema del *objeto* de la filosofía cuanto el *sentido* mismo que puede tener hoy la actividad del filosofar. Zubiri es, por supuesto, un hijo de su tiempo y, por ello, recoge y asume los problemas de la filosofía, la crisis de la racionalidad y la necesidad de replantear los fundamentos sobre los que ha descansado la filosofía hasta nuestros días. “Conscientes —dice— del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar?” (8). Hacerse cuestión de la tradición no es ni significa una salida retrógrada o conservadora a la crisis porque, si hemos llegado a plantear el puesto que ocupa la filosofía en nuestra cultura, no ha sido por propia y decidida vocación sino porque es un problema con el que nos hemos encontrado. Para Zubiri, en el fondo de este cuestionamiento late el problema fundamental de nuestra época: la *realidad* en la que nos encontramos es un problema y un enigma para el hombre de hoy, pese a las conquistas de la ciencia y de la técnica. A la base de toda filosofía de Zubiri corresponde una preocupación humana por la realidad en la que estamos instalados porque “del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia” (9).

Ciertamente, la filosofía de Zubiri no es original en el sentido de que “vuelve” a los orígenes para poder replantear los fundamentos del pensar occidental; Heidegger fue el primer pensador que propuso por vez primera “actualizar esa tradición remitiéndola a sus orígenes y haciéndola productiva al vincularla con el presente en su pretensión de verdad para el hombre de hoy” (10). El parentesco que une a Zubiri con Heidegger comienza, como él mismo ha reconocido, en el *planteamiento* mismo del problema de la filosofía. Al igual que Heidegger, Zubiri tampoco se siente agusto en el mundo tecnificado y, como él, también ha pretendido abrir una vía de salida a la desorientación, pese a no haber seguido la misma trayectoria. Heidegger afirmó que la historia de la metafísica occidental olvidó, desde los comienzos mismos del pensar, lo más digno de ser pensado, el *ser*. Zubiri, por su parte, cree que la historia de esta metafísica convirtió el ser en el fundamento de los entes que, a su vez, fueron considerados como sustancias. A su juicio, toda la historia del pensamiento del que somos sus más directos herederos, fundamentó la metafísica en una *ontología*, convirtiendo así el objeto de la filosofía, la *realidad*, en una investigación del *ser*, del ser *sustantivo*. Zubiri se halla, como hemos dicho, en la misma encrucijada con que se encontró Heidegger: desde los comienzos mismos del pensar, desde los griegos, la filosofía se ha transformado en una gigantesca ontología, en términos zubirianos, en una *entificación de lo real*. Ahora bien, si Heidegger vuelve a los griegos, lo hace para recuperar un pensar más originario y radical, el pensar del ser que había sido olvidado cuando Platón lo convirtió definitivamente en *ente*, en ser del ente; en cambio, Zubiri quiere ir más allá pues su objetivo es hacer de la filosofía una ocupación de la *realidad*, y esto, a su juicio, aún no se ha hecho. Según Zubiri, no es lo mismo realidad y ser. Como él mismo ha recono-

cido, sus primeros escritos son la fiel expresión de los años en los que anduvo *buscando* un pensar más radical que no fuera ontológico. Son años en los que Zubiri está intentando superar la fenomenología y la ontología aunque permanezca aún bajo su hechizo. Pero a partir de 1944 comienza a vislumbrar la salida y el camino a seguir:

“A esta etapa —confiesa— ha seguido, pues, una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Después de 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica” (11).

Zubiri redactó por vez primera este texto en 1980 lo cual prueba que “interpretó” a Heidegger desde la fenomenología y, en concreto, desde *Sein und Zeit* (1927), como un pensador que, pese a diferenciar entre *ser* y *ente*, permanecía preso de la ontología. No sabemos si después del impacto que le causó la lectura de *Sein und Zeit* Zubiri ha estado al corriente de la trayectoria de Heidegger. Todo parece indicar que no es así puesto que uno de los pilares fundamentales, si no el fundamental, de Heidegger ha sido, precisamente, el de buscar una vía para superar la ontología. Para ambos los vicios en que ha caído la filosofía hunden sus raíces en la ontología. Es muy posible, pues, que Zubiri haya estado vinculado al pensamiento heideggeriano sin saberlo o ignorándolo expresamente. Nótese que para Zubiri ontología no significa “olvido del ser”, como en Heidegger, sino lo que nosotros podríamos denominar “olvido de la realidad”. Sin lugar a dudas, Heidegger fue el primer pensador consciente de la *entificación del ser* —en Zubiri se expresa como *entificación de lo real*— a que ha sido sometida la filosofía desde los griegos. La filosofía se convierte en ontología cuando el saber y el *logos* originario se transformaron en lógica del ente. En Heidegger la consecuencia de dicha entificación se expresa, como hemos visto, como olvido del ser. Después de lanzar la protesta contra tamaña aventura de entificación, Heidegger propone una *vuelta* hacia aquello que se olvidó y que el *logos* dejó sin pensar: el *ser*. Es preciso que el pensar deje de aventurarse por la vía de la ontología, del ente, y se mueva por el camino que originariamente le perteneció: el camino del ser. La tarea del pensar ha de ser para Heidegger lo hasta ahora *impensado*: la verdad del ser. Ha llegado, proclama, la hora del “final de la Filosofía” y “el comienzo del pensar”. La filosofía ya no será *metafísica*, es decir, ontología. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger expresa la vuelta al ser, que debe ser rescatado del olvido al que ha estado sometido desde los griegos, como aquello que está por pensar “porque el ser no ha sido pensado aún” (12). La desorientación a la que Zubiri se refería en “Nuestra situación intelectual” no es otra cosa que lo que Heidegger denominó “carencia de lugar” que ocupa el hombre actual, la “apatricidad” en la que se encuentra el hombre, perdido y extraviado en nuestro mundo. “La apatricidad así pensada —afirma Heidegger— estriba en el abandono del ser en que se halla el ente. Ella es la señal del olvido del ser. Mediatamente se atestigua el olvido del ser en el hecho de que el hombre sólo repara en el ente y únicamente trabaja con

él" (13). El hombre sólo podrá encontrar su lugar, su "patria", cuando comience a habitar y a moverse en el ámbito originario que, dicho sea de paso, aún se nos oculta. En Zubiri, en cambio, este ámbito originario es la *realidad* y en ella *está* y se mueve el hombre porque es su lugar más propio, el lugar de donde nunca salió y en el que siempre está.

Más que desembarazarse de Heidegger, Zubiri está preso en él, en su *modo* de enfocar el problema de la filosofía. La influencia heideggeriana, lo haya sabido o no Zubiri, comenzó a manifestarse en los escritos de su primera etapa pero ha *germinado* sobre todo a partir de *Sobre la esencia* (1960). La terminología de la filosofía de Zubiri es, ciertamente, distinta, pero su punto de partida es, en realidad, el mismo de Heidegger. Es más, ambos quieren abrir una vía que no sea ontológica y sustancialista, con lo cual pretendieron llegar a lo mismo, es decir, a un pensar más originario de lo que fue el pensar ontológico. La diferencia fundamental entre ambos enfoques estriba en que Zubiri deseó, desde siempre, ir más allá del ser: "no se puede *entificar la realidad*, sino que por el contrario hay que *reificar el ser*" (14). Afirmar "hay que reificar el ser" es tanto como afirmar que hay que ir más allá de lo que Heidegger fue capaz de hacer. Para ello, debemos desembarazarnos de los griegos y eso significa, por lo tanto, ir hacia el horizonte de la realidad desde la cual y sólo desde la misma, podremos pensar el ser. Lo ontológico en Zubiri no es tanto el hecho de entificar el ser, como en Heidegger, cuanto el hecho de hacer de la realidad un *modo* del ser. Por esta razón, Zubiri llegó a afirmar que *también* Heidegger había sustantivizado el ser:

"Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que no llegó a conceptualizar o definir), ha llevado a cabo la sustantivización del ser. Para él, las cosas son en y por el ser; las cosas son, por ello, entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, como yo diría. El ser es tan sólo un momento de la realidad" (15).

Volvemos a insistir en que Zubiri interpreta a Heidegger desde la lectura de *Sein und Zeit*. Que Heidegger propone la vía del ser y no la del ente, es cosa harto repetida en su obra posterior. Pero quizá tenga razón Olasagasti cuando afirma que "Heidegger partió en busca del olvidado ser, pero con la intención de insertarlo en el ente. El ser es ser del ente. La metafísica conoció e hizo uso de esta expresión —ser del ente—, pero entendiendo el ser a partir del ente; el ser se reducía así al ente, lo más general del ente" (16). Comentando el escrito *Identität und Differenz* (1957) de Heidegger, Pöggeler afirma también que "la Diferencia, considerada como Diferencia, es la cosa del pensar, dado que el ser es la cosa del pensar. Ser es ser del ente, el ente es lo ente del ser; ser y ente aparecen en cada caso, y a su manera, a partir de la Diferencia" (17). Ser y ente son lo *mismo*. Pero, en cualquier caso, la intención de Zubiri no es la de acusar expresamente a Heidegger de sustantivizar lo real porque conciba la realidad como ente sino *porque* hace de la realidad un momento del ser. Heidegger, en este sentido, no escaparía de las garras de la ontología, pues sigue moviéndose en el terreno del ser aunque conciba la diferencia no de un modo metafísico. Y es que para Zubiri, "realidad no es el "ser" por excelencia, como si la realidad se inscribiera primariamente

“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” (18) Zubiri también piensa la diferencia, es un filósofo de la diferencia, pero en él la diferencia lo es de *realidad* y *ser*, que, formalmente, *no* son lo *mismo*. La diferencia fundamental estriba en que “realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo” (19). Las cosas, ciertamente, “son” pero en función de las demás, respecto de las demás cosas reales “de suyo”. La realidad es una formalidad absoluta, suelta de, anterior, en la línea de la fundamentación, al ser.

Una vez hechas estas consideraciones preliminares, podremos preguntarnos cual es, según Zubiri, el *origen* de la sustantivización de lo real. Zubiri se pregunta por dicho origen en el escrito “Sócrates y la sabiduría griega”. Allí expone una interpretación de los presocráticos, encontrando el punto de arranque de la metafísica occidental en el mismo momento en que los griegos contemplaron el espectáculo del universo *deteniéndose* ante él. La mentalidad griega va a pensar la *physis* de tal modo que “en lugar de referirla simplemente a un pretérito y relatar su origen o de proyectarla sobre un futuro, adivinando su sentido, se detiene, “asombrada”, ante él, por lo menos momentáneamente” (20). En los orígenes de la *entificación de lo real* se encuentra, como ya viera Heidegger en su día, una visión a-temporal del Universo. Zubiri elabora su investigación de los orígenes de la filosofía griega comparándola con el pensar indio y oriental de las Upanisads más antiguas y los Vedas. Frente a éstos, afirma Zubiri, los griegos comenzaron a hacer *fisiología* y a pensar el Universo “dejándolo ser” lo que es, sin intervenir en él. Ahora bien, este momento constituyó tan sólo el *despertar* de la filosofía griega. Tengamos en cuenta, como dice Zubiri, que “junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente” (21). Eso significa que Zubiri va a encontrar en el despertar de la *fisiología* jonia la raíz originaria a partir de la cual comienza a germinar un pensar “óntico” de lo real. Los jónicos habían concebido la *physis* como fondo permanente, impenetradable y siempre presente, de donde brotan (*gignomai*) todas las cosas. Sin embargo, la *physis* no es tanto principio (*arkhé*) cuanto “algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas” (22). La *physis* es fuerza inagotable, fuente de eterna y perenne juventud —*aión* y *iúvenis*, eternidad y juventud, tienen la misma raíz etimológica—. De un modo incoativo, los jónicos iniciaron un pensar que con los discípulos de Heráclito y Parménides se convertirá en un pensar de los *entes*. Heráclito y Parménides habían concebido la *physis* como *ser*, pero en ellos pervive aún el sentido dinámico de la *physis* jonia. Ser es en ellos *to eón*, “lo que está siendo” (23). Sin embargo, la aparición en Grecia de la nueva *tekhne* va a modificar notablemente el concepto de ser. Como Heidegger, Zubiri concede una especial importancia al papel que desempeñó la noción de *tekhne* en el pensamiento occidental:

“Se siente vivo el choque entre el *noûs* y la *têkhne*, la técnica. Hasta ahora los dioses habían entregado al hombre todo menos el *noûs*, órgano que descubre

el destino y la suerte de los eventos. Ahora el *noûs* no pretenderá ciertamente suplantarse a los dioses en este cometido, pero aun dentro de un área más limitada y circunscrita, todo hombre ateniense, y no sólo el sabio, se siente dotado de esa facultad divina, siquiera sea para la creación de estos modestos saberes técnicos. Los griegos sintieron súbitamente, sin embargo, una especie de endiosamiento: un dominio hasta ahora privado de los dioses pasa a manos de los hombres" (24).

El ser ya no será tan sólo el ser por *physis* sino también el ser de las cosas útiles para el hombre, las *prágmata*. En consecuencia, el sentido del "es" se independiza de su sentido activo y se sustantiviza. Lo que "es" es lo *presente* como *resultado* del brotar, es decir, la cosa, el *ente*. En los pluralistas se va a dar definitivamente la entificación cuando, en su intento por recuperar el "ser" de las cosas *prágmata*, se produce una escisión entre "lo que es", el ente, y los sucesos que le acaecen. El ente es sólo pura permanencia. Al perderse el sentido dinámico del nacer y el brotar, se pierde el sentido temporal de las cosas. La ontología comienza así con la negación del *ser* al *suceder*. "Y al sustantivizarse —afirma Zubiri— el mundo mismo queda, en cierto modo, escindido entre "cosas", de un lado, y de otro "sucesos" que acaecen a las cosas o acciones que ellas ejecutan" (25). En la disociación entre "hecho" y "suceso" —tal y como la denomina en *Sobre la esencia*—, entre lo que "es" y los sucesos accidentales que pueden acaecer, Zubiri ve con claridad los fundamentos que hay que cuestionar. Para Zubiri, es la distinción entre potencia y acto, *dínamis* y *energeia* de Aristóteles la que sustenta todo un pensamiento occidental sobre los principios del suceder, como despliegue, desvelación o realización de algo que desde siempre "es" si bien de un modo potencial. El devenir nunca ha sido reconocido como algo *real* "de suyo", dado que, desde estas perspectivas, lo real sería una *sustancia* que se despliega en el tiempo y que es fuente de los sucesos. Estos conceptos son la clave que proporcionan a Zubiri la crítica de la sustantivización de lo real. Como ha indicado Vattimo, "Heidegger muestra que entiende su indagación como problematización de las bases mismas de la filosofía occidental. *Ser y tiempo*, como sabemos, parte de la comprobación de que el ser, en la tradición filosófica europea, se concibe según el modelo de la simple presencia. Pero la presencia es sólo una de las dimensiones del tiempo: se trata entonces de poner de manifiesto el fundamento de la metafísica (entendida por ahora como esa doctrina del ser que se encuentra sustancialmente idéntica en el fondo de todo el pensamiento europeo), analizando la relación ser-tiempo" (26). Los griegos, a juicio de Heidegger, entendieron el ser como presencia, incluyendo en esta presencia, lo ausente (pasado y futuro). El presente es un "venir-de", el devenir-de una sustancia que, según Zubiri, al actualizarse, se detiene. Por lo tanto, podemos concluir que en Zubiri y Heidegger, la crítica de los fundamentos metafísicos tradicionales es básicamente la misma, puesto que su origen se encuentra en una concepción de lo que "es" como *presencia* (Heidegger) y como *sustancia* (Zubiri). En ambos subyace el deseo de apropiarse de un pensamiento que recupere el tiempo en toda su profundidad y lo libere del modo exclusivo de la presencia. Sin embargo, el problema, tal y como lo enfoca Zubiri, no es tanto el hecho de que el ser se conciba únicamente desde el presente, anulando así la temporalidad del ser, sino el hecho de que se concibe el tiempo separadamente y con independencia de las cosas que

transcurren y se suceden, es decir, el tiempo no es, para el pensar sustancialista, un “ingrediente” real de las cosas.

En *Sobre la esencia*, Zubiri va a tomar una doble vía para explicar lo que entiende por *realidad*. Una de ellas, quizá la más decisiva, será la confrontación de su pensamiento con los supuestos fundamentales del realismo de Aristóteles. Zubiri opone el concepto de *sustantividad* para referirse a la realidad frente al concepto de *sustancia*. En efecto, es Aristóteles, más que ningún otro filósofo, el que representará en la filosofía de Zubiri el punto de apoyo a partir del cual va a desarrollar su teoría de la realidad. Al hilo de la discusión de los fundamentos filosóficos del estagirita, Zubiri comienza a vislumbrar las bases de lo que será su filosofía como *metafísica de la realidad*. La influencia que Zubiri recibe de Aristóteles reviste un carácter peculiar y ambivalente. Por una parte, asume la teoría de la sustancia acoplándola a la teoría de la realidad como sustantividad: “estas dos visiones —declara— no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una correcta teoría de la realidad” (27). Pero, por otra parte, Zubiri replantea, invirtiendo en muchos casos, sus puntos de vista. La segunda vía que toma Zubiri para llegar a los fundamentos de lo que es la realidad también tiene que ver, en cierto modo, con esta inversión de los fundamentos aristotélicos: es la vía de la *verdad*.

Según Zubiri, el punto de partida de la teoría de la sustancia es *conceptual*. Aristóteles *quiso* seguir el camino abierto por los jonios y considerar lo real como *physis*, pero interpretó ésta siguiendo los derroteros que el *logos* griego había marcado. Por esta razón, Zubiri considera que Aristóteles nunca llegó a detectar la raíz de los problemas. Aristóteles sigue, según la interpretación de Zubiri, una doble dirección que le conduce a una *teoría de las categorías del ente*. En primer lugar, Aristóteles entendió lo real como *physis*, es decir, como principio del cual se originan y brotan las propiedades de las cosas. Por esta razón, concibió la estructura de lo real como *hypokeimennon*. Pero lo más grave es que, en segundo lugar, las cosas son captadas en sus notas o determinaciones como si fueran *propiedades-de* una sustancia que funciona como *sujeto* del cual emergen sus propiedades inherentes. Ello significa que Aristóteles se vio impelido a tomar el problema de la *physis* por la vía conceptual: la estructura de lo real es subjetualidad. La sustancia es el sujeto de predicación que se lleva a cabo en un *logos* enunciativo. La sustancia no sería otra cosa que “el carácter según el cuál brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades... que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por esto son sujetos” (28).

El punto de partida de esta conceptualización sustancialista de lo real es, para Zubiri, de origen gramatical. La sustancia se determinó como sujeto de atribución de tal manera que las cosas son *unidades* de las que se predicán propiedades múltiples que funcionan como predicados de un sujeto único que las sustenta. Así, Aristóteles se vio forzado a dar el rodeo, por lo demás inevitable, desde la *physis* al *ente*, a la sustancia:

“Inteligimos una cosa real en sus notas. Pero esta actualización expresada en el “en”, puede verse de distintas maneras. Una, consiste en ir de fuera a dentro. Se parte de las notas y se consideran como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. Entonces se ve que toda la realidad de

las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa-sujeto. Esta inhesión puede tener modos distintos tales como cualificar, cuantificar, localizar, etc. Cada uno de estos modos de inhesión se expresa en un juicio, la cópula “es” no solo enuncia la nota inherente sino que “acusa” el modo mismo de inhesión. Acusar se dice en griego *κατηγορεῖν*. Los distintos modos de ser del accidente, esto es, los distintos modos de inhesión son por esto “categorías” del ente. Tal es el punto de vista de Aristóteles” (29).

Aristóteles había tomado, como hemos visto, la vía de la *originación* y llegó, desde la *physis* al logos categorial. El planteamiento de Zubiri va a ser justo el inverso al de Aristóteles. De una determinación conceptual y ontológica, Zubiri pasa a su opuesto. Será lo “físico” lo que “es metafísico por excelencia” (30) y no lo conceptual. Zubiri parte de la *realidad física* y nunca sale de ella por rodeos conceptuales o categoriales pues sólo lo físico “puede ser considerado como estructura formal y última de la “realidad” en cuanto tal” (31). Por ello, este planteamiento no conduce a una teoría de las categorías del ente sino a una *teoría de las dimensiones de lo real*:

“Pero puede verse en la cosa real no el sujeto que “tiene” las notas, sino algo “actualizado” en ellas. En tal caso, seguimos una marcha inversa a la anterior; procedemos de dentro a fuera. Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de la estructura de actualización o proyección” (32).

Frente al punto de vista aristotélico que, según Zubiri, tiene su origen en “un espejismo producido por la descripción predicativa” (33), se va a oponer una *fundamentación estructural* de lo real, la cual permitirá conceptualizar lo real como sustantividad y no como sustancia.

El problema metafísico que subyace en estos dos planteamientos no es otro que el de las relaciones entre la *unidad* y la *multiplicidad* de lo real. Como Aristóteles, Zubiri entiende lo real desde la unidad, individualidad y concreción de las cosas, pero, para Zubiri, las cosas no son unidades “gramaticales” sino estructuras. Zubiri parte de la cosa en su totalidad y no de las propiedades aisladas que emergen de ella. Zubiri prefiere hablar de *notas* pues este vocablo posee un sentido mucho más amplio; se refiere a “todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella “en propiedad”, como algo “suyo” ” (34). En cada una de las notas se *proyecta* la cosa en su totalidad. Ahora bien, esta proyección o actualización de lo real se lleva a cabo según las distintas dimensiones o “respectos formales”. Unas líneas más atrás dijimos que Zubiri había tomado dos vías para llegar a su teoría de la realidad. Una de ellas, la crítica a los planteamientos aristotélicos. La otra, apenas esbozada, será la *vía de la verdad*. Aristóteles se desvió de lo *físico* porque pretendió llegar, a través del logos enunciativo, al *concepto* de lo real. Por eso, hizo que la verdad tuviera su sitio, como ya dijera también Heidegger, en el *juicio*. Pues bien, al igual que Heidegger, también Zubiri pretende llegar a lo real por la vía de la verdad; ciertamente, no se trata de la “verdad del ser” sino de la “verdad real”. La verdad no tendrá su lugar más propio en el juicio, como ha sucedido a lo largo de la historia desde Aristóteles y desde los

griegos en general, sino en la *realidad*. Tanto Heidegger como Zubiri rechazan el concepto de verdad “lógico-conceptual” como conformidad del pensamiento con las cosas. La estructura de lo real no tiene por qué ser definible en un juicio. La verdad a la que Zubiri se refiere “es una verdad que pertenece a la cosa misma, es una verdad de la cosa” (35). Pues bien, será el análisis de las dimensiones de la verdad el camino elegido por Zubiri para introducirse en la realidad. A lo que pretende llegar no es, como hemos dicho, al “concepto” de lo real sino a la realidad *simpliciter*. Por eso, “la verdad real es el forzoso hilo conductor, no sólo para ir a la realidad *simpliciter*, sino también para descubrir sus dimensiones” (36). Para poder explicar términos como “proyectividad” y “dimensión” nos vemos obligados por el discurso mismo de la filosofía zubiriana a remitirnos a otros términos igualmente importantes. Comenzaremos por la dirección que el mismo Zubiri nos ha marcado.

Aristóteles llega a la unidad de lo real partiendo de la multiplicidad de sus determinaciones expresables en un juicio. En cambio, la verdad de lo real no se encuentra, en Zubiri, en el juicio, ni se llega a su unidad en el logos, sino que, al contrario, lo real se actualiza en la intelección según dimensiones distintas. Cada una de ellas *descubre* o proyecta la realidad de la cosa en su unidad y totalidad. Las dimensiones son actualizaciones de algo *físico* y estructural, no categorías del ente o predicados de un sujeto. La dimensión es, desde este punto de vista, “la actualización de esta unidad en la nota misma” (37) y lo que “desvela” la cosa en su totalidad. Aclaremos que la proyección no es actualización de algo potencial. Esta es una interpretación sustancialista que Zubiri pretende eliminar. Lo que se patentiza en cada dimensión es la realidad *simpliciter*, su unidad *previa*; no se trata, pues, de un desvelamiento progresivo o temporal de la cosa. Antes al contrario, lo real es algo *abierto* que pone al descubierto en cada dimensión la “riqueza insondable” de la cosa. “La cosa es entonces algo “insondable” que las notas van poniendo al descubierto. En cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí, la cosa misma queda actualizada en las notas en un respecto muy determinado: como cosa dotada de “riqueza” interna” (38).

Aristóteles llegó a la unidad de lo real por la vía del logos como *reunión* o unificación de lo manifiesto o actualizado, porque consideró la sustancia como fuente de origen de las propiedades y, por tanto, como sujeto de las categorías. El logos unifica, no algo previo, no una unidad constitucional y física previa a cualquier determinación patente en un logos, sino que unifica determinaciones plurales de una sustancia que las origina y sustenta. Zubiri no parte de las determinaciones y llega a la unidad de las mismas por un logos unificador sino que, por el contrario, “la unidad constitucional no es unificación o unión, sino unidad primaria. Primaria significa que, sea cualquiera el mecanismo de su producción, en la unidad, una vez existente, cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. En este sentido, la unidad dominante, es un *prius* respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada. La unidad no es “fuente” de las notas, pero cada nota está presente en y por su función “previa” respecto de las demás” (39). Como vemos en este texto, *Sobre la esencia* es un libro dedicado a Aristóteles. Si Aristóteles hizo en la *Metafísica* “una especulación sobre la sustancia”, Zubiri hará en *Sobre*

la *esencia* una réplica a la metafísica aristotélica. No resulta, en este sentido, ni anecdótico ni casual, que Zubiri comience su redacción con esta nota dedicada a Aristóteles (40). Al entender la unidad de lo real como fuente o principio del cuál brotan las propiedades. Aristóteles hizo de lo real un principio de *derivación*.

Zubiri se opone a este modo de considerar lo real, haciendo que la unidad no sea sujeto-de, sustancia, sino *sistema* de notas. La relación unidad-pluralidad no es una relación de derivación sino de *posición* que ocupan las notas respecto de las demás y de *conexión funcional* entre ellas. Recordemos, a riesgo de ser repetitivos, que para Zubiri lo real no se determina en un juicio o en un logos categorial en el que cada nota está “desconectada” de las demás. En la sustancia aristotélica no hay *comunicación* entre las notas; el ser “se dice de muchas maneras” pero cada modo excluye al resto. En Zubiri, por el contrario, las dimensiones de lo real como sistema se implican mutuamente, forman un todo unitario que se proyecta en cada una de ellas. “Sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real” (41) significa que Zubiri elimina, haciendo de la unidad una unidad de sistema, el eterno problema metafísico de la “cosa en sí” oculta tras las determinaciones. Lo real no es permanencia que sub-yace bajo las propiedades manifiestas, sino *sistema funcional*. Las cosas actúan como todos clausurados de notas que ocupan una función en el sistema; en el planteamiento de Zubiri “lo radical no es que la unidad sea el acto resultante de unas notas, sino que la unidad sea primaria respecto de ellas” (42). El hecho de que la unidad sea *previa* significa, en sentido negativo, que no es soporte ni sujeto, pero, en sentido positivo, significa que “la unidad no es soporte sino sistema; es coherencia y no inherencia ni sustancia” (43). Siendo esto así, podemos preguntarnos cómo se articula la unidad de la cosa, entendida como sistema, y las notas en que se proyecta la cosa en su totalidad. Las notas que conforman un sistema son *solidarias* e *interdependientes*, es decir, son *respectivas*. La relación es funcional y física porque lo real es respectividad. Este punto de vista es estructural y no conceptual: “la sustantividad no tiene carácter de sujeto, sino de sistema” (44). Las notas no son categorías sino notas *constitutivas* y lo que constituyen es un sistema en el que “dichas notas están unívocamente determinadas en función de las demás. Y lo que esta función determina es lo que he llamado posición” (45). Cada nota es respectiva, relativa a la totalidad del sistema. Todas ellas conforman una unidad de tipo *estructural* “Hay un tipo de unidad estructural —afirma Zubiri— que desempeña una función decisiva: es la unidad estructural que consiste en ser un sistema “constructo”, esto es, un sistema en que cada una de sus notas no tiene realidad propia de nota más que siendo intrínseca y formalmente “de” las demás. El ser sistema constructo es la esencia de lo real en cuanto real” (46). A juicio de Zubiri, Aristóteles llega a la unidad fundándose en las notas y por eso había sustantivizado la unidad considerándola como soporte. Si consideramos la unidad como sistema, entonces la unidad está presente “en” cada una de sus notas, y más exactamente, “en su carácter, físicamente constructo según el cual las notas son “notas-de” el término absoluto es la unidad, la cual, por tanto, está presente en aquellas como algo previo” (47). En el “en” y en el “de” se articula la unidad de lo real como sistema constructo, siendo esta unidad no algo separado y aislado de las notas. Todas estas consideracio-

nes acerca de la unidad *de* la multiplicidad y *en* la multiplicidad podrían resumirse en esta declaración: “la unidad, ya lo dijimos, no es algo oculto por bajo de las notas, ni algo fuera de ellas, sino que es algo real tan sólo en ellas mismas; es su sistema mismo, su respectividad interna” (48). Zubiri pretende, en realidad, erradicar lo que a su juicio ha sido un viejo error: considerar la verdad desde el juicio y llegar a la unidad de lo real exclusivamente a través del juicio. Por ello, se ha llegado a creer que la unidad se alcanza en el “es” copulativo del juicio predicativo, y ello ha conducido a una conceptualización sustancialista de la realidad. Por el contrario, Zubiri habla de una unidad constitucional, de sistema, unidad que no lo es de sustancia sino de sustantividad.

El hecho mismo de que las notas sean solidarias, respectivas y posicionalmente interdependientes hace que la co-herencia y concatenación de las mismas adquiera el carácter de *clausura*. Lo real no es fondo permanente sino sistema clausurado de notas. Para explicar lo que entiende por clausura, Zubiri echa mano de imágenes: “si fuera permitido dar una idea figurada de esta conclusión, diríamos que un sistema constitucional es sistema cíclico de notas; en la figura circular se expresa figurativamente lo que queremos decir. Pero no demos excesivo alcance a esta figura. No todos los sistemas tienen figura cíclica, pero todos tienen lo que tienen los sistemas cíclicos en su circularidad: la conclusión, la clausura” (49). Podría pensarse que Zubiri aboga por un concepto “cerrado” de la sustantividad, circular y hermético. Sin embargo, la clausura se refiere a un sistema, y, por tanto, no invalida el concepto zubiriano de lo real como *apertura*, en el sentido de que la “riqueza” de las notas es *insondable*. Nunca podremos agotar el conocimiento de todas las notas de un sistema. Zubiri jamás emplea el término “cerrado” para referirse a la clausura. Antes al contrario, “al estar en la realidad como mero ámbito, su contenido en cuanto tal, queda indeterminado. La realidad se nos impone con la fuerza de tener que dotarla de un contenido” (50). Lo que Zubiri trata de hacer es renovar una mentalidad que se acerca a la realidad bajo prejuicios de un pensar sustancialista que intenta “atrapar” la realidad como si fuera un fondo estático cuyas propiedades quedan fijadas en un juicio. En cambio, Zubiri hace que la labor de intelección y conocimiento de la realidad sea una búsqueda interminable y una *creación libre* que dota de contenido la estructura de la unidad de lo real. “Esta unidad —afirma en *Inteligencia y Razón*— es libremente creada” (51). Este problema está estrechamente vinculado a la historicidad de la intelección racional. Lo que aquí queremos hacer constar es que la unidad no es *dada* en un juicio, sino que es *previa* a toda relación lógica y reviste, por esto mismo, un carácter de *apertura*. Más que estar cercano a los griegos y a Aristóteles en concreto, Zubiri se aleja de ellos cada vez más, y lo hace de la mejor manera que sabe: asumiéndolos, tratando de entenderlos para después someterlos a una dura crítica.

Zubiri invierte los fundamentos y los planteamientos: no busca, como hemos tratado de demostrar en este trabajo, un pensar *lógico* de lo real, sino estructural. Por eso, se encamina por la vía de la *intelección sentiente* hacia la investigación de la constitución *física*, y no conceptual, de lo real. Lo real no es “ser” ni ente, sino nuda realidad, la *formalidad* con que aprehendemos las cosas. La constitución es la estructura primaria de las cosas. Por constitu-

ción Zubiri entiende el “modo” de ser de lo real pero en ella se incluyen “propiedades fisicoquímicas, psicológicas, sociales, morales, históricas etc.” (52). Nótese que Zubiri incluye facetas como las dimensiones moral, social e histórica en lo que denomina “constitutivo” o *esencial*. Las notas constitutivas son momentos esenciales del sistema y la constitución la unidad estructural de lo real; más exactamente “el “modo” intrínseco y propio de ser física e irreductiblemente “uno” ” (53). Desde este punto de vista es como ha de enfocarse, en consecuencia, la sustantividad y, por supuesto, la historicidad como dimensión *constitutiva* de la sustantividad humana. Con ello, Zubiri resuelve el problema de cómo hacer que la historicidad sea un “ingrediente” constitutivo del hombre sin recurrir a mecanismos teóricos, conceptuales o lógicos. La historicidad arranca y tiene su fundamento en la constitución humana, en el *phylum* humano como afirmará más tarde en el escrito “La dimensión histórica del ser humano” (1974). Dado que los fundamentos sobre los que se asienta la metafísica de Zubiri son totalmente innovadores, su teoría de la historicidad también lo es.

NOTAS

- (1) Zubiri, X., “Dos etapas”, *Revista de Occidente*, 4ª ép., 32, 1984, pág. 48. Este artículo corresponde a la introducción que Zubiri redactó para la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1980. La traducción de Germán Marquínez Argote apareció en la publicación de los *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Bogotá, octubre-diciembre, N° 17, 1983, págs. 5-10.
- (2) Zubiri, X., “El concepto descriptivo del tiempo”, *Realitas II*, Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1976, pág. 37.
- (3) Zubiri, X., “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 8ª ed., 1981, pág. 316.
- (4) Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, págs. 28-29.
- (5) Zubiri, X., “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 7.
- (6) Zubiri, op. cit., pág. 10.
- (7) Zubiri, X., “Sócrates y la sabiduría griega” en *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pág. 331.
- (8) Zubiri, X., “Nuestra situación intelectual”, op. cit., pág. 29.
- (9) Zubiri, X., “¿Qué es investigar?”, discurso pronunciado por Zubiri en la entrega del premio *Ramón y Cajal*, aparecido en *Ya*, Madrid, 19 de octubre de 1982, y publicado también en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Bogotá, octubre-diciembre, N° 17, 1983, pág. 105.
- (10) Almarza-Meñica, J.M., “H-G Gadamer: la historicidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica” en colectivo *El pensamiento alemán contemporáneo Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1985, pág. 14.
- (11) Zubiri, “Dos etapas”, op. cit., pág. 48.
- (12) Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, *Realidad*, Año II (Buenos Aires), enero-febrero 1948, n° 7, pág. 21.
- (13) *Ib.*, pág. 25.

- (14) Zubiri, X., *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1ª ed., 1982, pág. 50.
- (15) Zubiri, "Dos etapas", op. cit., pág. 44.
- (16) Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1ª ed., 1967, pág. 313.
- (17) Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Trad. de Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, 1986, pág. 159.
- (18) Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 410-411.
- (19) Ib., pág. 434.
- (20) Sócrates y la sabiduría griega, pág. 170.
- (21) Ib., pág. 159.
- (22) Ib. pág. 168.
- (23) Ib. pág. 176.
- (24) Ib., págs. 181-182.
- (25) Ib. pág. 185.
- (26) Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, Barcelona, Ed. Gedisa, 1986, pág. 59.
- (27) *Sobre la esencia*, pág. 125.
- (28) Ib., pág. 157.
- (29) Ib., pág. 125.
- (30) Ib., pág. 276.
- (31) Ibidem.
- (32) Ib., pág. 125.
- (33) Ib., pág. 161.
- (34) Ib., pág. 104.
- (35) Ib., pág. 116.
- (36) Ib., pág. 127.
- (37) Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, pág. 205.
- (38) *Sobre la esencia*, pág. 128.
- (39) Ib., págs. 143-144.
- (40) Al comienzo de *Sobre la esencia* leemos una nota del propio Aristóteles "Esta (es una) especulación sobre la sustancia", *Metafísica* 1069 a 18.
- (41) Ib., pág. 143.
- (42) Ib., pág. 285.
- (43) Ib., pág. 326.
- (44) Ib., pág. 295.
- (45) Ib., pág. 265.
- (46) Zubiri, X., *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, pág. 113.
- (47) *Sobre la esencia*, pág. 327.

- (48) *Ib.*, pág. 335.
- (49) *Ib.*, pág. 146.
- (50) *Inteligencia y Razón*, pág. 107.
- (51) *Ib.*, pág. 114.
- (52) *Sobre la esencia*, pág. 137.
- (53) *Ib.*, pág. 140.

DIOS Y EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ZUBIRI

Por Antonio Pintor-Ramos

I

Una de las obras más difundidas y que mayor éxito editorial han conocido dentro de la producción literaria de Zubiri es la publicada póstumamente como *El hombre y Dios* (1). Fué la última obra en la que trabajó el filósofo, pero la muerte sólo le permitió la redacción definitiva de la primera parte; para las otras dos partes proyectadas por Zubiri, el editor tuvo que recurrir a textos que eran anteriores en una década. No es extraño que esta peculiar disposición añada problemas de lectura a los que ya el tema mismo presenta y quizá no es ocioso volver ahora sobre ello, cuando han aparecido ya una serie de estudios y de críticas que no siempre parecen bien enfocados. Este trabajo no tiene más objetivo que llamar la atención sobre algunos de los problemas básicos que plantea este punto del pensamiento zubiriano; para ello —como es de rigor— lo encuadraré dentro del conjunto del pensamiento maduro de su autor. A este respecto, entiendo que la última gran obra publicada por Zubiri —la trilogía *Inteligencia sentiente*— es la que explicita morosamente las claves más rigurosas y fecundas para entender todo su pensamiento; por tanto, es a la luz de esa trilogía como debe estudiarse el pensamiento teológico de Zubiri, lo cual es aún más importante porque muchas de las páginas de la obra son de redacción anterior a la trilogía. Este será aquí mi punto de vista que, por lo demás, me parece válido (2) para toda la madurez de Zubiri; por ello, me centraré fundamentalmente en lo que significa que la realidad sea “problema” y qué alcance tiene ver en Dios la posible solución de tal problema.

Una de las claves del éxito de esta obra de Zubiri se debe a que se trataba de una de las publicaciones más esperadas de su autor, aunque probablemente por razones muy heteróneas. Más de uno sentirá la tentación de pensar que este hecho mismo es una prueba de que, a pesar de tantas apariencias, sigue existiendo hoy un universal problema de Dios, precisamente una de las cosas que intenta mostrar Zubiri. Pero esta sería una conclusión precipitada y superficial porque significaría convertir esta obra en un instrumento ingenuamente apologético que, en última instancia, sólo serviría para convencer a los ya convencidos. Precisamente uno de los problemas que plantea ese texto zubiriano es si puede leerse como una obra “teológica” o, cuando menos, como unos “preámbulos de la fé”, al modo por ejemplo de la muy conocida obra del teólogo H. Küng. Se verá que mi respuesta es negativa por varias razones; ante todo, porque el núcleo central de esa obra no es un intento de responder a la pregunta: ¿Existe Dios?.

La expectación podría derivar más bien del hecho de que el tema de la "religación" apareció en la obra de Zubiri hace ya medio siglo en un famoso e innovador artículo, que aún no ha dejado de plantear interrogantes. Se conocía también que, desde entonces, Zubiri nunca había abandonado el tema y, por tanto, era razonable esperar una exposición completa y definitiva que fijase de una vez por todos este punto y aclarase tantas cuestiones pendientes. Aunque Zubiri no haya podido dar la última mano en su totalidad a este persistente proyecto, la publicación cumple sobradamente esa función y, al mismo tiempo, puede tomarse como útil piedra de toque para medir la fecundidad de tantos conceptos de su pensamiento, que hasta entonces tenían una existencia muy abstracta. El tema, pues, tiene dentro del pensamiento de su autor una larga genealogía; vale la pena resumirla porque permite una mejor comprensión e incluso porque no es descartable que haya sido una de las fuerzas actuantes en el desarrollo, aún no bien aclarado en todos sus puntos, del pensamiento zubiriano.

1935 marcó una fecha decisiva en la trayectoria intelectual de Zubiri. Enmarcada en la segunda etapa de su pensamiento, la que debe denominarse con propiedad "etapa ontológica" (3), Zubiri entrevió entonces, a partir de un marco teórico predominantemente heideggeriano, la necesidad de dar un paso más. El artículo "Filosofía y metafísica" (reproducido luego parcialmente como "¿Qué es saber?") señala explícitamente la necesidad de desbordar el marco del "ser" para llegar a un enraizamiento en la "realidad" de las cosas, aunque dista mucho de quedar claro qué es lo que significa tal "realidad" y también la vía que deba utilizarse para acceder a ella. Ese mismo año se publicó también el famoso artículo "En torno al problema de Dios". ¿De qué se trataba?

Fundamentalmente se trataba de establecer como hecho mostrable en toda existencia humana su carácter *religado* con la realidad, en la cual y desde la cual todo hombre tiene que hacer su vida. La existencia humana aparece religada a una fundamentalidad que ella misma no es y en ese horizonte es donde aparece el "problema" de Dios, cualquiera que vaya a ser luego la solución concreta que se le dé. Zubiri insistía en que sólo intentaba mostrar la base en la que el problema de Dios está inexorablemente planteado, pero no iba a seguir luego los caminos posibles para la solución de ese problema y mucho menos intentar un tratamiento filosófico de Dios como tal. La base del análisis residía en la esencial apertura de toda persona humana a algo que ella misma no es, pero gracias a lo cual es persona; con ello, podría haberse visto que Zubiri ya no compartía la idea, tantas veces expresada por Ortega, de que mi vida, entendida como decurso vital, es la realidad radical. Para su análisis utilizaba entonces Zubiri recursos conceptuales heideggerianos fácilmente reconocibles: se hablaba del carácter esencialmente "abierto" de toda "ex-sistencia", de su "transcendencia", de su carácter "arrojado", de su "nihilidad", etc. Pero también se hablaba con claridad de la necesidad de trascender el "ser" y, sin ello, me parece que todo el artículo carecería de la más mínima consistencia, por oscura que resultase entonces la vía de esa transcendencia.

Este novedoso artículo suscitó cavilaciones de todo tipo y durante mucho tiempo fué visto como la aportación filosófica más importante de la obra de su autor (4) en unas fechas en las que la estructura teórica de su pen-

samiento no era nada clara e incluso se ponía en duda que tuviese alguna estructura teórica propia. Está también fuera de toda discusión que causó a su autor inquietudes y molestias personales importantes, como no volvió a suceder nunca con sus restantes escritos. Así, en un ambiente de posguerra dominado por un cerril tomismo, surgió una interpretación increíblemente torpe según la cual Zubiri disolvía la respuesta intelectual al problema en el análisis de la inmediatez de un hecho intuitivo, algo que a muchos sonaba a oscuras formas de intuicionismo o de fideísmo irracionalista.

Sólo así puede explicarse que, como contrapeso, se difundiese otra interpretación con mucha mejor voluntad que acierto. En el ambiente intelectual de la España de entonces resulta explicable que los defensores de Zubiri tomasen el camino de una reconducción de sus análisis a los marcos del pensamiento escolástico tradicional. El nervio de tal interpretación consistía en entender la religación como el reconocimiento intelectual de la contingencia; desde allí, Dios, en tanto que horizonte abierto por la religación, aparecía como la conclusión lógica de una prueba causal perfectamente asimilable a la tercera vía tomista o, conforme a la interpretación suareciana, al esquema básico de cualquiera de las vías causales. Este esquema interpretativo, con las diversas variantes que se quieran establecer, convierte este punto del pensamiento zubiriano en una tradicional "teodicea" filosófica y muchos lectores de su obra madura parece que tampoco han podido superar la tentación de retornar a él.

Existió aún un tercer grupo de interpretaciones que, sin calar en el núcleo del pensamiento zubiriano, aportaron aspectos de interés. Fundándose en el carácter no argumentativo y anticonceptista de Zubiri y poniendo de relieve con claridad su deuda intelectual con Heidegger, se buscó en aquel escrito una corrección "cristiana" de la ontología intramundana del filósofo alemán, entonces habitualmente interpretada como "atea". Ello daría por resultado un "existencialismo cristiano" o un "existencialismo católico", expresiones que por aquellos años suscitarían no pocas discusiones. El problema reside, en primer lugar, en la interpretación de Heidegger que aquí se estaba suponiendo y que no se correspondía mucho con la lectura que el propio Zubiri hacía del filósofo alemán; en segundo lugar, tampoco se aclaraban en exceso las peculiares relaciones intelectuales que Zubiri mantenía con él y que, desde luego, no parece que fuesen las de un discipulado fiel y ortodoxo.

Es sorprendente que estos tres grupos de interpretaciones, incluso por razones opuestas, coincidan en dejar de lado el núcleo del pensamiento zubiriano. ¿Se deberá acaso a mera ineptitud intelectual de sus defensores? No lo creo así. Con toda probabilidad, se debe a la ausencia de una explicitación suficiente por parte de Zubiri del marco teórico que permite entender el verdadero alcance de la religación. Por poner un sólo ejemplo: la explicación que en 1935 se daba del fenómeno del ateísmo por la "soberbia de la vida" puede sin duda explicar muchas formas concretas de ateísmo, pero filosóficamente no puede considerarse ni satisfactoria ni suficiente. Todo el ulterior desarrollo de esta problemática en el pensamiento posterior de Zubiri, a mi modo de ver, no altera el problema básico, pero va aportando progresivamente un enriquecimiento y una precisión de aquel marco teórico que hacen posible el desarrollo mucho más riguroso que culminará en plena madurez de su obra.

Dejemos de lado ahora los numerosos desarrollos parciales aportados por Zubiri en las reiteradas veces que volvió sobre estos temas en sus cursos y ciñámonos a los textos publicados. El año 1963, ya en plena madurez filosófica, Zubiri antepuso al artículo de 1935 un breve texto titulado "Introducción al problema de Dios", que puede considerarse como una aclaración, una ampliación e incluso una rectificación de detalles del texto primitivo, el cual, no obstante, se sigue manteniendo; incluso hay razones para leerlo como un intento implícito de rectificar falsas interpretaciones, pues, si es muy cierto que Zubiri no se ha preocupado mucho de los errores que con su pensamiento cometían los intérpretes, ese problema concreto parecía afectarle de un modo vital. Lo más importante de tal texto reside quizá en el abandono de la terminología heideggeriana, substituída ahora por la propia de la filosofía madura de Zubiri. Se insiste sobre todo en el significado y el alcance de la marcha de la razón en su remisión a la ultimidad de lo real, con el propósito de distinguirla bien del hecho mismo de la religación. Esa marcha aparece dividida en tres momentos que se denominan deidad, realidad divina y Dios. Pero, aunque pueden encontrarse allí claras referencias a la obra *Sobre la esencia*, recién publicada entonces, hay que reconocer que la dificultad subsiste porque el proceso intelectual está ciertamente aludido allí, pero su desarrollo no resultaba suficiente para la mayoría de los lectores. De este modo, incluso la terminología ("deidad", "realidad divina") podía generar nuevas confusiones y tampoco se aprovecharon mucho las notables virtualidades que se ofrecían para desarrollarlas dentro del campo de las ciencias de la religión y de la misma filosofía de la religión (5). A más de un lector el nuevo texto le resultaba más bien embarazoso y optó por el fácil expediente de yuxtaponer ambos trabajos en una débil e inestable síntesis que difumina aún más su estructura teórica (6). El desafío, sin embargo, era totalmente distinto: mantener la descripción del hecho elaborada en 1935 y encuadrarla dentro del marco teórico de 1963; pero tampoco favorecía mucho este designio el escaso acierto de una gran parte de las interpretaciones suscitadas por la publicación de *Sobre la esencia*.

Después de esta operación de urgencia, el tema parece definitivamente maduro para Zubiri en 1973. Su curso de ese año en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma —el único dado por Zubiri en una institución universitaria desde el abandono de su cátedra en 1942— así lo demuestra; existe, además, una transcripción de ese curso que obtuvo una cierta difusión y que luego sirvió como punto de partida para la composición de la obra definitiva. La tarea completa parecía al fin clara; podía pensarse en una publicación madura en poco tiempo, a falta tan sólo de desarrollar algún punto concreto, de un arreglo redaccional que transpusiese el peculiar lenguaje oral al escrito y a falta de cambiar detalles explicables por el marco reducido en que se había desarrollado el curso y dotarlo de mayor universalidad filosófica. En efecto, Zubiri se puso a trabajar inmediatamente en esa dirección, pero terminó posponiendo de nuevo el proyecto y, con la excepción de un breve escrito publicado en 1975 que es como el sumario del libro no escrito (7), ya no volvió a publicar nada en vida sobre este tema.

¿Por qué se pospuso ese proyecto? Porque su exposición, a la medida de la presumible capacidad de comprensión del lector, hubiese exigido un amplio desarrollo de otros temas (en concreto los antropológicos), con lo

cual la obra habría adquirido un volumen desmesurado y el tema central quedaba sepultado bajo el enorme peso de digresiones, como tales ajenas al tema mismo y, no obstante, imprescindibles para la comprensión de este. Mientras tanto, Zubiri se embarcó en la empresa, no prevista por él, de una doctrina de la intelección, que luego resultó mucho más ardua de lo esperado. Indirectamente, esto supuso una ganancia definitiva para el tema teológico porque se disponía del marco intelectual capaz de clarificar el alcance de los problemas y las vías de su solución. De un modo concreto; el paso del hecho de la religación del hombre con la realidad en tanto que poder hasta la identificación de la ultimidad de lo real como Dios parecían hasta entonces moverse en el mismo plano, lo cual rodeaba el pensamiento zubiriano de un halo “dogmático” e incluso ingenuamente “apologético”, que ofrecía amplias razones para dejar al lector sumido en la perplejidad. La ya mencionada utilización del concepto de “deidad” (8) no remediaba del todo la situación porque, aparte de desconcertantes resonancias históricas, podía entenderse en el sentido de un *estrato* diferenciado de la experiencia, lo cual difuminaba la religación en un hecho vago y nebuloso.

Problemas similares a estos planeaban sobre la totalidad del pensamiento zubiriano y sólo existía un modo de evitarlos. Era necesaria una doctrina de la intelección que, describiendo suficientemente su modalidad originaria, explicase desde ahí las posibilidades y el alcance de la marcha racional. Es la tarea que Zubiri desarrolló cumplidamente en su trilogía sobre la inteligencia que, en su tercer volumen, culmina en una doctrina novedosa de la razón. Esta exigencia emana del carácter profundamente *sistemático* del pensamiento zubiriano, carácter incluso fundamentable desde el relieve decisivo de la “respectividad” de lo real y que, entre otras cosas, aconsejaba abandonar el ensayo como género literario adecuado para la exposición de tal pensamiento; esto no significa, sin embargo, que con ello la filosofía de Zubiri adopte la figura del *sistema* completo y clausurado sobre sí mismo y ello no por azar, sino porque su concepción de la realidad (y de la intelección, por tanto) como un sistema constitutivamente abierto lo prohibiría. La prueba de que esto es así es que, cuando Zubiri redondeó el conjunto teórico de su pensamiento, volvió sobre el tema pospuesto avanzando a un ritmo inusual en él, a pesar de su muy deteriorada salud. Aquí surge una clave importante para la lectura de la obra, pues esto indica que supone conocidas las obras anteriores del autor y, justamente porque estas estaban ya publicadas, Zubiri no se detiene ahora a matizar puntos importantes de su pensamiento. Los que buscan en el tratamiento zubiriano de Dios —o en los estudios publicados posteriormente con el título *Sobre el hombre*— una eventual vía corta de acceso más fácil al núcleo metafísico del pensamiento zubiriano no sólo se encontrarán con grandes dificultades de lectura, sino que estarán en inminente riesgo de caer en malas interpretaciones, no ya en puntos de detalles, sino en el punto absolutamente clave del enlace entre el “hecho” de la religación y la “prueba” racional de Dios.

II

Esa obra de Zubiri tiene una rigurosa estructura unitaria; ello hace que las tres partes en que se divide estén, para los efectos del tema tratado, impli-

cadras recíprocamente. Sin embargo, no es rara la tentación de dejarse llevar por una interpretación tradicional buscando todo su eje en una prueba de la existencia real de Dios y una doctrina filosófica sobre su esencia. Se tiende de esta manera a privilegiar el capítulo 3, que tiene la primera apariencia de una clásica "teodicea" con su prueba (la llamada "vía de la religión") y su conceptualización de Dios ("absoluto" y "fundamento"); a ese núcleo básico se antepone un largo preámbulo "antropológico" (toda la primera parte de la obra), en el fondo porque esa vía está dentro de las denominadas "vías antropológicas", como es frecuente en la filosofía desde Kant; le seguirían luego unas amplias consideraciones sobre la relación hombre-Dios con un recurso constante —y sin duda, para más de uno, sospechoso— a la "experiencia de Dios". Pues bien; a mi entender, esta lectura no es sostenible, deja fuera el núcleo del pensamiento zubiriano y esto deberá resaltarse aún más desde el momento en que puede tener ciertas apariencias de verdad.

Ante todo, ha de observarse que "el hombre y Dios", título de la obra, no significa en Zubiri la adición copulativa de dos temas autónomos, sino que se trata de la "implicación" (cf.v.gr. 354) recíproca de dos términos, implicación que justamente es la que configura el *problema* de Dios, como tal problema.

Precisamente que el problema de Dios, o Dios como problema, es algo que está dado inevitablemente en la manera en que la persona humana es tal persona, eso conforma la idea unitaria de todo el libro y su tesis básica. Esto es así porque la persona humana es una forma de realidad constitutivamente abierta que tiene que hacer su Yo desde la realidad en que es persona; en una de sus dimensiones, esa realidad se manifiesta como un poder que aparece como el fundamento último, posibilitante e impelente para la vida del hombre. La realidad personal no es sólo una realidad "de suyo" como cualquier otra realidad, sino que además es una realidad "suya", lo cual hace que en este sentido sea una realidad absoluta. Pero la persona no hace su ser desde sí misma, sino desde la realidad que funda ese ser y, en este sentido, se trata de una realidad relativa. En una palabra, la persona humana es una realidad *relativamente absoluta* y, por ello, está religada indisolublemente al poder de lo real. Zubiri reitera una y otra vez que esto es un hecho; como tal hecho, se puede y se debe describir o analizar, pero lo que no se puede es probar la existencia de esa realidad, pues en ella estamos ya siempre. Esa realidad a la que estamos religados en su verdad intrínseca ("verdad real") está dada como algo que, aún constituyéndonos, desborda las cosas reales y las personas concretas en que se hace presente; se muestra —dice Zubiri— como realidad "en hacia" y ese modo de darse pone en marcha un proceso intelectual que tiene por meta establecer algún término de esa "hacia". No existe más realidad que la presente en los contenidos de las cosas reales concretas, pero en esas mismas cosas la realidad es dada como algo transcendental respecto a sus contenidos contingentes.

Aunque el "hacia" apunta existivamente diversas direcciones posibles cuyo recorrido explica la complejidad de los distintos actos intelectivos, una de ellas se dirige a la realidad como *fundamento* último de todas las cosas reales y del modo en que estas se manifiestan en sus notas; ciertamente esta dimensión fundamental también está dada, pero de un modo constitutivamente enigmático: "Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama

ánigma, enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles" (p. 97); la realidad como fundamento tiene y tendrá siempre la característica de un enigma porque su eventual contenido jamás podrá convertirse en dato de aprehensión directa. Este es exactamente el lugar en que se presenta Dios como problema, algo por tanto consustancial con toda posible forma de vida humana; por eso, Zubiri repite una y otra vez que el problema de Dios no es un "problema teórico" al lado de otros que los hombres pueden o no plantearse, sino que es más bien la dimensión de problematismo último con la que a todo hombre se le presenta la realidad en que está, vista como fundamento último de su ser y de todas las cosas reales. Pero el que un problema esté dado como hecho inconcuso no significa que esté dada con la misma fuerza su solución, ni siquiera que tenga una solución. Para ello se necesita, en primer lugar, la voluntad de encontrarla, lo que Zubiri denomina "voluntad de verdad" y que podría entenderse genéricamente como voluntad de ser fiel a la realidad en que uno es. Esto se concreta en un proceso específicamente *racional*, que es una "marcha" dentro de la realidad dada a la búsqueda de una clarificación concreta ("actualidad") de lo que pueda significar su carácter de fundamento. Esto puede hacerse a través de una "prueba", no necesariamente de carácter argumentativo, que presenta como razonables una o varias soluciones para el enigma; como quiera que sea, en ningún caso la solución agotará el carácter enigmático de la realidad en su fondo porque la dimensión sentiente de todo acto intelectual hace que esa realidad sentida trascienda siempre de las determinaciones concretas en que se pretenda actualizarla. La fundamentación definitiva y el desarrollo completo de estos puntos hay que buscarlos en el largo análisis zubiriano de la intelección (9), muy en concreto ahora en la doctrina de la razón.

El desarrollo de esa marcha de la razón permite demostrar que un modo razonable —el más razonable— de dotar con un contenido la dimensión fundamental de toda realidad es entendiéndola como Dios *transcendente en las cosas reales*. Esta es la "vía de la religación" que, por tanto, no intenta demostrar la *existencia* de Dios, sino que algo de lo que sin duda existe debe entenderse como Dios (p. 230). Del modo en que Dios se ha manifestado en tanto que poder último de la real, surgirá que es una Persona concreta "absolutamente absoluta" y trascendente al contenido de cada cosa real concreta, pero trascendente *en* la realidad de esas mismas cosas.

¿Es esto homologable con las pruebas clásicas? Sin duda que no. Zubiri critica fuertemente las vías clásicas, de una manera tan demoledora como la crítica de Kant, pero con una mayor amplitud pues su crítica incluye también la llamada "vía antropológica", de origen kantiano (cf. pp. 118-127). Esa crítica se basa, en primer lugar, en que sus distintos puntos de partida no son "hechos", sino problemáticas elaboraciones teóricas de algunos hechos (movimiento, causalidad eficiente, grados de los seres, etc.). Si fuese sólo problema del punto de partida, podría pensarse que es suficiente con enmendar las deficiencias detectadas en su elaboración. Pero Zubiri va más allá y critica también el punto de llegada, que es indefectiblemente un "concepto", al que sin más se identifica con Dios; por eso, "la teología y filosofía clásicas han tratado a Dios como realidad-objeto" (p. 232) y esa no es ninguna respuesta al problematismo de lo real, puesto que lo que exigía esa pre-

gunta era la búsqueda de una “realidad fundamento”, algo que nunca puede reducirse a objeto, independientemente del modo en que se entienda tal objetividad. Zubiri insiste en que esto no significa que las pruebas clásicas sean “falsas”, sino que no son la vía adecuada para responder al problema que nos lanzó la realidad que con su fuerza de imposición nos tiene poseídos.

Ahora se comprende que, si bien Dios como problema es un hecho dado en la realidad misma que nos sostiene, la solución a tal problema ya no es un “hecho” ni tampoco el resultado de un razonamiento lógicamente unívoco, en rigor porque el camino de la razón, aún llegando a resultados verdaderos, es siempre “provisional”. De ahí que el carácter razonable de la solución teísta no la convierte nunca en “hecho” inmediato y Zubiri admite expresamente que su “prueba”, lo mismo que cualquier otra prueba, es discutible (pp. 267-268), lo cual significa que ante ese mismo problema caben otras soluciones también razonables, aún suponiendo en el hombre voluntad de verdad y total honestidad intelectual.

En este punto Zubiri desborda ampliamente el marco de 1935. En efecto; puede ser que el hombre, a pesar de todo el esfuerzo de su razón, no llegue a ninguna solución concreta del problema y el fundamento de lo real se le aparezca como algo que resulta no-cognoscible; es lo que define al agnosticismo. Puede ser también que el hombre llegue a una indiferenciación total de las determinaciones posibles del absoluto, perdido en medio de los contrastes que le lanza el enigmatismo de lo real; es el indiferentismo. Pero puede ser que el hombre termine por concebir el poder de lo real como un hecho, como la pura facticidad de las determinaciones concretas y nada más; sería el ateísmo propiamente dicho.

Zubiri se niega a considerar estas posturas como mera “frivolidad” (p. 275); ello no quiere decir que de hecho no haya posturas agnósticas, indiferentes o ateas que son resultado de la frivolidad intelectual —algo que también podría explicarse desde el marco teórico zubiriano—, pero eso mismo puede valer perfectamente para ciertas posturas teístas. Lo que Zubiri exige es que, dado el carácter inteligente del hombre, este muestre siempre sus razones, explique en que basa el carácter razonable de su opción, sea esta agnóstica, atea, indiferente o teísta. ¿No es precisamente esto lo que viene haciendo el ateísmo filosófico de los dos últimos siglos? Hasta donde yo sé, la obra de Zubiri es dentro del teísmo filosófico la que toma más en serio el ateísmo como opción razonable, aunque al filósofo no le parezca la más razonable entre las posibles. No se trata de simples desvíos o de cerrazón mental para esquivar los problemas; por el contrario, su posibilidad está en el mismo carácter enigmático de la realidad, hecho que el ateísmo no niega y al que intenta buscarle alguna solución. ¿Por qué desde el carácter enigmático de lo real se puede llegar a soluciones como las ateas? Zubiri no plantea explícitamente esta pregunta, pero no sería muy arriesgado hilvanar una respuesta leyendo entre líneas; una respuesta que, por lo demás, no deja de recordar en algún punto la conocida interpretación que Heidegger ha dado del *Dios ha muerto* de Nietzsche.

En efecto; la marcha racional hacia la realidad como fundamento exige un distanciamiento de la realidad inmediata a través de conceptos y de ideas, pero puede quedarse ahí o retornar a través de ellos a la realidad que está moviendo esa marcha. En el primer caso, se puede llegar a un Dios-objeto,

que aparece como el contrapeso de las deficiencias humanas de realidad y ese Dios surge en el horizonte de las miserias de la vida humana como su testimonio, su justificación o ambas cosas a la vez. Zubiri se opone de raíz a este esquema, habitual en las modernas críticas a la religión: "El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios" (p. 344). ¿No serán la teología y la filosofía clásicas las responsables de esta situación? ¿No será su camino conceptista, alejado de la realidad, el responsable de este empobrecimiento? ¿No estará así justificada en buena medida la crítica atea, en cuanto protesta del carácter superfluo y constriñente de un artificioso "objeto"? Si fuese así, el lector puede comenzar a entrever que la prioridad de la realidad sobre el ser, defendida tenazmente por Zubiri como tesis básica de toda su filosofía madura, es algo más que una mera disputa de términos. No es este el lugar para entrar con detención en la precisa relación que Zubiri establece entre realidad y ser; pero sí debe notarse que, sólo gracias a la prioridad de lo real, cabe intentar una búsqueda de Dios-fundamento al margen de las múltiples determinaciones posibles de un Dios-objeto.

Entiendo que este núcleo es absolutamente crucial en el pensamiento zubiriano sobre Dios. El despliegue de la razón es algo inevitable, dadas las características con las que la realidad quedó actualizada en la aprehensión primordial intelectual. Ese despliegue tiene propósitos probatorios en orden a llenar el vacío que significa la revelación del lado enigmático de la realidad en cuanto se busca en ella el fundamento de todas las cosas concretas aprehendidas. Pero "prueba" no significa aquí ni en ningún otro caso un proceso que descansa sobre sí mismo, que tenga su propia autosuficiencia en el interior de la estructura lógica que le da forma. La razón no es un proceso rectilíneo que, partiendo de una realidad dada, nos conduzca inexorablemente a otra realidad desconocida, la cual, una vez alcanzada, se nos impone directamente para descansar en ella como un nuevo ámbito heterogéneo hasta entonces inaccesible. Lo más que puede hacer la razón —y frecuentemente hace mucho menos— es probar que una determinada comprensión del fundamento de lo real es razonable. "Razonable" quiere decir, sin duda, que no atenta contra las reglas "lógicas" con que opera la racionalidad misma; pero quiere decir sobre todo que esa comprensión "encuentra" el término que se buscaba y que se muestra conforme con las exigencias que emanan de la realidad que puso en marcha la razón. El tipo de realidad a que se llega no es razonable porque aparezca como conclusión constriñente de la estructura lógico-formal de un raciocinio bien hecho, de tal modo que cualquier otra solución posible tenga que ser descartada como formalmente contradictoria. La prueba consiste en un intento, nunca unívoco ni acabado, de mostrar que entre las soluciones razonables una de ellas es más razonable que las restantes. ¿Más razonable respecto a qué medida? No respecto a sus estructuras argumentativas intrínsecas y formales, lo cual no es ningún criterio que emane de la realidad misma. Sólo puede aparecer como más razonable desde otra prisma distinto: al retornar sobre la realidad dada, pertrechados con los instrumentos de la razón, la solución aportada se muestra más apta en la comprensión de la riqueza plena de lo real; es lo que Zubiri denomina "probación física de realidad" (es conveniente aquí no olvidar la primaria remisión del término "pro-

bar” al sentido del gusto) y es la “verificación” de la intelección racional. Jamás se podrá probar directamente el fundamento como tal, puesto que este por definición está “allende” lo dado en toda aprehensión posible; el modo de “probarlo” es retornando desde esa fundamentalidad a la realidad dada o, dicho de otra manera, desde las consecuencias indirectas que esa comprensión de la fundamentalidad aporta a lo real. Lejos de ser la racionalidad un proceso rectilíneo, que conduce hasta un punto de llegada heterogéneo con el punto de partida, el racional es un movimiento en constante vaivén. La realidad es dada originariamente en contenidos concretos como una “forma” que excede de ellos; para apresar esa excedencia es necesario operar un distanciamiento de la concretez inmediata con el fin de llegar a una concepción más amplia; pero que esa concepción sea razonable es algo que sólo se puede determinar mediante un retorno sobre la realidad de la que se había partido a fin de probar allí que la concepción elegida explica de modo más adecuado todos los contenidos concretos y el modo en que quedaron dados. Este regreso nunca alcanza hasta una coincidencia absoluta capaz de agotar de manera actualizada todos los aspectos y matices que encierra la riqueza originaria de la realidad, riqueza dada de modo compacto en aprehensión primordial; por tanto, el resultado del proceso sólo puede ser aproximación tanteante y, así, queda siempre abierto a ulteriores complementos, revisiones y rectificaciones. Con realidades meramente objetivas cabría quizá —no es ahora nuestro problema— buscar demostraciones unívocas; con la realidad en tanto que *fundamento* sólo cabe la posibilidad de ir probando la realidad en un proceso interminable.

Si me he detenido algo en este punto, por lo demás elemental dentro de la filosofía madura de Zubiri, es porque se trata de un aspecto esencial para entender el alcance de sus expresiones y también porque puede resultar oscuro a veces para el lector, ya que Zubiri no siempre se cuida expresamente de precisar el alcance de su pensamiento. Creo que la dirección apuntada tiene que imponerse para quien comprenda su filosofía de la inteligencia y entonces se verá que esta postura está alejada de cualquier resto de dogmatismo. Quiere esto decir aquí de modo muy concreto que sería un error examinar la llamada “vía de la religación” comparándola con las restantes “vías” clásicas (en este sentido, incluso resulta discutible si es acertado recurrir de nuevo al término “vía” con toda su carga histórica) a fin de determinar si la de Zubiri es preferible a las otras; obsérvese que esa comparación es finalmente inadecuada porque no se mueven en el mismo plano. Si la vía de la religación llega a un resultado más razonable no será porque su arquitectura lógica interna sea más rigurosa que la de las restantes vías, sino porque su actualización de la realidad como fundamento enriquece más nuestra experiencia al explicitar en mayor grado la carga de verdad originaria que la realidad llevaba consigo.

Si se logra captar ese núcleo básico, no tendrá ya nada de extraño todo el grupo de problemas que se disparan automáticamente y que, por ello, no se refieren a otras experiencias distintas, ni tan siquiera a otros niveles relativamente autónomos dentro de la misma experiencia. Entiendo que en la segunda parte de la obra de Zubiri sobre Dios, como también sucede en otras obras del autor, la exposición puede arrojar incertidumbres en el lector porque no es nunca una exposición rectilínea, de tal manera que se respete el

ritmo de encadenamiento sucesivo de los problemas. Ahora podría comprenderse que, como tales problemas tampoco son de hecho linealmente sucesivos sino que se reclaman en reciprocidad, es explicable que también la exposición tenga un cierto ritmo circular. Con ello no quiero decir que la exposición realizada aquí por Zubiri, en tanto que medio para transmitir su pensamiento, sea siempre la óptima entre las posibles; una cosa son los hechos y los problemas que quiere poner de relieve un filósofo y otra distinta el modo peculiar en que los expone, hasta el punto de que eventuales defectos detectables en la exposición no deben significar una crítica definitiva a los problemas como tales; por ello, insistir o elucubrar sobre estos aspectos meramente formales, como a veces se ha pretendido y a los que quizá tienta el carácter marcadamente expresivo del lenguaje metafísico zubiriano, parece aún improcedente porque es un modo de esquivar los problemas básicos y ni en Zubiri ni en ningún gran filósofo el alcance último de su pensamiento se juega en algunas peculiaridades formales de sus escritos. Por lo demás, el fondo del problema es excesivamente complejo como para que aquí hagamos otra cosa que mencionarlo.

Ahora podrá entenderse más fácilmente por qué el acceso a la realidad en tanto que fundamento no puede reducirse nunca a un problema meramente teórico. Dada la fuerza de la realidad como poder último, poder que me funda y me impele a ser de uno u otro modo, el hombre tiene que adoptar una actitud integral respecto a esa fundamentalidad; si esa actitud es positiva, la probación de realidad se presentará como "entrega" y esta entrega es justamente la que define el núcleo de la fe. La fe es un acto integral del hombre frente a la realidad y no primaria ni exclusivamente un acto teológico. Zubiri se opone con fuerza a cualquier intento que lleve a una separación entre fe e inteligencia y critica la idea vulgar de la "fé ciega". No hay ninguna fe, si es un acto integral del hombre, que no suponga y lleve consigo un apoyo en la racionalidad de esa entrega, al menos un apoyo implícito y el "carbonero" tendría que justificar su fe a la altura de su desarrollo de la racionalidad del mismo modo que el filósofo lo tiene que hacer a su propia altura. Pero ello tampoco significa que, en cuanto tales, la fe y la inteligencia se identifiquen totalmente, pues la fe añade siempre un acto de entrega que, afectando a la totalidad de la persona, no es conceptuable como característica formal de la intelección misma. Por ello, habría que desechar también los intentos de distanciar y separar el llamado "Dios de los filósofos" del Dios de la fe, al modo del desgarrado grito de Pascal (p. 152); tal separación es concebible e incluso resulta justificada tratándose de una filosofía que sólo llega a un Dios-objeto, pero resulta impensable si se busca a Dios como realidad última fundante.

Esto convierte a la vida humana desde su raíz en una experiencia con las cosas que, vistas desde la realidad-fundamento presente en ellas, es "experiencia de Dios"; esta expresión zubiriana puede resultar equívoca si no se entiende dentro del contexto de todo su pensamiento pues es claro que de Dios como fundamento no puede haber nunca experiencia "directa", sino que esa experiencia se hace a través de las cosas en tanto que actualizadas como algo fundado en Dios. Este es el tema de la tercera parte de la obra de Zubiri, la más breve y la que presenta una elaboración redaccional más rudimentaria. Experiencia significa aquí justamente esa "probación física" de

realidad, a la que antes me referí. Por tanto, Dios aparece como experiencia del hombre y, en cuanto que se trata de una experiencia personal, conoce los tres momentos de toda experiencia personal: individual, social e histórico. Por lo mismo, la vida humana, en tanto que religada a la ultimidad de lo real, es experiencia individual, social e histórica de Dios.

Zubiri piensa que no se puede entender a Dios como una realidad absolutamente separada del mundo, como lo “totalmente otro” de que hablan algunos filósofos de la religión. Si así fuese, no tendríamos ningún camino para acceder a El y, en caso de intentarlo mediante algún complicado razonamiento, el punto de llegada sería siempre algún concepto, que todavía no es el Dios real; por este camino argumentativo, se haría necesario aún un paso ulterior que demostrase que semejante objeto (“causa primera”, “ordenador del mundo”, etc.) es efectivamente Dios, lo cual, como ya vió Kant, resulta imposible. Por supuesto, esto no significa que Dios sea una realidad formalmente “mundana”, sino que aparece como fundamento transcendente *en el mundo mismo*. Esto es lo que expresa Zubiri en la tesis conforme a la cual y a esta luz “el hombre es una manera finita de ser Dios” (p. 327), tesis que quizá podría considerarse como el resumen central de toda esta parte de su pensamiento. La fórmula transcrita sorprenderá a más de uno y no dejará de reprochársele incluso algún resabio de panteísmo, cuando por cierto la opción panteísta es expresamente rechazada por Zubiri (cf.v.gr. pp. 161, 175) y —lo que es aún más importante— resulta incompatible con el fondo de su pensamiento; para quien entienda correctamente los términos, esa fórmula es otro modo de decir a la luz de la realidad-fundamento que el hombre es una realidad “relativamente absoluta”. Pues bien, esa tensión entre la persona humana entendida como “suya” y su remisión al fundamento de lo real, gracias al carácter cobrado de su ser, es lo que conforma la dimensión *teológica* del hombre, algo que resulta anterior a cualquier posible teología positiva, la cual ciertamente no es imposible, pero no es aquí el problema que se discute. Lo que se discute es el *problema* de Dios, que tampoco resulta ser ninguna otra cosa que el mismo carácter problemático de la realidad, problematicidad que incluye la de las cosas y la de las personas humanas en tanto que referidas a la ultimidad real que sirve de fundamento a su ser.

III

Tal es, si entiendo bien, el núcleo del pensamiento zubiriano en torno al problema de Dios, núcleo que en su obra se ha desplegado con un rigor y una riqueza que estas líneas no pretenden ni siquiera reflejar pálidamente. El lector habitual de Zubiri quedará sorprendido esta vez por la brillantez y la viveza de la exposición, más “fácil” y directa que aquellas a las que nos tenía acostumbrados en sus obras maduras. Sin embargo, dudo que el fondo del asunto sea sustancialmente distinto pues de lo que se trata, ahora como antes, es de comprender el desarrollo de un problema que sigue presentando dificultades similares a las de las restantes exposiciones de Zubiri. El lector advertido descubrirá una y otra vez claves y llamadas de atención que remiten a puntos ya tratados en otras obras del autor y que, al mismo tiempo, muestran con claridad que no es este un problema aparte, sino algo integrado

en la totalidad del pensamiento zubiriano. He intentado mostrar con algún ejemplo que, si esto pasa desapercibido, la comprensión de este punto del pensamiento zubiriano quedaría gravemente afectada. De modo más concreto, el fundamental concepto de “persona” supone detrás toda la metafísica zubiriana, de la cual en algún sentido es coronación en tanto que “esencia abierta”; algo similar puede decirse del concepto básico de “experiencia”, distinto del sentido que tiene habitualmente, y en el que Zubiri está muy lejos de sus posiciones en 1935. Lo más decisivo quizá es que la comprensión del alcance de la exposición zubiriana exige tener siempre presente el engarce establecido por el filósofo entre la originaria verdad real y la discursividad de la razón, punto que sólo desarrolla suficientemente su trilogía sobre la inteligencia. De modo general, pienso que en este aspecto de la filosofía zubiriana debe evitarse de entrada una ingenua lectura “dogmática” que tienda a igualarlo todo por el mismo raserio; al contrario, lo que se necesita es una lectura “crítica”, cuyos instrumentos intrínsecos están aportados por el propio Zubiri en su mencionada trilogía para el conjunto de su pensamiento; sospecho que el futuro de la filosofía de Zubiri está dependiendo en medida esencial de cuál de estas dos opciones se imponga. Sólo posteriormente tendrá sentido y será necesaria una discusión a fondo de las posiciones aquí sostenidas, abiertas a múltiples consideraciones, pero esto nunca resultará provechoso si no se adopta una actitud equidistante por igual de la descalificación sumaria y de la repetición escolástica.

Es casi inevitable que inmediatamente surjan intentos de confrontar el enfoque de Zubiri con otros enfoques que nos presenta la historia del pensamiento filosófico y religioso. El problema resulta complicado y no es cuestión de solucionarlo ahora en detalle. A lo sumo puede insinuarse que antes habría que dilucidar si se trata de alguna “restauración” de los enfoques tradicionales de la “teología natural”, incluso con la rectificación leibniziana de la “teodicea”, o si, por el contrario, entra más bien dentro del ámbito que a partir del Romanticismo se ha consolidado como “filosofía de la religión”. Probablemente esta cuestión no pueda resolverse en abstracto y habrá que referirla al conjunto de la filosofía zubiriana. A mi entender, la clave última de la respuesta está en el concepto zubiriano de “inteligencia sentiente”; por ello, quizá el engarce establecido entre el hecho de la religación a la ultimidad de lo real y la comprensión de esta como Dios pertenece a un ámbito más originario que ofrece las bases para toda posible “teología” o “filosofía de la religión”.

Esto es así porque toda la filosofía de Zubiri, al menos desde 1962, es la búsqueda de una rica y compleja doctrina de la realidad, la forma en que son dadas a la inteligencia sentiente todas las cosas. La obra presente es un capítulo más de ese programa unitario y, además, un capítulo importante. Esto se ve en el momento que se entienda que una de las características que muestra esa realidad actualizada por la intelección es el *poder*, tema apuntado por Zubiri repetidas veces y que ahora se convierte en el argumento central, objeto además del desarrollo más amplio nunca ofrecido por el filósofo. El núcleo central de la obra es, por tanto, un problema metafísico, en el peculiar sentido en que Zubiri definió este término; ni siquiera es primariamente un libro de “antropología” —ámbito al que frecuentemente se quiso circunscribir el tema de la religación— pues sólo cabe llamarlo antropológico en

la medida en que el hombre aparece como una forma de realidad; se trataría a lo sumo de una "metafísica antropológica", es decir, de la metafísica aplicada a la peculiar "forma de realidad" que es el hombre. Para no caer en equívocos, será preciso añadir que también en esta obra ocupa un amplio espacio lo que es el "hecho" de la realidad y su exigencia de ultimidad, lo cual, según Zubiri, es susceptible de una "descripción" neutral como "hecho inconcuso"; pero el dotar a esa ultimidad de un contenido concreto y, más aún, conceptualizar ese contenido como Dios es obra específica de una metafísica racional. El haber examinado con detención el poder de lo real significa un importante enriquecimiento; según Zubiri, desde Grecia dominó en Occidente el único aspecto de la realidad que la ve como "nuda realidad", es decir, como algo que "está ahí" delante para que sea objeto de contemplación por parte del hombre; Zubiri no niega que este aspecto sea real, pero cree que debe ser considerado en unidad intrínseca con las dimensiones de poder y forzosidad, aspectos estos olvidados o considerados marginalmente, frente a otras tradiciones culturales que los han destacado nuclearmente. La realidad en tanto que poder no es "otra" realidad distinta a la dada en la intelección, ni siquiera conforma una región específica y acotada dentro de un ámbito más genérico; es exactamente una y la misma realidad, considerada ahora en su totalidad unitaria desde la dimensión de poder, dimensión que implica las otras dos del mismo modo que cualquiera de estas arrastra también siempre esa poderosidad.

Por ello, no es extraño que en esa obra surjan multitud de análisis importantes, cuyo interés desborda el marco individual del tema para pasar a enriquecer todo el conjunto del pensamiento zubiriano. Gracias a este tratamiento de la religación en la madurez del filósofo, se han explicitado conceptos nuevos que sirven para precisar o completar temas más generales. Esto sucede en su conjunto con la primera parte; además de la función concreta que cumple dentro del conjunto de la obra, quedará también como la exposición más sistemática y acabada que Zubiri haya ofrecido nunca de su pensamiento antropológico, otro de los temas más reiterados a lo largo de su trayectoria filosófica (10). Las críticas de Zubiri a los tratamientos habituales de la causalidad se verán ahora reforzadas y precisadas con el tratamiento aquí ofrecido de la llamada "causalidad personal", tema muy importante para la moral y tema que necesita ser encuadrado dentro de la idea zubiriana de la "funcionalidad" de lo real. Finalmente, me referiré al importante tema de la "voluntad de verdad" que recibe aquí por vez primera una exposición bastante desarrollada y de gran interés; en el tratamiento zubiriano de la intelección este tema concreto no había aparecido hasta ahora de manera explícita y es necesario integrarlo sistemáticamente dentro del tratamiento de la intelección ya que permite clarificar algunos puntos (por ejemplo, el alcance de la "libertad" en el logos y la razón) y, además, permite ver que el problema de la verdad no tiene exclusivamente un alcance teórico (11); así se podrán entender varias apreciaciones de Zubiri que, hasta ahora, resultaban sumarias y dispersas.

Todo ello hace que el tratamiento de la religación deba considerarse parte esencial del legado filosófico de Zubiri al tratarse de la culminación, en el marco de su pensamiento maduro, de una dimensión esencial de toda realidad. Como el tema básico es muy antiguo en la obra de su autor, si se

examina la bibliografía zubiriana, puede observarse que es uno de los temas que más atención recibió por parte de los estudiosos; es fácil ver que muchas de las apreciaciones y planteamientos existentes deben ser revisados a fondo a la altura de esta obra definitiva. Al margen de ello, se trata también de un planteamiento muy rico, que ofrece virtualidades aún no muy exploradas para revitalizar uno de los temas más clásicos de la filosofía de todos los tiempos.

NOTAS

(1) X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza Ed./Sociedad de estudios y publicaciones 1984). El carácter introductorio de este estudio hace que en él las notas hayan sido reducidas al mínimo; las referencias a esta obra aparecerán dentro del texto sin ninguna otra indicación.

(2) Este es también el planteamiento básico de la importante obra de D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986). En esta obra se encuentra (pp. 211-236) el tratamiento sistemático más riguroso que yo conozca de este punto del pensamiento zubiriano.

(3) La terminología está inspirada en el propio X. Zubiri, 'Dos etapas', *Revista de Occidente*, nº 32 (enero 1984) 43-50.

(4) He tratado ampliamente este tema con la literatura pertinente en mi estudio polémico 'Zubiri y su filosofía en la postguerra', *Religión y cultura* 32 (1986) 5-55.

(5) Dos trabajos de M. Cruz Hernández son excepción a lo dicho: 'El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones', en Varios, *Homenaje a Xavier Zubiri* (Madrid, Moneda y crédito 1970), I, pp. 379-420 y 'El hombre religado a Dios', en Varios, *El problema del ateísmo* (Salamanca, Sígueme 1967), pp. 231-248. Habría que destacar también a un grupo de investigadores italianos dedicados a la filosofía de la religión y agrupados en torno a Prof. A. Babolin; en el estudio de A. Savignano, 'In memoriam. Xavier Zubiri, una filosofía della religione', *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 76 (1984) 409-426 pueden encontrarse citados sus trabajos. El que la reciente publicación de Zubiri tampoco haya tenido excesivo impacto entre los cultivadores de estas disciplinas muestra, a mi entender, la poca atención que estos temas reciben entre nosotros.

(6) El trabajo más destacado de estos años, posible por su gran conocimiento de la metafísica y los inéditos zubirianos, es el de I. Ellacuría, 'La religación, actitud radical del hombre', *Asclepio* 16 (1966) 97-155.

(7) X. Zubiri, 'El problema teológico del hombre', en Varios, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner* (Madrid, Cristiandad 1975), pp. 55-64. Texto reimpresso "a modo de conclusión" en *El hombre y Dios*, pp. 369-383.

(8) El término "deidad" parece presentar unas peculiares vicisitudes en la obra de Zubiri. Surgido de un modo algo tímido en 1935, alcanza su máximo desarrollo en 1963 suscitando no pocas discusiones; en *El hombre y Dios* parece batirse de nuevo en retirada con apariciones esporádicas para designar la vuelta a la experiencia de lo real desde la fundamentalidad divina y, en conjunto, no parece tener excesivo relieve. Las exposiciones anteriores, en cambio, insistían en este punto hasta el extremo de hacer girar sobre él el peso de la interpretación; cf. v.gr. M. L. Rovaletti, *la dimensión teológica del hombre* (Buenos Aires, EUDEBA 1979).

(9) Una fundamentación más amplia en este mismo sentido en V. M. Borragán Torre, 'La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri', *Naturaleza y Gracia* 33 (1986) 253-277.

(10) Esta afirmación es aún más importante después de la publicación del inédito póstumo *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza Ed./Sociedad de estudios y publicaciones 1986), el cual, por lo que toca al planteamiento antropológico básico, no sólo no desplaza la exposición contenida en *El hombre y Dios*, sino que, en mi opinión, esta última obra ofrece el marco teórico adecuado para entender algunos desarrollos concretos de aquella.

(11) La verdad y la voluntad de verdad pueden servir incluso como definición de un modo de vida; véase el comentario de esta expresión en D. Gracia, O. c., pp. 239-251.

BIBLIOGRAFIA DE XAVIER ZUBIRI

Por Carmen Castro de Zubiri

LIBROS:

Tesis Doctoral. Fac. de Filosofía y Letras, Universidad Central. 1921. Edición de carácter privado: *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio.* Madrid, 1923. p. 188.

Sócrates y la Sabiduría griega. Ediciones "Escorial", Madrid 1940.

Naturaleza, Historia, Dios.

1^a. Ed. Editora Nacional, Madrid, 1944. p. 565.

5^a. Ed. —1963— Tiene un nuevo ensayo: "Introducción al problema de Dios".

9^a. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1987. p. I-VI, 563. Con una "Nota preliminar" de Diego Gracia Guillén, Profesor de Historia de la Medicina —Universidad Complutense— Director del Seminario de Filosofía "Xavier Zubiri".
y el —Prólogo a la traducción inglesa: "Dos etapas".

Sobre la esencia.

1^a. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962. p. 521.

5^a. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1985. p. 574.

—"Nota preliminar" de Diego Gracia Guillén, Profesor de Historia de la Medicina —Universidad Complutense— Director del Seminario de Filosofía "Xavier Zubiri".
—Índice analítico de Antonio González.

Cinco Lecciones de Filosofía.

1^a. Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963, p. 284.

2^a. Ed. Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1970.

1^a. Ed. en "El libro de bolsillo" —Alianza Editorial. Madrid, 1980. p. 277. —Prólogo del autor.

3^a. Ed. "El libro de bolsillo" Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Inteligencia Sentiente. I: Inteligencia y Realidad.

1^a. Ed. Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1980, p. 288.

3^a. Ed. *Inteligencia Sentiente, I: Inteligencia y Realidad.* A.E.—S. de E. y P. Madrid, 1984.

—Índice analítico de Antonio González, Profesor de la Universidad Centroamericana "J. Simeón Cañas", San Salvador.

Siete ensayos de Antropología filosófica.

Edición preparada por Germán Marquínez Argote, Profesor de la Universidad de Santo Tomás. Edición de USTA, Bogotá —Colombia— 1982, p. 244. Contiene: —Agradecimiento del Decano, Prof. Joaquín Zabalza Iriarte, O.P. —Presentación del Prof. Germán Marquínez Argote.

1. El origen del hombre (aparecido en R. de O. Madrid 1964).

2. El problema del hombre (Índice, Madrid, 1959).

3. El hombre, realidad personal (R. de O. Madrid, 1963).

4. El hombre y su cuerpo (Asclepio, —Madrid, 1973—, Salesianum —Roma 1974— Quiron —La Plata— 1974).

5. Notas sobre la inteligencia humana (Asclepio, Madrid, 1967).

6. La dimensión histórica del ser humano (*Realitas* I. Madrid, 1974).

7. El problema teológico del hombre (*Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975).

Inteligencia y Logos. II Parte de Inteligencia Sentiente.

1^a. Ed. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983, p. 354.

El hombre y Dios.

1^a. Ed. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1984, p. 386.

El hombre y Dios.

1^a. Ed. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1984, p. 386.

3^a. Ed. AE— S. de E. y P. Madrid, 1985.

Presentación de Ignacio Ellacuría, Director del Seminario de Filosofía “Xavier Zubiri”, Rector de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador. P. I-X.

Sobre el Hombre

1^a Ed. Alianza Editorial — Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986. p. 709.

Presentación de Ignacio Ellacuría, Director del Seminario de Filosofía “Xavier Zubiri”, Rector de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador. P. IX-XXIII.

ENSAYOS, ARTICULOS, RECENSIONES

La tuberculosis en la clase escolar. (Firmado: J. Javier Zubiri, de 5^o Año).

La Aurora de la Vida (Revista del Colegio de Santa María —PP Marianistas— San Sebastian) Sección Científica. N^o 21, Diciembre, 1913. p. 10-12.

El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino. (Firmado: J. Javier Zubiri, de 5^o Año).

La Aurora de la Vida (Revista del Colegio de Santa María —PP Marianistas— San Sebastián) Sección Literaria. N^o 25, Abril, 1914, p. 3-5.

Magia Parda (Firmado: J. Javier Zubiri, de 6^o Año)

La Aurora de la Vida (Revista del Colegio de Santa María —PP Marianistas— San Sebastián) N^o 27, Julio 1914, p. 14-15.

La Crisis de la conciencia moderna

La Ciudad de Dios —Año XLV —Vol. CXXI: Epoca 1^a, 5 mayo 1925. N^o 1247. Real Monasterio de El Escorial, pp. 202-221.

Recensión:

Paul Ludwig Landsberg: La Edad Media y Nosotros. Ediciones de la R. de O.

Revista de Occidente, N^o 39, Noviembre, Madrid 1925. p. 251-257.

Filosofía del Ejemplo.

Revista de Pedagogía. Año V, N^o 55, Julio. Madrid 1926. p. 289-295.

Recensión:

Francisco Brentano: Psicología. Ediciones de la R. de O.

Revista de Occidente, N^o 42, Diciembre. Madrid 1926. p. 403-408.

Sobre el problema de la filosofía.

Revista de Occidente, N^o 115, Enero. Madrid, 1933. p. 51-80.

Continuación en el N^o 118, Abril, Madrid, 1933. p. 83-117.

Hegel y el problema metafísico.

Cruz y Raya, N^o 1.-Abril- Madrid, 1933, p. 11-40.

—Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios.*

—Aparecido en *Il Verri*, N^o 3. Bologna, 1958. p. 8-25.

Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart —“Del Retiro”.

Cruz y Raya, N^o 4, —Julio— Madrid, 1933. p. 83-86.

- Reproducido en *Antología de Cruz y Raya*, José Bergamín. Edición Turner. Madrid, 1974. p. 98-99.
- La Nueva Física - (Un problema de Filosofía)*
Cruz y Raya, N^o 10. —Enero— Madrid, 1934. p. 8-94.
—Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*.
- En torno al problema de Dios.*
Revista de Occidente, Año XIII, N^o 149 —Noviembre— Madrid, 1935, p. 129-159.
—Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*.
Parcialmente reproducido por A. Picón en *Panorama de las Ideas contemporáneas*. Madrid, 1958. p. 493-499.
—Reimpreso por J. Marías en *La filosofía y sus textos*. Barcelona, 1963. p. 349-379
—Recogido por A.R. Caponigri en *Pensadores católicos contemporáneos*. Barcelona, 1964.
- Note sur la Philosophie de la Religion*
Bulletin de L'Institut Catholique de Paris. N^o 10. 2^e serie, 28^e Année. 25 Décembre, 1937. p. 333-341.
—Recogido en *Xavier Zubiri: Scritti religiosi* —a cura di Albino Babolin Gregoriana Editrice. Padova, 1979.
- A la mémoire du Père Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique.*
Chroniques du Foyer des Etudiants Catholiques. N^o 9. Mai. Gentilly. 1938.
- Socrates y la Sabiduría Griega.*
Escorial, N^o 2. Diciembre, Madrid 1940 —1^a. Parte: p. 187-226.
N^o 3. Enero, Madrid 1941 —2^a. Parte: p. 51-78.
—Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*.
—Traducido en *The Thomist*, January, 1944, Washington 17, D.C.
- Ciencia y realidad.*
Escorial, N^o 10 —Agosto. Madrid, 1941. p. 177-210.
—Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*.
- El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico.*
Escorial. N^o 23. Setiembre. Madrid, 1942. p. 401-432.
—Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*.
- El problema del hombre.*
Índice N^o 120. Madrid 1959. p. 3-4.
—Recogido en X. Z. *Siete Ensayos de Antropología filosófica*. USTA. Bogotá, 1982
—Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*. Augustinus. Palermo, 1985.
- El hombre, realidad personal.*
Revista de Occidente —segunda época— Año I, N^o 1. —Abril— Madrid, 1963. p. 5-29.
—Recogido en X. Z. *Siete ensayos de Antropología filosófica*, USTA. Bogotá, 1982.
Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*, Augustinus. Palermo, 1985.
- El origen del hombre.*
Revista de Occidente —segunda época— Año II, N^o 17 —Agosto. Madrid, 1964. p. 146-173.
—Recogido en X. Z. *Siete ensayos de Antropología filosófica*. USTA. Bogotá, 1982.
Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*, Augustinus. Palermo, 1985.
- Notas sobre la Inteligencia humana.*
Asclepio (Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica). XVIII-XIX, Madrid, 1967-1968. p. 341-353.
—Recogido en X. Z. *Siete ensayos de antropología metafísica*. USTA. Bogotá, 1982
—Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*. Augustinus, Palermo, 1985.
- El hombre y su cuerpo.*
Asclepio (Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica). Vol. XXV. Madrid 1973. p. 3-15.
—Publicado también en *Salesianum* —Año XXXVI— N^o 3. Roma, 1974. p. 479-486.

—Publicado también en Quiron. Vol. 5. N^o 3. Agosto-Diciembre, República Argentina, 1974. p. 71-77.

—Recogido en X. Z. *Siete ensayos de antropología filosófica*. USTA. Bogotá, 1982.

—Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*, Augustinus. Palermo, 1985.

La dimensión histórica del ser humano

Realitas I (Trabajos del Seminario de filosofía X. Z. 1972-1973). Madrid 1974. p. 11-69.

—Recogido en X. Z. *Siete ensayos de antropología filosófica* USTA. Bogotá, 1982.

—Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*. Augustinus. Palermo, 1985.

El Espacio

Realitas I (Trabajos del Seminario de filosofía X.Z.: 1972-1973).

Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1974. p. 479-514.

El problema teológico del hombre

Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños. Universidad Pontificia de Comillas. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1975. p. 55-64.

—Incluido en X. Z. *Scritti religiosi*. Gregoriana Editrice. Padova. 1976.

—Incluido en X. Z. *Siete ensayos de antropología filosófica*. USTA. Bogotá, 1982.

—Incluido en X. Z. *El hombre y Dios*. A.E. Madrid. 1984. p. 369-383.

—Incluido en X. Z. *Il problema dell'uomo*. Augustinus. Palermo 1985.

El concepto descriptivo del Tiempo

Realitas II (Trabajos del Seminario de Filosofía Xavier Zubiri) 1974-1975.

Sociedad de Estudios y Publicaciones y Editorial Labor. Madrid, 1976. p. 7-47.

Respectividad de lo real

Realitas III-IV (Trabajos del Seminario de Filosofía Xavier Zubiri) 1976-1979.

Sociedad de Estudios y Publicaciones y Editorial Labor. Madrid, 1979. p. 13-43.

—Reproducido en *Xavier Zubiri* A. Babolin, M. Micheletti, F. Sanguinetti, A. Savignano, A. Siclari. Edizioni Benucci. Perugia, 1980.

Reflexiones Teológicas sobre la eucaristía

Lección inaugural del curso académico 1980-1981, dictada en el acto de la solemne investidura del Excmo. Señor Xavier Zubiri como Doctor H.C. por la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto en el Centenario de haberse fundado en Oña —1880— la Facultad que le recibe. Texto en *Universitas. Theologia. Ecclesia*. Volumen conmemorativo de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto —Oña 1880— Bilbao 1980. Bilbao, 1981.

Y en *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 56, N^o 216-217 —enero-junio— Bilbao 1981. p. 41-49.

Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios.

Aparecido en "YA", Madrid, 16-Diciembre- 1980. Título: *Dos etapas*.

—Aparecido en *Revista de Occidente*, 4^a época, N^o 32. Madrid 1984. p. 43-50.

—Incluido en la 9^a Ed. de *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial. Madrid 1987.

Discurso de recepción del Premio "Ramón y Cajal" a la Investigación Científica. 18-X-1982.

Publicado en "YA". Madrid. 19-October- 1982.

ARTICULOS ESPECIALMENTE ESCRITOS PARA LA PRENSA DIARIA

"Ortega, maestro de filosofía" *El Sol*, Madrid, 8-marzo-1936.

(En los "veinticinco años de una labor" (la de José Ortega y Gasset.). Recogido en el N^o Extra —mayo 1983— de la *Revista de Occidente*, "Ortega vivo".

"Ortega"

En el Homenaje al escritor y al pensador, al tiempo de su muerte. A.B.C. Madrid, 19-octubre-1955.

"Juan Lladó"

YA, Madrid, 4-agosto-1982.

Antología de Textos de Xavier Zubiri en
Estafeta Literaria. N^o 569-570. Madrid. 1-15 -Agosto-1975.

PROLOGOS DE XAVIER ZUBIRI A...

Historia de la Filosofía —Julián Marías. Prólogo de X. Z. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1941. p. 7-18.

Incluido en *Naturaleza, Historia, Dios* bajo el epígrafe general: "El saber filosófico y su historia".

Cristina de Suecia, Isabel de Bohemia, Descartes —*Cartas*. Prólogo y Trad. de Carmen Castro. Introducción de X. Z.

Adán. Madrid 1944.

Reproducida en *Naturaleza, Historia, Dios*

Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura. Olegario González de Cardedal.

Prólogo de X. Z. p. XI-XIV.

Rialp. S.A. Madrid 1965.

Teología y Antropología (El hombre imagen de Dios en el pensamiento de Santo Tomás).

Olegario González de Cardedal.

Introducción: "A modo de salutación" de X.Z. p. VII-VIII.

Editorial Moneda y Crédito. Madrid, 1967.

Base molecular de la expresión del mensaje genético. Severo Ochoa.

Palabras de presentación —p9-10— y palabras finales, p. 175 de X. Z.

Editorial Moneda y Crédito. Madrid. 1969.

De Anima — Francisco Suárez. t.I.

Edición de S. Castellote. Traducción de C. Baciero.

Nota de Presentación de X. Z. p. VII.

Ed. Labor y Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ediciones críticas del Seminario de Filosofía X. Z. Madrid. 1978.

COLABORACION EN ENCICLOPEDIA DURVAN

Zurvanismo.

Gran Enciclopedia del Mundo. Durván. Vol. 19. Bilbao, 1964, p. 485-486.

Severo Ochoa.

Gran Enciclopedia del Mundo. Durván. Bilbao. 1964.

Transcendencia y Física.

Gran Enciclopedia del Mundo. Durván. Bilbao. 1964. p. 419-424.

TRADUCCIONES HECHAS POR X. Z. — REVISION DE TRADUCCIONES. INTRODUCCIONES.

Filosofía Antigua y Medieval. A. Messer.

Ediciones Revista de Occidente. Madrid 1927. 3^a Ed. B. Aires. 1945.

¿Qué es Metafísica?, Martín Heidegger.

Cruz y Raya, N^o 6, Setiembre. Madrid 1933, p. 83-115.

Reeditado en Cruz y Raya, Barcelona, 1963.

La Física del Atomo. Iniciación en las nuevas teorías. Arthur March.

Introducción y traducción de X. Z.

Revista de Occidente, Colección "Nuevos hechos, Nuevas ideas". Vol. XXXVIII. Madrid, 1934.

Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente. F. Suárez.

Traducción del latín, Introducción y Advertencia de X. Z.

- Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1935.
Introducción en parte recogida en *Naturaleza, Historia, Dios*.
- Fenomenología del Espíritu*. G.W. Hegel.
Advertencia preliminar de X. Z. (Recogida en *Naturaleza, Historia, Dios*).
Revista de Occidente. Textos filosóficos. Madrid, 1935.
- Muerte y Supervivencia, Ordo amoris*. Max Scheler.
Madrid, 1935.
- La Nueva Mecánica ondulatoria*. Erwin Schrödinger.
Madrid, 1935.
- El porvenir de la Filosofía*. F. Brentano.
Traducción y Prólogo de X. Z. (Recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*).
Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1936.
- Las hormonas*. R. Collin.
Espasa-Calpe Argentina. 3ª ed. 1944. (Tal vez la 1ª ed. sea de 1940).
- Materia y Luz*, L. De Broglie.
Espasa-Calpe, Argentina. 1939.
- El Atlántico: Historia y vida de un Océano*. E. Le Danois.
Espasa-Calpe Argentina, 1940.
- Pensamientos*. Blaise Pascal.
Selección, revisión de la traducción y Prólogo de X.Z. (Recogido el Prólogo en
Naturaleza, Historia, Dios).
Espasa-Calpe. Colección Austral N° 96. Buenos Aires. 1940.
- Vida y transmutaciones de los átomos*. J. Thibaud.
Espasa-Calpe. Madrid-Buenos Aires. 1942.
- Historia de Israel*. G. Ricciotti.
T.I y II.
Traducción revisada por X.Z.
Barcelona, 1945 y 1947.
- Pablo Apóstol. Biografía*. G. Ricciotti.
Traducción revisada por X. Z.
Madrid. 1950.
- Adán y Cristo: su legado a la humanidad*. G. Feurer.
Traducción revisada por X. Z.
Barcelona, 1964.

TRADUCCIONES A OTROS IDIOMAS DE LAS OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

- Autour du problème de Dieu*. (Texto original en R. de O. n° 146-1935).
Traducción de Salvador Révah.
—Traducción desautorizada por el autor—
Récherches Philosophiques —1935-1936. Boivin et Cie. editeurs, Paris.
- Socrates and greek Wisdom*. (Texto original en *Naturaleza, Historia, Dios*).
Translated by R.S. Willis, Jr.
The Thomist - January, 1944, Published by Sheed and Ward, Inc.
Copyright, 1944 by the Dominican Fathers, Province of St. Joseph.
Washington 17, D.C.
- Notre attitude à l'égard du passé*. (Texto original en *Naturaleza, Historia, Dios*).
Présentation, traduction et notes par Alain Guy et André Serres.
- Le temps et la Mort dans la philosophie espagnole contemporaine*.
Privat Editeur (sin fecha).
- Hegel e il problema metafisico* (Texto original en Cruz y Raya N° 1. 1933, y en *Naturaleza, Historia, Dios*).

- Traduzione di Roberto Paoli.
 "Il Verri", rivista di letteratura, n. 3a. II. Ottobre, Milano 1958.
- Le problème de l'homme.* (Fragmento de una de sus Lecciones, tomado de Indice, n° 120 Madrid 1959).
 Traducción de C.B.
 Cahiers des Saisons "L'Espagne même", Número spècial, n° 20— Julliard, 1960.
- The origin of man* (Texto original en R. de O. Año II, 2ª era, n° 17, agosto, 1964).
Spanish Philosophy: An Anthology
 Translated and with an Introduction by A. Robert Caponigi.
 Notre Dame and London University of Notre Dame Press, Indiana —U.S.A. 1967.
- Vom Wesen (Sobre la esencia)*
 Aus dem Spanischen übersetzt Hans Gerd Rötzer. Vorwort Alois Dempt.
 Max Hueber Verlag, München, 1968, p. 9-389. (Germany) RFA.
- Scritti Religiosi*
 I. L'essere soprannaturale. Dio e la deificazione nella Teologia paolina.
 II. Intorno al problema di Dio.
 III. Nota sulla filosofia della religione.
 IV. Introduzione al problema di Dio.
 V. Il problema teologale dell'uomo.
 (Texto original: I, II, IV, en *Naturaleza, Historia, Dios*. III, en Bulletin de l'Institut Catholique de Paris-1937. V. en *Teología y Mundo contemporáneo: Homenaje a Rahner*. Madrid, 1985).
 A cura de Albino Babolin
 Centro Internazionale di Studi de Filosofia della Religione. Pensatori religiosi N° 2.
 Gregoriana Editrice —Padova 1976 (Italia).
- On Essence (Sobre la esencia)*
 Translation and Introduction by A. Robert Caponigi.
 The Catholic University of America Press. Washington, D.C. 1980. p. XXVII/529.
- Nature. History. God (Naturaleza. Historia. Dios).*
 Translated by Thomas B. Fowler, Jr.
 University Press of America Inc. Washington D.C. 1981, p. XIV -419.
- Il problema dell'uomo —Antropologia Filosofica.*
 Zubiri — Opere I.
 a cura di Armando Savignano.
 Introduzione.
 1. L'origine dell'uomo.
 2. L'uomo, realtà personale.
 3. Il problema dell'uomo.
 4. L'intelligenza umana.
 5. L'uomo e il suo corpo.
 6. La dimensione storica dell'essere umano.
 7. Il problema teologale dell'uomo.
 8. Respectività del reale.
 (Textos originales: 1 a 7, en *Siete Ensayos de Antropología filosófica*, edición de Germán Marquínez Argote, Bogotá, 1982. 8, en *Homenaje a Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975. 9, en *Realitas* III-IV. Soc. de E. y P. Madrid. 1979).
 Edizioni "Augustinus". Palermo 1985 (Italia) p. 216.

RECENSIONES

ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. (Madrid, Alianza Editorial, 1986).

Por M^a Lourdes Redondo Redondo

“Sobre el hombre” constituye, según dice Ignacio Ellacuría en la Presentación, un “nuevo libro de Zubiri”. “Nuevo” porque se trata de recopilación de textos inéditos; “libro” porque no se trata de mera colección de escritos yuxtapuestos sino de un estudio sistemático sobre el hombre ordenado y revisado por el propio Zubiri con la intención de constituir un auténtico libro, y “de Zubiri” porque todo lo que hay en él es suyo.

En este libro no se han recogido todos los textos inéditos de carácter antropológico sino sólo aquellos conformes con su pensamiento definitivo tal y como queda a partir de 1962. Esto era deseo del autor. Hay, sí, escritos anteriores a esa fecha, concretamente, los correspondientes a los cursos orales de 1953 y 1959, pero se han mantenido sólo en aquellas partes coincidentes con el pensamiento último del autor.

Se observa en el libro un desorden cronológico y disgregación de algunos trabajos. Esto se ha hecho para conseguir el orden sistemático que quería Zubiri. Según esto, el libro queda estructurado de la siguiente manera:

1ª parte: Analiza la “Estructura de la realidad humana”. Consta de varios capítulos: “Las acciones humanas”, “Las hábitos”, “Las notas constitutivas de la realidad humana”, “La persona como forma de realidad. Personidad”, “La personalidad como modo de ser”, “El hombre, realidad social” y “El hombre, realidad moral”.

2ª parte: Analiza “La constitución genética de la realidad humana y del curso vital”. “La constitución genética de la realidad humana” es tratada en dos capítulos: “Génesis de la realidad humana” y “Constitución de la realidad humana”, el “Curso vital” se trata en el último.

El libro consiste, pues, en analizar la estructura y el dinamismo del hombre que define Zubiri como “animal de realidades”. Esta definición es la que subyace en toda su concepción antropológica y en su pensamiento, en general.

El hombre es “animal” (siente estímulos) pero “de realidades” (los siente como realidades). El captar la realidad como tal es lo que constituye la inteligencia que es en el hombre inseparable de la impresión sensible. Aquí está la clave para entender todo Zubiri: la inteligencia sentiente en unidad sistemática.

Es importante reparar en esta unidad sistemática en que consiste el hombre, unidad sustantiva y estructural de notas psíquicas y orgánicas que se da desde el momento de la concepción, en la célula germinal. De ahí el carácter a la vez material y abierto de la realidad humana. En virtud de esta estructura, el hombre tiene una peculiar forma de realidad: un modo especial de ser “de suyo”, formal y reduplicativo, que es lo que constituye la “personidad”. Por ella, el hombre es propiedad en sentido constitutivo.

La estructura del hombre, su personidad, es el punto de partida que determinará su personalidad. La personalidad es el modo de ser del hombre tal y como se va haciendo a través de los actos que ejecuta, actos que son la puesta en práctica de proyectos y posibilidades elegidos libremente pero con una libertad y volición que no están desligadas de la naturaleza sino montadas sobre las tendencias de lo natural, es más, exigidas por ellas. La dimensión social y la estructura moral del hombre, que analiza Zubiri en los capítulos 6^o y 7^o vendrán teñidas de estos dos aspectos en que consiste su estructura: lo biológico, tendente, sentiente, por un lado, y lo psíquico, volente, inteligente, por otro y todo ello en unidad radical.

La unidad psico-orgánica inseparable en que consiste el hombre permite hablar de la génesis de la psique y, con ello, entramos en la 2ª parte del libro. La psique tiene un origen genético porque es "psique de" un organismo y éste es genético. La psique está ya en la célula germinal, porque es la célula de un hombre, y la psique está ya ahí en actividad, aunque en actividad pasiva, siendo la actividad accional del organismo en estos primeros momentos fundamentalmente bioquímica. La psique, pues, desde el primer momento, va desplegándose hasta emerger en una facultad nueva: la inteligencia sentiente. Por "elevación", dice Zubiri, es como la naturaleza hace emerger la inteligencia a partir de la materia. Queda claro que no por evolución, pues inteligencia y materia son esencialmente distintas, pero dice Zubiri que la materia hace brotar, "desde sí misma", aunque no "por sí misma" la psique. Es la acción de la "natura naturans" la que "hace hacer" a la materia.

El libro se cierra con El decurso vital. El dinamismo del hombre en su vivir es enfocado también a la luz de la estructura radical. La vida es autoposesión. Con ella el hombre va dando forma a su propia realidad. Esta autoposesión es lo que distingue la vida humana (bios) de la animal (zoe). De todas maneras, la vida humana es biozótica.

La vida del hombre consiste en irse definiendo a través de la elección de posibilidades. Esto supone moverse en el tiempo necesariamente, en virtud del carácter sentiente de la inteligencia humana. Esta temporalidad tiñe todas las acciones del hombre con la sombra del emplazamiento, que es la muerte. Por eso la muerte pertenece intrínsecamente a la vida física y real e implica que cualquier cosa que se haga es provisional.

Por último, una cuestión muy debatida en el pensamiento de Zubiri: Por ser el hombre animal de realidades, unidad psique-soma, la muerte es un fenómeno psicofísico.

Al final del capítulo los editores añaden una nota en la que dicen que en 1953, año en el que Zubiri escribe el texto de El decurso vital, el autor mantenía que en la muerte desaparece el organismo y se mantiene la psique. En su pensamiento definitivo ya no sostiene esto: "no se puede hablar de una psique sin organismo", dirá Zubiri.

Por todo ello se trata de un libro imprescindible y esclarecedor para todo el que quiera adentrarse en la antropología zubiriana.

GOMEZ CAMBRES, Gregorio: *La realidad personal* (I). (Introducción a Zubiri). Librería Agora. Málaga, 1983, pp. 274.

Por G.G.C.

Este volumen es el resultado del largo trabajo de investigación que, como preparación para su Tesis doctoral, llevó al autor más de seis años. A su vez continuación y ahondamiento de la memoria de Licenciatura que versó también sobre Zubiri, y lleva por título "Ser, esencia y realidad en Xavier Zubiri".

Se recogen a continuación algunos puntos del resumen que el mismo autor hizo para indicar sus propias líneas de investigación, y la bibliografía es casi exhaustiva, según la fecha de su publicación. La presentación de esta obra puede servir con eficacia para lo que el autor, modestamente, la subtitula: *Introducción a Zubiri*.

La temática de la Tesis de Licenciatura desembocó en el problema de la trascendentalidad. Fue justamente este punto de la trascendentalidad el que, tras lecturas del profundo trabajo del Dr. Arellano: "La idea del orden trascendental", despertó un mayor interés de investigación. Pero el estudio de la trascendentalidad en Zubiri exige, quizá, que su planteamiento se haga desde la perspectiva de la *realidad personal*, tema central de esta investigación.

Ciertamente toda filosofía está determinada por lo que cada pensador entienda por orden trascendental. Para Zubiri, el orden trascendental está constituido por la "realidad". Pero la realidad considerada como un "de suyo", caracterizada sobre todo por poseer una riqueza interna y una sustantividad propia.

Zubiri es constante en sostener que la "realidad" objeto de su filosofía se ha de enmarcar en un *ámbito intramundano*. Esta realidad intramundana se encarna en distintos momentos en las realidades concretas. Esta investigación se dedica al momento o aspecto central de esta encarnación: "la realidad personal".

El doctorando ha tenido que *superar la dificultad* del léxico filosófico de Zubiri; estructurar escritos fundamentales suyos dispersos y casi ignorados, aparte de las obras conocidas; utilizar apuntes de cursos y escritos inéditos. Y todo ello para conseguir una aportación sistematizadora de su filosofía a partir de la *persona*.

La originalidad de este trabajo y el motivo que determinó por una comprensión más profunda por el tema del hombre se vieron ratificados precisamente en una conversación mantenida con el mismo Zubiri. En ella manifestó que la preocupación principal de su pensamiento era el tema de la realidad personal, y que los puntos suspensivos que cortan su publicación: El hombre, realidad personal, son una llamada y una necesidad de ir a completar el pensamiento en su obra *Sobre la esencia*. Por ello tuvo que escribir *Sobre la esencia*.

El hilo conductor de toda esta investigación es la "realidad", que alcanza el núcleo de este estudio en el cap. 4 donde se analiza "la realidad personal". Pero para llegar a esta realidad se encuentra en primer lugar con la *necesidad* de estudiar el método o camino que sigue Zubiri, lo cual se hace en el cap. 1, titulado: "El acercamiento a la realidad o la superación de la fenomenología".

Esto permite *alcanzar* la realidad, *encuentro* que se da en la "verdad real" y es objeto del cap. 2. Pero cabe preguntarse qué es la realidad y para ello se *hace imprescindible el cap. 3* donde se expone el sistema metafísico zubiriano y especialmente su concepción acerca de la esencia como expresión de la realidad. Con ello se alcanza el cap. 4 que trata sobre *la realidad personal*, completando el análisis de la persona en sus dos dimensiones fundamentales: la histórica (cap. 5) y la teológica (cap. 6).

Si se quiere apreciar con justeza la superación que tuvo que realizar Zubiri sobre el pensamiento fenomenológico hay que tener en cuenta las interrogantes que él mismo debió hacerse: ¿Si se parte del objeto dado a la conciencia podrá llegarse a la realidad? ¿No será mejor partir de la realidad para ascender desde ella a los problemas de la objetividad?

Al adoptar el segundo camino Zubiri tiene que hacer un replanteamiento de toda la problemática moderna y en este planteamiento surge una solución nueva. Pues para Zubiri el acceso a la esfera de la ultimidad, dentro de la cual cabe *buscar la "esencia"*, no se da primariamente en el *pensar* sino en lo que él llama "inteligencia-sentiente", es decir, en esa unidad estructural del sentir y del inteligir cuyo correlato es siempre la realidad misma.

Husserl, a decir de Zubiri, ha puesto la esencia como algo absoluto fuera de las cosas y debe ser algo interno a la cosa misma.

Heidegger admite que hay abierta una posibilidad del ser mismo mediante la comprensión del "ser" por parte del Dasein. El "ser-ahí" es él mismo hermenéutica porque su propio ser y el sentido del ser en general, y sobre esta base, el ser de todo ente son en él anunciados.

Zubiri hace notar contra Heidegger que lo primario y radical no puede ser jamás la "comprensión del ser", sino que antes tiene que estar dada la *realidad* misma.

Zubiri también percibe que Heidegger ha llamado *indiscernidamente* "ontología" o "metafísica" a la investigación sobre las cosas. A dar respuesta a esta confusión dedicará una etapa de su pensamiento que comienza en 1944. Fruto de esta etapa será su obra *Sobre la esencia* (1962). En ella había superado de hecho la fenomenología. Para Heidegger la ontología era el fundamento de la metafísica. Zubiri invierte los términos: El "ser" se funda en la "realidad".

Estudiamos después la "verdad real" como lugar de encuentro con la realidad. La "verdad real" es para Zubiri *rigurosa vía de acceso* a la realidad. Y esto sólo es posible considerando que la "verdad real" es formalmente la "ratificación" de la realidad propia de la cosa en la inteligencia.

En la idea de "ratificación intelectual" de la realidad es donde se funda la *distinción* y al mismo tiempo el *tránsito* de la "verdad real" a la "verdadera realidad".

En la "verdad real" hay dos momentos que sirven de fundamento constitutivo de ella: el momento de intelección y el de realidad. Intelección es la mera actualización de la realidad en la inteligencia. En esta actualización la actualidad de la inteligencia es la misma actualidad de lo inteligido. La actualidad de la intelección añade a la realidad *su verdad*. Mirando a la intelección, verdad es una cualidad de ella. Sin embargo, realidad es una formalidad de la cosa misma. He aquí la *diferencia* entre verdad y realidad.

Realidad no es sino la formalidad del "de suyo", y "verdad real" es este "de suyo" ratificado como "de suyo" en la aprehensión intelectual.

El otro momento de la "verdad real" es *lo que verdadera* en la intelección, aquello que hace que haya verdad en la inteligencia, esto es, la cosa misma en su índole propia.

Sólo son posibles la verdad *lógica* y *ontológica* si antes ha habido verdad como "ratificación". Tampoco la verdad puede definirse como "*develación*", según afirma Heidegger, pues antes de ser "develada" la cosa ha de ser actualizada en la inteligencia. La "ratificación" es posible porque en ella hay una *dualidad de condiciones* de la misma realidad: la condición de realidad propia y de realidad actualizada.

Es a través de sus notas como la cosa queda dimensionada en la inteligencia. Son las dimensiones de la verdad real: patentización, seguridad y constatación, que corresponden a las dimensiones de la cosa real al ser actualizada en sí misma: riqueza, solidez y efectivo estar siendo.

Por ello la "verdad real" cobra sentido al ser enmarcada en la doctrina de la "respectividad" zubiriana.

Lo nuclear del Capítulo 3 lo constituye el estudio de la concepción zubiriana sobre la esencia de lo real: sus notas esenciales, los caracteres de la esencia, como también la vinculación existente, según el esquema de Zubiri, entre esencia y realidad. En este punto la investigación alcanza su más alto grado en el análisis del orden trascendental.

Donde quiere llevarnos Zubiri es a que captemos que el *objeto* de su filosofía es la "realidad" y no el "ser", y *aunque haya esencias o realidades cerradas* existe una realidad abierta incluso a su propia realidad, a toda realidad, y esto por su "inteligencia sentiente". Por ello en el estudio de la trascendentalidad no se mueve en el esquema mental que *ofrece la inteligencia concipiente* propio de la filosofía clásica. Pues ésta considera la trascendentalidad como aquel momento en que todas las cosas coinciden. "Trans" expresa de esta manera *comunidad* conceptivamente aprehendida.

En el Capítulo 4 se centra en el análisis de la realidad formalmente abierta: "la realidad personal". Cuando se llega a este ámbito de la realidad humana se aprecia que es ella la que con mayor propiedad posee en gran medida una riqueza interna y una sustantividad propia. El hombre en cuanto realidad sustantiva es un sistema clausurado de notas psico-orgánicas. Una de ellas es la *inteligencia* o capacidad de aprehender las cosas y a sí mismo como realidad.

Pero esta inteligencia al ser *constitutivamente sentiente* aprehende lo real sintiendo su realidad. Gracias a la inteligencia sentiente el hombre, aunque está "con" las cosas, vive "en" —la realidad, vive de la realidad. Es por ello, un *animal de realidades*. *El hombre actúa de este modo* porque se posee en propiedad, porque es "su" realidad, y es "suyo" reduplicativamente: por ser realidad y por estar abierto a su propia realidad. En este modo peculiar de "suidad" consiste la razón formal de su realidad, el ser persona.

Al carácter de la persona en sentido constitutivo llama Zubiri "*personeidad*". Y este carácter en sentido operativo es llamado "personalidad". La personeidad se es. La personalidad se va adquiriendo.

En el capítulo 5 que trata sobre la *historia* se aprecia cómo Zubiri en su investigación metafísica no se detiene en conceptuar la Historia como "transmisión tradente", sino que afirma que el hombre al decidirse por cualquier modo de estar en realidad, para poder realizarse, tiene que optar.

Esta opción del hombre lleva consigo un momento de apropiación. La apropiación de posibilidades por parte del hombre hace que sus capacidades queden enriquecidas. Sólo adquiriendo ciertas capacidades se suelen adquirir otras. Por ello la historia dimensionalmente considerada consiste en ser "proceso de capacitación".

Pero Zubiri no es sólo un metafísico de la historia sino que defiende que dos son las grandes concepciones de la Historia: la griega y la judeocristiana. La filosofía griega nació

desde sí misma, frente a las cosas y en inmediato contacto con ellas. Para él sólo hay una filosofía posthelénica que va de S. Agustín a Hegel, en la cual el hombre se encuentra consigo mismo y nunca lo hace de una manera inmediata sino mediante Dios. Es la lucha del espíritu finito que quiere conquistar su infinitud.

Zubiri desea una filosofía, y con ella una historia intramundana, desligada de la divinidad. Es el problema de la realidad en relación con la deidad y la historia. ¿Cómo realiza Zubiri la síntesis entre lo finito y lo infinito? La respuesta la da Zubiri en el estudio del problema de Dios.

Se trata, finalmente, de "La persona y Dios". Zubiri defiende la existencia de un Dios trascendente "en" el mundo, desde su interpretación de la realidad humana. Se investiga el problema de Dios en el hombre desde las mismas posibilidades que éste tiene de realizarse. Pero es imposible cualquier realización humana si el hombre no está apoyado en su raíz en aquella realidad última, posibilitante e impelente de donde le viene su realidad. La nihilidad del hombre es radical. De aquí su incapacidad de realizarse sin *encontrarse religado* a lo que le hace existir.

El hombre está religado al poder de lo real, Dios, en una experiencia manifestativa de la realidad de *este poder*. *Este poder* es, en cada cosa real, más que su particular realidad, y está por esto *fundado* en una realidad fundante. Como esta realidad fundante determina mi "yo" como "relativamente absoluta" esto es, Dios.

Por consiguiente, como *este poder de lo real está vehiculado* en y por las cosas mismas, Dios está en las cosas *contituyéndolas* como reales. *Es la trascendencia de Dios* no allende las cosas sino "en" las cosas. Y tratándose de la realidad de la persona humana, *esa trascendencia* es en ella una *presencia constituyente* en religación.

Esta experiencia, por parte de Dios, es darse formalmente a una persona; y por consiguiente, ese dar tiene una estructura metafísica y teológica propia: es "donación". Por parte del hombre, el hombre mismo es experiencia de Dios. *El hombre en cuanto persona que hace su "yo"* es formalmente experiencia de Dios como ultimidad, posibilidad e impelencia.

La unidad de esta experiencia es el problema de la "persona y Dios". Esta "y" tiene un carácter implicativo. En su entrega *intelectiva*, el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Esta implicación se mueve en una causalidad interpersonal: en esta implicación Dios está fundamentando y yo soy fundamentado.

Ser persona humana es una manera de ser experiencia de Dios, a saber, experiencia tensiva. Ser hombre es una manera finita de ser Dios.

Religación al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios son los tres conceptos que expresan tres momentos de un sólo fenómeno, de una sola estructura cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teológica del hombre como constitución de su "yo", en el cual "yo" se afirma como "relativamente absoluto" en el seno de la realidad.

De este modo queda la investigación centrada sobre el tema de la persona. La cual está fundamentada sobre una metafísica de la realidad, proyectada en sus dimensiones: individual, social e histórica, y religada a su fundamento: Dios.

GRACIA GUILLEN, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1986.

Por José A. Martínez Martínez

“Este libro es para mí muy poco convencional, y tampoco tengo particular interés en guardar respecto al autor y a la obra estudiados las distancias que suelen considerarse imprescindibles para garantizar tanto la originalidad como la autoría. A lo más que aspiro es a ser co-autor suyo”.

Recientemente ha visto la luz pública el segundo de los escritos póstumos de Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*; en diciembre de 1984, lo hacía el primero, *El hombre y Dios*. Y entre el uno y el otro ha aparecido un libro sobre Zubiri, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Su autor es Diego Gracia Guillén, amigo, discípulo, colaborador de X. Zubiri en los diez últimos años de su vida, director del Seminario de Filosofía “Xavier Zubiri”, miembro de la comisión que cuida la edición de los escritos inéditos de Zubiri. Al Prólogo por él escrito para este libro corresponden las líneas que encabezan esta reseña.

Es éste un libro que, como quiere indicar el subtítulo del mismo, procura salvar los escollos y tender un puente para la lectura de la obra de Zubiri, pues, según manifiesta el autor, no ha sido pretensión suya “haber hecho ‘el’ libro sobre Zubiri, sino ‘un’ estudio introductorio a su filosofía, que sólo aspira a estar escrito desde el genuino espíritu filosófico, es decir, con ‘voluntad de verdad’ ” (pág. XII). Facilitar la lectura de las obras de Zubiri y elaborar una introducción a su filosofía son los dos objetivos, el más inmediato y el de más largo alcance, del libro que estamos comentando. Para lo cual su autor ha seguido con Zubiri el método que el mismo Zubiri utilizara en la exposición del pensamiento de otros filósofos: perseguir al pensador en el proceso de constitución de su propia idea de la filosofía.

En su título se alberga una intención que cabe considerar desde dos perspectivas complementarias: situar adecuadamente la obra zubiriana en el contexto de la filosofía española contemporánea —“El título es profundamente zubiriano, aunque la expresión *Wille zur Wahrheit* proceda de Nietzsche, o quizá por ello mismo. Si algo he pretendido fundamentar a todo lo largo de este trabajo es la condición rigurosamente postnietzscheana o posmoderna de la actitud filosófica de Zubiri” (págs. XI-XII)— y declarar fielmente el sentido último de la actividad intelectual de Zubiri —“En esto consiste la ‘voluntad de verdad’. No se trata de una mera capacidad, ni de un acto, sino de una actitud. Es una actitud con dos respectos: en el orden de la realidad-objetual es *voluntad de realidad*, y en el orden de la realidad-fundamental es *voluntad de fundamentalidad*. Por lo primero la voluntad de verdad se abre al horizonte de lo que (en sentido amplio, que incluye no sólo la ciencia sino también la metafísica) puede denominarse *ciencia*; por lo segundo, se abre a la *religión*. Han sido los dos grandes motores de la vida intelectual de Zubiri” (pág. 245).

Una doble preparación y dos niveles de redacción tienen las páginas escritas por Diego Gracia: una preparación próxima, la conferencia “Zubiri y la idea de filosofía”, pronunciada, en enero de 1985, ante la Sociedad Española de Filosofía, y otra remota, la que va desde las desconcertantes lecturas de *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* y *Sobre la esencia* hasta la íntima amistad con X. Zubiri y la estrecha colaboración posterior con él; un primer nivel redaccional, que tiene un carácter meramente introductorio y que pretende resumir, sistematizar, comentar las principales tesis filosóficas de Zubiri, y un segundo nivel, el que, a través de las propias citas de la obra zubiriana, permite a Zubiri hablar por sí mismo.

Dos partes componen *Voluntad de verdad*: en la primera, “Tres etapas”, se realiza un análisis genético de la constitución y desarrollo del pensamiento filosófico de Zubiri,

desde los inicios de su producción en 1921 hasta su término en 1983; la segunda parte, de carácter sistemático, es una exposición de la "Filosofía primera" zubiriana, en sus tres momentos fundamentales: la intelección (momento noético de la aprehensión humana), la realidad (momento noemático) y la religación (momento noérgico). Intentaré explicar con el detalle que el espacio disponible nos permite lo que acabo de enunciar.

La introducción a la primera parte del libro es un análisis de las categorías históricas de "estructura" y "horizonte" que tiene como base los iniciales artículos de Zubiri, especialmente los publicados bajo el título "Sobre el problema de la filosofía". Análisis que da paso al estudio del nuevo horizonte que para el filosofar contemporáneo abrió la Fenomenología, movimiento en el que X. Zubiri se instala, al iniciar su andadura filosófica, y del que recibe la influencia de sus tres máximos maestros; Husserl, Ortega y Heidegger. Sucede esto entre los años 1921 y 1928, fechas de la tesis de licenciatura en Lovaina de Zubiri y de su viaje a Alemania respectivamente, en los que se conforma la primera etapa de la biografía intelectual de Zubiri, que él mismo califica de "fenomenológica". Situado en el horizonte que le descubre la Fenomenología, "una filosofía de las cosas" (págs. 34 y 79), Zubiri trata de encontrar respuesta a la que considera verdadera cuestión: "¿qué son las cosas sobre las que se filosofa?" (pág. 80). Con esta interrogante inaugura Zubiri su segunda etapa, la que se extiende de 1931 a 1944, años que dedica a "la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico" o, dicho de otra manera, años consagrados por Zubiri a definir "el problema filosófico fundamental" (*Ibidem*). Es la etapa que podemos llamar "ontológica", reflejada y concluida en *Naturaleza, Historia, Dios*, y sustituida, a su vez, por "la etapa rigurosamente metafísica", la que se formula entre 1962 y 1983, fechas de aparición de *Sobre la esencia*, en la que Zubiri declara abiertamente que la filosofía "es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica", y de los dos últimos volúmenes del tríptico titulado *Inteligencia sentiente*, obra en la que su autor mantiene firmemente que la intelección "es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente" (pág. 102).

La segunda parte comienza con la explicación de lo que se entiende por la expresión que da título a la misma: "Por 'filosofía primera' entendemos el saber o la ciencia de la aprehensión humana" (pág. 123). Esa aprehensión humana, a la vez sentiente e intelectual, es un acto por el que se intelige sentientemente la realidad, un acto de intelección como mera actualización de lo real. "Intelección", "realidad" y "actualización", he aquí tres términos clave en la filosofía de Zubiri: a su análisis ha dedicado *Inteligencia sentiente* (1980-83), *Sobre la esencia* (1962) y *El hombre y Dios* (1984), las obras de su periodo de madurez. Y en torno a ellas giran los tres capítulos que componen esta parte del libro escrito por Diego Gracia: a la minuciosa y precisa exposición del análisis que Zubiri hiciera de la intelección humana, o momento noético de la aprehensión, en *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, siguen las de los momentos noemático, aquel por el que decimos que en la aprehensión se nos actualiza la cosa en tanto que real, y noérgico, el de la fuerza impositiva de la impresión de realidad, al hilo de *Sobre la esencia* y de *El hombre y Dios* respectivamente, bien que desde *Inteligencia sentiente* (Cfr. págs. 194 y 217), ya que, como D. Gracia deja escrito en las páginas prologares, "si este libro que ahora publico tiene alguna tesis, ésta es que toda la otra producción filosófica de Zubiri puede, debe y tiene que ser leída a la luz de esa obra, aquella en que alcanza su máxima altura filosófica y su completa madurez" (pág. X).

Efectivamente, es en plena madurez de su quehacer filosófico cuando, en diálogo continuo con la tradición filosófica, Zubiri descubre descriptivamente en qué consiste el acto humano de la intelección. De ella nos dice, en el umbral mismo de su obra, que "es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente"; y mediante "un análisis de los hechos de intelección... complejo y no fácil" explicará tal idea, "la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas", según confiesa el propio Zubiri, quien eligiera las sorprendentes líneas que siguen para concluir los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*: "La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir y inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse ingeligencia sentiente o sentir intelectual. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sa-

biendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad”.

A restar cmplejidad y eliminar dificultades en este y otros libros de Zubiri, sin quitarles un ápice de rigor y riqueza, está destinado el trabajo del profesor Gracia.

Tres oportunos y excelentes índices —textual, onomástico y temático— cierran las páginas de la obra compuesta por Diego Gracia, a quien es de justicia reconocer y agradecer el celo puesto en la elaboración de esta introducción a la filosofía de Zubiri, que, a la vez que facilita, invita a la lectura de sus obras. Una invitación que nos introduce en el empeño de Zubiri porque llevemos a cabo el necesario “esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”. Con ello cumplé un deseo que su amigo y maestro gustaba manifestar, sirviéndose del siguiente párrafo del *Parménides* platónico: “Es hermoso y divino el ímpetu ardiente que te lanza a las razones de las cosas; pero ejercítate y adiéstrate en estos ejercicios que en apariencia no sirven para nada, y que el vulgo llama palabrería inútil, mientras eres joven; de lo contrario, la verdad se te escapará de entre las manos”.

