

**LO QUE MOTIVÓ DESDE UN PRINCIPIO SU BÚSQUEDA**

---

«En la carta que Zubiri envió a Heidegger el 19 de febrero de 1930 (Corominas/Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, pp. 212-214), Zubiri se sincera y señala de sí mismo un aspecto que es fundamental para interpretar su pensamiento:

“Durante toda mi vida [...] sólo he conocido una emoción que me ha conmovido: la emoción del puro problematismo. Desde muy joven he sentido dolor de ver cómo todo se transforma en problema.

Pero este dolor no en sí mismo doloroso. [...] Más bien este dolor era la fuente, en el fondo la única fuente hasta ahora, de verdaderos gozos. Me aferré positivamente a este carácter problemático de la existencia.”

El asombro de Zubiri, que lo indujo a filosofar, no era el griego (que sería en cierta forma el de Heidegger); tampoco el medieval y menos el moderno. Era el propio problematismo de las cosas el que lo tenía en tensión, esto es, su carácter físico. Ese problematismo es el que lo llegó a resolver la gran aporía existencial en que estaba él cuando era joven, que es reflejo de su tiempo y de su mundo.

Finalmente, en la vida de Zubiri de la década de 1930, tras haber transitado por Friburgo y de la mano de Heidegger, cobró incipiente cuerpo el tema de la religación, que es un primer estadio en su lenta pero rigurosa marcha conceptual durante década, que terminará con la formalidad de realidad en la década de 1980. [...]

Zubiri está inquieto en el mundo “heideggeriano”, pues radicalmente no es “su” mundo. Heidegger es una gran “figura” filosófica, del mismo modo que lo era Ortega para los españoles.

Pero, en el caso de Heidegger, ser una “figura” reconocida en toda Europa lo había llegado rápidamente a la cumbre del Olimpo no solamente de las ideas, sino sobre todo de la vanagloria.

El filósofo alemán vivió en la distancia y era inaccesible para muchos (también para su propia familia), entre ellos Zubiri.

Zubiri no podía entender cómo una vida, la de Heidegger, podría dissociarse entre la filosofía y la cotidianidad. Él no buscaba interés informativo, ni curiosidad al estar al lado de Heidegger; él buscaba al filósofo, que, como tal, podría abrir el mundo desde otro modo de pensar, pero un mundo en el diálogo, en la palabra, en la acogida con el otro.» [Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 14]

## CONSTANTES EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

---

Lo que Zubiri nunca rectificó: Su concepto de persona.

Para Laín Entralgo (en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 27-28), reduce la mentalidad de Zubiri a tres notas: el amor a la realidad, la exigencia de rigor y la búsqueda y necesidad de fundamento. Zubiri tenía amor a las cosas tal como se presentan en la vida del hombre y odio a las construcciones conceptuales como datos previos para fundamentar las cosas tal como se presentan.

“Zubiri hizo suyo un dicho del habla coloquial: cuando uno quiere atenerse a lo que realmente debe atenerse, dice: “mira chico, las cosas son como son”. Por tanto, develación de todas las construcciones mentales que a lo largo de la historia de la filosofía han aparecido como puntos de partida.”

Empezando por la noción de sustancia de Aristóteles no puede ser una descripción inmediata, es una construcción conceptiva de la realidad. La idea de conciencia del mundo moderno (que culmina en Husserl) es también una construcción. Lo único que hay en la realidad son actos conscientes. Según Zubiri, hay que reducir la realidad a las notas de la percepción sensorial. Zubiri contrapone lo físico a lo conceptual. Conceptúa lo real huyendo de todo conceptismo, de todo juego de conceptos en que muchas veces ha consistido la filosofía.

## ZUBIRI FILÓSOFO SISTEMÁTICO

---

Zubiri re-piensa y de-construye la metafísica occidental. Hace una labor de depuración de conceptos e higiene mental, hace una labor semántica.

«Toda filosofía es un sistema conceptual en el que toman cuerpo tres ideas matrices: la idea de **realidad** –o de ser–, la idea de **conocimiento** y la idea de **hombre**. Esas ideas son la respuesta a los tres problemas básicos que la filosofía se plantea y son como ejes coordinados que permiten articular otras ideas-problemas: mundo, Dios, esencia...; sensibilidad, entendimiento, razón, verdad...; sociedad, historia, moralidad, religión...

Zubiri ha configurado todas esas ideas con originalidad, al filo de un colosal diálogo con la tradición filosófica. Hay, por tanto, una filosofía zubiriana. Los ejes coordinados con sus ideas de **inteligencia**, de **realidad** y de **hombre**.

La conexión entre las ideas matrices no es lineal, sino cíclica. En eso consiste su profundo carácter sistemático, más o menos perfecto, más o menos completo en cada filósofo creador. El sistema tiene, así, más o menos coherencia. Es muy fuerte en la filosofía de Xavier Zubiri. Ha sido necesario que las publicaciones de sus obras aceleraran su ritmo a partir de 1980 para que se manifestara el sistematismo de una obra cuya gestación se había iniciado sesenta años antes.

Al ser coherente el sistema, puede parecer que el orden expositivo no está predeterminado en principio. No obstante, la fuerza organizadora del sistema

que tiene la idea de **inteligencia** aconseja atenderla en primer lugar y justifica tratarla con más extensión que la dedicada a las otras ideas.» [Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 9-10]

«Ocho larguísimos cursos orales, cuya transcripción ocupa miles de páginas, no consigue madurar definitivamente; una y otra vez terminan guardados porque no superan el listó que Zubiri se ha impuesto. Esto va generando una sucesiva situación de agobio, una responsabilidad no tanto por las exigencias de sus mecenas y amigos. La responsabilidad se la crea el propio Zubiri al ver que el paso de los años no produce el tipo de publicaciones al que había enfocado toda su vida. Consigue el apoyo de sus mecenas para interrumpir sus cursos en el verano de 1954 y entregarse a la composición de su libro. ¿Qué libro?

Todo apunta a que no era *Sobre la esencia*, sino un amplio estudio sobre *La persona*. Zubiri esperaba que el amplio material acumulado permitiese una doctrina de la persona que, apoyada en el concepto de sustantividad, integraría unitariamente los recientes descubrimientos de la biología molecular y de las ciencias de la vida con el específico componente metafísico de la persona. Sin embargo, sus esfuerzos no tuvieron el éxito esperado y en 1959 abandonaba el proyecto.

¿Por qué fracasa el estudio en torno a *La persona*? Lo cierto es que lo ignoramos; ni siquiera sabemos si se trata realmente de un "fracaso". Los fragmentos publicados de esos años y de tema antropológico permiten esbozar una conjetura que tiene el riesgo de ser rápidamente desmentida por un estudio sistemático de todos los materiales ahora catalogados. La debilidad de la conjetura procede fundamentalmente de la inexistencia de un estudio riguroso sobre el inmenso material de los cursos anteriores a 1960; como es sabido, Zubiri los consideraba superados, pero ello no implica que su estudio carezca de interés, no solo biográfico, sino también filosófico.

El problema básico sería que en el tema de la persona convergen dos líneas que obedecen a metodologías distintas: por una parte, una línea biológico-evolutiva que está ocupada por el material ofrecido por las ciencias de la vida cuando ya se había descrito la estructura de los ácidos nucleicos, pero que en muchos puntos ahora está anticuada; por otra parte, una línea estrictamente metafísica en la que Zubiri entendía la persona como "suidad", separándose de la línea que helenizó y naturalizó este concepto crecido al calor del Cristianismo, tal como muestra la celeberrima definición de Boecio: *sustantia* individual de *naturaleza* racional (*rationalis naturae individua substantia*). No considero probable que el conflicto surja porque estas dos líneas resultasen disonantes, sino porque, al tener que calibrarlas con medidas distintas, da la impresión de que el componente metafísico es tan solo una generalización que depende del estado de los conocimientos biológicos y, para evitar esto, se necesitaba la inserción en una metafísica previa que no estaba suficientemente desarrollada y un concepto de esencia que, más allá de las distintas hábitos exclusivas de las realidades personales, explicase unas estructuras en las que la realidad esencial consistiese precisamente en hacerse mediante la realización de actos, algo para Zubiri imposible con el sustancialismo tradicional, sea este de corte aristotélico-escolástico o de corte más racionalista. Zubiri defiende en esta época lo que

podríamos llamar un dualismo mitigado que, no por ser "mitigado", evita los clásicos problemas de todo dualismo.

De nuevo asoma aquí la posibilidad de un científicismo de nuevo cuño, al menos lo que podría llamarse un "científicismo negativo": la filosofía de Zubiri no debe contener nada que estuviere en contradicción con el conocimiento científico del momento. Quizá pronto se esté en condiciones de examinar la cantidad de desarrollos filosóficos que quedaron reprimidos por la presión de las ciencias o de los enunciados de las creencias religiosas.

Por otra parte, el enfoque biológico-evolutivo apunta a una línea de continuidad, que Zubiri suele centrar en la formalización del sistema nervioso, y que en la hiperformalización humana (sería indiferente si hubiese que aplicarlo también a algunos animales) exige un salto que necesita un nuevo modo de habérselas con las cosas; por otra parte, la persona, gracias a su inteligencia, no puede entenderse como un paso evolutivo, sino que significa una ruptura ya que, por definición, la inteligencia se define por su manera de habérselas con las cosas, no como "estímulos", sino como "realidades", aunque Zubiri admite que en el hombre sigue existiendo una zona estímúlica que se explicaría por simple evolución biológica y que coexiste con la zona intelectual que exige una ruptura en la línea anterior.

El tema supone unos complejos desarrollos metafísicos que, contra la que quizá fue la esperanza de Zubiri, el tratamiento de la persona no puede arrastrar anexados; al contrario, cuando estos desarrollos estén desplegados de manera adecuada, probablemente Zubiri cree que ya no es necesario volver con una amplia monografía sobre el tema de la persona ya que, en última instancia, la persona es la forma de realidad en la que culmina la metafísica zubiriana "esencia abierta" e incluso habría que decir que en el ámbito intrahumano es la única forma de realidad de la que podemos estar seguros de que goza de plenitud sustantiva y, por tanto, tiene esencia.

El "fracaso" del proyecto sobre la persona se torna fecundo en poco tiempo y genera dentro de un estado de ansiedad creciente *Sobre la esencia*, con un radical cambio de enfoque que no solo desplaza el interés central a la realidad, sino que en buena medida ya hace innecesario el tratamiento independiente de la persona, al menos con la amplitud que inicialmente se proyectaba.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 208-211]



«La dificultad surgió de que la antropología de zubiriana es básicamente una antropología metafísica, a la que es preciso desplazar la centralidad filosófica para que articule un concepto capaz de integrar una forma de realidad como la persona que no solo se define por las notas que tiene, si igualmente por las que adquiere por apropiación. No es la persona la que puede explicar la realidad, sino que tiene que ser la realidad la que explique la peculiar forma de realidad que es la persona, por eso, se entendió mal a Zubiri cuando se vio *Sobre la esencia* como una especie de "antropologismo" metafísico o incluso una variante metafísica del "personalismo".

Zubiri conservó de sus estudios antropológicos toda su dimensión metafísica, pero solo el cambio de enfoque desde la persona a la realidad le permitió culminar la tan ansiada obra central de su pensamiento maduro. Ello no es óbice para que **la persona siga teniendo un papel relevante porque es la piedra de toque definitiva para poner a prueba cualquier doctrina de la realidad** y su presencia es evidente en conceptos tan importantes como "sustantividad" e incluso "esencia" física. **El mayor problema es el dualismo que resulta de separar a la persona del resto del mundo cuando, al mismo tiempo, se busca "personalizar" todas las notas biológicas e incluso físico-químicas que actúan unitariamente en la estructura personal.**» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 211-212]

## EL SEMINARIO XAVIER ZUBIRI

---

«Nuestra dificultad de lectura de *Sobre la esencia* tenía que ver con el hecho de que no estuvieran en él explícitas las tesis gnoseológicas y que nos empeñáramos en leer el libro desde categorías impropias, que generalmente eran las realistas escolásticas, las criticistas kantianas o, en el mejor de los casos, las fenomenológicas.

Es cierto que en el libro había un epígrafe, el titulado "Realidad y verdad", que trataba de eso. Pero parecía claro que resultaba insuficiente, porque prácticamente nadie fue capaz de entender su verdadero significado. Era preciso aclarar este punto, fundamental en toda filosofía que quisiera ser auténticamente moderna.

Para iniciar el tema, partimos de un texto que Zubiri había publicado el año 1967 en la revista *Asclepio*, titulado "Notas sobre la inteligencia humana". [...] Pero las páginas del artículo no daban de sí una teoría entera de la inteligencia. Se ocupaban solo de su inicio.

Analizando ese texto comprobamos palmariamente la necesidad de que Zubiri expusiera de forma sistemática su teoría de la inteligencia. Venciendo sus reservas, conseguimos que se aviniera a exponer en el Seminario la teoría de la inteligencia de modo sistemático, del principio hasta el final. Esto hizo en tres sesiones memorables del año 1976, que accedió a que se recogieran magnetofónicamente.

Poco después las pasó Carmen Castro a papel, y sobre ellas comenzó Xavier la redacción de lo que pensó publicar en un solo volumen, titulado *Inteligencia sentiente*, y que al final se convirtió en tres, *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

Más de una vez he dicho que éste ha sido el principal fruto del Seminario, haber conseguido que Zubiri publicara su teoría de la inteligencia, su Noología. Caso de no haberlo hecho en vida, pienso que toda su obra filosófica se habría venido abajo.» [Gracia, Diego: "El seminario «Xavier Zubiri» de Madrid", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 749-750]

## RECTIFICACIONES A ZUBIRI

---

¿Qué significa rectificar?

«Reducir algo a la exactitud que debe tener.

Dicho de una persona: Procurar reducir a la conveniente exactitud y certeza los dichos o hechos que se le atribuyen.

Contradecir a alguien en lo que ha dicho, por considerarlo erróneo.

Modificar la propia opinión que se ha expuesto antes.

Corregir las imperfecciones, errores o defectos de algo ya hecho.» [RAE: *DEL*]



«Una filosofía es verdaderamente fecunda si tiene potencialidad para responder a preguntas que ella misma no se hizo de manera explícita ni siquiera sospechó. [...] En último término, siempre hay una noción previa que dirige la comprensión de una filosofía y que no se puede deducir de esa filosofía misma.» [Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 9 y 38]



«Por principio, toda filosofía es siempre comprensible por otros ya que su generalidad la hace, también por principio, siempre reactualizable.

“Lo último que puede predicarse de una filosofía es su inefabilidad» (Xavier Zubiri, M, p. 17)“.

Esto quiere decir que Zubiri se opone a cualquier idea de una filosofía que se disuelva en la vaguedad de una cosmovisión, como preconizaba Dilthey, o en alguna prédica edificante, como las que pululaban a comienzos del siglo XX desde todas las direcciones imaginables.

Esto no quiere decir que una filosofía no pueda tener también valores literarios, pero estos obedecerán a otras pautas completamente distintas a las que miden los valores filosóficos, por lo que no puede suplantar o disimular el objetivo realmente filosófico y Zubiri rechazaba contundentemente que se pretenda ocultar la carencia de rigor con un suplemento de patetismo.» [Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 41]



«Con denodado y concienzudo esfuerzo intelectual Zubiri trató una y otra vez de deshacer la trama del que acertadamente ha sido calificado como nudo gordiano elemental de la filosofía de Zubiri, es decir, la aprehensión primordial de realidad.

El nudo básico de su metafísica está configurado, en efecto, por el fenómeno elemental de que la intelección humana resulta ser, primordialmente, un modo de sentir de lo real en la inteligencia sentiente (IRE 13). En adelante, la cuestión decisiva consistirá en dilucidar tanto el tipo de respectividad en que se hallan *inteligencia y realidad*, como el momento de anterioridad, o de *prius*, que parece apuntar la realidad dada en relación a su aprehensión. Con ello no se está

diciendo que la realidad queda agotada en absoluto en la intelección humana, entre otras razones porque esta no es sino mera actualidad de lo real.

El dato básico de la experiencia que el hombre tiene de la realidad consiste en el fenómeno de que la realidad se le hace presente, "queda" o "está" dada, como "de suyo". Por eso puede Zubiri afirmar que el gran problema humano consiste en "saber estar en la realidad" (IRA 351-352). Este "saber estar en la realidad" es otra forma de expresar que el hombre "queda", él mismo, retenido constitutivamente en y por la realidad como sabiendo de ella. Pero Zubiri dirá algo de mucho más calado y es que en la actualización de las cosas queda asimismo "co-actualizada", en común, la realidad de la propia intelección (cf. IRE 155-169). "Saber estar en la realidad" implica también, por tanto, saber de mí; más aún, es que solo "así es como estoy en mí" (IRE 157).

Con esto no hemos salido aún del ámbito meramente intuitivo de la aprehensión primordial. Que en dicha aprehensión sea dada como "de suyo" no solo la cosa, sino la propia inteligencia sentiente, es algo que, en principio, no excede el mero análisis de la aprehensión sentiente de lo real. Pero si lo que con posterioridad se pretende es, no obstante, describir o definir la persona humana como suidad, o sea, como lo que es "en realidad", entonces tenemos que ser conscientes de que estamos entrando en el ámbito cuanto menos del logos.» [Herrero Hernández, F. J.: "Muerte y metafísica en Xavier Zubiri", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 183-184]

•

«Según cuenta Francisco Javier Conde, Zubiri dijo en el curso "Cuerpo y alma" que "Platón tomó sobre sí la grave responsabilidad de escindir el mundo del logos del mundo sensible. Es la ruta por donde se ha lanzado todo el pensamiento occidental".» [Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 793 n. 10]

•

«"Lo que se constituye en el *Da* del *Dasein* y lo que no habría sin el *Da* no es el ser, sino el "en tanto que" del ser... El *Da* no es sino un respecto entre *N* respectos de la cosa. La diferencia entre realidad y ser... Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un "de suyo", y la actualidad como momento de la respectividad" (SE 449-450).

Ese *Da* originario que configura al *Da-sein* en comprensor del ser lo sería solamente si el ser fuera solamente un darse y nada más que eso. Pues se daría solamente en ese *Da*, como elemento constitutivo de él. Pero esto no es así, porque, como Zubiri ve claramente, el *Da* es un mero respecto posible entre otros del ser, aunque sea absolutamente fundamental para el hombre mismo. El ser como es una actualidad respectiva mundanal de toda cosa real, volviendo en esto a lo real en ente, puede ser respectiva a la intelección propiamente tal, pero eso no quiere decir que esté únicamente siendo actual en ella.

La cosa real "es" en el mundo y por eso mismo es que puede ser "en" la intelección. Pero el problema radica en que, como la sensibilidad se le volvió

residual para Heidegger, el hombre se torna en comprensor del ser, pues tanto el momento de sentir y de realidad se han olvidado del todo. No es como piensa Heidegger el problema fundamental de la filosofía el "olvido del ser", sino que es la realidad misma la que está olvidada y eliminada en la filosofía desde sus orígenes en Grecia.

Zubiri intenta salir del ser saliendo de la idea misma de comprensión, se da cuenta que es ella la responsable del "olvido de la realidad". La idea de la comprensión estaría viciada en su raíz porque siempre es derivada del momento radical de la impresión sentiente, pero, como esta ha sido entendida como un mero "residuo", el rasgo mismo de impresión se ha perdido de la reflexión filosófica y lo que es más grave de un describir que pretende atenerse a lo dado, lo cual es inaceptable. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*. [...]

En el fondo, toda la filosofía de Heidegger –continúa Zubiri– es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. [...] "El ser carece de toda sustantividad, el ser solo es "respectivamente"; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y solo la realidad la que tiene sustantividad" (SE452-453). Zubiri quiere salir de la comprensión del ser de Heidegger, salir del *logos* heredero de los griegos, e ir al originario sentir intelectual, en el cual el momento de impresión es lo totalmente radical y fundamental. [...]

Querer aniquilar la realidad nos lleva al absurdo total de creer que hay una luz, una apertura que reposa en y por sí misma en el hombre y que desde tal luz se iluminaría todo cuando hay, esto es, el ser como el acontecer de los entes en el horizonte temporal del hombre que posibilita que el hombre pueda esbozar posibilidades para su vida, pero totalmente parado desde el vacío.» [Espinoza Lolas, Ricardo A.: "Bergson y Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 464 ss.]



«Nunca te compares con un genio, pero trata siempre de criticar la obra de un genio. En nuestra disciplina se denomina clásico a aquel que con su obra permanece como un contemporáneo. El pensamiento de tales clásicos es como un volcán en ebullición que va depositando como escoria las distintas fases de su biografía. Esta imagen nos la imponen los grandes pensadores del pasado cuya obra resiste el cambio de los tiempos. Por el contrario, nosotros, los filósofos contemporáneos, que no somos otra cosa que profesores de filosofía, permanecemos solo como contemporáneos de nuestros contemporáneos.» [Jürgen Habermas]



«Zubiri llamaba coloquialmente *nudos* a las situaciones en que un determinado problema le oprimía con toda su complejidad sin que atisbase aún ninguna vía de solución. *Nudos* son también los puntos en los cuales se entrelazan los hilos que forman una red. A partir de ahí, cabría denominar *nudos* en una filosofía aquellos temas o aquellos puntos que, bien por su posición axial dentro de una



filosofía o bien por la dificultad de su comprensión o de su exposición, exigen del lector un esfuerzo fuera de lo normal. [...]

En tales nudos se juega el ser o no ser de la filosofía misma como actividad pensante y esa actividad pervivirá, en medio de todas las decepciones cosechadas, bajo la condición de renunciar a la tentación imperialista de cortar de un tajo los nudos; por el contrario, la filosofía es la paciencia misma de desatar cuidadosamente unos nudos que de manera invariable tienden de nuevo a enredarse.

Quizá en una última instancia no hay ninguna gran filosofía que no se apoye en un nudo básico, que con frecuencia se traduce en un enunciado en apariencia muy sencillo y al alcance de cualquier bachiller aplicado, pero que nos fuerza a desatarlo una y otra vez porque nos condena a no poder deshacerlo nunca del todo.» [Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 7]



«Es muy revelador que las distintas propuestas [interpretativas de la filosofía de Zubiri] tengan su centro en unos pocos conceptos básicos que parecen figurar entre los más elementales y sabidos de la filosofía de Zubiri, permitiendo luego colar en primer plano aspectos marginales o incluso olvidados de su discurso. Así, el colocar como objeto central del análisis el *acto*, dejando en segundo plano no solo el sujeto del acto, sino incluso la alteridad de lo que en él se hace presente; de este modo, se funda alguna prioridad (o ultimidad) de la acción o de lo volitivo que se aleja de cualquier prioridad de la inteligencia y, por tanto, la dimensión teórica queda notablemente restringida.

Ello se funda en la archiconocida afirmación zubiriana de que “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10), que ello lo pone de relieve un puro “análisis de hechos” al margen de cualquier tipo de teoría (IRE 20, 25, 89, 156, 203, 205, 285) y, para ello, se propone tratar “los actos de inteligir y sentir en tanto que actos (*kath'énérgeian*), y no en tanto facultades (*katà dýnamin*)” (IRE 20); de este modo se hace sospechoso el neologismo “inteleccionismo” (IRE 284) con el que Zubiri propone delimitar su posición, por cierto en un contexto en el que pretende estar moviéndose dentro del más puro análisis de hechos.

Si este análisis es correcto, resultaría incluso que en la trilogía *Inteligencia sentiente* las modalizaciones del logos y de la razón solo tienen un valor complementario y Zubiri estaría en lo cierto cuando pensaba en los últimos años de su vida que en realidad con el primer tomo ya había dicho todo lo importante.

Todo esto sugiere que en la filosofía de Zubiri, como en otras muchas, hay un nudo gordiano, que es muy elemental porque sin él no se puede entrar en esa filosofía, pero cuyo análisis resulta siempre incompleto y problemático porque desborda en mucho las intenciones explícitas del filósofo; a la luz de lo anterior, el nudo gordiano de la filosofía de Zubiri es la aprehensión primordial de realidad, la afirmación en apariencia sencilla de que “la intelección humana es formalmente una mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE

13); ese nudo gordiano no se puede cortar sin vetarse todo acceso al pensamiento de Zubiri, pero parece que tampoco se terminará nunca de desatarlo.» [Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 107-108]



«La última filosofía del hombre de X. Zubiri cabe situarla entre el artículo "El hombre y su cuerpo" (1973) y "La génesis humana" (1983). Aunque no se propusiera un estudio sistemático sobre el hombre, lo cierto es que en esta década repensó todos los temas de su metafísica de la realidad humana. En la primera parte de *El hombre y Dios*, que es prácticamente lo último que Zubiri redactó, es donde se encuentra la exposición más madura y sintética de su pensamiento antropológico (X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 15-122).

En la introducción a *El hombre y Dios*, Ignacio Ellacuría, que cuidó de su edición, explicó cómo se había editado. La antropología zubiriana mostró su fecundidad en diversos autores. Entre ellos cabe destacar a P. Laín Entralgo y algunos de sus múltiples obras: *Cuerpo y alma* (1991); *Creer, esperar, amar* (1993); y *Alma, cuerpo, persona* (1995).» [Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 587; 837 n. 29]



«En 1980, a los 81 años de edad, Zubiri recibe el doctorado *Honoris causa* en Teología, que en su día no había considerado conveniente otorgarle la Universidad Gregoriana y ahora se lo concede la Universidad de Deusto. La teología es una de las fibras más íntimas de su realidad personal. En Deusto impartirá la lección "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía", publicada en Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 397 ss.

Los conceptos de "actualidad" y "corporeidad" cobran en este artículo una gran importancia. Aún en el escrito "El hombre y su cuerpo" de 1973, Zubiri consideraba que la actualidad era consecutiva a la sustantividad, a la función orgánica y configuradora del cuerpo. Pero en este momento, lo más radical era la comprensión del cuerpo como corporeidad, como principio de actualidad (estar presentes) en la realidad, el cosmos y el mundo, y las otras funciones eran derivadas. Estas reformulaciones tuvieron consecuencias en todos los órdenes.

En el artículo que comentamos, Zubiri sacó algunas consecuencias teológicas: mientras que, en el curso de 1971, "El problema teológico", afirmaba que la Eucaristía era trans-sustantivación sin trans-sustanciación, ahora dice que es una trans-sustantivación por trans-actualización.

A. González (*Un solo mundo*, p. 251) ha destacado su relevancia para una teoría social: "La corporeidad, mucho antes que el sentido, los fines, la conciencia o el lenguaje, es un elemento esencial de una teoría de la acción social, como han subrayado las llamadas 'teorías de la estructuración' (A. Giddens, H. Jonas)".

Desde una perspectiva zubiriana, hoy se podría hablar de corporeidad mundial en el sentido en que las acciones humanas de cada individuo, antes que, por un lenguaje o sentido cultural, están moduladas, positiva o negativamente, y las

más de las veces inconscientemente, por la actualidad física (ecológica, económica, social...) en ellas de la humanidad entera.» [Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 831 n. 41]



«La metafísica de Zubiri está necesitada de una revisión, para la cual hay materiales aún insuficientes utilizados, porque en el conjunto del pensamiento no tiene sustituto y tampoco existe atajo para evitarla; las numerosas veces que esto se ha intentado, se desinfla el pensamiento en una brillante descriptiva carente de cualquier densidad filosófica. Hay que prevenir contra la amenaza que significa el fantasma, aún difuso, de un Zubiri blando y "postmoderno", parapetado en la fuerza de sus temas descriptivos y, en buena medida, conscientemente alejado de lo que fueron en su día veleidades fuertemente metafísicas, incluso un Zubiri que pasar por un nacionalista afable –él, que siempre detestó cualquier forma de nacionalismo; no es ya que esa imagen no se ajuste a la realidad, sino que entierra algunas de las mejores posibilidades que ese pensamiento aún guarda y las diluye en piezas de saldo al alcance de cualquier mercachifle porque no superarán la moda de una temporada. [...]

La evolución de Zubiri es un tema que hay que desdramatizar. Zubiri, como todos los grandes filósofos, cambia; lo que es un resto acríptico de la vieja teoría del progreso es pensar que el cambio tiene que ser siempre a mejor; es cierto que, si un filósofo abandonó una postura que defendía, merece consideración porque debió encontrar razones que indicaban alguna debilidad en la postura abandonada, pero eso no significa siempre que haya calibrado bien las limitaciones que pueda contener la nueva postura adoptada, lo cual hace muy problemático determinar si la postura "definitiva" de un filósofo es la última, aquella que por definición ya no pudo revisar.

A Zubiri no le asustaban los cambios y le importaba mucho más la exigencia de los hechos que la supuesta fidelidad a sus posturas, como muestra bien el caso tan comentado del cambio de opinión respecto a la sustantividad humana del embrión. Aceptada la normalidad de los cambios, otro tema son los recursos conceptuales de que nos valemos para hacerlos comprensibles.

En el caso de Zubiri, el conocido esquema de las tres etapas rindió extraordinarios frutos durante un cuarto de siglo porque permitió ordenar los grandes bloques de una larga y entonces casi desconocida carrera intelectual, pero no pasa de ser un instrumento que será válido mientras resulta útil; no cambia nada el hecho de que es inspire en un texto del propio filósofo ya que, como es obvio, ese texto también pertenece a un momento de la misma trayectoria que analiza y el autor en este punto no goza de un punto de vista absoluto que le otorgue un privilegio definitivo.

Me parece claro que la etapa de madurez, llamada con frecuencia "etapa metafísica", que abarca desde 1944 a 1983, es excesivamente amplia y en este momento ya se encuentra sobresaturada para seguir siendo útil; que se opte por subdivisiones internas a la etapa o por establecer nuevas etapas, es una cuestión instrumental que sólo justificarán los resultados que se obtengan. Lo

que tiene importancia es un esquema, instrumento útil en un momento, no termine por convertirse en un tópico fosilizado que se vuelve un obstáculo para las exigencias de ese pensamiento.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 10-12]



«La filosofía de Zubiri es un pensamiento abierto y en la investigación de Zubiri hay aún muchos temas prácticamente vírgenes para los investigadores; más importante aún, Zubiri abrió múltiples líneas que son susceptibles de prolongaciones distintas y nadie puede apropiarse dogmáticamente de su autoridad para una postura concreta frente a otras posibles; los que tuvimos la fortuna de conocer a Zubiri llevamos codificada en nuestros genes intelectuales su oposición tajante a cualquier forma de dogmatismo, su desdén absoluto por cualquier versión del principio de autoridad incluida la que a él mismo se le atribuía y, sobre todo, humilde sometimiento a las cosas que le llevaba a estar siempre abierto a revisar o cambiar opiniones antes emitidas si nuevas razones así lo aconsejaban.» [Antonio Pintor Ramos (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 12]



Leer a Zubiri es siempre muy enriquecedor. Se esté o no de acuerdo con sus planteamientos y desarrollos, su lectura invita y enseña a pensar. Una cosa es pensar y otra “opinar”. El que opina de todo lo hace con un pre-juicio: nada es verdad. El que piensa primero ha dudado. La duda y la curiosidad (o admiración, que decían los griegos) le impele a pensar.

«Es utópico pensar que accedemos de modo ingenuo e inmediato a las cosas. Por eso no hay intuiciones, término que Zubiri evita sistemáticamente. Todo conocimiento, incluso el más simple, está mediado. La mayor parte de nuestras ideas y opiniones se hallan sesgadas por múltiples prejuicios. Esto, que pasa en la vida cotidiana, ocurre también en filosofía. Y lo grave es que los prejuicios de los filósofos acaban convirtiéndose en cultura y gravitando como pesadas losas sobre el común de los mortales. De ahí la importancia de esa higiene mental básica que cabe llamar higiene filosófica.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 25-26]



«Si de lo que hablamos es de neologismos léxicos, éstos son más bien escasos y quizá el más duro de todos ellos sea la utilización en forma verbal de “verdadar” [SE 112]; otros casos como “filetización” [SE 318], “quiddificable” [ [SE 348.351], “reificar” [SE 480-481] son derivaciones fáciles de entender y que, acertados o no, respetan las habituales reglas de formación de términos propia de nuestra lengua. No merece este asunto más tiempo; los neologismos léxicos en *Sobre la esencia* son proporcionalmente escasos, Zubiri los explica en todos los casos o resultan claros en el contexto. [...]

Algo distinto es el caso de los neologismos semánticos: término de uso común, cuyo significado es alterado en función de las exigencias propias del pensamiento de Zubiri.

Aquí hay un punto clave que no se ha notado. Escribe Zubiri: "¿De qué cosa se trata [en la intelección]? La pregunta se refiere, naturalmente, no a cuáles sean las cosas que de hecho inteligimos, sino al carácter formal de lo inteligido en cuanto tal.

Pues bien, este carácter formal es 'realidad'. Aquí 'realidad' no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que significa tan sólo el carácter formal de la aprehensión, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante" (SE 114).

Si 'realidad' no significa el modo de ser de un contenido ni tiene nada que ver con existencial o extramental, el término sufre una total transformación semántica que sólo se aclarará algo cuando mucho después entre en escena la expresión "de suyo" (a partir de SE 394); no aclara ahora Zubiri –al menos no lo aclara suficientemente– que ese "de suyo" es primordialmente "en aprehensión" y sólo allí aparece como un *prius* (el tema aparece reiteradamente: SE 116, 381-382, 394-395, 446-447, etc.); sin embargo, este problema ha sido reiteradamente mal entendido y quizá ello se deba a que su contexto casi siempre es la polémica con alguna forma de idealismo, pero, si se hubiese entendido, se habría cortado inmediatamente toda tentación apoyar en el *prius* la adscripción del pensamiento de Zubiri al "realismo" habitual y mucho menos a un "realismo acrítico" pues no cabe duda de que uno de sus objetivos es superar el idealismo, pero Zubiri sabe que el idealismo sólo puede "superarse" asumiendo la parte importante de que tiene de verdad.

Por ello, realidad significa sólo una "formalidad" que inicialmente aparece "en aprehensión" y, sólo porque en aprehensión está dada como un *prius*, exige adentrarse en la realidad "allende la aprehensión". Lo decisivo aquí es notar que el término "realidad" designa siempre una formalidad, que "reifica" luego los diversos contenidos, pero, en cuanto tal, es un término rigurosamente unívoco o, como prefiere decir Zubiri, "el momento de realidad es en cierto modo homogéneo" (HRI 29), en todo caso al margen de la yona de lo real en que nos movamos.

Entiendo que, en consecuencia, con lo anterior, la exposición de la verdad real (SE 112-134) significa que el término "verdad" se convierte en un neologismo semántico: "La verdad real consiste en ser en y por sí misma [en la intelección] reduplicativa y formalmente lo que ya se es" (SE 118).

Estrechamente unido a este tema, aparece el significado típicamente zubiriano de "físico", el primero sobre el cual reclama explícitamente la atención del lector en una larga nota (SE 11-13) sobre cuya colocación redaccional también caben distintas opiniones. Quizá se puede decir que los dos neologismos léxicos "realidad" y "verdad" conforman los pilares de todo el régimen de significaciones de *Sobre la esencia* y el problema en este punto reside en que no quedan suficientemente claros sus anclajes. [...]

No es fácil establecer el límite entre lo que en *Sobre la esencia* debe considerarse neologismo semántico y los que podríamos llamar "términos peculiares" del pensamiento de Zubiri: se trata de términos habituales del lenguaje ordinario (a veces filosófico) en los que, sobre la variación de los pilares semánticos, se introduce una leve modificación de su significado o se fija una línea concreta entre su posible variedad de usos, convirtiéndolos en términos "técnicos" de un pensamiento sin que ello obste para que el autor a veces los utilice también en su régimen ordinario. [...]

Algunos de estos términos son tan decisivos en Zubiri como "de suyo", "nota", "personalidad", "aprehensión" o "mundo".» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 195-196]



«Realidad no es esencia ni sustancia que se aprehende por intuición, sea ésta sensible o intelectual, sino que la realidad es mera formalidad de lo dado en la aprehensión sentiente en tanto que dado en ella. Eso formalmente dado no es nunca la esencia, sino lo que Zubiri llama "en propio" o "de suyo" o "sustantividad", que es la cosa aprehendida, pero no como "tal" cosa aprehendida (de ser esto así volveríamos de nuevo al intuicionismo), sino como formalmente "real". Si la aprehensión primordial aprehendiera el contenido en tanto que tal contenido, se trataría de una teoría intuicionista más. El "de suyo" o "en propio" es la cosa, la cosa en sus notas, pero no en tanto que notas específicas o talitativas, sino en tanto que formalmente "reales". Esto es lo que obliga a Zubiri a distinguir entre "formalidad" y "contenido". En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa, y sus notas, pero no en tanto que contenido sino en tanto que formalmente reales. Solo eso es "mera actualidad". El contenido no está "meramente actualizado".

A partir de aquí, tiene sentido que Zubiri rechazara el término "sustancia" y lo sustituyera por el de "sustantividad". Definir la sustantividad como "conjunto clausurado y cíclico de notas", o como lo que "es independiente del medio y tiene control específico sobre él", o como "suficiencia constitucional", son expresiones ambiguas que inducen a error, pues ponen en parangón formalidad y contenido, de tal modo que la aprehensión acaba identificándose con intuición (tanto de formalidad como de contenidos), lo que hace de la sustantividad otro tipo de sustancialidad o una teoría más sobre la sustancialidad de las cosas. No hay duda de que *Sobre la esencia* da pie a esta interpretación.

Pero no es eso lo que dice la trilogía, Si realidad es pura formalidad de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y a eso es precisamente a lo que llamamos sustantividad, hay que concluir que la sustantividad no es otra cosa que el "de suyo" o "en propio" de lo aprehendido en tanto que aprehendido.

La elaboración del contenido en tanto que contenido no es tarea propia de la aprehensión primordial de realidad sino del logos. Confundir aprehensión primordial y logos es logificar la inteligencia.

Zubiri fue evolucionando claramente en este punto y quizá nunca consiguió una coherencia perfecta en sus expresiones. [...]

No hay "actos" de aprehensión primordial. Lo único que existe son actos de "aprehensión" y estos actos tienen formalidad y contenido. Pero no de igual modo. Lo fundamental del acto de aprehensión, lo que funda todo lo demás, es el momento de formalidad. El momento primordial de aprehensión no se da nunca solo, sino siempre en el acto de aprehensión, en el que también hay contenido. Pero el contenido, en tanto que contenido, no goza ya de las características propias de la formalidad. Lo que es el azul en tanto que azul, su talidad o contenido, no me están dados en aprehensión primordial, y descubrirlo o elaborarlo será la penosa tarea del logos y de la razón. Ahora no se trata ya de "mera actualización" sino de "libre creación".

Esa libre creación no afecta sólo al ficto, al concepto o al pensar racional, sino que afecta también al simple y mero percepto. Esto es lo que nos cuesta aceptar, y que distancia a Zubiri de cualquier tipo de intuicionismo.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 348 ss]



«Lo que me parece una complicación innecesaria es oponer el régimen de la inteligencia al régimen estimúlico. Creo que Zubiri se dejó llevar por un esquema claro que facilitaba la exposición, pero que no es correcto. El animal, dice, se mantiene en el campo del estímulo, en el que Zubiri señala tres momentos: momento receptor, momento tónico y momento efector. Esto se aplica muy bien al arco reflejo, pero se aplica menos bien según vamos alejando de él. Ahora sabemos que el momento receptor es de una complejidad excepcional.

Por ejemplo, los chimpancés sometidos a adiestramiento lingüístico, algunos de los cuales como Washoe y Sara, se han hecho famosos, demuestran una gran capacidad de conceptualización. Si se les enseña el signo "abrir", para pedir que se les abra la puerta de la jaula, acaban utilizándolo para actos físicamente muy distintos, aunque abstractamente iguales: abrir un grifo de agua, abrir una botella de zumo para poderlo beber, o abrir un cajón donde hay un caramelo.

De todo esto saco dos consecuencias. Primera, me parece conveniente mantener el concepto de "realidad", pero eliminar su contraste con el régimen de la estimulidad. Segunda: conviene aprovechar para la descripción del conocer los avances científicos actuales, por ejemplo, en este caso, proporcionados por la neurología, la psicología cognitiva, y las ciencias de la computación.

Zubiri dijo, con toda razón, que la experiencia es un resultado, y que la inteligencia es una actividad. A partir de ahí describió la actividad a partir de los resultados, lo que proporciona a sus descripciones una *profundísima ingenuidad*.

Las actividades mentales son inconscientes y de tal complejidad que no podemos llegar a ellas por una simple introspección sobre el proceso cognitivo, o por una observación de cómo funcionan las inteligencias, por ejemplo, las inteligencias de los científicos. Pondré algún ejemplo muy elemental. Si les pregunto ahora si han estado en Marte me van a responder inmediatamente que no. Tardamos en responder alrededor de una décima de segundo. Si hago una pura descripción

fenomenológica de mi experiencia lo más que puedo decir es que surge en mí el conocimiento cierto de que no he estado. Pero ¿cómo lo hemos sabido? ¿Qué hemos hecho? Ahora sabemos lo que un ordenador tendría que hacer para imitar este fenómeno. Tendríamos que darle un listado de todos los sitios en que hemos estado, introducir la palabra Marte, hacer un emparejamiento y, al no encontrar la pareja, el ordenador diría que no hemos estado. ¿Hacemos nosotros algo parecido?» [Marina, José Antonio: "¿Tiene continuidad la obra de Zubiri?". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 61-63]



«He escrito que la inteligencia humana es la inteligencia animal transformada por la libertad. Es una expresión muy zubiriana. Supongo que, tomada de Zubiri, aunque no lo recuerde explícitamente. Sin embargo, hay una diferencia. Zubiri habla de la libertad con una gran naturalidad: "La libertad no está montada sobre sí misma. No es que las tendencias humanas dejen un margen dentro del cual puede jugarse la libertad. Es algo más que eso. Pero lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por inconclusión, por lo que nos colocan, *velis nolis*, en situación de libertad" (*Sobre el hombre*, p. 145).

De nuevo el asunto está deformado por la oposición entre el mundo animal y el humano. El mundo animal está determinado por instintos, que son rutas preprogramadas, y por estímulos que disparan el dinamismo. Los instintos en el ser humano no son determinantes, se convierten en propensiones, y exigen una toma de decisión. Tengo que pronunciar esta conferencia, pero sé que en cualquier momento podía dejar de pronunciarla y marcharme. Sartre consideraba precisamente que ese acto gratuito era la culminación de la libertad. Un acto inmotivado.

Aquí, una vez más, se trata de decidir la escala de observación. Hay un principio de la investigación científica que dice que "la escala de observación crea el fenómeno". Lo que les quiero decir es que, a la escala de observación *elegida* por Zubiri, lo que dice es muy inteligente y profundo. Pero que hay que elegir otras escalas de observación.» [Marina, José Antonio: "¿Tiene continuidad la obra de Zubiri?". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 63-64]

## CRÍTICA AL CONCEPTO "INTELIGENCIA SENTIENTE"

---

«Zubiri estuvo manteniendo a lo largo de la mayor parte de su vida que la intelección de las cosas como realidades es un salto cualitativo de tal categoría, que hace necesaria la postulación de un principio nuevo, de carácter espiritual, el alma. El animal que carecería de alma espiritual, se movería en el orden del puro estímulo, en tanto que el ser humano, precisamente por su alma, actualizaría las cosas como realidades. Adviértase que ni el alma está dada en aprehensión primordial, ni tampoco el puro sentir animal. ¿Sabemos, acaso, cómo sienten los animales? Si lo sabemos, es por procesos complejÍsimos de deducción, no porque tengamos experiencia directa de ello. ¿Y sabemos algo directamente a propósito del alma, o del puro psiquismo? Evidentemente, no.



Todo esto son postulados metafísicos, no datos primarios sacados de la descripción del acto de la aprehensión humana.

Lo único que Zubiri hizo con la descripción noológica de la aprehensión humana, es afirmar que esos dos elementos, el sentiente y el intelectivo, se daban siempre y necesariamente juntos: que eran indisolubles. Lo que la descripción noológica le permitía afirmar es que nunca podían darse separados, como había venido aceptando la tradición dualista occidental, que por una parte admitía en el ser humano un acto de sentir y de otra un acto de inteligir. **Lo que dice Zubiri es que se trata de un solo acto; pero ese acto es, añade, de inteligencia sentiente. El problema es si esto último es necesariamente así.**

Veamos qué cambios hay que introducir en la doctrina de Zubiri de la inteligencia sentiente cuando se aceptan los postulados del último Zubiri. Recordemos en qué consisten estos:

**Desaparece el término alma.** Zubiri lo sustituye por el de psiquismo, y dice que las notas psíquicas son un subsistema del único sistema real, el sistema sustantivo en que consiste la realidad humana. Pero hay más. Añade que esa sustantividad tiene una génesis, y que **el psiquismo específicamente humano es el resultado de un proceso**, de un dar de sí de las propias estructuras orgánicas, que emerge de ellas. Esto obliga a matizar el término de "subsistema" que había utilizado antes. Con la palabra subsistema se puede dar a entender que dentro del sistema sustantivo hay unas notas constitutivas o elementales que son orgánicas y hay otra u otras notas constitutivas o elementales que son las psíquicas. Pero esto no es compatible con la propia idea de génesis del sistema sustantivo humano. Si hay génesis, es preciso aceptar que lo específicamente humano es el resultado de esa génesis, y que por tanto lo específicamente humano, la inteligencia, no es una nota constitutiva o elemental sino una nota constitucional o sistemática. La inteligencia surge por sistematismo. Llegada a un cierto punto la complejidad del organismo humano, aparecería la inteligencia como resultado de ese mismo sistematismo. La actualización de las cosas como realidades sería, en este caso, el resultado de ese salto cualitativo, el que se produce en los seres de la especie humana a partir de un cierto momento de su desarrollo o evolución.

**Esa propiedad, que es sistemática, es decir, integral, que abarca a todo el sistema, lo resume o sintetiza en su conjunto.** Si es así, no tiene sentido decir que la inteligencia humana es sentiente. Lo único que cabría decir es que el ser humano tiene esa cualidad que llamamos inteligencia, que le permite actualizar las cosas como realidades. Esa cualidad abarca todo, desde las sensaciones de los sentidos hasta los actos más elevados del pensamiento. No tendría, pues, sentido hablar de un "puro sentir" y de un "puro inteligir". Lo único de lo que el ser humano tiene experiencia es de su "sentir" peculiar, ese que es "intelectivo", y que por tanto se identifica compactamente con el inteligir. Tanto se identifica, que no sabe ni utilizar dos términos para denominarlo.

Pero aún hay más. Porque si esto es así, **tampoco tiene mucho sentido afirmar, como constantemente hace Zubiri, que la inteligencia es privativa del ser**

humano, y que los animales no actualizan las cosas más que como estímulos, de modo que tienen pura formalidad de estimulidad, pero no inteligencia.

“La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial” (IRE 85).

Esto es de nuevo consecuencia de su prejuicio metafísico. La estimulidad no hay duda de que es también, como la inteligencia, una nota sistemática, que permite a los animales actualizar las cosas en formalidades que son muy distintas según la escala zoológica. No actualizan las cosas lo mismo las amebas que los perros, ni estos que los monos. Hay muchos niveles. Por supuesto, el nivel humano es distinto de todos los otros. Pero se encuentra en línea con ellos. Es un salto cualitativo nuevo, pero surgido de la misma manera, como dice el propio Zubiri en sus últimos textos, a partir de la materia.

Pero si esto es así, ¿por qué no afirmar que se trata de distintos tipos de inteligencia? ¿Por qué ese empeño en establecer una cesura infranqueable entre los animales y el ser humano, y decir que aquellos solo actualizan las cosas como estímulos? Ya sabemos que el ser humano no tiene aprehensión directa de los puros estímulos. De lo único que tiene aprehensión directa es de su tipo específico de aprehensión de las cosas, la que hemos llamado aprehensión de realidad. Si a la capacidad de hacer esto la llamamos inteligencia, lo lógico sería decir que los animales tienen grados distintos y menores de inteligencia, pero no completamente distinto.

En última instancia, se trata de distintos saltos cualitativos, pero todos en la misma línea. ¿Por qué no denominar todos con la misma palabra, inteligencia, si bien añadiendo que esa inteligencia es cualitativamente distinta en cada caso? Lo lógico sería proceder así, ya que desde la aprehensión humana o podemos más que nombrar nuestro modo de aprehender o actualizar las cosas, y si a este la llamamos “inteligente”, entonces tenemos que decir que el único nombre que tenemos para designar la actualización de las cosas es el de inteligencia.

El cambio operado en los últimos escritos de Zubiri revierte sobre muchas de sus tesis anteriores y obliga a introducir en ella ciertas correcciones, que en algunos casos llegan a ser importantes. Una de ellas, no sé si la mayor es sin duda la del concepto de inteligencia sentiente. En esa expresión hay un lastre metafísico difícilmente compatible con sus últimos planteamientos. En estricta teoría noológica no es posible definir lo que es “puro sentir”, ni lo que es “puro inteligir”, ni tampoco cabe aplicar a los animales la categoría de puro sentir para diferenciarles radicalmente del inteligir humano.

Lo más lógico sería decir que se trata de diferentes niveles de actualización de las cosas, y, por tanto, partiendo de la experiencia específicamente humana, que es la experiencia intelectual, decir que se trata de distintos niveles de inteligencia, si bien cualitativamente distintos del humano.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 460-462]

## REVISIÓN DE LA GÉNESIS HUMANA

---

«Es interesante advertir que muchos de los términos que Zubiri cree necesario introducir en su descripción de la realidad son de progenie científica. Muchos proceden de la biología. Así, el de "constitución" y "suficiencia constitucional" (SE 137). El término constitución es típicamente biológico, y más cuando se añade al sustantivo suficiencia. Y para Zubiri es nada menos que la definición de sustantividad, el concepto quizá básico de su descripción de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Pero lo mismo sucede con otros muchos conceptos, como "formalidad", "formalización", "hiperformalización", "independencia del medio y control específico sobre él", "estímulo", etc. Otros proceden de la química, como los de "nota", "estructura", "mezcla", "combinación". La distinción entre "elementos" o "notas elementales" y "notas sistemáticas" tiene ese mismo origen.

No es que estos conceptos estén en esas ciencias del modo y en la forma en que Zubiri los utiliza. Pero es claro que en su descripción Zubiri se ha valido de los datos aportados por esos distintos saberes, por más que el alcance que en él adquieren esos términos sea nuevo y vasa más allá del significado que tienen en sus respectivas ciencias. Es interesante, por ejemplo, que cuando Zubiri habla de "sustancia", la entienda en sentido físico, como cuando en español hablamos de las sustancias de un caldo, etc. (SE 179). La sustancia es un concepto físico-químico, y Zubiri parte de ahí para llevar a cabo sus descripciones.

Este tema de la sustancia acabó obligándole a serias rectificaciones. Hasta comienzos de los años setenta es sabido que Zubiri echa mano de los términos "sustancia" y "sustantividad". La sustantividad se identifica con la realidad, en tanto que la sustancia viene a coincidir con lo que llama "elementos" de una sustantividad. (SE 156)

Estas **notas elementales** son las que están en la base de todas las otras notas de la cosa real, y que llama **constitucionales**. Las notas **constitutivas** son últimas en la línea de la nota, y por tanto infundadas. Esto quiere decir que se fundan en sí mismas. Pues bien, esta es la idea zubiriana de sustancia. Por ejemplo, la glucosa, cuando está fuera del organismo, es una sustantividad, porque tiene realidad en tanto que tal, pero al ser ingerida por una persona, pierde su sustantividad y queda convertida en mera sustancia, es decir, en algo que se funda a sí mismo y no pierde sus propiedades por el hecho de estar en el interior de otra realidad. (SE 156)

Esto significa que esa realidad es última en su línea, que no se halla fundada en algo anterior o más elemental. Es el sentido de la expresión **elemento** o **nota elemental**. Los elementos que son necesarios para la existencia de una sustantividad, y que por tanto la constituyen desde sí mismos, son los que Zubiri llama "**notas constitutivas**", que vienen a identificarse con la esencia de la realidad en cuestión.

Si las "**notas constitucionales**" (SE 136-7) son la expresión de la sustantividad de la cosa, las **notas constitutivas** se identifican con la esencia. Así, el hidrógeno y el oxígeno son las notas constitutivas del agua, porque sin esos dos

elementos no se forma la sustantividad o realidad que llamamos agua, algunas de cuyas notas pertenecen a la sustantividad entero, como las **notas sistemáticas** (por ejemplo, sus propiedades químicas), pero otras no, ya que son propias de sus dos elementos constitutivos (por ejemplo, el peso). (SE 148)

Esta descripción de lo aprehendido presenta varios problemas serios. Uno de ellos es la distinción entre sustancia y sustantividad. (SE 157) Si la glucosa es sustantiva fuera del organismo, no se entiende por qué hay que decir que, al ingresar en un organismo, pierde sus propiedades y solo es sustancial. Lo lógico sería decir que es sustantiva en ambos casos, aunque integrada en una sustantividad mayor. Lo cual haría inútil el término sustancia, que sería sustituido, con ventaja, por el de sustantividad. Un razonamiento similar a este es el que llevó a Zubiri al abandono del término sustancia a comienzos de la década de los setenta. [...]

Para el Zubiri de los años cuarenta a setenta, una de las notas constitutivas o esenciales de carácter sustancial es la *psyché*, el alma. (EM 59) Si en la década de los setenta abandona la idea de sustancia, se le plantea el problema de qué es el alma. Podría haber dicho, siguiendo el ejemplo de la glucosa, que se trata de una sustantividad. Pero eso no parece que pasar nunca por su mente. En el ser humano, dice a partir de entonces, no hay más que una sustantividad, que tiene carácter "psico-orgánico". (EM 107) Esto lo explica afirmando que en la sustantividad humana hay dos subsistemas de notas, el subsistema de notas psíquicas y el subsistema de notas orgánicas. El término **alma** desaparece, sustituido por el de **psiquismo**. El alma era una realidad sustancial, una sustancia, en tanto que el psiquismo es un subsistema de notas, el subsistema de notas psíquicas. [...]

El cambio del término "alma" por el de "psiquismo" implica el paso de considerar la inteligencia humana como sustancia esencial y constitutiva, y por tanto como elemento o nota elemental, a verle como nota constitucional de tipo sistemático. El psiquismo específicamente humano sería el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Sería una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas. En cierto momento de su organización, la realidad daría lugar a una nueva funcionalidad, la propia del psiquismo humano. No olvidemos que la **inteligencia** se define en Zubiri como "mera **actualización**", por tanto, como pura y estricta funcionalidad. En él no hay nada parecido a ideas innatas, reminiscencia o cosa similar. La intelección es mera actualización. Nada más.

Pero Zubiri no llegó a este punto, que parece el término natural de la evolución de su pensamiento. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque entonces la biología del desarrollo no estaba al nivel de hoy, y era usual interpretar la relación entre **genotipo** [conjunto de los genes que existen en el núcleo celular de cada individuo] y **fenotipo** [conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo y el medio] de modo muy lineal, casi mecanicista.

Pero hay otro motivo por el que Zubiri no llegó nunca a interpretar el psiquismo específicamente humano, eso que él engloba en el término inteligencia, como

pura nota sistemática. Se trata de que siempre negó que de la pura complejización de las notas materiales pudiera salir una cualidad tan radicalmente distinta a ellas como es la intelección, la formalización de las cosas como realidades. Con lo cual, en los últimos años de su vida, se encontró en una encrucijada que no acabó de resolver. Ya no aceptaba la idea del alma como sustancia, pero tampoco podía asumir que el psiquismo fuera una nota sistemática.

¿Qué era entonces? Una de las últimas afirmaciones que hizo sobre este tema se encuentra en *Inteligencia sentiente*, del año 1980. Allí llama a la inteligencia "nota estructural", pero inmediatamente añade:

*No es 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. (IRE, 97)*

¿Es una reminiscencia de la vieja teoría del alma, de la que Zubiri nunca acabó de desprenderse, a pesar de los ingentes esfuerzos que hizo por ello? Pienso que hay una explicación alternativa. Se trata de entender esa nota no en la línea de las ya descritas, sino en otra línea muy distinta y que no hizo más que ganar importancia con el tiempo en la obra de Zubiri, hasta el punto que al final la tuvo suma. Me refiero a la línea de la actualidad. Hay notas que pertenecen a lo que Zubiri llama con frecuencia la "nuda realidad" de la cosa, y hay otras que tienen que ver con su "actualidad". Las notas constitutivas y constitucionales son propias de la sustantividad de la cosa y por tanto de su nuda realidad. Pero esa sustantividad puede cobrar diferentes actualidades. Algunas con meramente extrínsecas, y por tanto adventicias, como el cambio de lugar. Al entrar en una habitación, cobro actualidad en ella, sin que por eso cambia mi nuda realidad. Pero hay otras veces en que el cobro de una nueva actualidad afecta a la sustantividad, incluso esencialmente.

Zubiri aplicó esto en el año 1980, el mismo de la frase antes citada, al misterio cristiano de la Eucaristía. La tesis clásica era que el consagrar el pan y el vino, éstos se transformaban en nuevas sustancias; es la llamada "transustanciación". Zubiri considera que esto no puede ser así, y que el cambio no se produce en el orden de la sustancia sino de la sustantividad; de ahí que acuñe el término "transustantivación". Pero ésta no puede tener lugar más que por adición o sustracción bien de elementos o notas elementales, bien de notas sistemáticas. [...]

En 1980, desaparece la idea de transformación sustantiva por cambio en la unidad coherencial primaria y dice que la transustantivación se debe al cambio en la actualidad, a la ganancia de una nueva actualidad. Esa actualidad es la presencia de Cristo en el pan y el vino. De ahí que afirme que se trata de una transustantivación por transactualización. (PTHC 415) Hay actualidades, en efecto, que no son meramente adventicias sino sustantivas e incluso constitutivas. Tal es el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía. ¿Pensaba lo mismo de la presencia de la intelección en la realidad humana? ¿Se trataba de una transformación sustantiva y esencial por el mero cambio de actualidad?

No podemos saberlo, pero todo hace pensar que caminaba en esa dirección. Repárese, una vez más, que para Zubiri la intelección consiste en “mera actualización”. Se trata de pura y simple actualidad. [...]

Zubiri considera que la importancia de la intelección obliga a ir más allá, y afirmar su carácter esencial y constitutivo. Y por tanto tiene que afirmarla como nota elemental o elemento y no como nota sistemática. El mero sistematismo de notas materiales no podría dar de sí una nota como la inteligencia humana. Pero si se trata de una nota elemental, la cuestión es de dónde procede. En caso de que fuera sistemática, la respuesta sería obvia: procedería del propio sistematismo, que acabaría dando de sí esa cualidad nueva que llamamos intelección, o capacidad de formalizar las cosas en tanto que realidades.

Pero tratándose de un elemento nuevo, ese recurso resulta imposible. ¿De dónde surge, entonces? La respuesta de Zubiri se halla en las últimas páginas que revisó en vida, las dedicadas a “la génesis humana”. (SH 455-476) Esa nota tan peculiar que llamamos inteligencia surge en el ser humano “por elevación”. Este término ha recibido diferentes interpretaciones. Para unos se trata de la acción directa de Dios, haciendo de ese modo sinónimo elevación de creación. Pero es claro que Zubiri no ha querido utilizar esta última palabra. Y, por otra parte, dice que quien eleva es la *natura naturans*, no Dios. [...] En Zubiri 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.

“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)

La realidad concreta (*natura naturata*) 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”. ¿Y qué es lo que eleva?

La realidad de un cosmos como un todo. El sistema cósmico entero es 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 dar. 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 esa idea. [...]

La complejización de estímulos no da nunca ni puede dar realidad. Tal fue siempre la tesis defendida por Zubiri. El salto no puede explicarse por mera complejización. Tiene que apelar a otro mecanismo. Tal es lo que Zubiri entiende por elevación. La persona creyente en un Dios creador la interpretará como un resultado de la acción directa de Dios, o como creación de un alma, pero quien no comparta esa creencia no lo verá así. La tesis de Zubiri es que desde la pura

filosofía lo único que cabe decir es que del estímulo no puede salir la realidad, y que por tanto hay un proceso de elevación, producto de la *natura naturans*, que cada uno interpretará como pueda o sepa. Unos verán en ella mano de Dios y otros la potencialidad de la materia cósmica. (EDR 89, 24)

La filosofía ha de quedarse en el hecho de que la pura complejización de estímulos no puede dar de sí la formalidad de realidad.» [Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 121 ss.]

## ABANDONO DE LA IDEA DE SUSTANCIA

---

Zubiri mantuvo la idea de sustancia mientras mantuvo que el alma es un SUBSISTEMA en la unidad Cuerpo-Alma. La mantuvo para poder sostener algo a lo que nunca renunció: la irreductibilidad de la inteligencia a lo material o la imposibilidad que la inteligencia hubiera surgido como nota sistemática del cuerpo. Cuando, por fin, renunció a ver el alma como elemento inmortal, a raíz de la conferencia del dominico Marie-Émile Boismard el 2 de abril de 1973, se atrevió a declarar que el alma forma con el cuerpo una unidad y que muere cuando muere el cuerpo: lo único que permanece es el hombre. La resurrección es solo un acto de fe: "si Dios le concede al hombre esa gracia".

«En *Sobre la esencia* (1962) Zubiri compara la sustantividad con la sustancialidad y las diferencia, pero no niega a la idea de sustancia valor filosófico para describir lo real. Toma ambas ideas como complementarias, si bien atribuye cierta superioridad a la sustantividad. Zubiri denomina "momentos" a la sustancialidad o subjetualidad y a la sustantividad.

"Todas las realidades que conocemos por experiencia tienen ciertamente un momento de subjetualidad, pero tienen también un momento de sustantividad" (SE, 156).

Zubiri recoge en esta explicación una doble consideración de lo real. Por un lado, acepta una visión tradicional; por otro, aporta sus ideas personales a la determinación de lo real. La visión tradicional no se juzga errónea, sino insuficiente y no totalmente radical.

Zubiri toma en cuenta dos caracteres de la sustancia: ser sujeto de propiedades y ser origen del cual brotan determinadas notas o propiedades activos o pasivas. En la realidad, como sustantividad, no hay nada subyacente a las notas, la unidad de lo real es la unidad sistemática de las notas. Y tampoco hay nada de lo que broten las notas, sino que esa unidad sistemática se *actualiza* en todas y cada una de las notas.

Zubiri podía muy bien haber sustituido la idea de sustancia por la idea de sustantividad. Esta idea podía asumir todas las funciones metafísicas de la otra. En lugar de esto, Zubiri hace ver, simplemente, la necesidad y superioridad de su idea de sustantividad. Indudablemente, la tradición era una fuerza difícil de vencer. Zubiri necesitó tiempo para romper decididamente con la idea de sustancia. Habría que esperar a sus últimos trabajos.

En el capítulo III de *Sobre el hombre*, en el apartado A) –“La realidad, sistema de notas”– se lee:

“La sustantividad no es sustancialidad. Una misma e idéntica sustantividad podría tener muchísimas sustancias, las cuales, a pesar de ser sustanciales, sería entonces insustantivas” (SH, 46). Este apartado, según I. Ellacuría, pertenece al inédito “La realidad humana”, “escrito y revisado por Zubiri múltiples veces en los años sesenta”.

Una década después de publicar *Sobre la esencia* (1962) no se aprecia un cambio significativo de posición. Pero en el capítulo VIII –no IX– de *Sobre el hombre*, que, según I. Ellacuría, “reproduce literalmente el último trabajo completo que escribió Zubiri a finales del 1982, leído y discutido por él en el ‘Seminario Xavier Zubiri’ y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983”; se puede leer:

“En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades” (SH, 446-447).

Esta última declaración nos permite afirmar que, en definitiva, la determinación metafísica de lo real según Zubiri queda recogida en la idea de sustantividad. Tendría que hacerse el discurso desarrollado en torno a las relaciones entre las ideas de sustancia y sustantividad, en tal forma que los valores representacionales que encierra la idea de sustancia se reinterpretasen en términos de sustantividad. Tarea que Zubiri no pudo acometer. Queda abierta a futuras investigaciones.

Según Zubiri, la sustantividad es superior a la subjetualidad porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual.

“Pero por razón de esta absorción, el momento de sustantividad puede articularse de modo muy diverso con el momento de subjetualidad” (SE, 158).» [Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 133 ss.]

## REVISIÓN TRAS LA ETAPA METAFÍSICA

---

«A lo largo de su etapa metafísica, Zubiri parece haber defendido que “la inteligencia tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie” (EDR 213). [..]

Zubiri distingue tres estratos en la vida animal, cada uno de los cuales se apoya en el siguiente: acciones, hábitos y estructuras. Lo que Zubiri denomina hábito es el modo propio de “habérselas” con las cosas, el cual deja a estas en un determinado “respecto formal” al viviente. La hábito propia del animal es *sentir* algo impresivamente que aparece como estimulante y es suscitador de



una respuesta: "La unidad intrínseca y formal de los tres momentos, a saber, de lo objetivo en impresión, de lo estimulante y de lo estímulo constituye ese respecto formal, esa formalidad que llamo *estimulidad*" (SH 21).

El hombre también siente estímulos, pero en algunos casos el arco de respuestas posibles se amplía tanto que rompe el círculo estímulo-respuesta y precisa de la intervención de la inteligencia, la cual tiene que hacerse cargo de las cosas confiriéndoles una formalidad nueva que es la realidad: "La unidad intrínseca y formal de estos tres caracteres queda en aprehensión como algo 'de suyo' [...]. Es justo la aprehensión de las cosas como realidad" (SH 24).

Es un paso que está condicionado por la evolución biológica: en el momento en que aparece un animal hiperformalizado como es el hombre, la respuesta adecuada a muchos estímulos exige enfrentarse a ellos como estímulos "reales" y, por tanto, conservando toda la estructura de la sensibilidad animal, inhibir el momento de respuesta estímulo para que un nuevo acto –"inteligencia sentiente– se haga cargo de la realidad que aparece impresivamente como *de suyo*:

"Lo que se suspende no es la estimulación, sino el modo estímulo de sentirse estimulado. Por consiguiente, la aprehensión de algo como realidad no es tan solo lo que elementalmente subyace a todo acto intelectual, ni es tan solo una operación exclusiva de la inteligencia, sino que es el acto radical de ella. Es, por tanto, el *acto formal* de la inteligencia" (SH 29).

Pero ¿qué finalidad "biológica" pudo cumplir el que un animal se "hiperformalizase", complicando y comprometiendo de manera desmesurada las respuestas a sus necesidades vitales?

Las dificultades con que se encuentran estas explicaciones proceden del hecho de que se mantiene una unidad inicial, que es el sentir estímulo, y posteriormente en el caso del hombre se opera una disyunción: en algunos casos los estímulos desencadenan una respuesta estímulo (lo mismo que en el animal). pero en otros se "inhibe" la formalidad "estimulidad" y, por absorción del sentir en la inteligencia, aparece la nueva formalidad que es "realidad". Como Zubiri admite que "estimulidad" y "realidad" son dos formalidades del todo irreductibles, para mantener su extraña unidad operativa tiene que recurrir a una sutileza:

"No es lo mismo potencia que facultad [...]. La potencia intelectual no es facultad; no puede ejecutar su acto de inteligir más que en unidad intrínseca con la potencia sensitiva. Solo en y por esta unidad la potencia intelectual es facultad. Esto es, solo es facultad la inteligencia sentiente. Es una facultad compuesta por la unidad constitutiva, y no solo convergente de dos potencias: la potencia del sentir y la de inteligir.

En cambio, la potencia de sentir es por sí misma facultad. Pero deja de serlo cuando la hiperformalización del animal humano exige hacerse cargo de la realidad para responder adecuadamente [...]. De ahí que la constitución morfogénica de la inteligencia sentiente sea una especie de modulación de la

facultad del puro sentir en facultad de sentir 'realmente', esto es, intelectivamente" (SH 36).

Las razones de este forcejeo zubiriano están en sus posiciones metafísicas y antropológicas: solo la unidad sustantiva de la persona es un sistema con suficiencia constitucional y clausura cíclica y, por tanto, es agente, actor y autor de acciones; pero ese sistema está formado por dos subsistemas, los cuales habrán de tener algún tipo de suficiencia (en caso contrario, no podrían distinguirse), pero carecen de clausura cíclica (SH 58), por lo que solo puede actuar unitariamente.

Como Zubiri entendió durante una parte de su vida los subsistemas cuerpo y alma como *sustancias*, eso permitió una rigurosa irreductibilidad entre ellos: "Realidad y estimulidad son dos formalidades esencialmente distintas. Toda la imaginable complicación de estímulos, estímúlicamente aprehendidos, jamás daría el menor atisbo de realidad" (SH 57).

Nótese que dentro del dinamismo de la realidad intramundana se trata de un caso único; Zubiri no tiene ningún reparo en aceptar una diferencia solo de grado entre la materia inerte y la vida y tampoco ve ningún cambio cualitativo con la aparición en la vida de la sensibilidad animal (EDR 177, SH 454).

Esta tesis, sin embargo, ya no aparece tan clara cuando hacia 1974 Zubiri abandona la idea de sustancia para conceptuar los dos subsistemas, los cuales perderán así cualquier atisbo de suficiencia; en ese caso, Zubiri ya no necesita mantener la definición del sentir por la estimulidad, sino que bastaría con el carácter "impresivo" que delimitaría un teórico "sentir en cuanto sentir" (IRE 79), el cual se concretaría como sentir "puro" animal (estimulidad) en una sustantividad animal o inteligencia sentiente (realidad) en una sustantividad personal, lo cual sin duda precisa el anterior concepto de "inteligencia sentiente".

Cualquiera que sea el punto de vista que se adopte ante estas difíciles cuestiones, es evidente que lo ahora resumido no puede pasar por "hechos bien constatables"; se trata de elaboraciones *racionales* de hechos, apoyadas además en los datos de la ciencia biológica de un determinado momento.

Esto parece claro; lo que no parece tan sencillo es seguir manteniendo categóricamente la absoluta irreductibilidad de la inteligencia sentiente si es un desgajamiento a partir de un inicial sentir que la materia viva da de sí de modo emergente. De emergentismo se habla claramente en EDR 130-131, 215. El texto último de Zubiri sobre el tema matiza esto como un dar de sí "por elevación": SH 468. Hay que reconocer que ambas cosas son igualmente confusas.

La duda estaría más bien en la descripción fuertemente conductista del sentir animal que adopta Zubiri y que, como es obvio, no puede ser nunca "mero hecho". El problema clave, sin embargo, reside en saber si algo de esta "teoría", sin duda despojada de sus puntos más estridentes, ha pasado hasta lo que *Inteligencia sentiente* quiere que sea mero análisis de hechos constatables por todos.

La afirmación de que la primera función de la inteligencia es una función biológica no tiene nada que ver con el pragmatismo. Tampoco significa que la inteligencia sea una especie de suplemento para rellenar una deficiencia biológica, el modo como en su día defendió Gehlen.

Si la inteligencia cumple una función biológica necesaria, el ser humano no es deficiente puesto que dispone de esa inteligencia. De aquí no se deduce que el criterio de los actos intelectivos sea el éxito en su función biológica, pues tan actos intelectivos son las verdades como los errores. Zubiri no deja aquí ningún lugar a dudas:

“Sería falso decir que es la vida la que nos fuerza a pensar. No es la vida la que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección la que nos fuerza a vivir pensando” (IRE 285). Es posible que se trata de una crítica a Ortega y Gasset o, en general, a las filosofías de la vida.

Lo que aquí busca Zubiri es conceptualizar el ser humano como unidad sustantiva y conseguir que la inteligencia, aun siendo constitutivamente irreductible, operativamente quede integrada en la unidad del sistema; todas las facultades señaladas provienen de que Zubiri quiere defender una unidad que evite los problemas de los tradicionales dualismos sin caer en las dificultades del monismo y este es uno de los temas que más cambios conoció en sus exposiciones a lo largo de lo que él mismo denominó etapa “metafísica”. Una síntesis clara y reciente en D. Gracia, “La antropología de Zubiri”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 87-116.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 116-119]



Durante la etapa metafísica, Zubiri mantuvo intenso diálogo con la escolástica.

«Esto puede significar dos cosas:

a) Que Zubiri persevera en su intención de superar la escolástica desde dentro porque cree que es el mejor camino para sus oyentes; basta con ser más explícito en algunas críticas e ir distanciándose en la ordenación sistemática de los problemas básicos, lo cual no evita al final que retornen los mismos problemas de fondo.

b) Que Zubiri está respondiendo, a veces de modo muy explícito, a las dificultades y objeciones que se le han ido planteando y, si se centre en la escolástica, es porque de ahí proceden las objeciones, algo que nos lleva a la inquietante sospecha de que al final de la década la obra de Zubiri no ha salido del todo de los círculos escolásticos y disputa con ellos un mismo terreno.

Sea una u otra razón, incluso si hay una parte de las dos, es evidente que la actitud de *Inteligencia sentiente* significa un cambio fundamental, liberándose desde el principio, incluso en los moldes expositivos, de cualquier tipo de servilismo.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 246]

«¿Los sentimientos actualizan notas de la nuda realidad de la cosa, o solo son modos de actualidad en nosotros? Las notas actualizadas por los sentimientos, ¿pertenecen al orden de la nuda realidad de la cosa, o pertenecen al orden de su actualidad?

A la altura de 1980, la respuesta parece clara: los sentimientos actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores. He aquí un párrafo que viene a confirmarlo:

“Hay distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos, que pudiéramos llamar *videncia*.

En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: entender es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*.

En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*.” (IRE 105) Y la enumeración sigue.

¿Qué deducir de todo esto?

Que la aprehensión de realidad cubre tanto la inteligencia sentiente como el sentimiento afectante y la voluntad tendente. En tanto que esa aprehensión es siempre sentiente o sensible, parte de los datos de los sentidos. Estos datos afectan no solo a la inteligencia, ni nos dan solo la nuda realidad de la cosa, sino también a las otras dos dimensiones, y más en concreto al sentimiento.

Hay un sentimiento trascendental, que es lo que Zubiri llamó “atemperamiento”, y que da lugar al trascendental *pulchrum*.

Pero está también la dimensión talitativa, los sentimientos en tanto que tales, que también están dados en aprehensión y que, como dice Zubiri en el último texto citado, no son consecutivos a la intelección, sino modos de intelección de la realidad.

A la altura de 1980 parece que 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 la nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y **sustantividad** se vinieran a identificar con **actualidad**.

Pero este es otro problema.» [Gracia, Diego: “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 142-143]

## LAGUNAS QUE DEJAN LOS PLANTEAMIENTOS DE ZUBIRI

---

«Además de evolución, en el pensamiento de Zubiri hay ausencias, lagunas, cosas que pudo hacer y no hizo, desarrollos que cabe derivar de sus planteamientos y que él no llevo a cabo. Es el tema de su apertura hacia el futuro.

He intentado ver cuáles pueden ser estos en las tres dimensiones de su noología, la noética o lógica, la emocional o axiológica y la práctica o ética.

En todas ellas pienso que las aportaciones de Zubiri son fundamentales, y que sus enfoques abren perspectivas de enorme fecundidad.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 516]



«La cuestión no es si el análisis de Zubiri [en *Inteligencia sentiente*] es irreprochable en todos sus puntos, sino si es suficiente para identificar con seguridad un hecho cuya universalidad le confiere un carácter primordial y, por tanto, aporta un suelo seguro en el que anclar y desde el que medir nuestras limitadas intelecciones.

Cuando uno busca lo que unitariamente permanece en las distintas modalizaciones de la intelección, encuentra dos caminos explorables que nos remiten al momento primordial. Uno de ellos es su carácter **sentiente**, que es el mímico en el caso de la aprehensión primordial, del logos y de la razón; inteligir es intrínsecamente un modo de sentir y lo problemático en todo caso será que haya otros modos de sentir que no sean intelectivos. Pero se puede decir también que inteligir en todos los casos es **aprehensión** de la realidad y este término táctil, de origen escolástico, está presente en toda la obra de Zubiri y es objeto de una profunda reformulación (PE 228-230) hasta afirmar sin vacilación que "inteligir es aprehender intelectivamente algo" (IRE 23); al momento primordial no se le buscó una denominación propia, sino que se utilizó esa caracterización formal: aprehensión primordial de realidad. Lo cierto es que ni "sentir" ni "aprehensión" son términos que inicialmente despierten resabios intelectualistas, una de las sospechas persistentes en torno a Zubiri.

Cuando buscamos la clave del momento primordial aparece en primer término la idea de **actualidad**. La aprehensión de realidad o el sentir intelectivo (inteligencia sentiente) es mera actualidad; actualidad designa el momento físico de estar presente algo desde sí mismo (IRE 139) y, en el caso de la intelección, en la actualidad se hacen presentes a una la cosa real y el acto de su intelección, de tal manera que es posible hablar de un "tipo de respectividad" (IRE 143) entre la inteligencia y lo inteligido como real.

De todos es conocido que el término "actualidad" en Zubiri no deriva de **acto** y, por tanto, no es traducción de *enérgeia*, sino que deriva de "**actual**" (IRE 13, 137; HD 25-26), "acto", en cambio, es en Zubiri un término poco preciso cuyo origen parece ser la estructura antropológica en la que designa cada uno de los momentos en los que es analizable una acción, la cual es expresión de una determinada habitud y esta, a su vez, se funda en unas estructuras.

En este sentido, el pensamiento de Zubiri puede denominarse una "filosofía de la actualidad", como él mismo sugiere –"debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad" (IRE 140)–, pero quizá no sería clarificador llamarla "filosofía del acto", de lo cual hay ejemplos en la historia de la filosofía que se llaman iactualismo"; cierto es que al comienzo de su última gran obra se afirma que se busca hacer un análisis del sentir y del inteligir "en cuanto actos (*kath\*enérgeian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamin*)" (IRE 20), pero esto parece tener más bien un sentido metodológico negativo, pues dentro del mismo texto se ponen luego de relieve las ambigüedades del concepto aristotélico de *enérgeia*.

¿Podría tratarse de "**praxis**"? Es claro que este término no es relevante dentro del pensamiento de Zubiri y, salvo error, las escasas veces que aparece (NHD 54; SSV 324) es para explicar su sentido griego, sin ningún relieve teórico digno de mención; que esto sea casual es difícilmente creíble cuando en vida de Zubiri este término era amplia y polémicamente utilizado y, por tanto, su ausencia solo puede significar que Zubiri no admitía en su pensamiento ninguna *primacía filosófica* de la praxis; otra cosa es que ese pensamiento tenga repercusiones en la praxis e incluso que se puede utilizar para construir una filosofía de la praxis.

Si el concepto central es el de actualidad, esto nos lleva a otro punto importante que Zubiri ha formulado en las primeras líneas de su última obra: "El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente **congéneres**" (IRE 10). Quiere decir que la inteligencia y la realidad tienen un núcleo común, núcleo que es precisamente una actualidad común en la que las cosas quedan como reales y ese quedar hacer real la intelección, de tal manera que la aprehensión primordial de realidad es una aprehensión simple. Pero de aquí no se sigue que los dos términos que se actualizan en respectividad (inteligencia y realidad) se agoten en la mutua referencia de su núcleo común ni tampoco que en esa respectividad estén en una total equipolencia. ¿Cuál es la "raíz" del "género común": la actualidad o la realidad?

En Zubiri no se puede decir que tenga primacía la actualidad. [...] El carácter de realidad como "de suyo" implica de manera intrínseca una primacía sobre el acto de su actualización intelectual, tema sobre el que Zubiri ha insistido en incontables lugares con fuerza: "Al hombre le es presenta la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse [...]. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de **prius**. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma" (IRE 62, 140, 143, 144, 146, 160, 191, 193, 217, 230).

¿Qué significa ese *prius*, que Zubiri repite innumerables veces a lo largo de esta etapa? ¿Es un *prius* "en" la aprehensión y, por tanto, uno de los polos de la congeneridad? [...] ¿Es la realidad un *prius* solo "en" la aprehensión? [...] Si lo fuese, difícilmente se puede entender qué significa la "fuerza de imposición" con que lo real queda presente y estaríamos acentuando la *presentidad* frente al *quedar*, desembocando así en algún tipo de idealismo. [...]

El *prius* pertenece como tal a la formalidad de realidad, pero como esa solo es real en unos contenidos concretos, de algún modo esos contenidos reales

también muestran prioridad respecto de su intelección, aunque el gran problema será determinar luego qué tipo de realidad habrá que atribuirle. Intelección y realidad son congéneres porque quedan en la actualidad común de su mutua respectividad; pero son notas que tienen posiciones distintas y no intercambiables en el proceso porque sus funciones son rigurosamente asimétricas. [...]

Si se quiere destacar adecuadamente esa prioridad de lo real en tanto que dinamiza la vida humana, lo más útil es insistir en lo que Zubiri llama el carácter **noérgico** de la intelección (IRE 64, 67, 148) porque esa "noergia" explica de modo inmediato la modalización interna del inteligir y, al mismo tiempo, marca el carácter originariamente intelectual (*noûs*) de la actualidad de lo real.

En cambio, el término "noología", que –salvo error– Zubiri utilizar una sola vez (IRE 11), es mucho más pobre y unilateral; el que haya hecho fortuna en los estudios sobre Zubiri quizá se deba a su utilidad como comodín que evita engorrosas explicaciones en torno a términos como "epistemología" o "teoría del conocimiento".» [Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 121 ss.]

## ESTADO ACTUAL DEL ESTUDIO SOBRE EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

---

«La amplia discusión en torno al alcance de *Inteligencia sentiente* que, según sus propios criterios, pretende ser solo un "análisis de hechos" y la posible transgresión por parte del autor de esta autoimpuesta exigencia, es tema que ha perdido interés; según aquellos criterios internos manejados, básicamente *Inteligencia sentiente* es un ejercicio intelectual que se mueve en la modalidad del "logos", con alguna incursión en la modalidad de la razón que no llega a alterar los criterios básicos para evaluar su verdad.

En segundo lugar, las discusiones en torno al punto fundamental de la "aprehensión primordial de realidad" parecen haberse enfocado definitivamente al superar, después de arduos esfuerzos, la habitual tentación de confundir el análisis zubiriano con un análisis de un acto psicológico identificable dentro de un teórico mapa del psiquismo; aunque el autor ya había prevenido de pasada sobre este riesgo, en la práctica se cae fácilmente en él por la gran dificultad del análisis de un "acto", una de cuyas características distintivas es su total simplicidad.

En tercer lugar, ya nadie informado discute seriamente la importancia de aquella gran obra final, pero no es propósito ni objetivo de esa trilogía substituir o anular las obras anteriores; por tanto, se hace necesario recuperar esas obras imprescindibles del legado zubiriano con la inexcusable y costosa exigencia de someterlas a una depuración crítica, no solo a la luz de los desarrollos ulteriores del pensamiento del propio Zubiri, sino también como resultado de la aplicación de métodos histórico-críticos en la medida en que se van conociendo mejor la biografía y la evolución intelectual del filósofo.

En cuarto lugar, cierto desdén hacia las obras anteriores empobrece inaceptablemente el conjunto del pensamiento zubiriano porque, al final, se basa

en la idea ingenua de la evolución de un pensamiento como un proceso rectilíneo de dirección única, cuando es mucho más próximo a la realidad un proceso de vaivenes y retorcidos meandros en el que adelantar en un punto exige el tributo de descuidar o dejar en segundo plano otros puntos, en principio igualmente valiosos y potencialmente fecundos.

En quinto lugar, la filosofía de Zubiri es un pensamiento abierto y en la investigación de Zubiri hay aún muchos temas prácticamente vírgenes para los investigadores; más importante aún, el filósofo abrió múltiples líneas que son susceptibles de prolongaciones distintas y nadie puede apropiarse dogmáticamente de su autoridad para una postura concreta frente a otras posibles; los que tuvimos la fortuna de conocer a Zubiri llevamos codificada en nuestros genes intelectuales su oposición tajante a cualquier forma de dogmatismo, su desdén absoluto por cualquier versión del principio de autoridad incluida la que a él mismo se le atribuía y, sobre todo, su humilde sometimiento a las cosas que le llevaba a estar siempre abierto a revisar o cambiar opiniones antes emitidas si nuevas razones así lo consideraban.» [Pintor-Ramos, Antonio: "Presentación" de *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 11-12]

## CRÍTICA DE ZUBIRI A LA FILOSOFÍA ALEMANA

---

Hay una beatería hispánica hacia todo el pensamiento alemán, como lo hubo en Alemania desde el siglo XIX hacia todo lo griego; el mejor ejemplo es Martin Heidegger, que consideraba el alemán y el griego como las únicas lenguas con capacidad metafísica, mientras que las lenguas románicas, en su opinión, no estaban a la altura de lo que exigía el pensar el Ser. No aporta nada a la filosofía española el intento de traducir literalmente la jerga de Heidegger, su alquimia lingüística.

Es de observar que, cuando pensadores españoles, como Ortega y Zubiri, han entrado en contacto directo con los pensadores alemanes, lo que hicieron fue corregirlos, es decir, deconstruir sus sistemas: Ortega lo hizo con sus maestros neokantianos y con Husserl, y Zubiri, con Husserl y con Heidegger.

En 1929 escribió Ortega:

«Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos –y no por casualidad– hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incompreensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. [...] Era el moderno un tipo de vida que al español no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar. Pero imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima. Y como esta nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo



moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo.» [Ortega y Gasset, José: "¿Qué es filosofía?" (1929). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VII, pág. 369-370]



«Zubiri quiere fundamentar al mismo Heidegger, saltar de la ontología mostrada en *Sein und Zeit* a la metafísica propuesta en *Sobre la esencia*, pues encontraba que el filósofo alemán no podía conceptualizar con rigor eso que él llamaba *Sein* y esto se debía, entre otras cosas, a que le faltaba el momento radical, constitutivo y primario que soporta al ser; esto es, la realidad.

Por esto el filósofo español hace notar que Heidegger no puede dar "expresiones positivas acerca del ser" (SE 438), que "nunca llegó ni a conceptualizar ni a definir" (NHD 16) al ser; esto, porque el filósofo alemán "ha llevado a cabo la sustantivación del ser.

Para él las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto ente. Realidad no sería sino un tipo de ser. En la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Solo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. Y ser es tan solo un momento de la realidad" (NHD 16).

La filosofía alemana cometió el desliz de no atender al momento sustantivo, material y estructural de las cosas por considerarlo algo secundario y accidental de ellas, pues "este rasgo" de la cosa no entraría como parte fundamental del despliegue de la vida humana no entra porque la misma sensibilidad, que es la que se hace cargo de este momento, no tiene nada que hacer en este modo de pensar; estamos ante la dualidad de sentir e inteligir que ha atravesado toda la filosofía desde sus comienzos en Grecia.

Ese prejuicio de lo "residual" ya para lo material ya para la sensibilidad ha imposibilitado dar acabadamente con las cosas en tanto que reales, esto es, el olvido en que ha caído la realidad por parte de la especulación que solamente atisbó al ser y al ente, y a la diferencia que los constituye (*Sein und Seiendes*). Pero no se ha atendido en algo fundamental, a saber, que esa diferencia ontológica es posible solamente en y por el carácter físico de la realidad que la constituye.

Ese rasgo meramente "residual" ha sido heredado a todas las filosofías de corte fenomenológico: "¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo, sin más? Residuo ¿de qué?... resulta que la materia nunca desempeñó ningún papel en la fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención *única*, sobre la cual va a hacer incidir su reflexión filosófica. Porque ¿qué función desempeña la materia que no se meramente residual? Y, si lo es, ¿por qué es esta la función de los sentidos? ¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico, *die Sinnlichkeit ein phaenomenologisches residuum?*" (SR 14). [...]

"¿Se puede llamar al punto de partida, sobre el cual se apoya el *Dasein* entero del hombre, su acto transcendental un mero *factum brutum?*" (SR 14). Si Heidegger se dio cuenta que estaba con un filósofo al conversar apasionadamente con Zubiri, en la cena de despedida que se realizó en su casa,

fue porque éste le hizo ver que el ser debía ser fundamentado. Toda luz es luz porque le hacen ser luz y, esto es, la luminaria.» [Espinoza Lolas, Ricardo A.: *“Sein und Zeit como el horizonte problemático”*, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 439 ss.]

## VISIÓN DINÁMICA DE LA REALIDAD

---

«Inteligimos la cosa real en sus notas. La cosa se nos actualiza en sus notas. Esta actualización concierne propiamente a la cosa misma, es una estructura físicamente propia de la cosa: la cosa aprehendida intelectivamente es una cosa dura, coloreada, etc. Pues bien, según Zubiri, la actualización expresada en el “en” puede serse de distintas maneras.

En una se ve de fuera a dentro. Se parte de las notas como algo que afecta (accidente) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. La realidad de las notas está fundada en su inhesión a la cosa-sujeto. La inhesión tiene modos distintos que son otros tantos modos de ser de los accidentes.

La inhesión se expresa en un juicio y la cópula “es” no solo enuncia la nota inherente, sino que “acusa” el modo de inhesión. Los distintos modos de ser del accidente, los modos de la inhesión, son “categorías” del ente –en griego acusar se dice “categorein” [κατηγορεῖν]–. Es lo que ha pensado Aristóteles y tan determinante ha sido para la filosofía europea.

Pero cabe otra posibilidad que adopta Zubiri. Puede verse la cosa real no como el sujeto que tiene las notas, sino como algo actualizado en ellas, es decir, algo que físicamente y desde sí está presente en las notas; no como algo constituido en sí con independencia de las notas, que sería en tal caso meros “accidentes” suyos, sino como algo que es real en la realidad misma de las notas. Ahora se sigue una marcha inversa a la anterior.

“Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección” (SE, 125).

La cosa actualizada, la cosa que se proyecta en las notas no es algo diferente de las notas. Cada nota lo es de todas las demás, es nota de un sistema en el que hay un flujo y reflujo entre cada nota y el todo. Es un estado constructo cuyo término absoluto es el sistema de notas-de.

En la visión aristotélica, las notas se ven como un mero “brotar” –activo o pasivo– desde la sustancia. Ese brotar es indiferenciado, pero cada modo de inhesión, cada modo según el cual se es accidente, excluye a los otros; la cualidad no tiene nada que ver con la cantidad, etc.

Por el contrario, en la visión zubiriana no se trata de un “brote”, sino de una “proyección” de la cosa real en la totalidad de sus notas, no solo en cada uno de

ellas por sí. Y esa proyección es tal que tiene lugar de diversos modos. A cada uno de esos modos lo llama Zubiri dimensión, porque en cada uno de mide o mensura la cosa entera.

“La visión de fuera a dentro es una visión en inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro a fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. Estas dos visiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad” (SE, 127).

Acorde con la última afirmación de la cita anterior, Zubiri ha seguido hablando de sustancias. Pero son dignos de mención tres hechos.

Primero: Ya en *Sobre la esencia* (1962) se adopta la visión dimensionalista como la que aprehende la estructura de lo real. “La realidad es intrínseca y formalmente dimensional en cuanto realidad” (SE, 133).

Segundo: En trabajos sucesivos sobre el hombre se aprecia cómo se va abandonando el “recurso” sustancialista.

Tercero: En sus últimos tiempos confesó Zubiri no ser necesario el concepto de sustancia.

No se piense, por ello, que la visión de Zubiri se reduce a un fenomenismo idealista. El problema ahora es determinar la estructura de la realidad como tal, y el enfrentamiento con la visión aristotélica se produce desde una perspectiva estructural.

Frente a la estructura de inherencia como estructura fundamental, se opone la que podemos llamar estructura dimensional. Pero no debe olvidarse que las notas son momentos reales, momentos físicamente reales, y las cosas como sistemas unitarios de notas tienen acciones y pasiones.

Recordemos el carácter “érgico” de la intelección misma. En la impresión hay afección, alteridad y fuerza de imposición –del estímulo en el puro sentir, de lo real en el sentir intelectual–.

Aclarar los aspectos estructurales no impide aclarar los aspectos dinámicos. Por el contrario, la visión zubiriana de lo real es una visión eminentemente dinámica.» [Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 123-125]

## LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI – INFLUENCIAS

---

«En 1928, Max Scheler había publicado un opúsculo titulado *El puesto del hombre en el cosmos*, pionero de un modo de hacer antropología filosófica partiendo de los datos de las ciencias empíricas. En un plano similar se instala Zubiri, huyendo de todo planteamiento filosófico puramente especulativo.

Sin embargo, el trabajo que marca decisivamente a Zubiri es *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo* (1940) de Arnold Gehlen, en el que se responde a los planteamientos dualistas de Scheler. Zubiri se enfrentaba en el curso “Cuerpo y alma” con el libro de Gehlen, diciendo que el hombre no se

define por lo que tiene de menos, por sus carencias (*Mängelwesen*), sino por lo que tiene de más, por lo que le "sobra", por el "hiper" de la **hiperformalización**.

Scheler considera que, en tanto que animal, el ser humano tiene *medio*, y en tanto que ser espiritual tiene *mundo*. En el cosmos hay "vida natural", enclavada en el interior de un "medio", y "espíritu personal", que es la apertura del hombre hacia sí mismo, hacia el mundo y hacia Dios. La vieja y discutible división del ser humano entre cuerpo y alma es sustituida por un nuevo dualismo de **naturaleza** y **espíritu**.

Arnold Gehlen piensa que el enfoque tiene que ser distinto, unitario, antropobiológico. Desde J. von Uexküll se acepta que el animal vive en un "medio". EL medio tiene la característica de ser cerrado, y por tanto de exigir un tipo de respuestas muy definidas y específicas. Para Gehlen, el hombre, biológicamente considerado, es un ser que no vive en un "medio", sino en un "mundo" caracterizado por su inespecificidad, indeterminación y apertura, y por ello tiene una vida que es, siempre y desde todos los puntos de vista, espiritual. A partir del ser humano la evolución basa su propio progreso en la inestabilidad, la apertura y el desequilibrio y no en la estabilidad, el cierre y el equilibrio animal. La razón de la supervivencia de este ser tan deficitario desde el punto de vista biológico (sin defensas naturales, sin verdaderos instintos, sin agudeza de los sentidos, sin equilibrio natural) hay que buscarla en la **inteligencia**. Su función es primariamente biológica: hacer viable una especie que de otro modo tiene comprometida su supervivencia.

Al igual que Gehlen, Zubiri se propone mostrar que la realidad humana es una unidad estructural, una "**sustantividad**". Solo los seres vivos son sustantividades. Una estructura es sustantiva porque desarrolla unas actividades propias en virtud de las cuales mantiene su propia individualidad, consigue una cierta independencia y ejercer un control sobre el medio. Por ser sustantivo, cualquier ser vivo no es meramente reactivo frente a las cosas que le afectan, sino responsable, desarrolla una conducta por la que se ajusta permanentemente a las situaciones y se articula con ellas.

A la manera primaria de enfrentarse un ser vivo con esas situaciones, Zubiri la llama "**habitud**". El concepto de "habitud" podría, según Diego Gracia, haber surgido también en la lectura de Gehlen. De hecho, Gehlen dedica mucho espacio al tema del "hábito", y cita en ese contexto el libro de Guillaume, *La formation des habitudes*. No debe olvidarse que el término "habitud" es un galicismo. En los animales esa habitud es el sentir. Lo que caracteriza el sentir animal es que las cosas se presentan como "estímulos"; estimulan una determinada respuesta, pero la riqueza y variedad de las respuestas depende del grado de "**formalización**" que ha alcanzado cada especie animal.

Zubiri llama "formalización" a la capacidad de recortar, ordenar, autonomizar lo sentido y organizar al mismo tiempo las respuestas que lo sentido requiere. Un cangrejo ermitaño, por ejemplo, solo es capaz de percibir su presa como tal presa cuando la ve sobre la superficie de una roca; no reacciona, en cambio, ante la misma presa suspendida de un hilo y colocada dentro de su campo visual.

Bien distinta es la capacidad de formalización del perro ante el trozo de carne, cualquiera que sea la situación espacial del alimento.

En la medida que aumenta el grado de formalización, crece la autonomización de lo sentido por parte del animal y el elenco de respuestas y estados vitales que es capaz de desarrollar. Xavier ha llegado al convencimiento de que la función esencial del cerebro no estriba en ser un órgano de mere "integración" (Sherrington), ni en ser un órgano de "significación" (Brickner), sino en ser el órgano por excelencia de la "formalización".

Y, precisamente, el sistema nervioso y el cerebro humano han alcanzado el grado máximo de capacidad formalizadora: para el animal humano los estímulos están completamente despegados de las respuestas y de los estados vitales y pueden ser objeto, por lo tanto, de una multitud indefinida de conductas. Las cosas han alcanzado una independencia tal en nuestros sentidos que ya no son aprehendidas como meros estímulos, sino como realidades.

Gracias a esta capacidad del cerebro humano, que Zubiri llama "hiperformalizadora", **un animal que carece de tantas cosas se hace viable como especie**. Esta capacidad hace al hombre único en la naturaleza. Le convierte en un animal inteligente. Tanto la biología como la etología y, dentro de la filosofía, el pragmatismo americano y autores como Bergson y Scheler, definen la inteligencia como la capacidad fabril o de manejar instrumentos, y afirman, en consecuencia, el carácter inteligente de los animales.

Zubiri, al igual que Gehlen, se opone a ello. La inteligencia es primariamente apertura a la realidad, y esta apertura es la que transforma el esquema animal en esquema humano: la suscitación se transforma en aprehensión de realidad, la modificación tónica en sentimiento afectante, la respuesta en voluntad tendente, el medio en mundo, la repetición en creación y la rigidez en apertura y distensión.

Al tener la inteligencia una primaria condición biológica, se liquidan las dicotomías entre **espíritu** e **instintos** o entre diferentes estratos del ser humano. El inteligir no se añade al sentir animal, sino que constituye un modo distinto de sentir: un sentir intelectual, un modo humano de habérselas con las cosas, la habitud propia del animal de realidades.

El hombre no es, por tanto, el resultado de unir un cuerpo y un alma que después interactúan o actúan paralelamente, sino una primaria y radical unidad cuya estructura produce funciones diversas, psíquicas o corporales. El hombre no *tiene* alma y cuerpo, sino que es corpóreo y psíquico.

Diego Gracia presenta **muchas otras influencias de Arnold Gehlen**: Lo que Gehlen llama "una sensibilidad o receptibilidad frente a las cosas y "autoperceptibilidad" estaría en la base de la "impresión de realidad" de Zubiri. La distinción zubiriana entre acción y acto podría estar inspirada en la distinción de Gehlen ente "acción" como apropiación de realidad y "función" como la sensibilidad o receptibilidad previa frente a las cosas.

Los conceptos de "descarga" y "traspaso hacia arriba" darían pie a los conceptos de "subtensión dinámica" y "desgajamiento exigitivo" zubirianos. La "liberación

biológica del estímulo” coincidiría con “las funciones liberadas intelectuales y motoras” de Gehlen. La idea de que la moral tiene una primaria dimensión física y biológica, tan clara en Zubiri, es un elemento básico de la Antropología de Gehlen. Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*.» [Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 559-561 y 796-707]



«La teoría de la percepción de Katz, muy influido por la psicología de la forma, está muy presente en Zubiri. En su biblioteca está el libro de D. Katz, *Animales y hombres, estudio de psicología comparada*, Madrid: Espasa Calpe, 1942. Seguramente lo utilizó para su curso “Ciencia y realidad” (1945). Katz identifica los 11 sentidos a los que Zubiri se refiere y lo que Zubiri llama “recubrimiento” (IRE, 106-113):

“Mientras que hasta hace poco tiempo se aceptaba que las diferentes sensaciones sensoriales no tenían relación entre ellas, se tiende ahora a la concepción de que existen ciertas semejanzas (axioma de la unidad de los sentidos). La oposición entre claro u oscuro, más fácil de comprobar en los colores, se nos ofrece también en otros territorios sensoriales. Hay sonidos, temperaturas, sabores y olores, claros y oscuros. Los sonidos agudos son claros, los graves oscuros. El frío es claro, el calor oscuro. El azúcar de caña tiene un sabor claro, el sulfato de magnesio oscuro. El olor del licor de menta es claro, el de alquitrán oscuro” (cf. Katz, “El mundo de la percepción como objeto de la psicología”, *Manual de psicología*, Madrid: Morata, 1977. Citado por Francisco Ortega, *La teología de X. Zubiri, con contextualización en la teología contemporánea*, Huelva: Hergué, 2000, p. 169).

F. Ortega remarca también que la noción de estímulo como “signo objetivo” de respuesta utilizada por Zubiri fue acuñada por el psicólogo E. C. Toman, muy influenciado por la Gestalt (cf. E. C. Toman, *Purposive Behavior in Animals and Men*, Nueva York: Century, 1932). Según Pedro Laín Entralgo, la doctrina del círculo figural del neurofisiólogo Viktor con Weizsäcker [1886-1957] está en el origen de la noción de formalización (Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Madrid: Espasa, 1991, p. 153). El concepto de “formalización” e “hiperformalización” podría también estar influido por la lectura de Gehlen (cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*).» [Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, pp. 796-707]

## OPTIMISMO ANTROPOLÓGICO DE ZUBIRI

---

«Desde la filosofía de Heidegger podemos arribar a instancias morales que cumplen con la responsabilidad de estar abiertos a los sentidos que nuestro mundo acelerado sepulta, éticas que permiten una mayor atención a la sustracción, pero no con la responsabilidad de realización de la especie y que presupone la posibilidad de la crítica, de toma de distancia respecto a situaciones o manifestaciones de dudosa legitimidad.

Como ha visto Safranski, con Heidegger pareciera como si todos los gatos fueran pardos. Encerrarse en el pensamiento del ser puede llevar a aptitudes irresponsables. Por ejemplo, aunque se puede afirmar que Heidegger llegó a manifestar un rechazo por el nazismo, se ve incapacitado para ver su esencial maldad al situarlo como una más de las formas de manipulación de la Edad Moderna, equiparado, con ello, con la misma democracia.

Tampoco desde el pensamiento de la autenticidad parece resoluble esta aporía. Aquí el sí-mismo-propio parece asumir el lugar de Dios, y todo lo que no sea vivir en el solipsismo de la autenticidad es caer en el Uno. Pero con este endiosamiento del *Dasein*, Heidegger parece renunciar, como viera Arendt, al suelo de lo humano, y todo lo humano es nivelado a una misma negatividad. Por ello, Buber no ha dudado en afirmar que “la culpabilidad primordial es ese quedarse-uno-en-sí”.

La filosofía de Zubiri, en cambio, presta atención a esta responsabilidad. En primer lugar, su filosofía constituye en sí misma un pensamiento crítico, es decir, con poderes de fundamentación para el comportamiento moral. En segundo lugar, va más allá de una moral que demanda el cambio interior, ya que tiene en cuenta las mediaciones sociales e históricas.

El hombre, en la historia, posibilita un poder que se realiza a través de una opción. Tiene la posibilidad de elegir entre las posibilidades que ha heredado, y con ello, posibilitar u obturar proyectos de realización y liberación. La tradición no es mera recepción, sino que es sobre todo proyección. [...]

Por otro lado, y a favor de Heidegger, aun cuando la filosofía de Zubiri también ha estado atente al *ethos* de la espera, ha perdido elementos fundamentales, aquellos que donan la experiencia de la radical finitud que solo es alcanzable a través del descubrimiento de la desfundamentación.

Fijémonos en las experiencias ontológicas de lo real desde el punto de vista moral. Para Zubiri se trata de un *bonum* transcendental; la realidad como fuente de apropiación es condición de posibilidad de todo bien o mal determinado. En cambio, para Heidegger, es una negatividad ontológica radical previa a todo bien y todo mal moral. Como ha visto Safranski, “al que siente angustia, el mundo ya no puede ofrecerle nada”. Se produce una fractura entre el hombre y el mundo.

El carácter de *bonum* oculta a veces a Zubiri esta manquedad esencial de todo proyectar, lo que le lleva a afirmaciones en torno al ideal difícilmente sostenible. Aun cuando Zubiri cuenta con el hecho de que la realización de los ideales es responsabilidad humana, no se ve en su justa medida los límites inherentes de toda realización. Los ideales se siguen pensando en términos de proyecciones plenarias. Es decir, se trata de ideales de plenitud humana que no cuentan con la finitud del ser humano. Como ejemplo:

“Nadie podrá sentirse desasido de la idea de que el hombre podrá o no haber dado con una forma de perfección que pueda alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia, pero que, en alguna medida y en alguna parte, tiene que encontrarse esta forma de perfección del hombre” (SH, 334).

Ciertamente, en otros momentos ha matizado esta perspectiva (SH, 582-583), pero aun así nunca llegó a este punto de nitidez heideggeriano. En *Ser y tiempo*, Heidegger escribe lo siguiente:

“La presunción del uno de alimentar y dirigir la “vida” plena y auténtica procura al *Dasein* una *tranquilización* para la cual todo está “en perfecto orden” y todas las puertas abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo *tranquilizante*” (*Sein und Zeit*, 177).

Es decir, Heidegger permite poner límites a una visión quizá optimista en exceso, una visión que, desde una concepción de la realidad como fuente de realización personal y social, tiende a minusvalorar las contradicciones.» [Barroso Fernández, Óscar: “Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”. En Nicolás, Juan Antonio / Espinoza, Ricardo (eds.): *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, p. 382-384]

### ¿PRIMACÍA DE LA INTELECCIÓN SOBRE LA VOLICIÓN Y EL SENTIMIENTO?

---

«La noología es el análisis de la inteligencia humana en sus tres momentos de aprehensión primordial, logos y razón. Parece una disciplina puramente intelectual, sólo preocupada por la inteligencia y no por las otras dimensiones del psiquismo humano. El sentimiento y la voluntad parecen claramente preteridos en los análisis zubirianos, a pesar de la confesión del final del primer volumen de la trilogía, de que junto a la “inteligencia sentiente”, en la aprehensión primordial de la realidad hay también “sentimiento afectante” y “voluntad tendente”.

Para muchos lectores e intérpretes, esto no pasa de ser una declaración de buena voluntad, que difícilmente invalida el marcado intelectualismo de todos sus análisis noológicos. También había que ver como una mera excusa o disculpa el que él busque zafarse de ese defecto, diciendo que no propugna un “intelectualismo” sino un “inteleccionismo”.

De todos modos, lo más sensato sería creer al autor y pensar que estas declaraciones no son meramente retóricas, que responden a la realidad, y que, al leerlo de modo estrictamente intelectualista, se está sesgando o malinterpretando su propio pensamiento. Si se lee con cuidado su obra, es fácil ver, en efecto, que hay muchas razones para interpretar de modo no intelectualista, o no exclusivamente intelectualista, su pensamiento, por más que hayan sido los aspectos más intelectuales lo que casi han monopolizado sus análisis.

Una prueba de todo esto se encuentra en las páginas 106-110 del primer volumen de la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Son párrafos sobre los que se ha pasado muy superficialmente, sin advertir la novedad que tienen. En ellas está hablando Zubiri de los sentidos. La intelección humana es formalmente sentiente, y por tanto se da en el mismo acto de sentir. Todo sentir es intelectual y toda inteligencia es sentiente. Esto de que el sentir es intelectual puede entenderse de dos modos distintos.



Puede pensarse, en efecto, que los sentidos actualizan la realidad en sus contenidos materiales, por ejemplo, sus cualidades. Así, la vista actualiza las cualidades llamadas colores, etc. El color es real en la aprehensión, y por tanto, la vista da el color como realidad o como cualidad real. En esto consistiría la aportación de los sentidos a la inteligencia.

De ser esto así, resultaría que Zubiri no ha superado el dualismo inveterado entre sentir e inteligir. Porque estaría vinéndonos a decir que los sentidos dan o actualizan los contenidos materiales de las cosas, y que la inteligencia sería la responsable de lo que no es contenido específico sino formalidad inespecífica. La inteligencia sería la responsable de la "formalidad" de realidad y los sentidos de los "contenidos" materiales concretos. Así, los animales pueden ver el color exactamente igual que yo, precisamente porque sus sentidos no se diferencian grandemente de los míos, pero no poseerían la formalidad de realidad, dado que carecen de inteligencia. De ser esto así, resultaría que estaríamos de nuevo ante un nuevo dualismo, una síntesis entre los datos de la sensibilidad y algo así como la categoría de la inteligencia, que sería en el caso de Zubiri la formalidad de realidad.

Esta lectura es la más frecuente en la interpretación de Zubiri. El ser humano tiene formalidad de realidad por su inteligencia, y aprehende contenidos específicos por los sentidos, que en principio no le diferencian de las demás especies de animales. Por lo tanto, lo que los sentidos dan son los contenidos de las cosas, no su formalidad.

Pero Zubiri dice que los diferentes sentidos nos dan distintas notas o cualidades de las cosas. Pero acto seguido añade que además de esto, los sentidos nos actualizan "distintos modos de presentación" de la realidad (IRE 106). Esto significa que los sentidos nos dan también la formalidad, que la formalidad de realidad se halla modulada por los distintos sentidos, de tal modo que la pérdida de un sentido no significa sólo la ausencia de unas ciertas cualidades, sino también la falta de un modo de formalizar la realidad. Tras esto, Zubiri analiza los modos de formalizar la realidad propios de los distintos sentidos. [...]

En el caso del gusto, lo que Zubiri llama fruición es el modo de actualización de la realidad propio del sentimiento estético. Esto significa que la realidad se nos actualiza formalmente no sólo mediante los sentidos que nos presenta la realidad ante, sino también mediante los sentimientos.

Los sentimientos no tienen carácter "consecutivo" a las sensaciones, como se ha pensado clásicamente, sino que son "constitutivos de la propia aprehensión primordial, tanto en el orden de sus contenidos como en el de su formalidad. Los sentimientos modalizan la formalidad de realidad, y por tanto la actualizan de una cierta manera. Y si perdiéramos esa modalización, habría dimensiones de la realidad que nos resultarían por completo desconocidas; las ignoraríamos absolutamente. Esto significa también que los sentimientos no sólo nos dan "contenidos" de la cosa, por ejemplo, los estéticos, sino también, y principalmente, un modo nuevo de actualizar la realidad. Los sentimientos nos actualizan ciertas cualidades, los llamados "valores", pero a la vez nos descubren toda una dimensión formal de la realidad, de modo que, si perdiéramos los

sentimientos, no sólo no valoraríamos, sino que además no seríamos capaces de formalizar la realidad en tanto que fruibler, estimable, apreciable o valorable.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 282-283 y 285]

## ¿TIENE CONTINUACIÓN LA OBRA DE ZUBIRI?

---

«La voluntad tiene como función más llamativa bloquear la poderosa energía del estímulo. Todas las teorías de la voluntad tienen que admitir ese momento de negatividad. [...] Sartre consideró que el origen de la libertad es la capacidad nihilizadora de la conciencia que puede decir no. ¿No, a qué? A la motivación, al deseo, a los hábitos, a la memoria. “La voluntad es la posibilidad de no aceptar. La voluntad es noluntad” (Paul Ricoeur).

Este es el centro de la teoría de Zubiri. Lo que hace la inteligencia es decir no al estímulo, para dejar pasar otros impulsos de la inteligencia computacional. Este es el punto con el que enlazo la afirmación del principio: “La inteligencia humana es la inteligencia animal transformada por la libertad”. Para Zubiri la inteligencia es sentiente, desde luego, pero también es volente. No porque la inteligencia dirija los impulsos, sino porque la manera de percibir los impulsos, los estímulos, ya está configurada, formalizada por la inteligencia.

Se trata de un mirar inteligente, de un sentir inteligente, de un desear inteligente. Se retoma así la gran propuesta aristotélica del *nous orecticos*. Esta es la gran ocurrencia de Zubiri, lo que me para más estimulante desde el punto de vista intelectual y desde el punto de vista vital. La inteligencia, además de noética, es noérgica.

“El noema no es tan solo algo que está presente a la intencionalidad de la noesis, sino que es algo que se impone con fuerza propia, la fuerza de la realidad, en su virtud, el *noein* es un *ergon* y por eso su estructura formal es *noergia*. Noergia significa a una que la noesis es impresivamente aprehensiva y que el noema tiene fuerza impositiva propia de la realidad, es la fuerza de la impresión de la realidad” (*Inteligencia y Logos*, ü. 94). [...]

Esta visión *noérgica* de la relación entre inteligencia y realidad me parece digna de ser prolongada. Creo que el mismo Zubiri estuvo lidiando con este problema hasta el final, porque en *Hombre y Dios* indica que lo real, es decir, lo que en la formalidad de realidad es aprehendido, queda como algo *de suyo*, y añade que este *de suyo* tiene tres momentos: nuda realidad, forzosidad y poderosidad (p. 27).

En esta concepción de la realidad como fuerza, imposición, poder, ¿por qué dice Zubiri que la razón es libre? Porque se da cuenta de que el desarrollo de la razón no está predeterminado por las cosas. Es un empequeñecimiento de la razón considerarla como la facultad de hacer razonamientos, es decir, de manejar conceptos precisos de acuerdo con las leyes de la lógica formal. La razón tiene primero que inventar las premisas. Hay un proceso creador en la ciencia, que inventa teorías que dan a la realidad la posibilidad de confirmarlas o refutarlas. [...]

El concepto de posibilidad tiene una gran relevancia en el pensamiento de Zubiri, que lo aplicó en distintos lugares de su obra. “La razón busca lo que *podría ser*. El pensar siempre piensa en lo real, pero piensa solo en las posibilidades de lo real. No se trata de cómo la posibilidad esté posibilitando la realidad en y por sí misma, sino de cómo la intelección de las posibilidades está determinando la intelección de lo real en profundidad” (*Inteligencia y realidad*, p. 144).

Supone admitir que la realidad es lo que es más el conjunto de posibilidades que la inteligencia alumbra en ella. La ontología de Zubiri resulta también extraordinariamente optimista. Las cosas son lo que son, pero la realidad incluye las posibilidades reales que la inteligencia alumbra mediante los proyectos. En ese sentido, la realidad está a medio hacer.

La inteligencia es la gran ampliadora, la que abre caminos donde todo parecía ocluido. Este juego con la posibilidad lo aplicó Zubiri al plano ético. El ser humano se va apropiando posibilidades. Pero también puede aplicarse al plano ontológico. La inteligencia humana concede posibilidades a la realidad. Es la gran fecundadora. El ser humano es co-creador de la realidad. Esa es su gran dignidad y gran peligro.

Al estudiar la fuerza creadora de la inteligencia reconozco que camino a través de una senda abierta por Zubiri. En este sentido, creo que puedo responder a la pregunta de si se puede prolongar su obra, con una respuesta muy zubiriana: “Estoy pudiendo”.» [Marina, José Antonio: “¿Tiene continuación la obra de Zubiri?”. En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 68-71]

## ZUBIRI Y LA TEOLOGÍA

---

«Para Zubiri teología es, a una, “*teo-logía*) (*logos*, pensar, razonar, conceptuar, saber) y “*teo-logía*” (de, sobre, acerca de Dios), es decir, el objeto de reflexión que se busca comprender es la realidad del *Theós* –Dios– accesible desde nuestra propia experiencia de religación, pero para cuyo mejor conocimiento serán de gran utilidad todas aquellas manifestaciones que nos vienen de Él por su autocomunicación revelativa y son aceptadas por *fe*.

Cuando la revelación, y su correlato de fe, se convierten en punto inicial del arranque para el saber de Dios “en tanto que Dios” estaremos transitando por las sendas de la teología.

Cuando el acceso intelectual a Dios “en tanto que Dios” se realice desde la vía metafísica de la religación andaremos, en cambio, por caminos propios de la filosofía (*filosofía teologal*). Para Zubiri no tienen por qué ser incompatibles; son *complementarias*, aunque autónomas. Él buscó denodadamente su *integración*. Por eso toda valoración ponderada sobre el futuro de su obra habrá de tener debidamente en cuenta la variable de su teología.

No sería de recibo, entonces –en virtud de prejuicios o posicionamientos previos– sustraer, erradicar o poner entre paréntesis, cuando no silenciar, la dimensión teologal y teológica del saber humano como si este aspecto no existiera en el discurso de Zubiri: sería tergiversar al autor.

Y a la inversa, tampoco sería aceptable ni legítimo pretender mostrar un Zubiri cuyas únicas preocupaciones intelectuales resultaran ser Dios, la religión, la teología, y, mucho menos aún, querer reducir su relevancia a las aportaciones sobre lo teológico, prescindiendo cómodamente del denso esqueleto doctrinal de su metafísica y filosofía de la intelección. Flaco favor y craso error. Entre uno y otro extremo hemos de tratar de contemplar la integridad que Zubiri quiso dar a su filosofar.» [Cabria Ortega, José Luis: "Futuro de la obra teológica de Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 733]



«Una lectura teológica suficientemente actualizada constata a cada paso que el texto zubiriano aparece cruzado por este campo por un irreductible dualismo de visiones y afirmaciones que con toda evidencia responden a dos registros distintos. La visión de fondo resulta hoy abierta y renovada, lejos de la estrechez escolástica; pero, a pesar de eso, permanece "clásica" y superara en muchos puntos. Esto se aprecia en todos los campos, desde los sacramentos a la escatología. Pero sobre todo resulta decisivo en su Cristología, que responde, con pocas fisuras, a lo que los especialistas llaman una "cristología alta", que, acentuando en exceso lo divino, no pone en su debido relieve la humanidad de Jesús.

Al que resulta muy determinante para nuestro problema, tanto respecto de la caracterización de la revelación cristiana en sí misma como en el enjuiciamiento de su relación con las demás religiones. El impulso y las potencialidades que se muestran con claridad cuando Zubiri habla libre y espontáneamente desde sus planteamientos filosóficos, aparecen de tiempo en tiempo cruzados por preocupaciones teológicas que los frenan e incluso amenazan con desviarlos de sus más legítimas consecuencias. [...]

El genuino impulso que nace del propio planteamiento zubiriano es interferido y en aspectos importantes "desviado" por las interferencias de una teología no del todo actualizada.

A un lector atento no le será difícil percibir el eco de ciertas interferencias teológicas que tendrían a desviar el curso espontáneo de la filosofía de Zubiri. En otros momentos no es solo el eco, sino el ruido mismo el que se hace presente. Me refiero a temas teológicos expresos de corte tradicional, que Zubiri o bien sostiene directamente o bien de alguna manera se cree obligado mantener. Este segundo caso resulta especialmente significativo, pues muestra cómo el desajuste *objetivo* entre lo que saldría de su filosofía y lo que se cree precisado a explicar desde "su" teología, se traduce para él mismo en incomodidad subjetiva.

Hay un importante capítulo y es el del enorme influjo de una "cristología alta". Se hace sentir con toda su fuerza en el tratado sobre el cristianismo, por ser el más decididamente teológico; pero se nota también ya antes, a lo largo de todo el tratamiento. La consecuencia de que condiciona de manera muy marcada la visión zubiriana del diálogo de las religiones, desviando las excelentes posibilidades que se abren desde su filosofía. [...] Se mueve sobre

una cristología fuertemente "divinizante", que tiñe y frena, por así decirlo, todo el planteamiento.

De ese modo Zubiri puede afirmar, ya en el mismo libro sobre las religiones algo que marcará toda su reflexión ulterior: a pesar de indicar él mismo que "es un tema sobre el que valdría la pena meditar filosóficamente", da un amplio salto teológico, llegando a definir la historia como "el acontecer de la incorporación histórica de la humanidad a Cristo" (PFHR, 256).

La misma idea resuena cuando, reconociendo el valor de las religiones en cuanto tales, dice que "llegan al Dios cristiano" (PFHR 331). Sería más exacto decir que llegan a Dios sin más, al Dios verdadero, que no es de nadie, justo porque es de todos en donación irrestricta. Lo mismo cabe decir de la aplicación que hace al hablar de que toda religión en su "cuerpo objetivo" es un "cristianismo 'de-forme'" (PFHR 332), aunque no lo diga en sentido peyorativo, sino por carecer de la formidabilidad formal y plenaria manifestada en el cristianismo (PFHR 351).

De este modo creo que se estrechan duramente las posibilidades más propias que el propio Zubiri alumbra cuando habla desde sí mismo, sobre la base de que todas las religiones son verdaderas, en cuando "reviviscencias de la religión". Lo lógico sería, al menos de inmediato, afirmar que la historia es la incorporación de la humanidad a *Dios*.» [Torres Queiruga, Andrés: Revelación y religiones en Zubiri". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 197 y 218-220]

## ZUBIRI AL FINAL DE SU VIDA

---

«Al llegar a la muerte, Xavier Zubiri era ya un filósofo eminente, pero no era un filósofo completo al morir. [...] Todos somos *Unvollendete*. Todos nos vamos sin terminar, Xavier lo fue como filósofo, estaban entramadas las piezas fundamentales de su sistema; la metafísica en *Sobre la esencia*, lo relativo al conocimiento en los tres espléndidos volúmenes de *Inteligencia sentiente*, estaban también los escritos que son recogidos ahora *Sobre el hombre*, *El hombre y Dios*, *La estructura dinámica de la realidad*... Los cursos habían versado sobre muchas cosas, por supuesto. En relación con ellos estaba, no expresa, pero tal vez completa, su actitud.

Había un tema que en los últimos años de su vida le roía el alma: el problema de la verdadera y última realidad del hombre. El último escrito de Xavier Zubiri se titula "Sobre la génesis humana". Fue escrito según parece a fin del año ochenta y dos –había de morir muy pocos meses más tarde–, donde da un paso en una revisión de este problema partiendo de actitudes más o menos hilemórficas del curso "Cuerpo y alma", hasta una religión radical desde el punto de vista de la noción de estructura, de sustantividad y estructura, que se inicia naturalmente en "Sobre la esencia", pero que va a proseguir. Y esto, Ignacio Ellacuría lo ha hecho notar en algunos párrafos leales, precisos y delicados en la *Introducción* al libro *Sobre el hombre*.

Zubiri no murió completo, no murió completo en ningún sentido. Murió tan joven, tan prometedor, tan lleno de vitalidad y de proyectos en el año ochenta y tres

(1983).» [Laín Entralgo, Pedro: "Mi Xavier Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 27-28]

---

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