

«Los hombres geniales lo son más que por los productos que nos legan, por el espíritu que nos transmiten, en cuya secreta fecundidad hay siempre recursos para abordar nuevas cuestiones.» [Xavier Zubiri: *La crisis de la conciencia moderna*, 1925, 219]

•

Para Zubiri lo más importante en filosofía, allí donde se juega la partida, es en la justificación de su punto de arranque.

•

«La filosofía nace de una concentración de pensamientos sobre la base de una emoción pura.» [Esta frase de Henri Bergson presidió muchos de los cursos universitarios y privados de Zubiri y la interpreta en CLF (154) como *la joie*, la gozosa alegría de poseer la realidad.]

•

«Si algo quiso Zubiri es evitar el pensamiento especulativo en filosofía. La aprehensión primordial es pura praxis, praxis primordial. Desde Zubiri adquieren nuevo sentido y cobran realidad algunas de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.» [Entrevista a Diego Gracia, cf. J. Corominas, J. A. Vicens, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, p. 236]

•

«Xavier Zubiri parte, tomando pie en su maestro Ortega, de la vida como realidad radical. Este hecho radical es que la vida es un gerundio –como dice Ortega–, que me encuentro, de pronto, sin habérmelo advertido nadie antes, me encuentro *viviendo*. Este es el hecho radical, a partir del cual construye Ortega su filosofía, pero, si lo miramos en profundidad, ese mismo hecho lo compartimos con los animales y no constituye elemento diferenciador del hombre mismo. Esta es la gran advertencia que le hace Zubiri a su maestro.

A partir de esa advertencia, Zubiri estudia la diferencia entre el hombre y los animales, y el resultado es una diferencia cualitativa de orden metafísico. La conducta animal puede perfectamente reducirse al esquema de estímulo-respuesta. Los animales reciben estímulos desde fuera o desde dentro (instintos, necesidades) y reaccionan ante los mismos de una forma casi mecánica, como los famosos “perros de Pavlov”.

El hombre, por el contrario, es un “animal de realidades”; su conducta no es una reacción mecánica a los estímulos que recibe del medio, sino que se constituye formalmente mediante una “aprehensión de realidad”. En el

hombre "sentir" e "inteligir" se dan conjunta y simultáneamente; es la función propia de la "inteligencia sentiente", que la da al hombre realidad como tal.

Este punto de partida es el que permite a Zubiri superar a Husserl, y con ello supera la filosofía de la "conciencia" que todavía subyace en el pensador alemán. Zubiri da un paso a una radicalidad mayor con el concepto de *noergia*, concebido como "actualización de lo real en cuanto real", añadiendo un elemento determinante a los conceptos de *noesis* y *noema* de Husserl.

La *noergia* es "fuerza de imposición", que asume en sí la aprehensión humana en cuanto conjunción en unidad de lo sensible y de lo inteligible. A partir de ahí podemos hablar de *Logos*, como reactualización de lo real en plano dual, de donde arranca lo que intelectivamente llamamos *verdad* o *juicio*.

Ahora bien, del *logos* puede pasarse a la *razón*, que es una manera de trascender la primera aprehensión de realidad, y que nos sitúa en el mundo del pensar. Pensar y razón son, pues, dos caras de la misma moneda, cuyo carácter formal lo constituye el "conocimiento".

Desde esta perspectiva Zubiri se planta de lleno en la *posmodernidad*; por eso encuadrarle a Zubiri –como se ha hecho– en el neo-aristotelismo es un profundo error. En Zubiri está asumida toda la tradición filosófica hasta nuestros días, llevándola a un nivel desconocido y difícil de superar; para llegar a ese nivel, tuvo que superar el planteamiento de su maestro Ortega, que había hecho de la vida la realidad radical.

El reproche de Zubiri a Ortega es que la vida humana es todavía demasiado oscura para fundamentar un saber, pues la razón vital al hacer de la razón una "forma y función de la vida" no nos saca del atolladero.

Al contrario, es la inteligencia sentiente la que hace posible y hasta necesaria la vida humana. Un nivel en el que podrían esperarse nuevos frutos de la filosofía española al ubicarse en un ámbito más afín a nuestra mentalidad. [...]

Este es el nivel en el que se encontraba la filosofía española en 1936, cuando estalla la guerra. Desgraciadamente, la dispersión que tras la contienda se produjo impidió a la Escuela de Madrid seguir trabajando en equipo bajo la dirección del gran maestro.

La gran tragedia de España en el siglo XX repercutió también en la filosofía española. El caso de Zubiri es muy sintomático: el gran filósofo español de la segunda mitad del siglo XX tuvo que trabajar en solitario, alejado de la Universidad, escondido en su gabinete de estudio y apoyado por una sociedad privada.» [Abellán, J. L.: "Xavier Zubiri: Una meditación desde la posmodernidad", en Diego Gracia (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 17-23]

EL EMPEÑO QUE DIRIGIÓ LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA DE ZUBIRI

«El estudio "¿Qué es saber?", y en general todos los que componen el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, escritos en el periodo 1932-1944, son buena prueba de la situación en que se encontraba Zubiri a comienzos de los años cuarenta. Si se analiza en detalle el estudio "¿Qué es saber?", puede verse qué es lo que Zubiri está queriendo decir.

¿En qué consiste el saber? ¿Es meramente "discernir", como en Parménides, es "definir", al modo de Platón, o "entender"? Y si se trata de entender, ¿en qué consiste el entender, en "demostrar", como durante buena parte de la Edad Media, acaso en "especular", al modo moderno?

Zubiri concentra en esos términos la historia entera de la filosofía occidental. Y frente a la "lógica de los principios" de unos y a la "lógica de los razonamientos" de los otros, se plantea como meta la búsqueda de una "lógica de la realidad".

Resulta interesante y significativo el hecho de que Zubiri lleve a cabo un recorrido similar por la historia de la filosofía, a veces con palabras casi idénticas, en *Inteligencia y logos*, por tanto, cuarenta y siete años después, ya al final de su vida. Y es que ése fue el empeño que dirigió toda su actividad filosófica, superar lo que llamó la "logificación de la inteligencia" y la "entificación de la realidad" (IL, 378-382). Estos textos aclaran también qué quiso decir Zubiri al afirmar que Hegel era "en cierto sentido, la madurez de Europa" (NHD 182). Es que en Hegel alcanza su plenitud la logificación de la inteligencia, y como consecuencia también la entificación de la realidad.

Dejemos las especulaciones eruditas y verbalistas en que tantas veces se ha consumido la filosofía y vayamos a las cosas mismas. Esto es lo que ha aprendido de Husserl. Pongamos entre paréntesis todo tipo de especulaciones, incluidos razonamientos y principios, y vayamos a la realidad. ¿Qué significa esto? Significa que Zubiri, el Zubiri de los años treinta, quiere replantearse el conjunto entero de la filosofía. No se siente cómodo en los sistemas metafísicos antiguos y modernos. Cree ver en ellos un grave problema "lógico". Se pierden en marañas de razonamientos que, a pesar de su coherencia interna, penden en el aire, faltos de soporte real. Esto último lo ha puesto muy en claro la ciencia. Las cosas no son como las percibimos, ni como la experiencia común nos dice, y dejar de lado esto es condenarse de entrada a la mayor de las ingenuidades, a elaborar sistemas que si son realistas habrá que calificar de "realistas ingenuos", y si subjetivistas, de "subjetivistas ingenuos".

El problema filosófico, el gran problema, es si hay algo inmediato en nuestro contacto con la realidad, habida cuenta de que la ciencia ha puesto en claro las mediaciones de todo lo que aprehendemos. ¿Estamos condenados al puro relativismo o a un irrebasable subjetivismo? Zubiri se niega a reconocerlo, como también lo hizo Husserl. Pero su salida del subjetivismo

sigue un camino muy distinto al de su maestro. No cree que sea correcto hablar de intuiciones sensibles, pero tampoco ve salida alguna en la intuición categorial husserliana. ¿Qué hacer entonces?

Lejos de negar importancia a los datos de la ciencia, se sumerge en ellos, para entenderlos en su justa medida. Y de su análisis detallista, pormenorizado, extra una conclusión que es de la máxima importancia: que, si bien los contenidos no están dados nunca de modo inmediato, ni por tanto hay intuición de ellos, sí hay algo inmediato, y en tanto que tal irrebasable, absoluto en su línea: es lo que llamará, por oposición a contenido, "formalidad", el hecho de que el ser humano actualiza las cosas como realidades y no como meros estímulos que suscitan respuestas.

Es la conquista fundamental de esos años, y quizá de toda su obra: los contenidos no son inmediatos, ni por tanto cabe hablar de intuición, sensible o suprasensible, como ha sido común a lo largo de la historia de la filosofía, pero hay algo primario, inamovible y absoluto en su línea, que es condición de posibilidad del movimiento intelectual en el orden de los contenidos. Se trata de la formalidad, la formalidad de realidad. Su escepticismo ante los contenidos le obliga a renunciar a los caminos hollados hasta entonces por la filosofía, y a proponerse la tarea de elaborar una metafísica nueva, escuetamente atendida al único dato primario, inconcuso e irrebasable.

Es el santo y seña de toda su obra posterior: "en ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *Inteligencia sentiente*" ("Prólogo a la traducción inglesa", en NHD, 17).» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, pp. 570-571]

LAS DOS BESTIAS NEGRAS DE ZUBIRI

«En *Sobre la esencia* Zubiri parece tener dentro de su opción expositiva dos bestias negras que terminan siendo obsesivas. La primera es la crítica incesante, no solo contra la indebida "sustantivación" del ser, sino también contra cualquier centralidad de ese ser, es decir, contra todas las formas de ontología; ello conduce a la práctica disolución del ser en algo sin relieve filosófico como derivación de la realidad, un punto que luego Zubiri se verá obligado a corregir pues, aunque el ser no sea primario, sí está dado "oblicuamente" como actualidad de la cosa real en el mundo (IRE 217-228) y a esa actualización "oblicua" hay que referir la originaria temporeidad; desarrollado ampliamente en uno de los pasajes más farragosos del último Zubiri (IL 156).

Es posible que ya en SR se intente reparar eso y, fundándose en que el ser es la actualidad de las cosas reales en el mundo, se entienden todos los transcendentales complejos como "modos de ser" (SR 156), camino que el propio Zubiri deshace porque son transcendentales por ser de la *realidad*, y no por lo que la realidad sea. Que el destinatario concreto de sus dardos es

la escolástica, en un casi imposible empeño por reventarla desde dentro, lo muestra el hecho de que Zubiri incluso propone que el término aristotélico *to on* no se traduzca por ser o por ente, sino como "que es", reservando para Santo Tomás la definitiva "entificación de la realidad" (PFMO, 63, 100-111), por más que el término "ontología" adquirirá carta definitiva de naturaleza con Wolff.

La segunda bestia negra es el criticismo y Zubiri no quiere permitir ninguna apariencia de que funda su metafísica implícita o explícitamente en una teoría del conocimiento previa, por lo cual rechaza cualquier exposición del acto intelectual; la razón de ello puede residir no solo en el vilipendiado "criticismo", sino también en el hecho de que lo que entonces entendía Zubiri por "teoría de la inteligencia" era más bien un capítulo de su antropología filosófica y esta no podía fundamentar la metafísica, sino que más bien era "filosófica" en cuanto se apoyaba en una metafísica. El resultado en todo caso es que la función de la intelección en la verdad real se limita a ser el campo neutral de actualización de las notas reales.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 234-235]

ZUBIRI SOBRE SU TRAYECTORIA INTELECTUAL RETROSPECCIÓN AUTOBIOGRÁFICA – AUTOCOMPRENSIÓN

En el "Prólogo para ingleses" (1980) de *Naturaleza, Historia, Dios*, el mismo Zubiri dividió su trayectoria intelectual en tres partes.

1898-1931 – Primera etapa

Primera etapa de formación de su pensamiento: 1898-1931. «Mis reflexiones filosóficas han respondido en ese lapso a una inspiración común difícil de definir, pero fácil de percibir. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología queda relegada a ser una inspiración preterida. No se trata de una influencia –por lo demás inevitable– de la fenomenología sobre mi reflexión sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino superficial de los estudios recogidos en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* hará percibir al menos avisado que es esta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el estudio "¿Qué es saber?", lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *Lógica de la realidad*. Recojo todos estos trabajos en el presente volumen como testimonio de una etapa concluida.»

1931-1944 – Segunda etapa

Segunda etapa de tanteo, muy marcada por Heidegger. «A esta etapa 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. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica.

En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad, y allende toda ontología.

Tarea que no fue fácil. 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, el ser.

Para Heidegger, las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto 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*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.»

1944-1983 – Tercera etapa

Tercera etapa en la que emprendió su propio camino filosófico. «Frente a estas cuatro gigantescas substantivaciones, del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia Sentiente* (Madrid, 1980).»

PRESENTACIÓN DE INTELIGENCIA SENTIENTE (1980)

«*Inteligencia sentiente* constituye cronológicamente el último eslabón de las preocupaciones que en mi vida intelectual tuvo este tema, desde muy pronto, desde que yo tenía 19 años, cuando comenzaba mis tesis doctorales en Lovaina y Madrid. Lo que más me preocupaba era el estudio de la función objetiva del juicio. El estudio de la objetividad era el tema esencial de mi reflexión filosófica en aquellos años.

De aquí, mis reflexiones pasaron a un segundo estadio. Tenía que reflexionar no sólo sobre la objetividad de las afirmaciones y de los juicios, sino sobre algo más: sobre la estructura de las cosas, lo que entonces se llamaba *Ontologia sive Metaphysica generalis*. Y a esto dediqué una parte de mis reflexiones y de mis actividades, sobre todo desde el año 1932 al

1944. El resultado de esa labor está recogido en un libro, que lleva varias ediciones, *Naturaleza, Historia, Dios*.

Tenía yo entonces graves preocupaciones. Porque la fenomenología, que nos había habituado a la filosofía de la objetividad y a hablar del *eidos* de las cosas, planteaba inmediatamente este problema: ¿Y de qué cosas se trata? ¿Se trata de las cosas que están inmediatamente en la conciencia? ¿O se trata de las cosas en su propia estructura metafísica y ontológica? Esto último era a lo que aspiraba y a ello responde este libro [NHD].

Pero esto no era suficiente. Porque, ya dentro de la filosofía de entonces, algún joven discípulo de Husserl –que luego ha sido el gran Heidegger– encontraba que había algo más que la conciencia de la objetividad; pensaba que había la conciencia del ser, y que solamente entendiendo lo que es “ser”, podíamos tener acceso a lo que es la realidad y a lo que son las cosas. En Heidegger había una disociación entre la metafísica y la ontología, a beneficio de la ontología.

Ahora bien, esto me pareció siempre más o menos problemático y poco aceptable. Yo emprendí una vía estrictamente opuesta: pensé que la realidad es anterior al ser y que toda ontología se halla fundada en una metafísica. Ciertamente, las cosas reales *son*, pero no *consisten* en ser. Tienen una estructura propia de realidad en virtud de la cual podemos decir qué son las cosas, y explico de alguna manera en este libro en qué consiste este decir.

Ahora bien, para hacer esto era menester reflexionar, en primer lugar, sobre lo que es inteligir las cosas de las que decimos que son reales antes de ser. Entonces, se me planteaba un primer problema que me llevó algunos años:

¿Qué es inteligir? La filosofía clásica había estimado que inteligir es inteligir que algo es: “el ser es” fue la frase inicial con que Parménides abrió el camino de la filosofía en Europa y desde aquel momento en el mundo. Yo pensé que esto no era tan claro como a primera vista pudiera parecer. Porque en tal caso lo que la inteligencia haría es concebir y juzgar, ¿acerca de qué? ¡Ah!, acerca de las cosas que nos vienen por los sentidos.

Pero, claro, se pensaba que esto es siempre de menor importancia; que lo importante es que la inteligencia conciba y juzgue acerca de esas cosas; que, por los sentidos, la inteligencia tiene unas cosas sobre las que concibe y juzga en su función propiamente intelectual. De ahí que se planteara ante mis ojos un problema: ¿Inteligir y sentir son dos actos realmente distintos? [...]

Kant empieza la *Crítica de la razón pura* diciendo: “Y ahora lo que la inteligencia hace es tal y tal y tal cosa”, lo que sea. Ya en la filosofía contemporánea, Husserl ha dicho que lo que sentimos es una especie de residuos hilético, un residuo material de la conciencia. Pero propiamente la conciencia está en la intelección. Heidegger dijo del sentir que se trataba

de un *factum brutum*; *choses brutes*, lo llamaba todavía Sartre. Y uno se pregunta: ¿Y si en ese supuesto dato bruto se jugara ya la partida? Esto me llevaba a plantear dos problemas: el primero, qué es el inteligir; el segundo, qué es el sentir.

La filosofía clásica, durante siglos, había pensado que lo que la inteligencia hace es concebir y juzgar: formarse ideas de las cosas y juzgar de las cosas conforma a esas ideas, con la pretensión de que nuestras afirmaciones estuvieran de acuerdo con las cosas mismas. ¿Es lo primario, lo formalmente constituido del acto de inteligir el concebir y juzgar? Si así fuera, la inteligencia sería de índole concipiente. Para esa filosofía la función formal y específica de la inteligencia sería concebir y juzgar.

¿Qué es lo que concebimos y juzgamos? Concebimos y juzgamos lo que las cosas son en realidad de una manera o de otra. Con lo cual queda apuntado bien en claro que el acto formal y propio de la inteligencia consiste en aprehender, en captar las cosas en tanto que realidades, y que lo demás ciertamente existe, pero vendrá después.

Lo primero es tener las cosas reales, enfrentarse la inteligencia con las cosas reales y aprehenderlas como tales. Entonces la inteligencia no consiste en concebir y juzgar, sino en algo mucho más elemental y radical: en aprehender las cosas que los sentidos nos ofrecen, y aprehenderlas como realidades.

La filosofía clásica entendía que lo inteligido en aquella inteligencia concipiente era justamente lo que las cosas son, a saber, el ser. ¿Es verdad que lo que las cosas son, son sencillamente entes? ¿No es que son reales antes de ser entes? [...]

El hombre tiene doce o catorce sentidos y cada uno de ellos siente unas ciertas cualidades y es claro que estas cualidades son ante todo impresiones. La impresión no solamente es el título genérico de las cosas que nos impresionan, sino que es el carácter formal mismo del sentir. Sentir es sentir algo impresivamente. [...]

Cuando la filosofía clásica ha hablado de impresiones, no ha pensado más que en sus contenidos, pero ¿qué pasa con el momento de alteridad? [...]

El calor está presente al hombre no solamente como algo que calienta, sino como algo que *es caliente* y que, por eso, calienta. Este sentir el calor, en la medida que es un sentir, es impresivo, pero en la medida en que es real –es decir, en que el calor calienta– es una realidad. De aquí que el acto formal de sentir consiste en tener *impresión de realidad*. [...]

Los sentidos tienen una diferencia más honda y radical: difieren porque cada uno presenta la realidad de una manera distinta. Y esto es esencial. La impresión de realidad tiene una estructura modal: todos esos modos de estar presente la realidad no son sino eso, *modos* distintos de una sola cosa, que es sentir la realidad. La filosofía clásica ha pensado que esto era “sentido común”, una especie de síntesis. Pienso exactamente lo contrario:

que lo primario es sentir la realidad, y que los distintos sentidos son los “analizadores” de esa primaria y radical impresión de realidad.

El modo de estar presente, lo que yo he llamado formalidad –la formalidad de realidad a diferencia de la formalidad de estímulo–, tiene la propiedad de seguir siendo la misma, a pesar de todos los cambios cualitativos. Y este carácter de ser siempre la misma la formalidad de realidad es lo que llama la apertura.

El carácter de realidad, de estar presente como realidad, es algo abierto. Y abierto no solamente a otras cosas y otras comunicaciones posibles, sino abierto en sí mismo en tanto que realidad. Y eso es lo que yo he llamado la trascendentalidad de la impresión de realidad. Trascendentalidad no en sentido que nos lleva a cosas trascendentes, sino al revés, en un sentido muy vulgar, como cuando decimos de una gota de aceite que se extiende. La formalidad de realidad se extiende desde una cosa a todas las demás. Y la unidad de esos dos aspectos, la estructura modal y la estructura trascendental, es lo que constituye la estructura de la impresión de realidad. La inteligencia y el sentir no son dos actos, sino sólo uno: el acto de intelección sentiente. Inteligir no es especular, ni formar conceptos.

Frente a la idea clásica de que a la inteligencia le están dadas las cosas por los sentidos para que la inteligencia intelija, yo pienso justamente algo distinto: que las cosas están dadas *en* la inteligencia y no *a* la inteligencia, y que precisamente porque sentimos la realidad, la intelección sentiente nos instala de golpe, *d’emblée*, en la realidad misma. Esto es justamente la inteligencia sentiente. [...]

La impresión de realidad es, a una, inteligir y sentir. Constituye un solo acto y en ese único acto tenemos sentientemente en la inteligencia las cosas reales en tanto que reales. Estar presente es lo que con otro vocablo podría decir “actualizar”. En esto consiste la intelección sentiente: en la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esto y no otra cosa es el inteligir. Inteligir no es tener conciencia, no es darse cuenta, es actualización de lo real en la inteligencia sentiente. [...] La filosofía clásica, desde los tiempos de Parménides, hablaba mucho del *noûs*, de la inteligencia, pero se dejó llevar del hilo del *logos* y estimó que lo que la inteligencia hacía era concebir y juzgar. Es decir, que la inteligencia, formalmente y de una manera completa, es lo que se ha llamado *logos*. Es lo que yo he llamado *logificación de la inteligencia*. Inteligir no es un acto de lógica, sino que es un acto de aprehensión, de captación sentiente de lo real.

Y, en segundo lugar, entendió la filosofía clásica que la realidad primariamente es ser y que lo que intelige la inteligencia, lo que concibe y juzga con el *logos*, es sobre lo que la cosa es. En virtud de esto, las cosas serían para la inteligencia ante todo y sobre todo cosas que *son*, es decir, entes. Es lo que he llamado *entificación de la realidad*. Ello ha tenido gravísimas consecuencias en la historia del pensamiento. Se ha llamado a

Dios el Ente supremo, el Ser supremo. ¿Es esto verdad? Dios es realidad suprema, no faltaría más, pero está allende el ser. Dios no "es". Dios no es; *hace que sean las cosas*, mejor dicho, *hace que haya cosas reales y que las cosas sean reales*. Dios en cuanto tal no puede ser entificado, y la entificación de Dios y, consiguientemente, la entificación de toda la teología ha sido una de las graves consecuencias que esta concepción de la inteligencia y de la realidad ha tenido sobre nuestra reflexión tanto filosófica como teológica. [...]

De Dios emana la realidad, y que las realidades sean es una cuestión ulterior, que habrá que examinar por sí misma. El ser no es lo primariamente inteligido, el ser es primariamente sentido de una manera oblicua. Lo que aprehendemos directamente en el sentir es la realidad y lo que inteligimos directamente es la realidad; el ser es una cualidad ulterior de las cosas. Ahora bien, la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad han ido convergentes a lo largo de la historia de la filosofía. Estimo que deben deshacer estas dos sustantivaciones. Lo que hay que hacer es inteligibilizar el logos: ver el logos como un caso particular de ese acto de actualización en que consiste radical y formalmente la inteligencia. Por eso el logos tendrá que ser logos sentiente y lo mismo digo de la razón. La razón es la que nos lleva a las cosas, nos lleva a averiguar lo que las cosas son en realidad, pero las cosas *en tanto que reales*, no en tanto que tienen razón de ser, sino razón de realidad. [...]

La formalidad de realidad es algo abierto y vuelvo la mirada y me fijo en aquella pared de enfrente, su carácter de realidad no es distinto del que tienen estos objetos; la formalidad de realidad es la misma, es justamente trascendental, es una realidad abierta. Las cosas tienen para la inteligencia una doble función: por un lado, cada una de ellas se nos presenta como real y, en segundo lugar, cada una de ellas vehicula la formalidad de realidad.

Esta vehiculación que acontece en cada cosa es justamente lo que llamo el poder de lo real. El hombre está sometido al poder de lo real no para ir a la realidad, esto es falso; la inteligencia y la razón no necesitan de nada que les lleve a la realidad, ya están en la realidad por ser sentientes. El hombre está arrastrado por el poder de lo real para una cosa distinta: para saber lo que esto real, que ya está aprehendido, es en realidad. La respuesta a esta pregunta son desde los juicios mentales, que el hombre emite en su *logos*, hasta las formas más complejas de la razón sentiente, como puede ser la ciencia.

El hombre se encuentra arrastrado por y sometido al poder de lo real. No es el poder del ser, sino el poder de la realidad. Y como con esas cosas es con las que el hombre tiene que hacerse su propia vida personal, resulta que ese poder de lo real nos deja sumergidos en un problema: en la unitaria estructura de la realidad. Ése es justamente el problema de Dios. No es un problema traído desde fuera, sino surgido desde el análisis interno de las estructuras mismas de la realidad.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 294-306]

INTELIGENCIA Y LOGOS, INTELIGENCIA Y RAZÓN (1983)

«La vida intelectual tiene muchas formas. Es vida intelectual la del poeta, la del pensador político, la del científico, etc. De todas estas formas posibles yo he elegido una, que es la filosofía. [...] Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas: una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades, no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. De ello me ocupé en mi libro *Sobre la esencia*.

La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. Lo que no sea juzgar, se nos decía, es sólo tener ideas, e ideas se pueden tener muchas, pero solamente el juicio que afirma es el que pretende decirnos lo que es realmente la cosa sobre la que se afirma. Eso me parecía –y me sigue pareciendo– una ingente insuficiencia. No porque no sea verdad que el juicio sea una función de inteligir; esto es verdad. Lo que no es verdad es que inteligir sea esencialmente juzgar. Eso no, en absoluto.

Lo primario es la aprehensión primordial de realidad, el tener impresión de realidad de las cosas. Esta aprehensión primordial de realidad es, justamente, la forma primaria y formal con que la inteligencia accede a lo real. El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. Por lo que tiene de impresión es sentiente. Por lo que tiene de realidad es intelectiva, puesto que la inteligencia intelige formalmente lo que es la realidad. Por consiguiente, tener impresión de realidad es tener un acto de inteligencia sentiente. A mi modo de ver, esa liberación del juicio era crucial para poder, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica.

Esa impresión primordial de realidad se expande, porque la realidad es respectiva. Intelijo evidentemente las cosas no solamente una por una, sino que intelijo una entre muchas. Y cada una de esas muchas cosas las intelijo en función de las demás. Ese modo de intelección, de estar ya en la realidad, pero entre varias cosas, de las cuales una es inteligida desde otras, es justamente lo que llamo logos. Es la segunda función del inteligir, y su expresión es justamente lo que se llama juicio.

El juicio no es la intelección, sino tan sólo una forma de intelección. Las cosas, las unas entre las otras, constituyen un campo, el campo de realidad; y el logos es la función de inteligir una cosa, que ya hemos aprehendido como real en la primordial aprehensión, inteligirla ahora en función de otras que están en el campo.

Cuando tengo una impresión de realidad no solamente tengo una aprehensión de esa cosa entre otras que están en el campo, sino que tengo algo mucho más sutil y mucho más simple: intelijo pura y simplemente que

es real, que es realidad. Esto pasa con todas las cosas que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad. Todas ellas son reales, pero ninguna es *la* realidad. Y *la* realidad es lo que llamamos no cosmos sino mundo. La realidad en cuanto tal es respectiva. Y la función de inteligir una cosa en el mundo es saber hasta qué punto y en qué medida lo real, que tenemos en nuestras impresiones de realidad, es real en el mundo, qué figura de realidad tiene. Eso es justamente lo que se llama razón: el medir la realidad de las cosas en el mundo.

Estas tres funciones no son tres funciones aisladas, sino que cada una está suponiendo la otra. No se podría tener actos de razón si no se tuvieran juicios; no se podría tener juicios y actos de razón si no se tuvieran aprehensiones primordiales de realidad. De ahí que estas tres funciones tienen una unidad radical.

Si yo incorporo a la aprehensión primordial de realidad juicios diciendo, por ejemplo, que esta mesa es grande o pequeña; y si además incorporo una razón *diciendo* que los colores de esta mesa no son en el mundo realmente colores, sino una cosa que un físico llamaría fotones, si incorporo, repito, estas razones a la propia aprehensión de realidad de esta mesa, entonces dirá no solamente que he inteligido esta mesa, sino que la he entendido. Entender es justamente incorporar a la aprehensión de una cosa la razón, la medida de su realidad en el mundo: es lo que llamamos la función de comprensión. Más o menos, a estas tres funciones responden los tres volúmenes de mi obra sobre la inteligencia: *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón*.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 333-335]

INTENTOS DE CLASIFICACIÓN DE LA OBRA DE ZUBIRI

Clasificación siguiendo el criterio de obras publicadas en vida por Zubiri:

1. Hasta 1923: ***Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio***.

La primera etapa abarca los primeros años de su vida hasta la fecha de la publicación de su tesis doctoral, con la que se cierra el periodo de su formación académica en la que pasó del influjo de la neoescolástica al descubrimiento y admiración de la fenomenología de Edmund Husserl. El primer contacto filosófico tiene lugar en el Colegio de los Marianistas de San Sebastián y luego por medio de Juan Zaragüeta, rector del seminario de Madrid durante los años de su estudio. Zaragüeta promovió los dos años de estancia de Zubiri en la Universidad belga de Lovaina, cuna del movimiento de renovación de la escolástica. En Lovaina Zubiri conoció un espíritu aperturista, encarnado por Léon Noël, abierto a Kant y a la fenomenología. A la fenomenología Zubiri ya había tenido acceso por influjo de Ortega y Gasset a cuyas clases asistió en 1919 y a quien Zubiri atribuye haber sido el introductor de la fenomenología en

España. Zubiri estudió después directamente las obras de Husserl sobre el que realizó su tesis de licenciatura y después el doctorado.

2. Hasta 1944: **Naturaleza, Historia, Dios.**

Este periodo se inicia al finalizar su etapa de estudios universitarios, y se cierra con la renuncia a la cátedra universitaria en 1942, a la que había accedido en 1926. Desde el punto de vista de su obra, este periodo se cierra con la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1944. Después de acceder a la cátedra de historia de la filosofía de la Universidad Central de Madrid, de 1928 a 1931 amplió sus estudios en Friburgo de Brisgovia (Alemania) asistiendo a las clases de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Tras su regreso a España desarrolla una actividad inusitada de producción escrita: traducciones, conferencias y varios proyectos de libros que nunca llegaron a materializarse. En NHD recoge varios de los artículos y escritos de esta época.

3. Hasta 1962: **Sobre la esencia.**

En 1945 se inicia una nueva etapa en el estilo vital e intelectual de Zubiri. Es el ambiente de la posguerra tanto en España como en Europa. La vida intelectual tenía necesidades más urgentes que la filosofía. Tras renunciar a su cátedra universitaria y quedar como profesor en excedencia, Zubiri inicia en Madrid sesiones privadas sobre temas filosóficos. Estas sesiones se convertirán luego en cursos extrauniversitarios, abiertos al gran público a partir del curso 1952-1953 y los que acudía un gran número de profesionales, gente de la cultura y la intelectualidad de entonces. A partir de 1954, Zubiri hace un paréntesis de cinco años para trabajar en lo que iba a ser su libro *Sobre la esencia* (1962). En 1959 reanuda los cursos extrauniversitarios que se prolongarán hasta el 1976. A raíz de estos cursos, el pensamiento de Zubiri fue progresando a ritmo anual.

4. Hasta 1983: **Inteligencia sentiente.**

A partir de la publicación de *Sobre la esencia*, se inicia una nueva etapa de *madurez*. Esta etapa fue la más fecunda. En ella Zubiri aborda diversas cuestiones que no habían quedado claras en *Sobre la esencia*. Como la crítica había calificado este libro de "estático", Zubiri ofrece el curso *Estructura dinámica de la realidad*. Con motivo de la reapertura de la *Revista de Occidente*, publica en el primer número un artículo sobre "El hombre, realidad personal", que corresponde al curso de 1959. Añade un nuevo texto a *Naturaleza, Historia, Dios* bajo el título "Introducción al problema de Dios". En la *Gran Enciclopedia del Mundo* (Bilbao) publica en 1964 "Transcendencia y física" y "Zurvanismo". En 1949 publica en la *Revista de Occidente* "El origen del hombre", que corresponde a una lección del año 1949.

Ignacio Ellacuría propone tres etapas en el desarrollo del pensamiento de Zubiri:

«En mi opinión, la *primera etapa* del pensamiento zubiriano se cierra con el abandono de la Universidad y con la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*.

La *segunda etapa*, que debe llamarse de maduración, ocupa los años de sus cursos orales desde 1945 hasta la publicación de *Sobre la esencia* (1962).

La *tercera etapa*, es la de su madurez filosófica, va desde 1962 hasta sus trabajos y publicaciones (1982).» [I. Ellacuría: "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", *Realitas*, 1976]

A. Pintor-Ramos propone también tres etapas: «Etapa fenomenológica-objetivista (de 1921 a 1928); etapa ontológica (de 1928 a 1944); etapa metafísica (de 1944 a 1983).» [A. Pintor-Ramos: "Ni intelectualismo ni sensismo", en *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*]

En una primera clasificación, Diego Gracia también propone tres etapas: Etapa *fenomenológica* hasta el viaje a Alemania en 1928; etapa *ontológica*, que se inicia en 1932 a la vuelta de Alemania, tras haber estudiado con Heidegger en Friburgo de Brisgovia y se extiende hasta el año 1942; etapa *metafísica*, que se inicia en 1945 y se subdivide en dos: *fase de maduración* de 1945 a 1960 y *fase de madurez* entre 1962 (*Sobre la esencia*) y 1983 (*Inteligencia sentiente*). Diego gracia ofrece una segunda clasificación:

«En la biografía intelectual de Zubiri hay tres etapas bien caracterizadas, que se corresponden con otras tantas cuestiones filosóficas:

1. El nuevo horizonte filosófico (1921-1928).
2. El problema filosófico radical (1931-1944).
3. La estructura de la filosofía (1945-1983).

Estas etapas se combinan con las fases de iniciación (1923), fase de maduración (1942), fase de madurez (1962) y fase de plenitud (1980-1983).» [Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 30]



«Si el tópico esquema de las tres etapas sigue siendo válido *grosso modo* para las dos primeras, la tercera (la de la madurez plena) parece necesitada de un cribado más fino para el que el propio Zubiri ofrece pocos apoyos y en el que parecen ir diferenciándose tres fases, que corresponden a las tres últimas décadas de su vida.

Las fases posteriores no anulan a las anteriores ni siempre las sustituyen, sino que obligan a revisarlas y matizarlas.» [A. Pintor-Ramos, prólogo a Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 18]

GÉNESIS DEL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

Ninguna idea nueva acude sin más a la mente de un pensador. Todas las ideas tienen una base, aunque no explícita, en los saberes heredados. Por eso es tan difícil ser original en filosofía. Todo pensamiento tiene una génesis: nace en una determinada circunstancia partiendo de una tradición anterior que, durante algún tiempo, sirve de apoyo necesario al autor para dar los primeros pasos en otra dirección.

La novedad de un pensamiento surge dentro de una tradición de la que intenta distanciarse o profundizar en ella. El pensador necesita conocer bien el legado histórico que circula desde muchas décadas o centurias, para no repetir lo que otros ya han dicho. Lo más difícil para un pensador es evolucionar desde el distanciamiento del horizonte intelectual del que procede.

«Nadie elige su situación primaria. Incluso al primero de los hombres, Dios lo creó en una situación que no fue obra suya: el Paraíso. La filosofía no está sustraída a esta tradición.» [X. Zubiri, en una conferencia pronunciada en Barcelona en 1942, como despedida de la Universidad]

«Toda experiencia surge solamente gracias a una *situación*. Toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre, Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. La historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados "desde dentro".» [X. Zubiri: "Sócrates y la sabiduría griega", 1940, NHD, 155-156]

Zubiri repite siempre que "una filosofía sólo adquiere fisionomía exacta referida a su experiencia básica" (NHD, 190). La filosofía nace siempre en el interior de un contexto, pero lo que la constituye como tal no es el contexto en sí, sino una experiencia filosófica básica.

«Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta experiencia. Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Si así fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formalmente en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe. Y porque la filosofía muestra un elenco variable de problemas y de conceptos. Y, sobre todo, porque la posición misma de la filosofía dentro del espíritu humano ha sufrido sensibles oscilaciones.» [Zubiri, NHD, 189]

La experiencia se adquiere "en el transcurso real y efectivo de la vida..., surge del comercio real y efectivo con las cosas" (NHD, 190). La experiencia es siempre y necesariamente experiencia de la realidad.

«La filosofía no nace de la conciencia, ni de la razón, ni del espíritu, sino de la realidad en tanto que dada en la experiencia. Ésta es la idea zubiriana básica, aquella a la que dedicará Zubiri toda su vida.

Por eso el idealismo le resulta tan poco compaginable con lo que él llama "la experiencia básica" que permite el "brinco intelectual de la filosofía" (NHD, 190). Zubiri tiene una actitud básica realista y antiidealista. Lo cual no quiere decir que su idea del idealismo y del realismo no hayan ido evolucionando con el paso del tiempo.

De hecho, pocos términos más polisémicos que el de idealismo. Por idealismo se ha entendido unas veces lo contrario del realismo, ya natural, ya ingenuo, crítico o inmediato. Otras veces, por idealismo se ha entendido lo contrario del objetivismo. Otras, lo contrario del empirismo, etc.

De hecho, en la vida de Zubiri se han ido dando, sucesivamente, varios de estos sentidos. En su biografía cabe distinguir varias fases, en las que defiende realismos distintos.

CRÍTICA AL IDEALISMO Y CONCEPTUACIÓN DEL REALISMO

1. Una primera fase de "realismo cultural" o "prefilosófico" en la que el idealismo no está tematizado. Esta fase se extiende hasta su entrada en el Seminario de Madrid. La palabra realidad es relativamente reciente y sin gran tradición filosófica. Ya en 1931 afirmaba Zubiri que "el concepto de *realidad* es moderno" (CU I, 260). En épocas anteriores no se identificaba lo que se aprehendía como realidad. Ello es debido a que se trata de una construcción cultural, que ha llegado a la filosofía en época reciente. En el idioma griego de los orígenes de la filosofía no hay término para realidad. Se denominan las cosas de otra manera, como sustancia, *ousía*, como acto, *enérgeia*, como naturaleza, *phýsis*. Pero en rigor, ninguno de estos términos se identifica por completo con nuestra palabra realidad.

Realitas es un sustantivo abstracto latino, derivado de otro mucho más concreto, *res*, que significa cosa. Los términos abstractos son por lo general tardíos, y *realitas* lo es en grado sumo. No fue utilizado en latín clásico, ni se encuentra en el latín medieval hasta la fase final de la Edad Media. Aparece, según Germán Martínez Argote, en Escoto y de ahí lo toman Ockam y los nominalistas. En castellano, "realidad" es término que en la época clásica fue tenido por duro y bárbaro, y de uso muy excepcional. Su espacio semántico lo ocuparon otras palabras, como "ser", "sustancia", etc.

El ser humano tiene siempre experiencia de eso que llamamos realidad, y esa experiencia la somete inmediatamente a un proceso de interpretación, que puede ser de muy diverso tipo. A esto alude Zubiri, cuando dice que a lo largo de la historia se han dado distintas interpretaciones de la realidad, bien como "poder", bien como "fuerza",

bien como "nuda realidad". Su tesis es que esta última manera de interpretar las cosas es bastante reciente, y que no parece ir mucho más allá del nacimiento de la filosofía en Grecia.

2. Una segunda fase de "**realismo precrítico**" o "**realismo ingenuo**" en la que por idealismo se entiende la doctrina que niega la capacidad de la mente para conocer las cosas como ellas son en sí. Esta fase coincide con sus años en el Seminario de Madrid. Los griegos y los medievales no hubieron podido llamarse realistas a sí mismo.

La expresión realismo ingenuo fue creada y utilizada por quienes ya no lo eran. Las cosas no son como las percibimos, ni tampoco como las concebimos. Por eso la filosofía moderna tiene que enfrentarse con el problema del "puente" entre la mente y las cosas.

3. Una tercera fase en la que Zubiri pasará por el llamado "**realismo crítico**" de la Escuela de Lovaina, en el que se acepta ya la imposibilidad de la mente humana de conocer las cosas tal como ellas son en sí en el orden categorial, pero afirmando la capacidad de acceder al orbe de las esencias metafísicas en el orden trascendental.

A la altura de 1971, fecha de su tesis doctoral, tras su paso por Lovaina y su encuentro con Ortega, el realismo crítico es ya visto por Zubiri a considerable distancia. El realismo crítico tuvo, según Zubiri, un valor circunstancial: "gracias al cual hemos podido llegar a otras concepciones. Parece claro que en estos años comenzaron a interesarle mucho las "filosofías de la vida": Ortega, Simmel, Bergson, a quien leyó insistentemente.

De Bergson le atraía su crítica del pensamiento conceptual, tan caro a la escolástica, y su defensa de la intuición como vehículo para aprehender la vida en su fluir dinámico. La intuición no era suficiente, era necesario el razonamiento conceptual, pero al servicio de la vida y no al revés. Esta parece ser la vía por la que Zubiri inició su despegue de la escolástica.

4. Una cuarta fase en la que Zubiri, estimulado por la fenomenología, pasa a defender un "**realismo poscrítico**", en el sentido de un **objetivismo fenomenológico**, que identifica parcialmente objetivismo y realismo, y por tanto idealismo y subjetivismo.

En Lovaina, Zubiri recibió la influencia directa de su profesor Léon Noël, que defendía un "realismo inmediato", para corregir la teoría escolástica del conocimiento, para la que el ser se daba en el juicio. Este realismo defendía la existencia de algo ontológicamente previo a la verdad ontológica del juicio, la simple aprehensión, en la que se nos da actualizada la cosa.

Léon Noël estaba polemizando con el realismo crítico de sus colegas y subrayando la importancia de la simple aprehensión. Esta idea la había tomado de Husserl y su fenomenología. La propuesta de Noël recuerda la doctrina zubiriana de la "aprehensión primordial de la realidad". Pero el

realismo inmediato de Noël seguía siendo el realismo neoescolástico, que entiende por realidad lo que es la cosa allende la aprehensión o más allá de ella.

En cualquier caso, Noël puso a Zubiri en contacto con la fenomenología y con el objetivismo fenomenológico. Del realismo crítico de la Escuela de Lovaina, a través de la filosofía de la vida, sobre todo de Henri Bergson, Zubiri pasa a la fenomenología. En torno a los años 1921-1923, Zubiri piensa que la contemporaneidad filosófica comienza con Edmund Husserl, con la publicación de *Investigaciones lógicas* (1900).

5. En busca de un realismo "**poscrítico**": el "**vitalismo**". En la década de los veinte, y por influencia del magisterio de Ortega y Gasset, Zubiri equiparará **realidad radical con vida humana**, y considerará idealista todo sistema que intente poner entre paréntesis la realidad de la vida, como sucede en la fenomenología.

Ortega y Zubiri piensan que la fenomenología es un método excelente para estudiar los noemas, los fenómenos, las esencias puras, pero una cosa es el ser de los noemas y otra cosa es la realidad. El estudio de la realidad es el objeto de la metafísica. Husserl dice que la realidad empírica es siempre contingente y que sobre ella no se puede elevar un saber absoluto, ni por tanto una metafísica. En este punto Ortega y Zubiri se distancian de Husserl; piensan que la fenomenología como método es compatible con una metafísica distinta de la de Husserl; una metafísica más "realista".

Para Ortega la reducción fenomenológica acontece en el interior de la vida humana y no se deja reducir a la "reducción trascendental" de Husserl. La vida humana no es la vida de la conciencia pura, ni es puramente ideal, sino que es realidad. La vida humana es la "realidad radical" y todo lo demás está radicado en ella, incluso la reducción fenomenológica, e incluso las esencias ideales. Las esencias puras exigen su realización, necesita pasar al mundo de la existencia. El orden de la existencia es la "ejecutividad", dice Ortega. Y esa ejecutividad depende de también de las circunstancias: "yo soy yo y mi circunstancia. Y si no la salvo a ella no me salvo yo" (1914). En Husserl la circunstancia orteguiana no tiene cabida.

Zubiri estuvo en la década de los años veinte básicamente de acuerdo con la actitud de Ortega ante la fenomenología. En estos años hay en Zubiri una clara defensa de la vida como realidad radical, si bien añadiendo a la descripción orteguiana algo que no le era completamente ajeno, pero lejano: una filosofía de la religión. Este tema pertenece al espíritu de la época, que ha sufrido la influencia decisiva de Nietzsche y su crítica al cristianismo. El tema era recurrente en el protestantismo liberal, así como en autores como Renan y Sabatier. La fe tiene que identificarse con la vida, ha de ser fe en la vida. "En el fondo duradero la

fe no es nada más que sentimiento indestructible de confianza en la vida y en su valor moral” (Renan, citado por Unamuno).

No cabe duda de que Ortega estaba en esa misma línea, pues había bebido en esas mismas fuentes: en el protestantismo cultural alemán y en Renan. Y ésta es la línea de pensamiento a la que se adscribe Zubiri en estos años. Zubiri ve la religión desde la vida, como la plenitud de la idea de vida, lo que le acarrearía innumerables conflictos con la jerarquía eclesiástica y una crisis interior profunda.

Resumiendo: Ortega y Zubiri comparten, entre otras varias, dos tesis fundamentales: que la fenomenología es el método por excelencia de investigación de las esencias, y que, además de la esencia, hay existencia, y que esta exige el rechazo de la reducción trascendental de Husserl a favor de la vida como realidad radical. Durante la década de los años veinte, Zubiri sintoniza con las tesis básicas de la filosofía de Ortega. Zubiri nunca pondrá en duda el magisterio de Ortega sobre él.

Lo que sobre todo une a Ortega y Zubiri es la corrección que hacen de la fenomenología de Husserl. Para Ortega la realidad originaria, irreductible, es la realidad de la vida. Sin esto no se entiende la filosofía de Ortega. Y tampoco la de Zubiri, al menos la del periodo que va de 1920 a 1930.

Durante toda esta década, Zubiri sufre una profundísima crisis religiosa, muy en la línea de la teología liberal y neokantiana alemana y del modernismo francés, por un lado, y de Nietzsche, por otro. Su crisis es muy similar a la que sufre Unamuno a partir de 1895 y 1897. Esta crisis se repite en Ortega y Zubiri. Ortega bebe de las mismas fuentes que Unamuno y sufre una influencia similar del protestantismo liberal y el humanitarismo agnóstico, si bien no reaccionaría contra ella al modo de Unamuno en 1897. Y en Zubiri sucede algo muy semejante. También en él la crisis de fe está provocada por la lectura de esas fuentes.

A la altura de 1971, Zubiri y Ortega debieron hablar de este tema y probablemente ése es el contexto en que Ortega le propuso iniciar unas clases de fenomenología de la religión en la Universidad de Madrid. Ya antes lo había intentado con Unamuno y ahora se lo propone a Zubiri. Es casi seguro que la idea de estas clases era la de hacer ver que Dios no puede ser la contradicción de la vida sino, como dice Nietzsche, “su transfiguración y su eterno sí”, porque vida no puede haber más que una. Pero a Zubiri esto le provoca una profunda crisis, porque le cuesta ver en Jesús prepascual de los sinópticos, pasados por los métodos histórico-críticos, al paradigma de la vida. [...]

Zubiri mantiene en toda la década de los años veinte y parte de la siguiente una lucha. Ni la fe tradicional, ni tampoco el ateísmo y el agnosticismo modernos le resultan adecuados. Quiere ir más allá, entendiendo la religiosidad como algo exigido por la misma vida humana cuando intenta vivirse en plenitud. Todo esto lo vive de modo dramático, angustioso y agónico. El Zubiri de estos años no puede menos de recordar

un personaje de Unamuno, el sacerdote protagonista de su novela *San Manuel Bueno, Mártir* (1931). Zubiri está en ese momento en Berlín y debió leer la novela de Unamuno tras su regreso a España, en plena crisis espiritual. Don Manuel Bueno de la novela de Unamuno tampoco puede creer en la otra vida, por eso al recitar el Credo, se paraba en lo de "creo en la resurrección de la carne y en la vida perdurable". La vida es esta. Religión y vida: ése es el tema de Unamuno, de Ortega, y también de Zubiri durante los años veinte. [...]

Pero el proyecto del curso sobre filosofía de la religión no llegó a realizarse en la década de los años veinte. Habrá que esperar hasta 1934 para que le veamos impartiendo uno de 39 lecciones titulado "Helenismo y cristianismo". Y entonces ya ha abandonado el vitalismo orteguiano.

Esta etapa acaba con la estancia de Zubiri en Alemania (1928-1931) y de ese viaje Zubiri regresará transformado. Es entonces cuando comienza a producir su obra estrictamente original. No es todavía la fase de "madurez", pero sí la de "maduración".

6. La religión como punto de no retorno. Tanto el drama personal como el enfoque de la religión desde la vida, típicos de la década de los años veinte se irá diluyendo poco a poco durante la siguiente década. Hacia 1930, los estudios en Friburgo con Heidegger provocan un cambio fundamental en el pensamiento de Zubiri. Con Heidegger descubre un nuevo modo de hacer filosofía, volviendo a los griegos y rehaciendo la experiencia filosófica desde sus orígenes. Heidegger le permitirá a Zubiri hacer metafísica de un modo completamente distinto a las dos grandes tradiciones: el viejo realismo escolástico y el idealismo moderno.

Para Heidegger, estas tradiciones han confundido el ser con los entes, han pensado sólo en sentido óntico, no ontológico. En vez de ontología han hecho onto-teo-logía, al confundir a Dios con el ser y conceptuarlo con las categorías propias de los entes. Esto llevó a desvirtuar la idea del ser, así como la idea de Dios. Se convirtió a Dios en un ente más, con lo cual Dios dejó de ser Dios y se transformó en una cosa más entre las existentes en el mundo; el resultado es que Dios ya no es Dios sino un ídolo. Todo lo que sabemos sobre el ser es porque él se nos ha revelado mundanal, tempórea e históricamente. El ser se desvela, pero también se oculta. El término griego para verdad es *alétheia*; la verdad ontológica consiste en la desvelación, siempre inadecuada, del ser. Estos son los conceptos que el segundo Heidegger intentará expresar con el término *Ereignis* (el acontecer).

Zubiri conoció todas estas ideas de Heidegger a partir de su estancia en Friburgo (1928-1930) y causaron en él una gran impresión. Zubiri llegó a Friburgo muy preocupado por los temas religiosos. El enfoque heideggeriano le permitió dar un giro a su modo de enfrentar estos problemas. A Heidegger le había preocupado el tema de la religión muchos años antes (1918-1921). Zubiri conoció estos desarrollos de

Heidegger sobre la religión, pero no quedó muy contento con los análisis de Heidegger.

En una nota a "En torno al problema de Dios" (1936) escribe: "Creo sinceramente que en la filosofía actual se ha cometido un lamentable olvido altamente sintomático: el pasar por alto esta religación" (NHD, 453, n. 1). En las notas para el curso del año 1934-1935, "Helenismo y cristianismo", Zubiri lo dice claramente: frente a la "religión de la vida", la "**religación de la vida**". Piensa que se ha hecho de la vida una religión, en vez de verla como fundada o religada en algo distinto de ella misma y que es su fundamento. La religión es una actitud humana que consiste en no entender la vida desde sí misma sino desde Dios.

Con esto Zubiri da un vuelco a sus tesis anteriores. Ahora Zubiri no define la religión como desde la categoría de la "vida" sino desde la "religación". Zubiri toma ahora una postura muy crítica respecto de sus tesis de los años veinte, incluida la tendencia al modernismo. El contacto con Heidegger le hizo distanciarse de las ideas modernistas. "El modernismo no dice qué es religión. Tan pobre es el modernismo como el manualismo escolástico" (CU IV, 150-151). La religación será el punto de no retorno. [...] El ser humano no se encuentra sólo arrojado; se encuentra "implantado" en la existencia. "Pero ¿es el hombre su existencia? [...] El hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está *en algún modo* allende su existencia en el sentido de "vida" (SPF, 220-221).

Esta crítica no sólo está dirigida a Heidegger, sino también a Ortega. El hombre no es su vida, sino que vive para ser. El segundo Heidegger dirá que existir es ser, vivir en vistas al ser; "religado al ser", corregirá Zubiri. Ni la vida es realidad radical, como afirmaba Ortega, ni vale quedarse en la facticidad de la existencia, al modo del primer Heidegger.

«El hombre no sólo tiene que hacer su vida con las cosas, sino que para ello se encuentra apoyado *a tergo* en algo, de donde le viene la vida misma. [...] Atados a la vida, no es, sin embargo, la vida lo que nos ata. Lo que religa la existencia religa con ella el mundo entero" (SPF 224-225). Es el fenómeno de la "religación". Nuestro ser es personal, es un ser religado.

Muchas veces se ha visto la religación sólo a partir de su raíz etimológica de ligación o atadura. Pero en Zubiri adquiere un sentido mucho más profundo. Es el "doblegarse del reconocer", el "reconocer o acatar". Esta es la actitud religada. De modo que frente a la "religión de la vida" de los años veinte, y que él ve todavía en Ortega y Heidegger, aparece la "religación de la vida", que es cosa no sólo distinta sino incluso opuesta.

Durante su estancia en París (1936-1939), Zubiri tuvo la influencia proveniente de la teología griega, introducida por los cristianos ortodoxos rusos emigrados a París tras la revolución. Esta influencia transforma su pensamiento teológico y cambiará su orientación, fomentando su interés por la patrística griega y por la teología ortodoxa, menos psicológica y

más ontológica. Si durante la década de los años veinte le interesó sobre todo el vitalismo cristiano del máximo padre latino, Agustín de Hipona, ahora su interés se concentra en la patrología griega, y muy especialmente en su idea de la deificación. Otra novedad importante es la influencia que sobre Zubiri ejerce en estos años la nueva teología benedictina de los misterios, iniciada por Odo Casel en la abadía de María Lach y continuada por Viktor Warnach. La teología benedictina del misterio se construyó precisamente con elementos procedentes de la patrística griega, y se centró siempre en la interpretación de los textos paulinos.

El cambio en Zubiri se produjo durante los años treinta. De la religión de la vida que profesan la mayoría de los filósofos postpositivistas, entre otros sus maestros, Zubiri pasa, por puro análisis fenomenológico realizado a partir de los propios hallazgos de Heidegger, a una concepción completamente distinta, que es la de la religación de la vida. Esto le obliga a replantear toda la filosofía de sus maestros. Zubiri empieza a ser un pensador rigurosamente original. Poco a poco va apartándose de Ortega y también de Heidegger, cosa que Ortega vio como una defección y traición de su discípulo más prometedor. Esto originó una cierta tensión entre los dos. Aunque, más allá de estas diferencias, el respeto y la admiración del discípulo por su maestro no decayó un ápice a todo lo largo de su vida. Zubiri siempre admiró en Ortega su seriedad intelectual y su lucha contra el idealismo y el cientificismo.

7. El contacto con Heidegger en 1929-1930 fue decisivo en el pensamiento de Zubiri, que comenzará a abandonar las ideas modernistas y pasará del realismo orteguiano de la vida a la defensa de una ontología de la **ousía** como “**haber**” o “**realidad**”; realidad como “**de suyo**” y “**en propio**”; **sustantividad**.

El influjo de Martin Heidegger, se dejó sentir en un punto fundamental: la filosofía es pura “de(con)strucción”, la filosofía es eterna repetición. De ahí que uno tenga que repetir en sí mismo el proceso entero de la historia de la filosofía, partiendo de sus experiencias originarias. Zubiri ve ahora la necesidad de retornar a los orígenes de la filosofía, al pensamiento griego. De esto no se había dado cuenta hasta su encuentro con Heidegger, y tampoco lo había encontrado en su maestro Ortega. A partir de este momento, Zubiri, por influjo de Heidegger, Zubiri fija su atención en el pensamiento griego, en vez de hacerlo en la escolástica medieval.

Durante los años treinta y primera mitad de los cuarenta, la mayor parte de los trabajos de Zubiri están dedicado a rehacer el camino de los primeros filósofos griegos, particular de los presocráticos. Lo de repetir la experiencia de la filosofía desde sus orígenes Zubiri se lo tomó muy en serio. Es a partir de ahí cuando inicia la elaboración de su propio pensamiento. La influencia decisiva de Heidegger estuvo en orientar de modo nuevo el trabajo filosófico de Zubiri. Ahí es donde se produce el

cambio de rumbo, en el que Ortega deja de ser el mentor fundamental, para ser sustituido por Heidegger.

En los presocráticos, en los fragmentos de los milesios, en el mar Jónico, Zubiri descubre en ellos que las cosas son "de suyo":

"Los jónicos nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o por lo menos algo de esto, "de suyo", como "en propiedad". [...] El poseer algo "de suyo" es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite "de suyo". Es el problema de la *natura*, de la generación y de la *phýsis*. Es esencial insistir en que los jónicos no parten ni de una idea ni del problema de la *physis*, sino de una nueva intuición concreta, que engendra más tarde dicho problema y dicha idea. Un siglo después, lo que las cosas "naturalmente" poseen y presentan, decanta en la inteligencia del filósofo un nuevo problema: las cosas no *tienen*, en realidad, naturaleza, sino que son naturaleza; lo que llamamos cosa es, en primera línea, una naturaleza singular. Ser cosa consiste precisamente en "poseer" de suyo el conjunto de notas que constituyen la naturaleza" (NDG, 388-389).

Repitiendo la experiencia de los primeros pensadores griegos, Zubiri descubre la "realidad" como "de suyo" o "en propio", algo que no le abandonará de por vida. Estos términos no significan todavía lo mismo que en la obra madura, pero sí están orientados en la misma dirección. La experiencia de los primeros filósofos griegos lo es de la "realidad", entendida como "sustantividad" y "actualidad". Y esa sustantividad consiste en tener notas y caracteres "de suyo" y "en propio". Naturalmente, el sentido de estos términos varía respecto al que adquirirán más tarde.

Al estudiar los orígenes de la filosofía griega, advierte de que la experiencia básica de toda la filosofía griega se expresó mediante el término *ousía*. [La palabra griega ουσία procede del participio femenino del verbo εἶμι (eimí): ούσα. En el dialecto ático-jónico significaba originariamente riqueza de algo, nutriente, etc. En el Nuevo Testamento escrito en griego koiné todavía se sigue utilizando en ese sentido. Por extensión *ousía* significaría en el lenguaje cotidiano riqueza, posesión o propiedad. Aristóteles es el filósofo antiguo que más utiliza este término en un sentido filosófico: fundamento o soporte con respecto a otros géneros de realidad dependiente, como los accidentes: "accidens" (lo que sobreviene a).]

Zubiri no traduce el término griego *ousía* por 'sustancia', ni por 'esencia', ni tampoco por 'existencia', sino por 'realidad' o por 'haber' (NHD, 125). Lo que ahora empieza a preocuparle no es la vida sino las cosas todas, el "haber" en general, la realidad, y a Dios lo ve no como la plenitud de la vida sino como la plenitud de la realidad. La realidad humana es Dios en pequeño, Dios finitamente.

El término *ousía* comenzó teniendo en Grecia sentido "físico", el de "haber" o cosas que se tenían, y no un sentido lógico. La logificación de la *ousía* ha sido para Zubiri uno de los grandes males de la historia de la metafísica. No hay que logificar la *ousía* porque no se trata de un concepto, por más que este se afirme como objetivo. La *ousía* es algo anterior a todo concepto, un dato primario de aprehensión de la realidad. La cosa la aprehendo como siendo "independiente respecto del medio" en que se halla, y teniendo un "control específico" sobre él. Eso es lo que significa que tiene un "haber", que tiene una *ousía*, que es de algún modo autónoma, que goza de cierta unidad, que es indivisa en sí y está dividida o separa de todo lo demás. se trata de una división o diferencia "física", no "lógica". Eso es lo que en estos años comienza a llamar "sustantividad".

Los textos de los años treinta y principios de los cuarenta están recogidos en NHD (1944). A partir de 1945, Zubiri inicia sus cursos extrauniversitarios en Madrid en los que desarrolla de modo más amplio y preciso estas ideas iniciales: "realidad", "de suyo" y "sustantividad". En los cursos de los años cuarenta y cincuenta, continúa apareciendo el término "haber", aunque cada vez con menor insistencia. Sigue considerando que la realidad se categoriza como ser. El ser lo es del haber, pero el haber funda su ser. Sigue pensando que la comprensión lo es del ser de las cosas, es decir, del sentido de las cosas.

8. «Cosa realidad» y «cosa sentido». Superación del horizonte del **sentido** y de la **vida**. La ***aísthesis* aristotélica** y la **rectofocación de la fenomenología**.

Para Aristóteles la *aísthesis* (αἴσθησις 'impresión', 'sensación', 'sensibilidad') es el principio y fundamento de toda intelección y es siempre verdadera. Esto lo repite Heidegger en *Ser y tiempo*, y Zubiri tomó nota de ello. Para Aristóteles en la percepción no se aprehende sólo el contenido o la materia individuante, particular, sino también la forma, que es universal y específica. "La sensación produce en nosotros lo universal". En la *aísthesis* no sólo se nos da la *ousía* singular sino también el *eídos* universal y puramente intelectual de la cosa. La *aísthesis* no es sólo sentiente sino también intelectual.

Las insinuaciones de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre la importancia de la *aísthesis* aristotélica llevan a Zubiri a rehacer el camino de la fenomenología y a encontrar un enclave de la metafísica en el interior de la propia fenomenología, a partir del análisis preciso del acto de aprehensión. El vitalismo de la etapa anterior desaparece por completo. Ahora se inicia un camino de rectificación de la fenomenología y de elaboración desde ella de una metafísica realista, que ya no abandonará Zubiri a lo largo de su vida.

La realidad que se actualiza en la *aísthesis* es lo que Zubiri llama ahora el "haber" de la cosa. Hay "haber", *ousía*, que se da en la aprehensión.

Pero ese darse no es una síntesis, sino que es mera "actualidad". En esto consiste la *noûs* (νοῦς – 'intelecto'), en ser mera actualidad. *Ousiano* es "en sí" sino "haber", y *noûs* no es síntesis lógica sino mera "actualización".

En la etapa fenomenológica, el realismo de Zubiri era vitalista y por idealismo entendía el trascendental de Husserl. Ahora idealismo y realismo empiezan a definirse de acuerdo con la impresión o *aísthesis*. El realismo se define desde la inteligencia sentiente como la afirmación de lo actualizado en la intelección sentiente como tal, y el idealismo viene a identificarse con cualquier tipo de intelección concipiente, la que considera que hay actos puramente intelectivos, al margen de la sensibilidad. Pensamiento y sensibilidad no son dos funciones separadas.

La intencionalidad de Husserl, la ejecutividad de Ortega y la presencia de Heidegger se han convertido en actualidad, en *noergia*, uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri. El *noûs* consiste en actualidad, y lo actualizado es la *ousía* como realidad. La inteligencia sentiente es el modo de realidad que actualiza las cosas en su respecto formal de haberes. Esto es lo que Zubiri llamará "habitud", concepto correlativo al de haber. Habitud es el modo de ser que genera haberes. La consistencia de la cosa es su habitud, que se expresa como haber. El "haber" es el respecto formal de la "habitud".

Ortega utiliza mucho el haber, pero siempre en relación a la vida. Para Zubiri esto es poco radical. No hay que confundir la realidad de una cosa con el sentido que ésta tiene en mi vida. La vida es decurso, y decurso de una realidad, que es la humana. Por tanto, la vida no es lo primario ni lo radical.

"El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. Y en este carácter constructo se constituyen las posibilidades de vida. Recíprocamente, el «de» expresa en esta línea que las cosas son, formalmente, «cosas-de» la vida. Si se borra de ellas este «de» constitutivo de las «cosas-sentido» en cuanto tales, éstas dejarían de tener realidad en cuanto sentido. Pero nada más, porque persistiría la realidad física de lo que es, por ejemplo, casa. En cambio, tratándose de la realidad, no en cuanto cosa que es un momento de la vida, sino de la realidad física en cuanto tal, entonces el «de» tiene un carácter y un alcance distinto... Aquí, el «de» constituye las «cosas-realidad» (SE, 291).

El haber no diferenciaba bien estas dos dimensiones. Por eso acaba abandonándolo, tomando así clara distancia, no sólo de Ortega sino también de Heidegger. Ortega no ha sabido ver la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, que para Zubiri es fundamental. Cuando Zubiri da con esta distinción, cree que ha superado completamente todas las filosofías fenomenológicas del sentido, incluida la de Heidegger, y, por supuesto, también la de Ortega.

A partir de 1960 desaparece el término "haber" como consecuencia de la distinción entre "cosa-realidad" y "cosa-sentido". La cosa-realidad no puede identificarse más que con la formalidad de realidad que se nos actualiza en la aprehensión primordial, que no es un acto, sino sólo un momento dentro del único acto existente, que es el de aprehensión. La distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido le permite a Zubiri a finales de los años cincuenta superar definitivamente las filosofías del sentido, tan ubicuas en Europa de la primera mitad del siglo XX, y centrar sus esfuerzos en el estudio de la "realidad".

Cuando Zubiri consigue superar completamente el horizonte del sentido y de la vida, comenzará lo que Zubiri llama su "etapa de madurez".

9. El realismo de la **sustantividad**. En esta etapa, realidad es sustantividad y el idealismo se define como la confusión entre cosa-realidad y cosa-sentido.

Husserl diferencia, en su análisis fenomenológico de los contenidos de conciencia, un aspecto «noético» de un aspecto «noemático». El primer aspecto, que procede de nóesis, se refiere a la vivencia o hecho en sí de la conciencia, mientras que el segundo, de nóema, se refiere al sentido o al contenido de la vivencia de la conciencia, a «aquello a que se refiere», tanto si es real como ideal.

A partir de 1960, Zubiri se centra en el tema de la «cosa-realidad», en lo más propio de la metafísica. En la intelección se actualizan las cosas como realidades. Además del polo noético hay otro noemático.

Durante toda la década de los años sesenta y buena parte de la siguiente, Zubiri se dedicará a desentrañar el sentido del polo noemático, la estructura de la realidad, y elaborará la teoría de la «sustantividad».

Durante toda la etapa anterior, sustantividad significa suficiencia física, como corrección a la teoría lógica de la sustancia como sujeto de predicados, que significa logificación de la realidad. Por ello, Zubiri traduce el término griego *ousía* no por sustancia sino por sustantividad.

Durante todos estos años, sustantividad viene a identificarse con sustancia física. La diferencia entre sustantividad y sustancia física no acaba de estar clara para Zubiri. Las sustancias físicas tienen un «haber», que hace de ellas «subsistentes»; *ousía* es subsistencia, donde «sub» significa que es sustantividad, pero sólo de modo «material», materialmente; es un «supuesto», *hypo-keímenon*. Esto en las realidades «físicas». Pero en los seres vivos, como el ser humano, la cosa es distinta.

En 1959, Zubiri impartió un curso "Sobre la persona". El ser humano es también *ousía*, pero muy particular, ya que tiene condición no sólo subsistente, sino «suprastante»: además de tener propiedades por naturaleza, su realidad física, tiene otras por apropiación. Estas no son meramente accidentales o adventicios, sino que afectan a su misma condición real, sustantiva. Si al supuesto (lo que es principio de sus

acciones) lo llamamos *hypo-keímenon*, a la persona la tenemos que denominar *hyper-keímenon*, porque es más que mera subsistencia. Lo cual permite distinguir sustantividad de sustancialidad. La persona es una sustantividad que está por encima de las sustancias físicas que la componen.

En el Zubiri de los años sesenta coexisten los dos términos: sustancialidad, o sustancia física (a diferencia de la sustancia lógica clásica) y sustantividad. Algo que desaparecerá a comienzos de la década de los años setenta: la idea de sustantividad sustituye por completo a la de sustancia.

Sustantividad es «suficiencia constitucional» y esa suficiencia constitucional admite formas y grados distintos. La suficiencia propia de la realidad humana destaca entre todas por su condición «formal y reduplicativa». Formal se opone a material. No es lo mismo tener propiedades por naturaleza que tenerlas por apropiación. En el primer caso, la realidad es «de suyo», pero sólo «materialmente suya»; en el segundo, el «de suyo» es no sólo materialmente de suyo sino además es suyo. La realidad humana es «formal y reduplicativamente» suya (SE, 503-505). Es la definición que hace Zubiri de persona: «suidad formal».

A la altura de 1962 (*Sobre la esencia*) para Zubiri la sustantividad se define por la «suficiencia constitucional», algo que pierden las sustancias físicas cuando entran a formar parte de un compuesto. La «suficiencia constitucional» es una nota «sistemática». Sustantividad no tiene más que el sistema entero. En eso consiste la «suficiencia constitucional».

Preocupaciones antropológicas de Zubiri en los años sesenta

Como las sustantividades suelen estar compuestas de elementos distintos, esos que cabe denominar «sustancias». Cabe decir que no existiría el compuesto sin esas sustancias, que sería así «esenciales». Por tanto, en la sustantividad como sistema clausurado, cíclico y autosuficiente de notas «constitucionales», cabe diferenciar un subsistema de notas «constitutivas», que son las que fundan todas las demás. Habría un sistema de notas constitucionales (sustantiva), y un subsistema de notas constitutivas. Pues bien, a estas es a las que Zubiri llama «esenciales». Ese subsistema es la esencia de la sustantividad.

En la aparición de cualquier nueva sustantividad se produce un salto cualitativo que es rigurosamente nuevo, y que es además aquel que define a la nueva sustantividad como tal. Esto, sin embargo, no está en los análisis de Zubiri en *Sobre la esencia* (1962).

Es sabido que el libro *Sobre la esencia* surgió como una nota a pie de página al libro que Zubiri planeaba escribir sobre la realidad personal, tema del curso de 1959. Sobre este tema publicó, en el primer número de la reaparición de la *Revista de Occidente*, un artículo titulado «El

hombre, realidad personal”, en el que aplica todos los desarrollos de *Sobre la esencia* al tema de la persona humana.

¿En qué consiste la esencia de la realidad personal, esa sustantividad peculiar, «suprastante», formal y reduplicativamente suya? Aristóteles define al hombre como «animal racional». Pero como para Zubiri la racionalidad es un modo de intelección, el hombre no sería animal racional, sino animal inteligente. Y como la inteligencia consiste en la capacidad de actualizar las cosas en una formalidad propia que es la «realidad», al ser humano hay que definirle como «animal de realidades».

Esta capacidad del ser humano de actualizar las cosas como realidades es irreductible a cualquier tipo de complejización de los estímulos sensibles. Por tanto, es necesario admitir en el ser humano, además de los millones de sustancias materiales o células que lo componen, una sustancia espiritual, que Zubiri, con la tradición, llama «alma» (EM, 57-58). El hombre estaría así compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales, y todas ellas constituirían una sola unidad estructural. Así la sustantividad humana tendría un sistematismo propio que le hace ser «suprastante», en vez de sólo «substante». Esta no es propiedad de la esencia, sino de la sustantividad como un todo.

Podría pensarse, al modo del emergentismo, que el gran salto cualitativo pende de una propiedad sistemática, y que por tanto lo que llamamos vida espiritual es el resultado del puro sistematismo. El ser humano es una sustantividad personal, y ya está. Pero Zubiri en esos años no piensa así. Sólo en los años setenta y principios de los ochenta comenzará a planteárselo. Ahora cree que las propiedades sistemáticas están siempre fundadas en otras, que son las esenciales o constitutivas, que han de ser sustanciales. Ellas son las que constituyen la esencia. En el caso del ser humano, esa propiedad es el alma espiritual.

A la altura de *Sobre la esencia* (1962), Zubiri extiende esta tesis a toda la realidad: en toda ella hay unas notas esenciales o últimas, constitutivas, que son el soporte de las propiedades sistemáticas, constitucionales o sustantivas. *Sobre la esencia* es una metafísica general, pero que tiene debajo una antropología o filosofía del ser humano. Con el tiempo, Zubiri cambiará de sentido.

Zubiri fundamentó la necesidad de postular una sustancia espiritual distinta de las puramente materiales en la irreductibilidad de la formalidad inteligible a la meramente sensible. “La inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir” (EM, 57). Pero por más que su teoría de la inteligencia sentiente le permitiera decir que no existen actos de intelección pura, en contra del racionalismo y de los idealismos, Zubiri sigue repitiendo que el inteligir es irreductible al puro sentir, y que por tanto tiene que haber una sustancia *no* material que sea el soporte último de la inteligencia humana.

En el subsistema esencial de la sustantividad humana habría que admitir la existencia de una sustancia no material, espiritual, llama *psyché*, alma. Así la denomina Zubiri a todo lo largo de esta etapa. Esto no obsta para que siga afirmando que la intelección humana es siempre y necesariamente sentiente y, por tanto, no hay actos de intelección «pura». La inteligencia sentiente actualiza las cosas en una formalidad distinta a la propia del animal. Es la «formalidad de realidad», cuyo soporte es el alma, lo que permite actualizar las cosas en tanto que realidades.

La confusión en *Sobre la esencia* (1962)

La expresión «de suyo» no aparece en *Sobre la esencia* hasta la página 394. El tema del «de suyo» le surge al final del libro, al elaborar su teoría del orden trascendental. En todo lo anterior, donde describe la estructura talitativa de las cosas-realidad, no echa mano de este concepto. Sólo al final, cuando intenta definir la realidad como el primer trascendental, deja medianamente claro que la realidad es mera formalidad y que el «de suyo» es el carácter formal de las cosas actualizadas en inteligencia sentiente.

En todas las páginas anteriores de *Sobre la esencia*, Zubiri parece definir la realidad no sólo por la formalidad sino también por el contenido, con lo cual realidad ya no se identificaría con «de suyo» sino con «en sí»; «de suyo» vendría a ser sinónimo de «en sí».

Hay algo en *Sobre la esencia* que llegó a casi la totalidad de sus lectores a interpretar el término «realidad» no como mera «formalidad», como puro «de suyo», sino como formalidad y «contenido», es decir, como «en sí». Cabe preguntarse si el propio Zubiri no cayó en esta misma confusión en partes enteras de su libro sobre la esencia.

En *Sobre la esencia* (p. 401), escribe Zubiri: «La silla *qua* silla no es real, porque "silla" no es un carácter que le compete "de suyo". Es "cosa-sentido", pero no "cosa-realidad". Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea "morada" hace de ella una "cosa-sentido"».

Zubiri ve aquí el puro hueco en la roca como cosa-realidad y su conversión en caverna como cosa-sentido. Pero cosa-realidad no designa aquí la pura formalidad de lo aprehendido, sino una cosa real en tanto que real, con formalidad y contenido, a diferencia de la cosa real como elemento de la vida humana, como cosa-sentido. Pero «hueco en la roca» o «caverna» es tan cosa-sentido como «morada» o «cabaña». Sin embargo, Zubiri dice que una caverna el que sea «morada» hace de ella una cosa-sentido.

Esta confusión no se aclarará más que en los años ochenta cuando publica su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Es entonces cuando queda claro que los contenidos son obra del *logos*, y que éste no consiste ya en mera

actualización de la cosa en la inteligencia, ni tiene carácter inmediato, sino que se halla siempre mediado y es obra de «libre creación» (IL, 85-86, 94-95, 97-107). Eso le obligará a distinguir, dentro del acto de aprehensión, entre la «aprehensión primordial» y el «logos», cosa que no había hecho antes.

De lo que se deduce que entre *Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente* hay una clara evolución: la formalidad propia de la cosa-realidad está meramente «actualizada», en tanto que los contenidos propios de la cosa-sentido son «creaciones libres» llevadas a cabo por el *logos*. Tan cosa-sentido es la cueva o la cabaña como el agujero en la roca. Este matiz obliga a Zubiri, si no a rectificar, que también, cuando menos a matizar algunas de sus más clásicas afirmaciones.

Abandono de la noción de sustancialidad

El 2 de abril de 1973, el dominico Marie-Émile Boismard, miembro de la Escuela Bíblica de Jerusalén, imparte un curso en la Sociedad de Estudios y Publicaciones sobre “Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección o inmortalidad”. Boismard explica que en el judaísmo el hombre no se escinde en dos sustancias distintas ni resulta de su síntesis, sino que es una realidad unitaria provista de propiedades diversas. Boismard logra convencer a Zubiri de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia católica no obligan a mantener la idea del alma. La noción de sustancialidad y la tesis de la pervivencia del alma desaparecen definitivamente de la filosofía de Zubiri.

«Zubiri a lo largo de los años cambió drásticamente su concepción sobre la estructura precisa de las notas constitutivas de la realidad humana. En el famoso curso “Cuerpo y alma” (1950-1951) y, sobre todo, en el curso “El problema del hombre” (1953-1954) había dado al alma una sustantividad e independencia, que más tarde le parecieron excesivas.

Su explicación de la unidad del hombre, a pesar de intentar superar los dualismos, seguía siendo hilemórfica y trataba de asegurar algunas explicaciones tradicionales que atribuían al alma una inmortalidad por su propia naturaleza. Todavía en “El hombre, realidad personal” (1963) y en “El origen del hombre” (1964), a pesar de nuevos esfuerzos conceptuales y terminológicos, no se libera todavía de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas.

Sólo más tarde y expresamente en “El hombre y su cuerpo” (1973) empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico. Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su rigurosa unidad y codeterminación mutua, de modo que no puede darse uno sin el otro. Quedando constancia de esto no sólo en sus escritos sino en múltiples conversaciones. [...]

Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús. Hay en este tema una fuerte censura en su pensamiento. Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre.» [Ignacio Ellacuría, "Presentación" de *Sobre el hombre*, p. XVII-XVIII)]

10. Durante la última década de su vida, la evolución del pensamiento de Zubiri no solo continúa, sino que se acrecienta. Los términos esencia y sustancia pasan a un discretísimo segundo término, cuando no desaparecen, sustituidos por los de sustantividad y de suyo. Lo único que tiene suficiencia constitucional es la sustantividad, por lo que el subsistema esencial ya no tiene suficiencia ni sustantividad, es mero subsistema.

Esto, ya expuesto claramente en *Sobre la esencia*, cobra ahora nueva relevancia y lleva a Zubiri a volver sobre el tema hombre y acabar con la antigua tesis de que la esencia del ser humano son millones de sustancias materiales y la sustancia espiritual anímica. El alma no sólo no es una sustancia, sino que carece de realidad separa del cuerpo, fuera de la sustantividad.

Este es el tema del artículo "El hombre y su cuerpo" (1973), así como del capítulo "La génesis humana" de *Sobre el hombre* (SH, 455-476). Ahora Zubiri pone en cuestión de que el sistema constitutivo está formado desde el primer momento, desde el plasma germinal, porque allí está la información genética. Pero si lo único que tiene realidad es la sustantividad, el sistema coherencial de notas constitucionales, entonces hay que decir que la realidad y la personalidad no existen hasta que se ha desarrollado el sistema sustantivo, lo cual necesita tiempo. A este punto no llegó nunca Zubiri, pero las dos notas puestas al margen de "La génesis humana" y el texto de "El hombre y Dios" (HD, 59-60), demuestran que ya no podía seguir manteniendo la tesis de las etapas anteriores, y estaba caminando hacia la nueva.

El de «de suyo» va ganando terreno, hasta convertirse en concepto fundamental y el enfoque fenomenológico lo gana también. «De suyo» se identifica siempre con sustantividad, no con esencia, por lo que ahora es cuando se cierra el círculo, al explicar el concepto de sustantividad desde el de suyo en *Inteligencia sentiente* (1980-1983). Por fin se ha conseguido el objetivo de toda la vida filosófica de Zubiri, el construir una fenomenología realista, que evite el idealismo mediante la incorporación de la vía aristotélica de la *phýsis*. Esta conjunción se alcanza en el «de suyo», que sólo al final de la vida de Zubiri adquiere perfecta coherencia, hasta convertirse en el concepto clave de toda su obra.

La noología

Hacia 1975, Zubiri cambió de objetivo de trabajo. Dejó de redactar *El hombre y Dios*, abandona momentáneamente ese proyecto y, por impulso de los participantes en el Seminario Xavier Zubiri de la SEP, se decide a dedicarse a la redacción de la noología. Todos los miembros del Seminario habían trabajado *Sobre la esencia* y se encontraban con la dificultad de que en ese libro no estaban explicitadas sus bases epistemológicas. Hasta ahora Zubiri sólo había publicado sobre el tema las "Notas sobre la inteligencia humana" (SR, 243-259). El Seminario había analizado en detalle este casi único texto sobre teoría de la inteligencia publicado por Zubiri.

La dedicación a los temas noológicos supuso una abrupta ruptura con sus trabajos metafísicos. Su dedicación a las cuestiones metafísicas finaliza entre 1972-1975. Esto es preciso tenerlo en cuenta, y advertir que, por ello, tales estudios metafísicos han de considerarse anteriores a la trilogía, y quizá no del todo compatibles con ella.

Actualidad

De lo que no cabe duda es de que esos diez últimos años constituyen una nueva etapa, la última, del pensamiento de Zubiri. En ella unos términos pierden vigencia y otros adquieren un sentido matizadamente distinto al de fases anteriores, como el de «cosa-realidad». Otros ganan presencia. El principal de estos es sin duda el de «**actualidad**». Actualidad no tiene sentido operativo; no es la actualización o actuación de una potencia. Esto sería «**actuidad**» Actualidad es el mero «**estar**» de la cosa por el hecho de ser real. Poco a poco desaparece el término «**haber**» y cobra relevancia el de «**estar**», el estar real o la actualidad real de las cosas.

El realismo del «**estar**» o de la **actualidad**, del **de suyo**: Desde mediados de los años 70, realidad se hace cada vez más sinónimo de "**actualidad**". Realidad vendría a definirse como actualidad sustantiva e idealidad como actualidad intelectual. El idealismo se identificaría con la actualidad conceptiva o conceptismo.

Las cosas, en tanto que reales, son «sustantividades», y en tanto que sustantividades tienen «actualidad». El fundamento de la actualidad es necesariamente la sustantividad. Así pensaba Zubiri durante toda la etapa metafísica anterior: una misma cosa sustantiva puede ir ganando diferentes actualidades; por ejemplo, al cambiar de sitio. La sustantividad permanece y la actualidad cambia. Así sucede en la Eucaristía, dice Zubiri a comienzos de los años sesenta: se trata de una transustantivación, fundamento de una transactualización.

En octubre de 1980, a sus 81 años, Zubiri pronuncia su discurso ("Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía") como *Doctor Honoris Causa*

en teología por la Universidad de Deusto (Vizcaya) con motivo de cumplirse el centenario de su Facultad de Teología.

Ahora el enfoque y el lenguaje son muy distintos. También habla de sustancia y sustantividad, pero de la primera toma distancia, con expresiones tales como lo «que en la metafísica clásica se llama sustancia» (PTHC, 403), o «lo que clásicamente se llamaba sustancias». Ahora ya no habla de sustancias sino de sustantividades. La consagración es un proceso de transustantivación, pero no porque cambien las propiedades sustantivas del pan, sino porque cobra una nueva actualidad: se trata de una transustantivación por transactualización. En la Eucaristía, el pan ya no es sustancia sino sustantividad, que, al ganar una nueva actualidad, gana también en sustantividad, sin perder la suya anterior. Es una sustantividad dentro de una sustantividad y lo que transforma una en otro es la actualidad. es una transustantivación por transactualización.

La actualidad toma de algún modo la iniciativa respecto a la sustantividad. Si la actualidad puede cambiar la realidad de una cosa, su sustantividad, entonces hay que concluir que realidad es actualidad tanto o más que sustantividad.

El caso del ser humano

La inteligencia es la nota que le permite al ser humano actualizar las cosas como formalmente reales, abriéndole de ese modo la vida del espíritu y de la cultura. El problema es cómo conceptuar esa nota.

En la etapa anterior, Zubiri lo tenía claro: la inteligencia es una propiedad fundada o constitucional, soportada por una nota o propiedad elemental o constitutiva que es el alma espiritual. Pero ahora se da cuenta de que esto podría no ser así.

Podría suceder que fuera una nota sistemática, como defienden los emergentistas. Aparece una nota sistemática nueva por complejización de la estructura del sistema nervioso central; una nota soportada por el sistema entero y que permite al ser humano actualizar las cosas de modo también nuevo. Así resultaría que la inteligencia no es una sustancia, ni una sustantividad, sino una actualidad nueva ganada por la sustantividad cuando llega a cierto grado de complejización estructural, y que, como tiene carácter constitucional, transustantiva a la realidad de la que emerge y la convierte en humana. La inteligencia sería mera actualidad; es una nota que sistemática que consiste en mera actualidad. Esto casa con la afirmación repetida de Zubiri de que la intelección consiste en «mera actualización». Esta actualidad nueva transforma no sólo la sustantividad del individuo humano sino también su esencia.

En “La génesis humana”, Zubiri afirma que la realidad material da «desde sí misma», aunque no «por sí misma» la inteligencia específicamente humana como la capacidad de actualizar las cosas como formalmente

reales. Para explicar por qué puede hacer desde sí lo que no puede hacer por sí, Zubiri introduce el término «**elevación**» (SH, 461-476).

En las reflexiones sobre el embrión humano, Zubiri parece echar mano de sus reflexiones sobre la eucaristía. En ambos casos, los cambios sustantivos son muy similares. La aparición de la inteligencia del ser humano puede explicarse con las mismas categorías del texto de la eucaristía.

La inteligencia es una nota sistemática que no altera las notas materiales del organismo, pero que le hace ganar una nueva actualidad, la intelectual, la actualización de las cosas en cuanto realidades. La aparición de la inteligencia humana produce una transustantivación de la realidad humana por transactualización. Eso es lo que parece pensar Zubiri al final de sus días. Este tema es el que más preocupó a Zubiri en los años finales de su vida.

¿Qué es lo que eleva?

«El término *natura naturans* lo utilizó por vez primera, según parece, Miguel Escoto en su *Liber introductorius*, aplicado a Dios y a partir de ahí pasó a distintos autores hasta llegar a Spinoza. Éste la define así: “Por naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, Dios” (*Ética*, proposición XXIX). La naturaleza naturante es, por tanto, Dios, pero entendido al modo de Spinoza, es decir, como immanente a la naturaleza naturada.

Esta idea viene a identificar *natura naturans* con *natura universalis*. Tal sentido se encuentra incluso en Tomás de Aquino, que en la *Summa Theologiae* escribe: *De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum naturam universalen; alio modo, secundum naturam particularem.* (*S Th.* 1-2, q. 85, a. 6).

Este texto es particularmente ilustrativo, porque distingue en cada cosa dos tipos de naturaleza, la particular y la universal, cada una de ellas dotada de una *virtus* distinta. Esta *virtus* puede situarse en Dios, pero también en algún cuerpo celeste. Pues bien, en esta dirección van las alusiones de Zubiri a la *natura naturans*. Porque en él esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios, sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos.

En *Estructura dinámica de la realidad* escribe: “A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo” (EDR, 91). A su vez, por *natura naturata* entiende las cosas reales concretas, y en este caso la realidad biológica del ser humano. Su tesis es que esta realidad

concreta no puede dar por sí misma, a través de la complejización de sus estructuras, esa nota que llamamos inteligencia o psiquismo específicamente humano. Lo puede dar "desde sí misma", pero no "por sí misma". Para que sea capaz también de esto segundo, se requiere una "elevación". Ésta consiste, precisamente, en que una realidad que puede dar desde sí misma origen al psiquismo humano, pero no por sí misma, tenga capacidad también para hacer esto último.

¿Y qué es lo que eleva?

La realidad del cosmos como un todo. En el párrafo anterior, Zubiri dice que es el sistema cósmico entero el único dotado de verdadera causalidad. Por tanto, la materia cósmica tiene la capacidad (que para unos vendrá de Dios, pero para otros no) de dar por sí misma esa nota que llamamos el psiquismo específicamente humano, y esa capacidad es la que se manifiesta en el homínido de forma que éste acaba dando de sí más que lo que en tanto que mero homínido podría. Lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esta idea.» [Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, A.: *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2009, p. 127-128]

La realidad como actualidad

No es posible definir la realidad sin algunos de estos términos (sustantividad / actualidad). La realidad no es solo sustantividad, es también y necesariamente actualidad, y las transformaciones de la realidad no se producen sólo por cambios en la sustantividad sino también por cambios de actualidad. La teoría de la sustantividad puede, pues, formularse en términos de actualidad, pero no viceversa. Esto es lo que hace Zubiri en el estudio "Respectividad de lo real", del año 1979 (EM, 173-215).

La sustantividad no consiste en otra cosa que en la «respectividad constituyente» de las notas que compone la cosa real. Esto significa que la sustantividad es el resultado de la actualidad respectiva de las notas constitucionales de una cosa.

Constata la prioridad de la actualidad sobre la sustantividad, la esencia, etc., cabe matizar algo que hasta la trilogía de la inteligencia (1980-1983) no estuvo del todo claro en Zubiri, y es que la «realidad» no es otra cosa que «actualidad».

Realidad no es sustantividad ni esencia. Ahora, al final del camino, en la trilogía de la inteligencia, realidad se define como «mera actualidad». La formalidad de realidad propia de la inteligencia humana hace que actualicemos todo, también lo sustantivo, como real, como «de suyo» real. Realidad no se identifica con sustantividad sino con lo actualizado por la inteligencia humana.

La inteligencia actualiza todo en y desde la formalidad de realidad, de tal modo que lo aprehende como «de suyo real» y «formalmente real», aunque no necesariamente como sustantivo.

La formalidad consiste en pura actualidad y da lo mismo que lo aprehendido sea sustantivo o no. Lo no sustantivo también se aprehende formalmente como realidad. De esto se deduce que la realidad no es esencia, ni sustancia, ni sustantividad, sino la condición formal en que quedan las cosas, todo, sustantivo o insustantivo, cuando se actualiza en la inteligencia sentiente. Realidad es pura formalidad.

Formalidad y contenido

Cierto que no hay formalidad sin contenido. Pero la determinación de los contenidos en tanto que «tales» [talidad] contenidos ya no está dada en la aprehensión primordial de realidad, ni consiste en mera formalidad, sino que es obra ulterior del *logos* y la razón, pero la obra del *logos* y la razón no se podría llevar a cabo sin esa previa actualización de las cosas como formalmente reales, que es lo propio de la aprehensión primordial de realidad. Realidad es pura formalidad, la formalidad con la que los seres humanos actualizamos todo. La realidad consiste en mera actualidad.

Dios es trascendente «en» el mundo y no «al» mundo

Si la actualidad acaba cobrando ventaja a la propia sustantividad, habría que concluir que la realidad más perfecta sería aquella que consistiera en pura actualidad. Tal es lo que atribuimos a la realidad perfecta, a Dios. Dios no es una talidad del mundo, dado su carácter trascendente. Pero no es trascendente «al» mundo sino «en» el mundo.

Dios, por ser trascendente, no tiene talidad, pero por serlo «en» el mundo es «realidad». Su realidad ha de ser absolutamente simple. Su sustantividad ha de consistir necesariamente en una sola nota.

¿Cuál puede ser esa nota? No se le podría el concepto de nota elemental de Zubiri, porque las notas elementales o constitutivas lo son siempre como fundamento de las fundadas en ellas o constitucionales, y en Dios no podría darse esa duplicidad. Su única nota debería estar más en el orden de las notas propiamente sustantivas, las sistemáticas, que en el de las notas elementales. Se trataría de un sistematismo absolutamente simple.

Esa nota no podría ser más que una, la de «actualidad». Lo único que se puede decir de Dios es que es pura actualidad. Cuando Zubiri dice que Dios es trascendente «en» el mundo, no «al» mundo, hemos de interpretar que su forma de presencia trascendente en el mundo es como actualidad, no como cosa, ente o talidad.» [Extracto de Diego Gracia: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 67 ss]

LA DÉCADA DE LOS SESENTA

«Zubiri llega a la década de los sesenta instalado plenamente en una nueva etapa de su trayectoria intelectual, aquella en que, contrariando a Heidegger, ya sostiene definitivamente que el ser se funda en la realidad, y que la filosofía estudia no el ser sino la realidad en cuanto tal.

Objetivo particular de la atención de Zubiri en estos años ha sido la realidad humana. El sentir intelectual del hombre es radicalmente distinto del sentir animal.

El hombre es una unidad radical, resultado de la combinación funcional de los elementos que lo constituyen: no tiene cuerpo y alma, sino que es, a un tiempo, corporal y psíquico.

De todos modos, la explicación de la unidad del hombre, a pesar de intentar superar los dualismos, seguía siendo a estas alturas bastante hilemórfica. Zubiri trató de asegurar algunas explicaciones tradicionales que atribuyen al alma una inmortalidad por su propia naturaleza. Tardó en liberarse de las presiones dogmáticas.

La inteligencia no se superpone a la sensibilidad, sino que conforma con ella un sentir intelectual. La progresiva caracterización de esa realidad humana ha sido objeto de la mayoría de sus cursos de esta época, y no sólo porque el tema haya interesado a la mayoría de sus oyentes, médicos, científicos, sino porque sólo se penetra en la realidad indagando las cosas reales concretas que hay en el mundo y a través del hombre, aquella cosa real que se caracteriza propiamente por estar abierta a la realidad.

A estas alturas, Zubiri entiende que el órgano humano en el cual se patentiza lo real es la inteligencia sentiente, y que el inteligir tiene en el hombre, animal hiperformalizador, una función primariamente biológica. La inteligencia sentiente es el órgano de la aprehensión inmediata de lo real como lo que es "de suyo" tal o cual cosa.

Inteligir no es decir algo sobre lo sentido, sino sentir las cosas intelectivamente: no como estímulos, sino como realidades.

En su sentir, el hombre aprehende lo real con sus estructuras propias. Esta tesis ha llevado a Zubiri a trabajar en la elaboración de la noción de sustantividad como estructura básica de lo real: atribuyéndola primero a los seres vivos en exclusiva, y ahora a toda realidad corporal; basándola antes en la independencia y el control sobre el medio de los seres vivos, y ahora en la suficiencia que da consistencia y unidad interna a un conjunto de notas y las convierte en *una* cosa.

Finalmente, Zubiri ha abordado de una manera original la cuestión de Dios: ha liberado su tratamiento filosófico de multitud de adherencias metafísicas, la ha insertado en la realidad misma del hombre y en su experiencia histórica, y ha abierto camino a una consideración respetuosa del ateísmo y de las diversas religiones.» [Corominas / Vicens, 2006: 605-606]

ACTUALIDAD Y SUSTANTIVIDAD

«Actualidad» es, a la altura de 1975, un concepto que en buena medida se contrapone a «sustantividad». Una misma sustantividad puede cobrar muy distintas actualidades. La realidad puede cambiar ganando o perdiendo actualidad, sin modificación de sus notas sustantivas.

A la altura de 1975, Zubiri tendía a contraponer sustantividad y actualidad. Uno es el devenir de la sustantividad y otro el devenir de la actualidad. El color rojo es una nota de la sustantividad, en tanto que el que la realidad sea entristeciente afecta al devenir de actualidad, no al de sustantividad.

La actualidad no se identifica en estos años con la nuda realidad. Una cosa es el devenir que llama de realidad, y que en el rigor de los términos es devenir de nuda realidad, y otra el devenir de actualidad.

El tema fue ganando profundidad en Zubiri con ulterioridad a esa fecha de 1975, y al final la actualidad cobró tanto volumen que acabó incluyendo el propio concepto de sustantividad. Hay actualidades meramente adventicias, como el cambio de lugar. Pero hay otras que sus sustantivas. De hecho, eso que llamamos sustantividad es la coactualidad respectiva de un conjunto de notas en unidad coherencial primaria. Es lo que cabe llamar la actualidad interna o constituyente de la cosa (por similitud con lo que Zubiri llamó en «Respectividad de lo real», texto de 1979, «respectividad constituyente»: EM 200-7).

Eso que la coactualidad de las notas constituye es un sistema, que genera y soporta esas notas propias y peculiares que se llaman sistemáticas. Hay notas constituyentes y notas sistemáticas o constituida, ya que son el resultado de la interacción de las notas constituyentes y están soportadas por el sistema como un todo.

Las notas sistemáticas, por tanto, no son constituyentes de la sustantividad sino constituidas o meramente actuales; pertenecen a la sustantividad, pero no como notas elementales o constitutivas sino como notas actuales o constituidas. Esto permite entender que sea posible un cambio en la sustantividad, una transsustantivación, por mera adición de una actualidad nueva, como según Zubiri sucede en el caso de la Eucaristía (PTHC 397-421; PTH 787-816). En ese caso no cambian las notas constituyentes o constitutivas, el pan y el vino, pero sí hay una nota sistemática nueva que dota a la realidad de una nueva actualidad sustantiva.

Con la inteligencia parece suceder lo mismo, ya que en el último Zubiri hay razones para pensar que es una nota sistemática o de actualidad. La nota intelectualista consista en mera actualidad, la propia de la formalidad de realidad, que abre al ser humano a la actualización de las cosas como realidades. La inteligencia no es otra cosa que actualidad, consiste en actualidad.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 496]

«A la altura de 1980 parece que a Zubiri ya no le es de mucha ayuda la vieja distinción entre la “nuda realidad” de la cosa y su “actualidad”, ni el decir que los sentimientos son de la realidad, pero no como notas de su nuda realidad sino como notas de actualidad. No es un azar que esta distinción entre nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y sustantividad se vinieren a identificar con actualidad.» [l.c., p. 503]

RESUMEN DE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE ZUBIRI

Frente a la “vida como realidad radical” (Ortega y el vitalismo) y de la el *Dasein* como comprensor del ser y la *Geworfenheit* de Heidegger, Zubiri propone la **religación** (el hombre no está *geworfen* a la existencia, sino “implantado en la vida”).

Concepto de **PERSONA**: la sustantividad humana; frente a Gehlen y su *Mangelwesen* el ser humano es un *plus*, no una deficiencia: esencia abierta ...

La conceptualización de la persona implicaba definirla como “esencia abierta”, como sustantividad. Zubiri vio que antes de escribir un tratado *Sobre la persona*, necesitaba clarificar los conceptos tradicionales de esencia, sustantividad y sustancia, por lo que escribe primero *Sobre la esencia*. Tras la publicación de *Sobre la esencia*, Zubiri ya no tuvo interés en escribir una antropología centrada en el concepto de persona, ya que Heidegger calificaba la antropología como puramente “óntica” (*diferencia ontológica*) y postulaba una “ontología fundamental”. El tema de la persona siguió siendo central en Zubiri, pero centrado en la “constitución alma-cuerpo” y en la “génesis de la realidad humana”.

La visita del dominico belga a Madrid le convence de que “**el alma no es inmortal**”, muere con el cuerpo “lo que subsiste es el hombre”. Zubiri abandona el vocablo alma y espíritu por “psiquismo” como subsistema de la unidad cuerpo-psyche.

Zubiri mantuvo la idea de sustancia muchos años (¿hasta los setenta?) para poder explicar lo “específico” de la realidad humana, la inteligencia, irreductible a lo somático: no puede surgir directamente de la materia sin **elevación**.

Ahora el tema es de dónde surge la inteligencia y el psiquismo humano. Al centrarse en una nueva **noología** (*Trilogía de la inteligencia*), Zubiri pone en el centro de su pensamiento la actualidad: sustantividad = actualidad, la idea de sustancia queda desterrada, ya no es necesaria para explicar el psiquismo.

Al final: la idea de actualidad (y el cambio de “transubstanciación” por el de “transactualización”, en la conferencia sobre la Eucaristía) queda como la última, **de modo que en el fondo** (según Diego Gracia) **la idea de “inteligencia sentiente” no sería necesario mantenerla**. Si solo hay

sustantividad donde hay actualidad, la actualidad es el pivote de toda la "construcción" metafísica del último Zubiri.

Tema central de esa "metafísica" (como "construcción explicativa", contrapuesta a la "descripción" de la "unidad" de inteligencia y realidad, que son "congéneres", sin prioridad de una u otra, en la investigación filosófica de la noología), siguió siendo siempre la persona como lo absoluto relativo, la idea de religación de la persona, la idea de Dios como fundamento transcendental "en" (no "al") el mundo. El hombre como "experiencia de Dios" (*El hombre y Dios*).

RECTIFICACIONES DE ZUBIRI

«El fracaso en filosofía es mucha más productivo que la adscripción a una moda, la apelación a argumentos de autoridad o a consideraciones políticas, culturales o de gusto extemporáneas al ejercicio filosófico mismo. Este permanente volver a empezar, este esfuerzo de criba de prejuicios, esta pasión o ímpetu, más allá del bien y del mal, del placer y la angustia, es el núcleo de la vida filosófica. El mejor síntoma de la buena salud de la vida filosófica es poseer la suficiente libertad metafísica como para desmentirnos a nosotros mismos y ser más fieles a la verdad que a nuestras ideas sobre ella.» [Corominas / Vicens, 2009: 79]



«A mediados de los años setenta, Zubiri comenzó a modificar varios de los puntos de su descripción previa.

Sustancialidad – sustantividad – actualidad

Uno primero fue la diferencia entre sustancialidad y sustantividad. En el escrito del año 1975, "El hombre y su cuerpo", aparece aún residualmente el término sustancias, pero Zubiri se cuida de aclarar que toma el término en su sentido vulgar, sin darle carácter técnico. La distinción entre sustancialidad y sustantividad la mantuvo Zubiri durante décadas para salvar el problema del alma.

En los años sesenta consigue enfocar ese problema en forma nueva y distinta, que le permite suprimir el concepto de sustancia e integrarlo dentro del de sustantividad, de modo que todo se explica mediante este último. Esto no dejó de plantearle algún problema con los teólogos, a propósito de la resurrección tras la muerte (EM 319).

La afirmación del carácter sustantivo de la persona frente a la tesis anterior de la sustantividad del alma, le obligó a modificar algunas otras cosas. Si el alma no es una sustancia infundada o constitutiva, ¿qué es la inteligencia, en qué consiste? Zubiri no llegó a revolver este problema, pero habida cuenta de lo que dice en sus últimos escritos, cabe deducir que iba en la dirección de considerarla una nota sistemática, no una nota infundada o última en la línea de la nota (que es lo que en SE se llaman "sustancias").

A este respecto es muy significativo su texto sobre la Eucaristía, del año 1980 (PTH 397-412; PTH 787-816). Allí dice que la consagración produce una transustantivación, no una transustanciación, y que esa transustantivación se produce por transactualización, de tal modo que no cambia la sustantividad del pan o del vino, pero que ganan una nueva actualidad, y que ese cambio de actualidad es sustantivo, modifica su sustantividad. Lo cual significa que la sustantividad no se modifica sólo por la existencia de notas constitutivas nuevas, sino también por la aparición de notas sistemáticas nuevas. Una de esas notas sería la inteligencia.

Inteligencia – alma

En IRE 97 afirma explícitamente que la inteligencia es una “nota estructural” pero no una “nota sistemática”: “Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas”.

Ni que decir tiene que aquí sigue presente la tesis, a la que Zubiri no renunció nunca en vida, de que la inteligencia es irreductible a la materia y que por tanto necesita tener como sustrato una nota elemental de carácter no material. Eso es lo que tradicionalmente ha venido llamándose alma. Pero a la vez Zubiri se resiste a estas alturas a llamarla así. ¿Qué es entonces? Zubiri falleció sin dar una respuesta clara a esta cuestión (IR 97).

Adviértase que Zubiri definió siempre la inteligencia como “mera actualización”. Ser inteligente es lograr una actualidad nueva de la realidad humana en las cosas y de las cosas en la realidad humana: nada más.

¿De dónde sale esta nota? En el artículo sobre la génesis humana dice que la da la materia “desde sí misma”, y también “por sí misma”, pero que esto último no sería posible si esta materia no estuviera “elevada” (SH 461-476). Se trata de un “emergentismo”, pero peculiar, que cabe denominar “emergentismo por elevación”: Más tarde, Laín Entralgo matizaría el tema de la elevación (*El cuerpo humano: Teoría actual*, Madrid, Espasa, 1989. *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa, 1991). [...]

Al desaparecer el alma como sustancia, empezó a verse claro que la sustantividad no podría lograrse más que cuando, por otra del propio sistematismo, apareciera esa propiedad, la de la independencia del medio y el control específico sobre él, específicamente humanos. No sabemos cuál es ese momento, pero parece claro que tal sistematismo ha de tener por base una gran complejidad estructural, que por necesidad requerirá tiempo, bastante tiempo.

De ahí que la suficiencia constitucional tenga que verse como el resultado de un proceso que, con toda razón, cabe llamar constituyente. La sustantividad es un logro, un resultado de un largo proceso constituyente. Aristóteles decía que el *primum vivens* es el *ultimum moriens*. El *primum vivens* no se identifica con la sustantividad humana. Una cosa es tener vida y otra tener sustantividad humana. Esto pasa al principio, y pasa también

al final. La vida humana puede perderse, y de hecho se pierde muchas veces bastante antes de que desaparezca la vida biológica. No comprender esto es cerrarse a la evidencia.

La persona

¿Hay algo en la Antropología de Zubiri que no haya variado, algo permanente, fijo, definitivo? Pienso que sí, y que es su descripción de la persona. En la aprehensión primordial aprehendemos las cosas como de suyo. Pero también nos aprehendemos a nosotros como "de suyo"; más aún, como "formal y reduplicativamente de suyo" (SE 504). Somos de suyo como todas las otras realidades aprehendidas, pero además lo somos reduplicativamente, porque tenemos capacidad de actualizar como de suyo nuestro propio de suyo, o de hacer propio nuestro de suyo. Somos de suyo reduplicativamente.

El primer de suyo es material, como el de las piedras; el segundo, formal, ya que consiste en la posesión de la formalidad de realidad. De ahí la definición de persona de Zubiri: "suidad formal" (SH 159; HD 7, 59, 83, 153, 352-353). La sustantividad humana es personal, precisamente porque consiste en suidad formal. Eso es lo que Zubiri llama "personeidad", a diferencia de "personalidad". La personeidad se es, la personalidad se adquiere mediante el ejercicio de la propia personeidad. Este es el punto más elevado de la antropología de Zubiri.

LOS AVANCES DE LA CIENCIA Y LA EVOLUCIÓN DE ZUBIRI

La descripción –y en consecuencia la comprensión– nunca es completamente adecuada con lo aprehendido, y por tanto siempre hay que estarla perfeccionando. Para ello hay que echar mano de muchas cosas, entre otras de los datos de la ciencia.

En la segunda mitad del siglo XX los datos de la biología se han disparado. Ha sido su medio siglo de oro. De ahí que Zubiri esté obligado a matizar cosas. Los avances de la genética molecular hicieron pensar en los años sesenta que había una relación lineal entre genes y proteínas, o entre genotipo y fenotipo. Se llegó a establecer el llamado "dogma fundamental de la biología molecular", que decía: un gen, una proteína. Ese dogma cayó en los años setenta y desde entonces no ha vuelto a resucitar. El determinismo genético ha muerto, y ahora se empieza a saber que el fenotipo es un resultado de múltiples interacciones a lo largo del espacio y del tiempo embrionarios. Esto tiene enorme importancia filosófica.

¿Cuándo comienza a lograrse la suficiencia constitucional que define la sustantividad? ¿En el primer momento? Así pensó Zubiri durante décadas (EM 59). Pero precisamente a la altura de los años setenta, y no en último lugar como consecuencia de esos avances, fue variando su punto de vista. Y al final de su vida escribió algo que resulta muy razonable, por más que resulte escandaloso para algunos:

“Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente, el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización” (HD, 59).

LA INFLUENCIA EN ZUBIRI DEL CONTEXTO HISTÓRICO

Las descripciones no se hacen más que en el interior de contextos lingüísticos, sociales, culturales, históricos, religiosos, etc. ¿Es un azar que el Zubiri de la Segunda república (1931-1936) fuera fenomenólogo, que el de la Posguerra civil (1936-1939) dedicara sus esfuerzos a indagar en la ciencia natural como ayuda para sus descripciones de la realidad, que en esas décadas de nacionalcatolicismo afirmara la existencia del alma, y que precisamente en la década de los setenta, coincidiendo con el proceso de secularización de la sociedad española (tras la muerte de Franco en 1975) y con los propios cambios dentro de la Iglesia católica modificara sus puntos de vista?

Mi opinión es que no, como tampoco lo es que los fenomenólogos alemanes usufructuaran sobre todo las ciencias del espíritu y tendieran, como el propio Zubiri dice, al historicismo. El pensamiento de Zubiri en general, y su Antropología en particular, son sistemas abiertos, y no vale su mera repetición; es necesario recrearlos. Esto es lo auténticamente fenomenológico. Tratar un tema es rehacerlo de nuevo en nosotros mismos. Todo lo demás es pura erudición postiza, lo más opuesto a cualquier cosa que merezca el nombre de filosofía.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 429-432]

«Además de evolución, en el pensamiento de Zubiri hay ausencias, lagunas, cosas que pudo hacer y no hizo, desarrollos que cabe derivar de planteamientos y él no llevó a cabo.» [*id.* p. 516]

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://www.hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten