THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 4 ISSN 1538-5795 2002

A Salute to Professor Nelson Orringer
Editorial

Cognitive Intertexts of *Estructura dinámica de la realidad*, or Aristotle Dynamized
Nelson Orringer

El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos
Juan José García

Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "de suyo" y el "prius"
Ricardo Espinosa

La historia como capacitación: Filosofía de la Historia en Xavier Zubiri
Roberto Hernáez

A Framework for Political Theory Based on Zubiri's Concept of Reality
Thomas B. Fowler

El papel de la imaginación el el conocimiento de Dios
Pedro Reyes Linares

Editorial Review Board for Volume 4

Thomas Fowler	*President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA*
Nelson Orringer	*Professor of Spanish Literature, University of Connecticut, Storrs, CT, USA*
Xavier Sotil Baylos	*Rector, Seminario "Redemptoris Mater", Brasilia, Brazil*
Guillerma Díaz Muñoz	*Member, Centro de Enseñanzas Integradas, Zaragoza, Spain*
Robert Young	*Professor of English Literature, North Carolina State University, Raleigh, NC, USA*
Gary Gurtler, S.J.	*Professor of Philosophy, Boston College, Boston, MA, USA*

Sponsors Sought for The Xavier Zubiri Review

The Foundation is seeking sponsors for future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, generous friends of the Foundation who could underwrite the modest cost of publishing and mailing the *Review*. If you are interested in this important work, please contact the President of the Foundation at your convenience, using the information on page 2. Thank you!

Subscription Information

The *Xavier Zubiri Review* is published annually as a service to the worldwide community of scholars interested in the philosophy of Xavier Zubiri. It is primarily an electronic journal, and all volumes are available for download in Adobe PDF format from the Foundation's website, www.zubiri.org/general/xzreview/xzreview.html. A limited number of printed copies is available for the most recent volume. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for $US 20, postpaid. For further information, please contact the Editor by e-mail, editor@zubiri.org.

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri's philosophy for publication. Please see the "Call for Papers" on page 147 of this issue for further information regarding manuscript submission.

Please Patronize Our Advertisers

With this issue, the *Review* opens its pages to advertisements from academic and other worthy institutions and organizations. Only advertisements deemed to be of quality and interest to the Zubiri community are accepted. Please patronize our advertisers! They help to make the *Review* possible (See page 18). Thank you!

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 4 ISSN 1538-5795 2002

A Salute to Professor Nelson Orringer
Editorial 3

Cognitive Intertexts of *Estructura dinámica de la realidad*, or Aristotle Dynamized
Nelson Orringer 5

El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos
Juan José García 19

Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "de suyo" y el "prius"
Ricardo Espinosa Lolas 67

La historia como capacitación: Filosofía de la Historia en Xavier Zubiri
Roberto Hernáez 101

A Framework for Political Theory Based on Zubiri's Concept of Reality
Thomas B. Fowler 109

El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios
Pedro Reyes Linares 133

Call for papers 147

Entire contents © 2002 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.

Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

The Xavier Zubiri Foundation of North America is incorporated as a non-profit, charitable educational organization under the laws of the District of Columbia. It is recognized as a 501(c)(3) tax-exempt foundation by the Internal Revenue Service. The Foundation's purpose is to promote the work of Xavier Zubiri and expand awareness of his philosophy, especially in the English-speaking world.

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Phone 202-298-0495, Fax 202-338-9084

www.zubiri.org

Please direct all e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at tfowler@zubiri.org

A Salute to Professor Nelson Orringer

Editorial

Nelson R. Orringer, a distinguished professor and member of the Board of Directors of the Xavier Zubiri Foundation, is retiring this year from his academic position at the University of Connecticut and also from his position as co-editor of *The Xavier Zubiri Review*. In light of his outstanding service to our Foundation, we dedicate this issue of the *Review* to him. Thanks in large part to his untiring efforts and high standards, the *Review* is now successfully launched as a publication with a worldwide audience.

Professor Orringer received his A.B. in literature from Dartmouth College in 1962. He studied Spanish literature at Brown University, where he was an NDEA fellow, receiving his M.A. in 1965 and his Ph.D. in 1969 with a dissertation on Ortega Y Gasset. After teaching at Williams College he moved to the University of Connecticut in 1974, where he taught Spanish Literature and Comparative Literature, and since 1981 has been full professor.

His published *oeuvre* is quite extensive, both in scope and in volume. With respect to books, he has seven critical studies and three critical editions to his credit, plus a translation of Zubiri's *Estructura Dinámica de la Realidad* which will appear later this year from the University of Illinois Press (please see the advertisement on page 18). Among his most recent books are *Herman Cohen (1842-1918) Filosofar como fundamentar*, published by Orto in Madrid, 2000; *Filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, published by the University of Navarra in 1999; *Ángel Ganivet (1865-1898) La inteligencia escindida*, also published by Orto in Madrid, 1998; and La aventura de curar: *La antropología médica de Pedro Lain Entralgo*, published by Galaxia Gutemberg in Barcelona in 1997. He has also written chapters for some fifty books, and well over one hundred articles and reviews in English and Spanish. He has served on the editorial board of a dozen publications, and delivered some hundred and fifty speeches and lectures around the world. He has taught courses in the United States, Europe, and South America, and is a member of numerous scholarly associations. And of course he has directed many doctoral theses on Spanish literature. In June he will travel to Haifa and Tel Aviv to give courses and lectures.

Professor Orringer's association with Zubiri studies goes back many years, with his first presentation at a conference of the Modern Language Association in 1983 on the topic, "El problema de la autografía pura: Unamuno, Ortega, Zubiri." In 1988 he presented a paper entitled "Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo" at the V Seminario de la Historia de la Filosofía Española, held at the University of Salamanca. In 1993, he was one of four Americans who presented papers at the First International Conference on Zubiri in Madrid. His topic was "El tiempo en Zubiri: ¿Saturno destronado?". It was at this conference that I met him for the first time. His most recent Zubiri article is "Cognitive Intertexts of *Estructura dinámica de la realidad*, or Aristotle

Dynamized", which appears in this issue of the *Review*, and which he wrote on the basis of his research for and translation of the subject book. He joined the Xavier Zubiri Foundation of North America shortly after it was founded in 1997, and became a member of the Board of Directors in that same year. Since then he has worked tirelessly on behalf of the Foundation, and was instrumental in organizing the Foundation's cooperative teaching at the Seminario Redemptoris Mater in Brasilia, Brazil. He helped the Foundation secure many professors to teach Zubiri courses at that institution, and he himself served as professor there twice, teaching courses on Bioethics and Hebrew, both in Portuguese, which he learned for the occasion! He has worked very closely with me both as co-editor of *The Xavier Zubiri Review* and in my other role as President of the Foundation. Nelson always cheerfully accepted tasks, and carefully and critically read the many manuscripts submitted for publication in the *Review*. He has devoted enormous amounts of time to his fine translation of Zubiri's *Estructura Dinámica de la Realidad*, which will appear later this year.

After his retirement he plans to continue his prolific research and writing, with a first project his new critical edition of Unamuno's *Sentido Tragico de la Vida*, based on new and unpublished material he has discovered. He will also continue as a member of the Board of Directors of the Xavier Zubiri Foundation, and undoubtedly will contribute further to Zubiri studies.

I am sure that all readers of the *Review* and Zubiri scholars worldwide will want to join me in saluting Nelson Orringer for his years of service to the cause of promoting Zubiri's work and the recognition of Zubiri in the English-speaking world. Those who wish to contact him and offer their congratulations may find his e-mail address after his article in this issue of the *Review*, on page 17. I know that he will be most gratified to hear from all Zubiri scholars.

Thomas B. Fowler

Cognitive Intertexts of *Estructura dinámica de la realidad*, or Aristotle Dynamized*

Nelson R. Orringer
University of Connecticut
Storrs, Connecticut, USA

Abstract

Translating into English and annotating *Estructura dinámica de la realidad* has offered new cognitive insights into Zubiri's philosophical evolution. (1.) To Scholasticism he owes his desire for infinitesimal precision, hence, for the reconciliation of philosophy with current science. Part of this debt lies in the probable origin of his term *de suyo* ("in its own right"), from the Scholastic thinker Suárez. (2.) Zubiri also relies much upon Ortega, through whom he came into contact with Heidegger, Husserl, and contemporary scientists mentioned in EDR. (3.) Zubiri shares Ortega's fascination with Aristotle's conception of δύναμις, potency, which he absorbs into his own metaphysics of becoming. Not being, but reality has an active moment consisting of giving of itself, "becoming" in a dynamic structure which encompasses the whole world order, wherein every dynamism subtends a more specialized, elevated one. Within this world order, Hegel essentially affects only two higher dynamisms, the dynamism of history and the dynamism of society, while Aristotle affects virtually all other dynamisms, enabling Zubiri to map out his own metaphysics of becoming, though often proposing different routes from those set out by the Stagirite. Therefore, EDR is more Aristotelian than Hegelian, contrary to usual opinion.

Resumen

El proceso de traducir y anotar Estructura dinámica de la realidad ha proporcionado nuevos hallazgos cognoscitivos sobre la evolución filosófica de Zubiri. (1) Al escolasticismo debe su deseo de precisión infinitesimal, por tanto, su reconciliación de la filosofía con la ciencia más corriente. Gran parte de esta deuda consta del probable origen del término *de suyo* en Francisco Suárez. (2) Zubiri cuenta, además, con Ortega, su puente a Husserl, a Heidegger y a los científicos contemporáneos aludidos en EDR. (3) Zubiri comparte con Ortega una fascinación por la concepción aristotélica de δύναμις, potencia, la cual él asimila a su propia metafísica del devenir. No el ser, sino la realidad tiene un momento activo que consiste en dar de sí, "devenir" en una estructura dinámica que abarca al orden mundial entero, dentro del cual todo dinamismo subtiende a otro más especializado y elevado. Dentro del orden mundial, Hegel afecta esencialmente a sólo dos dinamismos superiors, el dinamismo de la historia y el dinamismo de la sociedad, mientras que Aristóteles afecta virtualmente a todos los otros dinamismos, posibilitando la estructuración de la metafísica zubiriana del devenir, aunque también la frecuente independización de Zubiri frente al Estagirita. Por ende EDR es más aristotélica que hegeliana, al contrario de la opinión usual.

* [Nelson Orringer's translation of *Estructura dinamica de la realidad* will be published by the University of Illinois Press in the summer of 2003 under the title *The Dynamic Structure of Reality*.—ed.]

> *Aristóteles ha creado de una manera imperecedera para el resto de la historia humana la idea de una filosofía como ciencia apodíctica. Es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero junto a ellos, una de esas páginas de Aristóteles apretadas de epistéme es menos brillante, y a veces, tal vez, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento.*[*]
>
> (Zubiri, "Aristóteles," 55).

I. Introduction

In one of his last published interviews before his death in 2001, Pedro Laín Entralgo expressed his admiration of Zubiri for his expertise in the latest philosophy and science without sacrificing his religious faith.[1] Faith and cognition harmonize in Zubiri's posthumously published course *Estructura dinámica de la realidad*,[2] a work valuable for understanding his evolution as a whole. EDR incorporates much doctrinal material employed previously, as well as ideas to be developed in subsequent works. It belongs to the period of *Sobre la esencia* (1962),[3] yet points in the direction of *Inteligencia sentiente* (1980).[4] Having translated EDR to English, tried to paraphrase its less transparent passages, and annotated all its references to proper names, I have unexpectedly come into possession of unexplored keys to Zubiri's cognitive insights. Further, in the learning process, I have found palpable errors in transcription from the oral to the written version of the work. However, these mistakes come as no surprise in view of the great difficulties that Zubiri's text obviously presented to its first editor, Diego Gracia Guillén, and has continued to present to me, as its second; for Zubiri's course spans a dauntingly wide variety of fields: ontology, classical physics, topology, special and general relativity, quantum mechanics, astro-physics, embryology, paleoanthropology, philosophy of society, and philosophy of history. He joins Aristotle, Leibniz, Locke, Kant, and Hegel in commanding multiple disciplines of his times. Stimulated by criticism of *Sobre la esencia* as excessively static in its approach to being,[5] Zubiri elaborates a philosophy of becoming in EDR, and the theme in itself requires cross-disciplinary study. The conceptual tools he has at hand come to him via two main sources: his background in philosophy and theology, acquired at the Madrid Seminary where he studied between 1915 and 1919, as well as his philosophy studies in Louvain and Rome; and his acquaintance as of 1919 with Ortega y Gasset,[6] who unlocked to him contemporary Germanic philosophy and science.

I shall discuss in order [1.] Zubiri's debt to Scholasticism in EDR, [2.] contributions of Ortega to EDR, and [3.] the consequent Aristotelianism of EDR in nearly all its parts: Aristotle guides Zubiri in directions enabling him to correct the Stagirite with the latest philosophy and material science available to him so as to elaborate his own metaphysics of dynamism.

II. The Debt to Scholasticism in Estructura dinámica de la realidad

Not a Scholastic philosopher himself, Zubiri always displays a Scholastic's precision in handling concepts, an adaptation to his own doctrines of many metaphysical terms borrowed from Scholasticism, and an awareness of Scholastic philosophy from Thomas Aquinas through Francisco Suárez to Jacques Maritain.[7] In early articles, Zubiri calls for a "new Scholastics,"

[*] ["In a definitive way, Aristotle has created for the rest of human history the idea of philosophy as an apodictic science. Perusing the pages of Plato's *Dialogues* is a magnificent experience; and next to them, one of Aristotle's tightly knit pages on *epistéme* is less brilliant and, at times, less rich in thoughts. But it is infinitely superior in its conceptual rigor."]

trying to bring about, with the problems and contemporary theoretical means at hand, a new synthesis similar to what the great Scholastic thinkers produced in the Middle Ages. "¿No es un ejercicio muy 'tomista' acercar a la ciencia los conceptos filosóficos, si no para probarlos rigurosamente por lo menos para ilustrarlos, y tal vez para precisarlos y corregirlos?"[8] [*]. The most attractive aspect of cognition for the early Zubiri amounts to sustained attention towards science. This attraction, reports Pintor-Ramos,[9] defines the fundamental heritage of Louvain, a legacy received from Zubiri's teacher Juan Zaragüeta in the Seminary of Madrid; for Zaragüeta had himself been formed in Louvain.

The point of intersection between traditional Scholasticism and the new science would be the quest for virtually infinitesimal precision. The most frequently recurring word in EDR is the adverb "precisamente."[†] In this work, precision borrowed from Zubiri's Aristotelian-Scholastic heritage unites with precision lent by secular contemporary philosophy and science. The proof lies in the most fundamental concepts of EDR: the in-its-own-right ("de suyo") and the giving-of-oneself ("dar de sí). Although it would be an error of imprecision to make a one-to-one equation between Zubiri's terms and any formulation drawn from the past, the term *de suyo* may well translate the Latin expressions *ex se et ex sua quidditate*, found, for instance, in Suárez, and rendered as "de suyo y...en virtud de su propia quididad"[‡] by his Spanish translators in a passage from the *Disputationes metaphysicae*, XV, sec. II, 10 (vol. II, 660) a passage not specifically identified in EDR, but pinpointed by me.[10] In his "Presentación" to EDR, Diego Gracia defines the problem of this book as the relationship between the concepts *de suyo* and *dar de sí*, that is, between the "in-its-own-right" and the "giving of oneself."[11] The "in-its-own-right" is the set of notes constituting a reality. The manifestation of those notes is the "giving of itself." God the Creator endlessly gives of Himself, and the creatures, each to a differing degree, do the same. In EDR Zubiri explicitly draws the analogy between God and Creation, and thereby borrows from the Jesuit tradition.[12] The human person should be one who "finds [the self-giving] God in all things," according to St. Ignatius of Loyola.

III. The Debt to Ortega in *Estructura dinámica de la realidad*

At the same time, *Sobre la esencia* informs us that Zubiri derives the concept of giving of oneself in part from Heidegger.[13] As Zubiri interprets him, being gives itself in comprehension of being. The self-giving of being in comprehension signifies a being-there, being what one is. The fact of Heidegger's impact on EDR offers an inductive cognitive key to the work. Zubiri has learned in the first place about the significance of Heidegger from Ortega y Gasset.[14] Therefore, it stands to reason that Ortega introduces Zubiri to other German thinkers present in EDR, and that any information about Zubiri's cognitive sources often starts with Ortega. Antonio Pintor-Ramos has remarked, "El magisterio intelectual de Ortega es la condición de posibilidad de la filosofía zubiriana".[15][§] A concrete proof lies in the names of German-speaking philosophers and scientists whose ideas play a major rôle in EDR: besides Heidegger, his teacher Edmund Husserl, the biologists Hans Driesch and David Katz, the physicist Albert Einstein, and the founders of quantum mechanics Werner Heisenberg

[*] ["Is it not a very Thomistic exercise to bring philosophical concepts closer to science, in order to probe them rigorously, and at least illustrate them, if not indeed to make them more precise and perhaps to correct them?"]

[†] ["precisely" or "exactly" in English].

[‡] ["in its own right and...in virtue of its own quiddity."]

[§] ["The intellectual magisterium of Ortega is what makes Zubiri's philosophy possible."]

and Erwin Schrödinger, among others, all come over the Pyrenees for the first time in the pages of Ortega's publishing concern, the *Revista de Occidente*.[16] Contextualization of Zubiri's thought almost always needs to begin with Ortega.

Zubiri, I find, owes the structural depth of EDR largely to Husserl, whose doctrines not only Ortega but also the Augustinian P. M. Arnaiz first imported into Spain.[17] We recall that between 1928 and 1930, Zubiri did postdoctoral studies with Husserl at Freiburg, and in the following two years resided in Berlin, where he either saw or met in person Einstein, Schrödinger, Heisenberg, and the mathematician Ernst Zermelo.[18] All these encounters obviously weighed heavily on the pages of EDR. Zubiri recalls an inquiry he made of Heisenberg concerning the reversal of time posited of subatomic particles.[19] Heisenberg left the question unclarified, and EDR continues to reflect Zubiri's perplexity.

The text leaves no room for doubt, though, of Zubiri's debt for the structure of EDR to the phenomenologist Edmund Husserl, one of the thinkers most respected by Ortega.[20] In essence, EDR consists of the phenomenological reduction of the phenomenon of becoming. First Zubiri suspends historical forejudgments about the phenomenon before rising to a self-evident truth about becoming. Then he subtracts from that truth everything pertinent to becoming while not essential to it. Finally, once in possession of its essence, he defines becoming before describing one by one its essential aspects. Part I of EDR proposes suspending three forejudgments inherited from ancient Greece: that the problem of becoming involves the problem of being; that the one undergoing the becoming is an underlying subject; and that becoming consists of change.[21] Since Husserl recommends immediate contact with the evidence posed by problems, Zubiri makes a direct inspection of the Greek of the texts responsible for the old errors: Parmenides' poem *On Nature*, Plato's dialogue the *Sophist*, and Aristotle's treatises the *Metaphysics* and the *Physics*. Parmenides finds becoming a union of being and non-being, but prohibits as groundless any statement on non-being.[22] Plato sets aside his prohibition and concludes that something which is not being does exist in theory, and that that something is other-than-being.[23] Aristotle faults Plato for being too theoretical. He attributes becoming to an underlying being or subject which exists in the physical world. That subject undergoes change. Aristotle identifies becoming with changing.[24] Now, we know from *Sobre la esencia* that Zubiri does not subscribe to the notion of an underlying subject. In EDR, notwithstanding his recognition of Aristotle's brilliance in having coined the concept of δύναμις, potency, so useful for illuminating metaphysical dimensions of reality, he repeats that he finds no evidence for Aristotle's and so many others' identification of becoming with changing.[25] Nor can Zubiri agree with Aristotle that it is *being* that becomes. Instead, Zubiri is convinced that *reality* becomes.[26]

IV. The Aristotelianism of *Estructura dinámica de la realidad*

His discrepancies from Aristotle on so many issues make it a mystery for the annotator of his works that Aristotle, of all philosophers, receives the most mentions by far in EDR, and not always by way of disagreement. The mystery deepens if we take Diego Gracia at his word in the "Presentation" of EDR that this work responds to critics regarding *Sobre la esencia* as too Aristotelian and not Hegelian enough, and here reverses this preference.[27] How to account, then, for the numerous references to the *Metaphysics* and the *Physics*, as well as to *On Generation and Corruption*, to *On the Soul*, and to the *Topics*? Unquestionably Aristotle is orienting Zubiri's thinking, setting the parameters for it, however much Zubiri may diverge from the Stagirite in particular cases. Zubiri would not know how to pro-

ceed in considering dynamism were it not for Aristotle. Zubiri shares Ortega's fascination with Aristotle's conception of δύναμις, potency, which he absorbs into his own metaphysics of becoming. Not being, but reality has an active moment consisting of giving of itself.[28] It "becomes" in a dynamic structure encompassing the whole world order, with every dynamism subtending a more specialized, more elevated one. Within this world order (Aristotelian τάξις, though in a different, more dynamic sense than Aristotle's), Hegel essentially affects only two higher dynamisms, the dynamism of history and the dynamism of society.[29] Therefore, it is incorrect to label EDR more Aristotelian than Hegelian. Certainly it is not, and its Aristotelianism brings it closer to *Sobre la esencia* than has been thought. Zubiri's handling of his intertexts can lead to no other conclusion.

A. Aristotelianism in Part I.

The two main parts of EDR clearly display this closeness. The first part, concerning the meaning of dynamic structure of reality, explicitly introduces Aristotle twice: first, in his treatment, surpassing Parmenides and Plato, of becoming as an ontological problem; and, second, in his examination of dynamism as change. Between these two parts, Aristotle is also present, serving as Zubiri's constant interlocutor. Hence, after considering Aristotle's critique of Parmenides and Plato, Zubiri sets out to refute the three basic Aristotelian assumptions that becoming is change, that becoming has an underlying subject, and that becoming is a problem of being. First Zubiri deals with the problem of being, relates being to reality, finds reality prior to being, and defines reality as an in-its-own-right ("de suyo"). Second, in treating the relationship between reality and structure, he counters Aristotle's conception of an underlying subject and substitutes substantivity. In doing so, Zubiri introduces the Aristotelian hylemorphism of the Spanish Scholastic philosopher Francisco Suárez. However, a serious misprint in the Spanish of EDR undermines the authority of Zubiri's quote from Suárez; for an erroneous transcription of an old text nullifies its impact in a newer text. In the passage, Zubiri's original editors invent the presence of a word which does not actually appear in Suárez. The Spanish version of EDR says that for Suárez, the organism is organized and the form determines it *quocumque modo* (somehow), which, I submit, is an erratum. In the passage in question from Suárez' voluminous *Disputationes metaphysicae* (XV, sec. II, vol. II, p. 661), the expression *quocumque modo* is absent in this particular context, while the single word *quodammodo* (in a certain way) is repeated twice. Zubiri denies this mutual codetermination of form and organism as act and potency in order to clarify the codetermination of two perfect acts: two actual notes of a substantivity in which many notes codetermine each other.[30]

The second reference to Aristotle in Part I of EDR has to do with the relationship between dynamism and change. Aristotle, according to Zubiri, takes becoming as change of the substance from non-being to being.[31] However, Zubiri finds no evidence for substance comprising the components of the universe. After Aristotle, physics has found that objects constitute mere fragments of the universe.[32] What exists, argues nineteenth-century physics, is fields, flowing continua—electromagnetic, ether, gravitation, etc.—. Yet here classical physicists err, in Zubiri's judgment. He cites from what he calls "la Física actual," and what I have documented to mean quantum mechanics. This development in physics problematizes field theory. For instance, in the 1920s it appears that the founders of quantum theory debated whether light is wave or particle, undulation or photons. Moreover, Einstein, in his famous equivalency equation $E = mc^2$, discovered the energy of mass and the mass of energy, throwing into doubt the concept of field,

that is, the process-like character of dynamism, its flow.[33] Instead, rejecting as unsubstantiated the notions of reality as a field and as a process, Zubiri insists on the idea of reality as a structure, a dynamic structure.

B. Aristotelianism in Part II.

The second part of his book, specifying some of the main dynamic structures of reality and their relationship to each other, also addresses Aristotle. The most basic dynamism of reality is causal dynamism, and Zubiri cannot proceed without making a severe critique of Aristotle's four causes.[34] This critique leads Zubiri to the treatment of causality in modern philosophy, especially in Kant, whose *Critique of Pure Reason*, everywhere mentioned in EDR, is the only work by Kant taken into account in Zubiri's course. Kant serves Zubiri because he absolutizes causality, converts it into a universal principle.[35] Zubiri defines causality as the functionality of the real *qua* real, where, as Thomas Fowler has shown,[36] functionality has the sense of serving as a mathematical function of something real insofar as it as real. This functionality implies dynamism; for causality by Zubiri's definition is comprehensible from the standpoint of something becoming real, like the sound of a bell, or else from the perspective of the cause, understood as the influence of the real qua real.[37] In considering the dynamism of variation, Zubiri also takes Aristotle's vision of ἀλλοίωσις, "alteration," into account.[38] Whereas Aristotle takes for his point of departure the movement of substances, Zubiri uses for his the respectivity of the universe, wherein substantivities display activity in themselves.[39] While inquiring into basic respectivity, Zubiri finds it necessary to take *place* as his point of departure. His examination of space leads him to abandon Aristotle's notion of place and to turn to topology, the branch of mathematics especially fashionable in the 1960s as he writes.[40] This insertion of topology into the philosophy of space gives it unparalleled precision and range. For instance, the theorem of Nagata and Smirnov, appropriated by Zubiri, applies to all metrizable space, that is, to all space in which distance is definable.[41,*] Moreover, Zubiri employs quantum mechanics to help him define the physical factors determining structures in space: light, gravitation, and action. From Einstein's equivalency theory, Zubiri learns that *c*, the speed of light, constitutes the highest velocity *in re*, in reality. From Einstein's general relativity theory, he finds that gravitation determines the curvature of space. Action refers to momentum, whose determinacy, applied to subatomic particles, remains a matter of debate among quantum theorists.[42] In other words, a movement, a body left to itself in physical conditions—light, gravitation, and action—determines these structures of space.[43] Therefore Zubiri cannot accept as evident or obvious Aristotle's conception of movement as attribute of a substance.[44] Instead, he maintains that the structure of the universe is in and by itself constitutively dynamic, and therefore *changes* because it *becomes*, in other words, gives of itself.[45]

Based on the dynamism of variation is what Zubiri calls the *dynamism of alteration*. One substantivity transforms into others. Again Zubiri clashes with Aristotle, this time in the *Physics*. The philosopher of Stagira speaks of substantial transformation,[46] while Zubiri finds the notion of substance problematic. Rather, he would substitute substantivity.[47] Zubiri offers two examples from the physics of his times: the transformation of matter to energy in accordance with Einstein's equiva-

* [The Nagata-Smirnov theorem gives the necessary and sufficient conditions for a topological space to be metrizable, that is, to have a metric or distance measure defined on it. A topological space is merely a collection of sets and subsets satisfying certain weak conditions, and may or may not be metrizable.—ed.]

lency theory, and the transformation of energy to matter and of matter to energy through collisions of subatomic particles. Here, transformation does not consist of the successive endowment of substances with substantial forms, but rather of one structure giving way, qua structure, to completely different structures.[48] Let us not forget that in Zubiri substantivities are dynamic structures.

What is more, Zubiri mentions in passing Viktor F. Weisskopf's contention that particles produced through cyclotronic collisions are really states of resonance of elementary particles.* Although Zubiri seems to dismiss Weisskopf's presence as irrelevant for his purposes,[49] the truth is that in the numerous cases that EDR mentions subatomic particles, Weisskopf's hypotheses underlie Zubiri's thinking. I would argue that Weisskopf offers a major key to a research tool for better understanding of Zubiri. The publication which apparently guides Zubiri's thinking on subatomic transformation is Weisskopf's "The Three Spectroscopies" (atomic, nuclear, and subnuclear), as examined in *Scientific American* in May of 1968. This article, published only six months before Zubiri begins offering his course EDR in public,[50] bears the caption under its title, "The exotic particles produced by the great accelerators can be regarded as a spectrum of excited states that decay to a few ground states".[51] These "excited states" seem to refer to the "states of resonance" of elementary participles mentioned by Zubiri.[52] Such states furnish a perfect example of substantivities transforming into others. Yet the Weisskopf lead gives us more: in private conversations, Diego Gracia has mentioned to me Zubiri's assiduousness in consulting *Scientific American*. A useful piece of research on Zubiri would consist of a study of his total intellectual debt to authors publishing in that journal. Not only does Weisskopf provide Zubiri with an example of a causal dynamism as transformation, but he also gives him a model for a second type of causal dynamism mounted on transformation: the dynamism of repetition. In the transformation of structures, the interaction of structures may give of themselves the production of substantivities equal to the reagents. Through collision with other particles, protons can yield new elementary particles which decay at once into stabler forms like the protons themselves.[53]

Still a third form of causal dynamism is generation, substantivized in Aristotle's writings. He thought that a substantial form was educed from a piece of prime matter. Instead, Zubiri finds that the constituting action of a new substantivity is dynamically elaborated through a "genetic determination".[54]

When, in a genetic dynamism, interferences in the causal dynamism affect the dynamic structure of this order in the progenitors, structural changes take place by the name of mutations;[55] and when a substantivity shows the capacity to integrate a mutation into itself, evolution takes places. For instance, should the structure of a particular reptile display enough vitality to survive in the form of a bird, that reptile is said to evolve. Hence, Zubiri cannot agree with Neo-Scholastic thinkers like Jacques Maritain, not cited in this context, but clearly present between Zubiri's lines, because Maritain harks back to Aquinas to conceive evolution as the actualization of virtualities, "virtues" or essential properties residing in lower organisms to develop into higher ones.[56] Evolution represents for Zubiri the actuality of potentialities.[57] The configuration of universal realities has given of itself a new reality, and these configura-

* [This theory has since been abandoned in favor of other theories which divide particles into two classes: hadrons and leptons. The leptons are elementary, but the hadrons, such as protons and neutrons, are comprised of combinations of still smaller and not directly observable particles, the quarks. According to modern theories, the particles produced by accelerators are real, not resonance states.—ed.]

tions, far from being randomly sown through the cosmos, exist in a chain or, for Zubiri, a "rigorous cascade," within which potentialities of evolving termini are becoming actualized. In this thinking, he continues to follow Aristotle, as much as he indicates the contrary. For he writes that evolution follows hierarchical positions among the multiple cosmic substantivities, and this is the Aristotelian τάξις or world order, except that for Aristotle, such an order stood as an assumption, not as a first result, of evolution.[58] The fact is that, contrary to what Zubiri maintains, biologists take a more complicated view, holding that the human species may not be a direct descendent of the sea-cucumber or echinoderm, but rather a branch from a related species, now extinct.[59]

Zubiri's views on the evolution of life, abbreviated in EDR, also show the impact of Aristotle. Every dynamism, as analyzed by Zubiri, has three strata, and Aristotle's thinking is present in the description of each: the *in-its-own-right*, by virtue of which a dynamism is real; the *self*, by virtue of which this reality is active by itself; and the *giving of itself*. We have already traced the in-its-own-right to the Neo-Scholastic Suárez, acknowledged heir to Aristotle. The self, Zubiri admits, stems from Aristotle, whose *De anima*, Bk. II, ch. 4, (415b13), equates life to its being. Zubiri finds this conception insufficient since it substantivizes life, presenting it as something happening to a subject, the living being or underlying substance.[60] Nor does he accept Aristotle's idea of life as self-movement.[61] Aristotle would say, according to Zubiri,[62] that being alive consists of being a substance whose form is vitality. However, Zubiri finds Aristotelian hylemorphism problematic, even if Neo-Scholastics like Maritain think it too easy to prove.[63] Embryonic experiments performed by Driesch and his circle, and of the embryologist Spemann, Zubiri's teacher in Freiburg, show that embryonic organizers perform their organizing function better when dead.[64] If, then, hylemorhylemorphism, the conception of life as the combination of form and substance, will not work, what, asks Zubiri, defines the structure of a living being?[65] Life consists of being the self and possessing oneself.[66] However, he understands by being the self not what Aristotle does, but being the self in-its-own-right, through the structure of its notes as they give of themselves.[67] This giving of oneself, thinks Zubiri,[68] varies by degrees through the biological scale, with the mode of self-possession becoming richer with the ascent of the living being in the scale.

The highest mode of self-possession belongs to the human being, and Zubiri devotes a chapter (IX) to the dynamism of self-possession. He finds the entrance of intelligence in the zoological scale an innovation resulting from a distinct causation. When inquiring on the part of what that innovation takes place, Zubiri offers an Aristotelian answer: the All.[69] Now, in the *Metaphysics*, I, 2, (982b17), there appears a reference to one of the great cosmic problems, the origin of the universe, or in Aristotle's Greek, the genesis of the All, ἡ τοῦ πάντος γένεσις. Reverse the passivity of the universe being generated so that it becomes the generator of all reality, and what results is very close to the age-old notion of *natura naturans*, nature producing out of itself.

Zubiri revives these old concepts with reservations. The system of respectivity or referentiality constituting the world and the cosmos is the only system endowed with causality. "Podría llamarse *natura naturans*, o Todo, pero siempre que se hicieran graves correcciones."* First, Zubiri denies that the All denotes a subject of universal phenomena.[70] To hold otherwise would mean to substantivize the universe, as the pantheist Spinoza seems to do. Second, he negates the existence of a root, or natural reality, from which those phenomena emerge. This

* "One might call it *natura naturans*, or the All, but only provided that important modifications are made."

would be a throwback to the ancient Greek naturalists' vision of Nature or Φύσις, an idea carried over into the Medieval Latin of *natura naturans*. Instead, Zubiri refers to a structure, active by and for itself, and encompassing all partial structures in the universe. With reference to each of the structures, the activity of the All, by virtue of its respectivity, its referentiality to the totality, is the functional determination of each of the substantive reality making up the world. This determination of the real within the activity of the All comprises what Zubiri means by causality.[71] It is the only concession that Zubiri makes to Aristotle's idea of causation as being a principle immanent to whatever becomes and is caused.[72]

Zubiri inquires into the kind of causality the All has in order to produce the human being in the universe, especially its intelligence. He responds that it is a causality continuing animal evolution, demanding hyperformalization. This hyperformalization, reflected in cerebral anatomy, would achieve no stability without innovating with intelligence.[73] Once again, Aristotle has handed Zubiri a roadmap, and once again Zubiri, with the doctrinal goal in sight, chooses his own route toward it in view of contemporary science.

Such Aristotelianism *ma non troppo* also appears in Zubiri's reflections on time. He apparently follows Aristotle in discerning its continuity and limits, its structural dimensions, its ordering, and its essence. In dealing with time in antiquity, Zubiri quotes the critique in Aristotle's *Physics* IV, 10, (218a1-2), of the Persian conception of time (although the Greek text makes no explicit reference to the Persians). Time of long duration, translates Aristotle, lies within infinite time. This long-lasting time, according to the text of EDR,[74] extends for the Persians to a cycle of 6,000 years; however, other texts of Zubiri on the same theme affirm that the extension of long-lasting time is a cycle of 12,000 years.[75] Hence we must infer a misprint of the many in EDR. Zubiri offers a partial critique both of the Persians and of Aristotle on time. He writes that the Persians, Aristotle, and the Semites pose the problem of the dimensions of the time, the structure of temporal duration: linear or cyclical?[76] A second problem arises, that of ordering: past, present, and future, or before and after, or an order of parts. Aristotle also holds his own conception of this ordering. Zubiri himself cites in Greek Aristotle's well-known definition of time from the Physics IV, 11, (219b2), literally translated by Wicksteed and Cornford as follows: time is the "calculable measure or dimension of motion with respect to before-and-afterness."[77] The "calculable measure" translates the Greek ἀριθμός, which we recognize as the etymon of arithmetic. Hence Zubiri deduces that time is a quantity—two seconds, three hours, a year—.[78] Time paves the way for chronometry.

Aristotle figures not only in Zubiri's description of time, but also in his reflection on its essence. He writes that for Aristotle, the only reality is the now, the νῦν, since the past and the future are non-existents.[79] Zubiri condenses Aristotle's definition of time into the "intrinsic mutability of the now".[80] Aristotle's own words are that we speak of time as a distinct before and after.[81] Zubiri equates Aristotelian time, therefore, to a "now" which flows. However, he himself somewhat diverges. Needing to anchor the conception of time in his metaphysics of self-giving reality, he conceives time as a being-in-the-world giving of itself ("un estar . . . en el mundo, dando de sí"),* or, in shorter terms, of a being-there giving of oneself.[82] Time, the actuality of all things, defines what Zubiri perceives as being. Transcribing Aristotelian flow to grammar, Zubiri views time as "not flow, but gerundive being".[83] Just as Ortega perceived life, the radical reality, as "un gerundio y no un participio: un faciendum y no un

* "a being here-and-now...in the world, giving of oneself."

factum",[84,*] so Zubiri refuses to substantivize time by presenting it as progressive, self-unfolding being. Instead, time constitutes for him a structural moment of reality.[85] As a structural moment, however, time holds for Zubiri a certain "changing stability in being." The essence of time lies in its "always," its always passing, its always approaching (futurity), and its always moving in the present.[86] The implicit Aristotelianism of this conception is patent: in the *Physics*, Aristotle holds that perception of a distinct before and after denotes time, or the dimension of motion as regards before and after.[87] At any instant, holds Aristotle,[88] time stays everywhere the same. The "now" is identical in essence, ever dividing past from future, while the relationships in which it partakes endlessly differ.

Indeed, if we wished to summarize Zubiri's treatment of Aristotle in EDR, we could call the work the dynamization of the Stagirite. We have noted that, affected by Ortega, he makes a gerund out of Aristotle's vision of time as mutable presence, while otherwise accepting Aristotle's dynamic conception of time as dimensionality, continuity, limitedness, and quantifiability. He transforms Aristotle's view of the All by de-substantiating it. In reflecting on universal evolution, he takes from Aristotle the notion that intelligence has a sensible component, and this idea will eventually lead Zubiri to his own theory of sentient intelligence. At the beginning of the *Metaphysics*, according to Zubiri,[89] Aristotle holds that man shares with the animal a rudimentary desire for knowledge, engrained in feeling itself (Aristotelian *aísthesis*). The mere fact of feeling is in fact receiving the showing of something. Some animals can retain what they have felt. A perception acquires firmness. A second percept gets added to the first in a particular order. This order, organized by memory, is what Aristotle calls "experience". The more experience an animal has—that is, the better its mnemonic organization—, the more intelligence it enjoys.[90] We have already seen that Zubiri's reflections on intelligence-producing hyperformalization have stemmed from de-substantiating and reasoning Aristotle further on the theme of causality: he has inquired as to what kind of causality the All has in order to produce the human being in the universe, especially its intelligence.

How far does Zubiri really stray from Aristotle when maintaining in EDR that progress in evolution consists of advancing formalization, the creation of formal schemes constituting independence of things, of actions with respect to the milieu, and of aspects of vital tone within a living being?[91] Zubiri offers the biologist David Katz' example of the crab hunting its prey on a rock while unable to grasp it suspended from a stick and a string; for the crab has previously formalized the Gestalt "rock-prey".[92] Likewise, the human animal, hyperformalized, to employ Zubiri's lexicon, innovates in the universe by taking reality as such into consideration. The innovation of taking cognizance of the real makes the human being by definition "open essence," open to the reality of objects.[93]

Conclusion

In reality, the contributions of other thinkers to EDR seems to hinge upon its Aristotelianism. Husserlian phenomenological reduction, applied to the problem of becoming, must set aside three Aristotelian forejudgments, (1.) that the problem of becoming involves the problem of being; (2.) that the one undergoing the becoming is an underlying subject; and (3.) that becoming consists of change. Zubiri responds that reality, not being, becomes; that the reality which is becoming is a structure; and that the becoming involves a dynamism, but not necessarily a change. Zubiri discovers and describes dynamisms in all cosmic structures, from the most elementary and universal to the

[*] "a gerund and not a participle, a to-be-done and not an already-done."

most formalized and differentiated. In addressing all universal being, Zubiri imitates Aristotle in spanning the main forms of cognition of his times. Yet the vast panorama of contemporary philosophy and the sciences, learned by Zubiri through Ortega's impact, makes Zubiri's exposition necessarily more compact than Aristotle's and more comprehensive. Such comprehensiveness, stretching his editors' mind to unusual breadths of vision, accounts for the major errata of the first edition of EDR. Comparison of Zubiri with his cognitive intertexts enables us to correct the flawed transcription of his 1968 course as well as to deepen our perception of his philosophical evolution from *Sobre la esencia* to the trilogy *Inteligencia sentiente*. Suddenly, basic concepts like the "in-its-own-right" and "giving of oneself" acquire new clarity when placed in relation to their probable sources, shedding unprecedented light on the whole of Zubiri's production.

Bibliography

Aristotle. *Metaphysics*. Books I-IX, 10th. ed. Tr. Hugh Tredennick. Cambridge, Mass., London, England: Harvard U P, 1996.

Aristotle. *Physics*. Books I-IV, 7th. ed. Tr. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Cambridge, Mass., London, England: Harvard U P, 1996.

Campbell, Neil A. *Biology*, 2nd ed. Redwood City, CA (and other locations): Benjamin-Cummings Publishing Company, 1990.

Fowler, Thomas. "Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri." *Xavier Zubiri Review* 2 (1999): 83-102.

Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986.

McClintock, Robert. *Man and His Circumstances: Ortega as Educator*. N.Y.: Teacher's College Press, Columbia University, 1971.

Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema." In *Obras Completas*, VI, 6th ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964. 13-50.

Ortega y Gasset, José. "Prólogo para alemanes." In *Obras Completas*, VIII, 2nd ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965. 15-58.

Pintor-Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2nd rev. ed. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983.

Pintor-Ramos, Antonio. "El joven Zubiri: fenomenología y escolástica." *La Ciudad de Dios*, Vol. 199, No. 2 (May-Aug. 1986): 311-326.

Pintor-Ramos, Antonio. "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri." *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983): 55-78.

Pintor-Ramos, Antonio. *Xavier Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996.

Rodríguez de Lecea, Teresa. "En la muerte de Pedro Laín Entralgo." *Revista de Hispanismo Filosófico*, 6 (2001): 75-78.

Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*, 7 vols. Ed. and tr. Sergio Rábade Romeo, Salvador Cabellero Sánchez, and Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-1966.

Weisskopf, Viktor F. "The Three Spectroscopies." *Scientific American*, Vol. 218, No. 5 (May 1968): 15-27.

Zubiri, Xavier. "Aristóteles." *Cinco lecciones de Filosofía*, 3rd ed. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, pp. 11-56.

Zubiri, Xavier. "El concepto descriptivo del tiempo," *Realitas* II, 1974-1975. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976: 7-47.

Zubiri, Xavier. "Crisis de la conciencia moderna." *La ciudad de Dios*, 141 (1925): 202-221.

Zubiri, Xavier. *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996.

Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Ed. Diego Gracia Guillén. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989.

Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*, 5th ed. Madrid: Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.

Notes

[1] Rodríguez de Lecea, Teresa. "En la muerte de Pedro Laín Entralgo." *Revista de Hispanismo Filosófico*, 6 (2001), p. 75.

[2] Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*. Ed. Diego Gracia Guillén. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1989. (Hereafter, EDR.

[3] Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, 5th. ed. Madrid: Alianza Editorial./Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985. (Hereafter, SE.. English translation by A. R. Caponigri, *On Essence*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982.

[4] Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980. English translation by Thomas Fowler, *Sentient Intelligence*, Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999.

[5] EDR, p. 327.

[6] Pintor-Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2nd. rev. ed. Salamanca: Universidad Pontificia, 1983, p. 9.

[7] Cf. EDR, p. 208, 33, 190.

[8] Zubiri, Xavier, "Crisis de la conciencia moderna.", *La ciudad de Dios*, 141 (1925.: 202-221. ("Crisis" 127.

[9] Pintor Ramos, Antonio, "El joven Zubiri: fenomenología y escolástica." *La Ciudad de Dios*, 199.2 (May-Aug. 1986., p. 320.

[10] EDR, p. 33.

[11] Gracia, Guillén Diego, "Presentación" to EDR, p. v.

[12] p. 62.

[13] SE, p. 442.

[14] Gracia Guillén, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986, p. 66-67.

[15] Pintor-Ramos, Antonio, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri." *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983., p. 65.

[16] McClintock, Robert, *Man and His Circumstances: Ortega as Educator*, New York: Teacher's College Press, Columbia University, 1971, p. 167-169.

[17] Pintor-Ramos, *Génesis...*, *op. cit.*, p. 31.

[18] Pintor-Ramos, Antonio, *Xavier Zubiri (1898-1983.*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996, p. 9.

[19] Zubiri, Xavier, *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1996, p. 227; "El concepto descriptivo del tiempo," *Realitas* II, 1974-1975, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, p. 19-21.

[20] Ortega y Gasset, José, "Prólogo para alemanes," *Obras Completas*, VIII, 2nd. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 47.

[21] EDR, p. 20-21.

[22] EDR, p. 13.

[23] EDR, p. 15.

[24] EDR, p. 16.

[25] EDR, p. 17-19.

[26] EDR, p. 27.

[27] Gracia, Guillén Diego, "Presentación" to EDR, *op. cit.*, p. iii, v.

[28] EDR, p. 61.

[29] EDR, p. 266-267, 271, 273.

[30] EDR, p. 33.

[31] EDR, p. 49.

[32] EDR, p. 50.

[33] EDR, p. 53

[34] EDR, ch. V.

[35] EDR, p. 78.

[36] Fowler, Thomas. "Causality and Power in the Philosophy of Xavuer Zubiri." *Xavier Zubiri Review* 2 (1999), p. 86.

[37] EDR, p. 85.

[38] EDR, ch. VI.

[39] EDR, p. 111.

[40] EDR, p. 114-5.

[41] EDR, p. 115.

[42] EDR, p. 116-117.

[43] EDR, p. 117.

[44] EDR, p. 117.

[45] EDR, p. 119.

[46] EDR, p. 134.

[47] EDR, p. 135.

[48] EDR, p. 139.

[49] EDR, p. 139.

[50] EDR, p. iii.

[51] Weisskopf, Viktor F. "The Three Spectroscopies.", *Scientific American*, 218, no. 5 (May 1968): p. 15.

[52] EDR, p. 139

[53] Weisskopf, *op. cit.*, p. 15.

[54] EDR, p. 145.

[55] EDR, p. 146.

[56] EDR, p. 146-147; cfr. 160.

[57] EDR, p. 148.

[58] EDR, p. 152.

[59] Cf. EDR 212; Campbell 634.

[60] EDR, p. 189.

[61] EDR, p. 189.

[62] EDR, p. 190.

[63] EDR, p. 190

[64] EDR, p. 190.

[65] EDR, p. 191.

[66] EDR, p. 199.

[67] EDR, p. 193.

[68] EDR, p. 200

[69] EDR, p. 214

[70] EDR, p. 91.

[71] EDR, p. 91.

[72] *Metaphysics*, V, 2, 1013a24-25; EDR 72.

[73] EDR, p. 215.

[74] EDR, p. 284

[75] Zubiri, "Concepto descriptivo", *op. cit.*, p. 15; *Espacio…*, *op. cit.*, p. 221

[76] EDR, p. 285.

[77] EDR, p. 387.

[78] EDR, p. 187.

[79] Physics IV, x, (218a3-4).

[80] EDR, p. 280.

[81] Physics IV, ix, (219b1-3.

[82] EDR, p. 294.

[83] EDR, p. 297.

[84] Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema", *Obras Completas*, VI, 6th. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 33.

[85] EDR, p. 302

[86] EDR, p. 299.

[87] IV, xi, (219b1-2).

[88] 219b9-20.

[89] Zubiri, Xavier, "Aristóteles," *Cinco lecciones de Filosofía*, 3rd. ed., Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 17-18.

[90] *Metaphysics*, I, 1, (980a28-b26).

[91] EDR, p. 205

[92] EDR, p. 182-183.

[93] EDR, p. 205-206.

About the Author

Please refer to the biography of Nelson Orringer contained in the *Editorial* on pages 3-4 of this issue. Professor Orringer's e-mail address is: orringer@uconnvm.uconn.edu.

Available in July

Dynamic Structure of Reality

Xavier Zubiri

Translated from the Spanish and Annotated by Nelson R. Orringer

Dynamic Structure of Reality makes available in English some of the most mature thought of the modern Spanish philosopher Xavier Zubiri. He first presented this material as a set of 1968 public lectures in Madrid. They were collected, edited, and published in 1989 as *Estructura dinámica de la realidad.*

In 1962 Zubiri had published *Sobre la esencia* (On Essence), a work of metaphysics that was praised by critics with one qualification: its treatment of reality was too static. The 1968 course was devised as a response to Zubiri's critics. *Dynamic Structure of Reality* retraces the road Hegel traveled concerning the creation of a self and how that self is realized by an interplay between spirit and nature.

Like his great predecessor José Ortega y Gasset, and like his great Jewish contemporary Emmanuel Levinas, Zubiri takes religion in all seriousness and locates its questions within the questions of modern philosophy. In harmony with science, he advances a new idea of becoming. Reality, not being, becomes. As reality's traits are revealed, in different degrees, reality resembles God, the universal self-giver. Zubiri systematically touches on many disciplines to show the varieties of self-giving—throughout the universe—of structural dynamism.

A volume in the series Hispanisms, *edited by Anne Cruz*

www.press.uillinois.edu/s03/zubiri.html

ISBN 0-252-02822-8, Hardcover, $44.95

El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos

Juan José García
Universidad Austral
Argentina

Abstract

The "power of the real", which Zubiri conceptualized in the final period of his philosophy, is "inspired" in the creation concept of the Greek Fathers, according to Zubiri's exposition of Greek Patristics in "Supernatural Being: God and Deification in Pauline Theology". In addition, Zubiri makes that concept his own in a course on Christianity, published posthumously. That inspiration can be detected when Zubiri radicalizes his philosophical approach. This implies purifying his philosophy of elements from Latin theology, whose notions he contrasts with those of Greek theology in the aforementioned work. In *On Essence*, these elements do not permit Zubiri to elude the horizon of nihility, in his view in force in Western thought from St. Augustine to Hegel, but not genuinely philosophical because it originates with Revelation. A consequence of this radicalization is to consider "creation" as a revealed *datum*. At the same time, and insofar as this radicalization implies sticking only to the facts, Zubiri elaborates a proof of the reality of God, from which follow as intellectually legitimate non-theistic options.

Resumen

El "poder de lo real", que Zubiri conceptualiza en el último período de su filosofía, está "inspirado" en el concepto de creación propio de los Padres griegos, según la exposición que hace de la Patrística griega en "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina". Además, hace suyo ese concepto en un curso sobre el Cristianismo, publicado póstumamente. Dicha inspiración puede detectarse cuando se radicalizan sus planteamientos filosóficos. Esto implicó depurar su filosofía de elementos provenientes de la Teología latina, cuyas nociones contrapone a los de la Teología griega en el trabajo mencionado. A la altura de *Sobre la esencia*, esos elementos no le permitirán sustraerse al horizonte de nihilidad, a su juicio vigente en el pensamiento occidental desde San Agustín hasta Hegel, y no genuinamente filosófico porque se origina con la Revelación. Consecuencia de esa radicalidad es considerar la "creación" como un dato revelado. Al mismo tiempo, y en la medida en que esa radicalización implica atenerse sólo a los hechos, Zubiri elabora una prueba de la realidad de Dios desde la que resultan intelectualmente legítimas las opciones no teístas.

Introducción

La conceptualización del "poder de lo real" en el último período de la filosofía de Zubiri parece inspirarse en el concepto de creación de la teología de los Padres griegos, según la síntesis que él hace para explicar los fundamentos metafísicos de esa escuela teológica. No se pretende dirimir cuánto haya de su propio pensamiento en esa exposición: el punto de partida es su lectura de la Patrística griega.

Quizá toda filosofía tenga su "inspiración". Un texto de Ortega expone magistralmente esa dimensión del pensamiento filosófico, deudora de la condición humana, que el hombre no puede abandonar

cuando piensa filosóficamente[1]. "El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpreso."[2]

Precisando más el significado que se le da aquí al término "inspiración", puede decirse que es un sustrato operativo en la propia vida, como podría serlo cualquier convicción personal, una impronta perceptible en los textos filosóficos, aunque no sea explícita por no estar conceptualizada formalmente. Para constatarla, es preciso confrontar esos textos con sus posibles fuentes de inspiración, rastreando enfoques similares, detectando vocablos o expresiones que muchas veces generan la similitud de aquellos y dan una pauta para descubrir el sustrato humano desde el que está pensada una filosofía, ya que pensar con afán de verdad nunca es un juego de ideas. Esa confrontación se hará en la última parte del trabajo.

Esta inspiración no ha sido señalada, al menos en textos de acceso público. Lo más cercano que se ha dicho en este sentido es que la idea de creación de los Padres griegos influye en el concepto de creación de Zubiri. J. Sáez Cruz, en uno de los capítulos finales de su exhaustivo estudio *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*[3], sostiene que el filósofo conceptualiza la creación como constitución formal de lo real por Dios, inspirándose en la causalidad formal de los Padres griegos –un enfoque platónico que se aparta de la causalidad eficiente entendida al modo aristotélico. El autor, acentuando la continuidad del concepto que Zubiri tiene sobre lo creado, señala su evolución de *Naturaleza, Historia, Dios* a *El hombre y Dios*.

Por el contrario, lo que aquí se quiere señalar es la *discontinuidad* en la filosofía de Zubiri al conceptualizar la relación de la realidad con Dios, atendiendo especialmente al "poder de lo real". Para documentar esa discontinuidad, se toman como punto de referencia los estudios de J. Bañón[4]. Zubiri, que al relacionar la realidad con Dios la caracteriza como "caducidad" en su libro *Sobre la esencia*, avanzando en su trayectoria filosófica llega a una noción de lo real como "dinamismo" y "poder", manifestaciones de una plenitud que exige un fundamento. En su sistema filosófico, y de acuerdo con lo que en éste se entiende por razón, el hombre puede acceder a la realidad-fundamento que fundamenta todo lo real. Con esa finalidad, Zubiri propone una vía para el reconocimiento de esa realidad que el hombre puede identificar con Dios. En esta trayectoria propuesta a la razón no se conceptualiza la realidad desde su origen creado, porque se trata de un acceso a Dios en el que la idea de creación no resulta necesaria.[5]

En el estadio final de su pensamiento, Zubiri consigue radicalizar definitivamente su concepto de "realidad", concretamente en su dimensión de "poder", de modo que la idea de creación de los Padres griegos esté presente en su filosofía sólo como inspiración. De ahí que en sus textos no aparezcan datos revelados, o conceptos teológicos, que desdigan de la realización de su proyecto inicial. Como es sabido, cuando comenzó su quehacer filosófico, Zubiri planteaba la necesidad de una filosofía que fuera "pura" filosofía[6]. Su filosofía llegó a tener ese carácter específicamente intramundano con el que se originó en Grecia. Esta radicalización filosófica de los planteamientos de Zubiri es aceptada por todos sus estudiosos y puede constatarse en la evolución del lenguaje: vocablos como "misterio", "deidad", "religación" cambiarán por "enigma", "poder de lo real", "apoderamiento". Esta innovación, que implica una evolución en los conceptos, responde a la exigencia de expresarse con un vocabulario acorde a una perspectiva exclusivamente filosófica. Pero esta radicalización es compatible con una inspiración teológica.

En síntesis, aquí se sostiene que Zu-

biri, al pensar filosóficamente lo que sabe por la Teología de los Padres griegos, creyéndolo, descubre una dimensión de la realidad que quizá no se le hubiera hecho manifiesta desde principios exclusivamente filosóficos. Lo que pone de relieve la fecundidad de la "inspiración" cuando es genuina, es decir, en tanto que no se desnaturalice. Esto último ocurre en parte con Zubiri: hasta que el filósofo no llega a seleccionar aquellos datos teológicos congruentes con la orientación fundamental de sus planteamientos filosóficos, y no los depura de modo que puedan ser incorporados legítimamente al contexto de su filosofía, algunos postulados provenientes de la teología lo llevaron a incoherencias dentro de su propio sistema.

Volviendo a la cita de Ortega, para establecer un paralelismo entre el tema de este trabajo con la metáfora orteguiana sobre el "contexto inexpreso" del que "todo texto es fragmento", podría decirse que el *suelo* del pensamiento de Zubiri se encontraría en el curso que dio en la Universidad de Madrid a mediados de la década del treinta y en París en los años 1937-1939[7]. Allí, después de una magistral síntesis en la que resume las características fundamentales de la teología griega, expone lo que él entiende que los Padres griegos pensaban sobre la creación; ideas que años después hará propias en sus cursos de Teología Dogmática[8].

En un adelanto de lo que se desarrollará más adelante, podría decirse que la comprensión del poder de lo real, tema central en el pensamiento de Zubiri que llega a radicalizar filosóficamente de modo definitivo, está inspirada por una convicción teológica previa que proviene de los Padres griegos: el esplendor detectable en las cosas creadas es un trasunto de la presencia de Dios en ellas. Zubiri delimita este enfoque frente al de los Padres de Occidente y lo "defiende": señala que no se trata de un "panteísmo" o de un "emacionismo".

Según Zubiri, en la teología latina se subraya que la creación es "ex-nihilo". Consecuentemente, la "nihilidad" pasará a ser la característica esencial de los seres creados. Desde esta idea de creación surge el "horizonte de la nihilidad" que ha impedido a la reflexión filosófica posterior a la aparición del Cristianismo ser "pura" filosofía[9]. El filósofo sostiene que, por apropiarse de un concepto de creación en el que se enfatiza que crear es "hacer las cosas desde la nada", la filosofía perdió su propio y genuino ejercicio, llegando a preguntarse "¿por qué hay algo y no más bien nada?": una pregunta que sólo puede responderse desde fuera del mundo, rebasando de este modo la intra-mundanidad propia de la filosofía.

Por el contrario, el objetivo de Zubiri es hacer una filosofía sea sólo filosofía, como quedó señalado; lo que implica que sea una reflexión que parte de los hechos mismos, sin interferencias de datos que no provengan de lo dado en la experiencia inmediata. Sin embargo, todavía en su libro *Sobre la esencia*, y en artículos anteriores a la trilogía *Inteligencia y realidad*, el filósofo dista de estar a la altura de su propia propuesta. Concretamente, al conceptualizar lo real en razón de su "caducidad", Zubiri no ha superado el horizonte de nihilidad. Sólo cuando lo consiga, en los tres volúmenes que integran su última obra, *Inteligencia y realidad*, y en *El hombre y Dios*, publicado póstumamente, la teología de los Padres griegos llegará a ser en su pensamiento filosófico sólo "inspiración".

Para finalizar esta introducción, es preciso hacer una referencia a *El hombre y Dios*, que se citará frecuentemente en este trabajo. Lo editó I. Ellacuría, que da cuenta de los diversos niveles de elaboración correspondientes a las tres partes del libro. Para aminorar este inconveniente, ya que importa centrarse en el último Zubiri, es imprescindible recurrir a la trilogía *Inteligencia sentiente*, la obra de su madurez desde la que hay que leer todos sus escritos anteriores, según el criterio aceptado de modo unánime por sus estudiosos[10]. Sostiene A. Pintor-Ramos: "... Zubiri dio las claves más precisas para toda su filosofía en la última obra por él publicada,

la trilogía *Inteligencia sentiente*. Todo el que quiera entender el alcance del pensamiento zubiriano en cualquier tema concreto tendrá que recurrir inevitablemente a aquella obra, esto es aún más importante en el caso de *El hombre y Dios*, una publicación póstuma que, si bien responde a un pensamiento zubiriano plenamente maduro, su estado redaccional dista de ser perfecto y no son raras las imprecisiones de lenguaje, las cuales, si no se remiten a una escrupulosa elaboración de *Inteligencia sentiente*, pueden llevar y están llevando a confusiones de alcance"[11].

I. La Realidad y Dios

Importa hacer unas consideraciones generales sobre la "realidad" y Dios, para adentrarse en el núcleo de este trabajo.

El neologismo "reidad" todavía no aparece en *Sobre la esencia*. Al introducirlo, Zubiri intenta delimitar su propia noción de realidad "frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que la realidad es realidad 'en sí' en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción". Que es "lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo". Por el contrario, el filósofo sostiene que "no se trata de ir allende lo aprenhendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido 'queda' en la aprehensión misma". Y concluye: "... a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad 'reidad'. Es el 'de suyo' de lo que está presente en la aprehensión."[12]

El dato es significativo, porque la innovación terminológica implica una variación en el concepto de realidad. Esto ocurre al final de la trayectoria intelectual de Zubiri, cuando logra radicalizar su noción de "inteligencia sentiente". Aunque ésta ya había aparecido en *Sobre la esencia*, sólo queda conceptualizada definitivamente en el primer volumen de la trilogía, *Inteligencia y realidad*[13]. Por ser inseparables la conceptualización de "realidad" y la de "inteligencia sentiente"—"congéneres", en apreciación de Zubiri—, es explicable que no aparezca "reidad" hasta que el filósofo no llegue a comprender la intrínseca unidad entre el sentir y el inteligir humanos[14]. Esta implicación mutua de ambos en el hombre es la novedad que aporta la filosofía zubiriana con esa expresión compuesta por dos vocablos, "inteligencia sentiente". Así resulta coherente en el léxico filosófico zubiriano el uso de este neologismo, "reidad".

Es manifiesto que aun lo más personal de las aportaciones de Zubiri provienen de un diálogo con filósofos de diferentes épocas. Los estudiosos de su filosofía suelen atribuir este rasgo a su condición de catedrático de Historia de la Filosofía. Aun teniendo en cuenta la distancia que toma Zubiri respecto del pensamiento crítico en el prólogo al primer volumen de la trilogía *Inteligencia sentiente*[15], importa tener presente lo que sostiene J. Bañón: "... la única forma posible de acceder a Zubiri es hacerlo críticamente. O lo entendemos críticamente o no lo entenderemos jamás. Quien pretenda entender a Zubiri sin crítica no hará filosofía sino otra cosa"[16].

La tentativa de Zubiri por superar el pensamiento crítico sin recaer en lo que se llamó "realismo ingenuo" está precisamente expuesta por P. Cerezo, que delimita nítidamente la postura del filósofo frente a los otros planteamientos filosóficos: "El forcejeo semántico del análisis zubiriano pretende situarnos más allá del dilema inmanencia o trascendencia en que se había empantanado históricamente la cuestión de la realidad. O lo sentido –se creía– está meramente dentro, como dato subjetivo, o está meramente fuera, allende la impresión, como algo en sí transcendente, tal como se aparece. Pero este dilema conlleva un doble dogmatismo: O *esse est percipi* como defiende el idealismo fenomenista, o *percipere est percipere id quod est quatenus in se est*, como asegura el realismo dogmático. A un ingenuo realismo se le replica con un idealismo igualmente ingenuo, según la lógica dilemática de que o se tiene la cosa en sí o sólo queda un fenómeno subjetivo. La apertura como transcendencia, advierte Zubiri, no es un estar ya en lo transcen-

dente, sino algo previo y muy distinto: un estar *ya* en la realidad, en cuanto formalidad abierta, transcendiéndose *hacia* lo que ésta sea o pudiera ser en sí misma. El *ya* y el *hacia* no implican coordenadas temporales sino dimensiones ontológicas de la apertura como un estar instante y dinámico. Se comprende entonces que estar-en-realidad no pueda ser interpretado como un mero estar intencional o representativo, sino como un efectivo radicar de la mente en la actualidad de lo real. La inteligencia queda remitida al haber de la cosa, retenida en ella por su propia fuerza de imposición. (...) Esta presencia no es, sin embargo, ni mera presentidad impresiva, al modo empirista, ni pre-sentificación al modo idealista, sino un darse la realidad, remitiendo a sí misma en el acto mismo de la inteligencia."[17]

Una cita de la primera parte de *El hombre y Dios*, que dejó corregida para su publicación antes de morir[18], sintetiza lo que Zubiri entiende por "realidad" al final de su trayectoria filosófica.

> Ante todo, realidad (...) es formalidad del 'de suyo'. Por tanto, en primer lugar, realidad no es mera independencia objetiva. (...) La independencia propia de la inteligencia sentiente no es una independencia *objetiva* sino una independencia *real*. En segundo lugar, (...) tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete 'de suyo'. Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera 'de suyo', no sería realidad sino *espectro*. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema 'de'. Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que lo fingido no solamente no tiene existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del 'de suyo'. Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del 'de suyo'. (...) Mucho menos aún es algo que esté allende lo sentido. Ciertamente hay infinitas cosas allende lo sentido, pero estamos llevados a admitirlas, estamos llevados a ellas, por intelección sentiente de lo que es aprehendido 'de suyo'. Sus notas son por esto reales, pero esto no significa que sean reales 'fuera' de la percepción. (...) Realidad no es sino puro 'de suyo', no es una zona de cosas. Por esto la división de cosas allende y aquende la percepción se funda en la impresión sentiente de realidad y no al revés.[19]

Importa explicitar a continuación algunos aspectos conceptuales. Partiendo de que realidad es equivalente a "de suyo", actualizado en una inteligencia sentiente, hay que constatar las implicaciones que tienen ambos temas al relacionarlos con Dios, los tres indisociables del "poder de lo real".

El "de suyo" es aquel "residuo" inasimilable por el sentir. Dice Zubiri: "... en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de la realidad. El animal carece de residuo"[20]. El "de suyo" posee un inconfundible carácter de alteridad, conceptualizado por Zubiri como un *prius* del contenido de lo real respecto de la aprehensión; anterioridad no temporal sino meramente formal a su *estar* aprendido: "Este 'de suyo' es el momento según el cual lo aprehendido es 'ya' lo que está aprehendido. Este 'ya' expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el *prius*. En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma"[21]. Es decir, esa presencia "otra" no da razón de sí sólo desde la actividad de sentir.

Esa alteridad se muestra también irreductible porque lleva en sí una fuerza que la hace imponerse: el *poder de lo real*.

Imposición que está *antes* de que el sujeto decida. En el acto de sentir, el hombre se encuentra sintiendo algo que ya está ahí previamente a que pueda convertirlo en un contenido de conciencia, porque se impone como otro con tal fuerza que Zubiri llega a decir que estamos "poseídos" por la realidad. Por tanto, al estar el hombre poseído por lo real, también lo está por la verdad real que la actualización de la realidad "deja" en la aprehensión. De ahí que, en coherencia con este hecho primario, la existencia humana deba pensarse "religada" al poder de lo real, "apoderada" por ese poder, como dirá Zubiri en el último período de su pensamiento.

Ahora bien, según Zubiri, esa realidad que nos tiene poseídos, que nos "retiene" por el sentir, no es algo "vaporoso" o un algo a lo que se llegue conceptualmente y de lo que mentalmente pueda deducirse que todos los seres participan. Nunca se da al margen de las cosas que se presentan en la aprehensión como realidades concretísimas que se imponen desde sí mismas cuando el hombre entra en contacto con ellas. Esto es importante porque es "en" las cosas con las que el hombre hace su vida donde la realidad se le manifiesta en su dimensión "enigmática".

El enigma de la realidad consiste en que toda cosa real es "tal" realidad y no "toda" la realidad pero, al mismo tiempo, y esto es lo que resulta enigmático para el hombre, esa misma cosa lo deja instalado en "la" realidad. Es decir, el enigma de la realidad no se genera pensando, sino que sale al encuentro del hombre en la cotidianeidad de su haberse con las cosas mismas. Problematismo de la realidad por su condición enigmática que no puede disociarse del modo como la "inteligencia sentiente", por ser "congénere" de la realidad, se relaciona con Dios.

Para Zubiri no existe un acceso directo e inmediato del hombre a Dios. Su afirmación es rotunda: "Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia personal de Dios"[22]. Y las cosas, como vía imprescindible en el acceso a Dios, implican necesariamente la inteligencia sentiente, porque equivaliendo la realidad al "de suyo" que "queda" en la inteligencia sentiente, sin ésta no puede hablarse con propiedad de cosas reales. Por eso concluye J. Bañón: "si no inteligiéramos sentientemente cosas no podríamos jamás acceder a Dios"[23].

Para finalizar estas consideraciones generales, interesa destacar la evolución del concepto de la relación que el mundo tiene con Dios desde *Sobre la esencia* –y "Transcendencia y física"[24], publicado pocos años después– a *El hombre y Dios*. J. Banón puntualiza: "Zubiri sustituye la causalidad clásica por una transcendentalidad basada en el 'más', hasta el punto de que la causalidad, que aparece en *Sobre la esencia* como la vía metafísica para acceder a la realidad divina, es considerada ahora como algo secundario"[25].

Con el concepto de "inteligencia sentiente" Zubiri ha logrado una específica "intramundanidad" para su filosofía. En ella se actualiza la realidad enigmáticamente, y esto en razón de su "más", del "poder" que este "más" implica, ya que toda cosa por ser real es más que su propia talidad. El ejemplo que Zubiri pone más de una vez es el del par de gafas: "esta realidad no es la de este par de gafas, porque ser real es 'más' que ser este par de gafas"[26].

Desde ese "más", desde ese "poder" que toda cosa real tiene por el hecho de ser real, el hombre puede acceder al fundamento último que, en tanto que fundamento, se encuentra *en* la misma realidad. De ahí que ya no sea necesario entender la realidad mundanal en respectividad disyunta con Dios. De este modo se resolvía en *Sobre la esencia* la respectividad del mundo con Dios sin que Dios resultara respectivo al mundo, afectando así su transcendencia. Para el último Zubiri, el problemático transcendental disyunto pierde su sentido, porque Dios no está separado del mundo. Lo afirma nítidamente: "... no hay 'separación' ni física ni metafi-

sica". Lo que hay es "distinción"; pero "distinción no es separación"[27].

En este nuevo contexto, no resulta coherente lo que Zubiri postulaba en *Sobre la esencia*: "La realidad es intrínsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es que todo llegue, sino que todo en una u otra medida, pase. (...) Esta caducidad, y por tanto esta limitación, no es algo primariamente concebido, sino algo primariamente sentido. Es una fundamental *experiencia* de la intelección sentiente"[28].

Desde la conceptualización del "más", lo originario como experiencia no es la caducidad de lo real sino la plenitud, aun cuando ésta requiera un fundamento porque se da en cada cosa, una realidad "tal" que no es toda la realidad. En cambio, resulta coherente con esta plenitud enigmática la marcha de la razón propuesta por el último Zubiri, "tanteando"[29] en búsqueda la ultimidad de lo real *desde* lo real, y haciendo de este modo una filosofía intrínsecamente intra-mundana, y no "experimentando" la realidad desde una noción previa de Dios creador. Desde estos presupuestos parece inobjetable lo que sostiene J. Bañón: "Pienso que, previo a este asombro al que alude Zubiri [se refiere al consignado en *Sobre la esencia*: 'que todo en una u otra medida, pase'] y como condición de su posibilidad, está el asombro radical ante la realidad de lo real, esto es, ante el simple hecho de que algo sea real. El asombro surge, según creo, de que en toda realidad está presente un *plus* de realidad, está presente, según Zubiri, no sólo 'esta' realidad sino también 'la' realidad que, en cierto modo, no es sentida como caduca y que, por ello, cuando deja de ser real 'esta' cosa no comprendemos cómo siendo presencia de 'la' realidad sin embargo desaparece. Lo asombroso pues no es sólo la caducidad, sino antes bien el constitutivo enigma de lo real"[30] .

Con estas consideraciones previas queda relevada la trayectoria de Zubiri hasta su última conceptualización del poder de lo real.

II. El Poder de lo Real

El vocablo "deidad"

La explicación del concepto de "poder de lo real" en el pensamiento de Zubiri implica una referencia ineludible al vocablo "deidad".

En los primeros estudios de Zubiri sobre el tema de la religación, la dimensión de poder de la realidad es conceptualizada como "deidad". Esto presenta varios inconvenientes. Desde el punto de vista terminológico, es un vocablo que resulta un tanto ambiguo y "extemporáneo". Todavía en 1963, en "Introducción al problema de Dios", incorporado a la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, el filósofo dice:

> La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo "suyo". Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos 'deidad'. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma. Esto no lo sabemos aún. Pero sí de un 'carácter' según el cual se le muestra al hombre todo lo real. (...) El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda posible experiencia.[31]

En el curso que Zubiri dio en Barcelona, en 1965, "El problema de Dios en la historia de las religiones", en parte recogido en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Zubiri continúa usando el término deidad:

> Ahora bien, a ese poder último, posibilitante, imponente, le llamo *deidad*. Deidad no es Dios[32]. Le llamo deidad por dos razones; porque será justamente la vía que nos conduzca a Dios, y además porque en última instancia el hombre ha sentido siempre como

> un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales. La deidad no es nada distinto del mundo y de las cosas reales. Pero sí es esa condición que las cosas reales tienen, por el mero hecho de ser reales, de tener un dominio las unas sobre las otras, y todas ellas sobre el hombre, y el hombre sobre las demás cosas: es la realidad en condición de poder. Esto no es una teoría: es un hecho inconcuso. Podrá un ateo no emplear la palabra deidad; me daría exactamente lo mismo. Porque lo que estoy describiendo no es una teoría de Dios, ni una fundamentación; es pura y simplemente la constatación –el hecho inconcuso– de que en el hombre acontece, en esta forma de poder, el poder de la realidad, la deidad. Es un hecho inconcuso.[33]

En este curso, Zubiri está "creando" todavía un lenguaje filosófico, acorde con su pensamiento, y toma el término "deidad" de la historia de las religiones. El hecho "de la realidad en condición de poder" es considerado "inconcuso", pero se lo conceptualiza desde un ámbito cultural determinado, por amplio que sea. Es decir, la inmediatez y la radicalidad propias de un "dato" elemental de experiencia resulta irreconocible con esa denominación, porque parecería que no se trata de algo dado a la inteligencia sentiente en aprehensión primordial.

Aun considerando que el vocablo en ese contexto no resulta inapropiado, puede constatarse la carencia de una palabra más apropiada para designar escuetamente lo que Zubiri identifica como mero "hecho". Desde esta perspectiva, en estos textos lo más importante es el énfasis que pone el filósofo en las nociones, en lo que él ha entendido e intenta trasmitir, sin atenerse demasiado a la terminología que emplea, ni pensar que está empeñado en una defensa de la misma; por el contrario, parecería traslucirse una "lucha" con las palabras.

Refiriéndose al vocablo "deidad", A. Pintor-Ramos reflexiona: "Este término resulta enormemente peligroso: ¿no parece, en efecto, que para evitar el peligro de un Dios lejano, hemos caído en alguna forma de panteísmo divinizando el mundo o mundanizando a Dios?"[34].

Además de la connotación panteísta que el término pueda sugerir, la mayor objeción proviene de la necesidad de una radicalización filosófica.

Respecto de la sospecha de panteísmo en la que incurre el pensamiento de Zubiri, para algunos, hay que responder que Zubiri no es panteísta. No sólo por convicción religiosa, sino porque tampoco puede hacerse una identificación de Dios con el conjunto de las realidades mundanas en su filosofía[35]. En este sistema filosófico, Dios es la *realitas fundamentalis* que, precisamente por fundamentar toda otra realidad, no se identifica con ninguna. Esta distinción entre la realidad de Dios y las restantes puede constatarse en la conceptualización que el filósofo hace de lo real como vehículo del poder de Dios: efectivamente el poder de Dios se vehicula a través del poder real, pero el poder que la realidad tiene no es divino. Se volverá sobre este tema más adelante.

Volviendo a la razón por la que el vocablo deidad resulta inadecuado desde la radicalidad postulada por la filosofía de Zubiri, la objeción fundamental es que no resulta plenamente coherente con el concepto de *inteligencia sentiente*. Pintor-Ramos conjetura sobre la posible razón por la que Zubiri usa el término a pesar de su inconveniencia: "La única razón que se me alcanza para que Zubiri llame deidad al conjunto de las cosas reales bajo el punto de vista del poder es que así indentificamos una línea de experiencia que nos abre de modo inmediato al mundo de la historia de las religiones; pero esto tiene el riesgo de prejuzgar, incluso terminológicamente, lo que hay que demostrar, pues se da por hecho y por justificado el específico camino de experiencia que han desplegado las religiones respecto al con-

junto de la realidad. Personalmente, opino que en el marco de los hechos esta experiencia no debería predeterminar porque alguien podría derivar de ello la unilateralidad de que el poder de lo real sólo tiene que ver con la religión. Por la misma razón, pienso que es preferible prescindir en este contexto del término 'deidad' que puede ser substituido ventajosamente por el término más amplio y más neutro 'poder de lo real'; ello no tanto por los resabios panteístas que pueda sugerir el término, sino porque prejuzga que el único esbozo con sentido sería buscar una concreción de la deidad como Dios; de este modo, un agnóstico o un ateo quedarían en la embarazosa situación de tener que aceptar el hecho de la deidad para negar luego cualquier concreción: 'Lo que el ateo y el agnóstico no encuentran es el fundamento de la deidad' (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 301), situación algo ridícula si se admite, como hace Zubiri, que no se trata de postura que se reduzcan a una 'frivolidad radical' (*El hombre y Dios*, p. 294)."[36]

Es decir, desde las exigencias que Zubiri establece para la "marcha" de la razón[37], del esbozo a la "probación física", nada puede darse por supuesto fuera de lo que ha "quedado" como "dato" en la aprehensión primordial de realidad. De acuerdo con la radicalización propuesta en *Inteligencia sentiente*, las interpretaciones que se han dado en la historia sobre el poder de lo real, concretamente en la historia de las religiones, no pueden considerarse propiamente "hechos", aunque estén rigurosamente fundamentadas, porque ya han perdido la primordialidad requerida por esta filosofía. Y si el lenguaje inclinara a la razón en un determinado sentido—añadiéndolo a la elementalidad del "hecho", como ocurre con el término "deidad"—, ya se habría comenzado a eludir la coherencia que exige esta filosofía.

Por otra parte, no hay que olvidar que Zubiri está haciendo filosofía en un momento histórico concreto en el que ha cambiado el contexto cultural—mítico o genéricamente religioso—en el que los hombres se hicieron cargo de la realidad en otros tiempos. Por tanto, no se puede imponer al hombre actual algo que no esté dado con la inmediatez de un "hecho" de experiencia.

Esta progresiva radicalización filosófica, aludida reiteradamente, implícita en la transformación del lenguaje, ha sido señalada por M. L. Rovaletti: "Según D. Gracia (...) el término 'deidad' fue siendo abandonado paulatinamente a partir de los cursos de 1971 y 1973. (...) En este sentido el término 'deidad' indica remitencia *desde Dios*, y no puede ser introducido en la perspectiva metafísica. Aun el término de 'religación' parece haber cedido su espacio al de 'apoderamiento', 'realidad-fundamento'. Es posible pensar una estrecha correlación entre esto y el tema de la deidad. Posiblemente porque *El hombre y Dios* constituye un despliegue de su metafísica, y no un tratado de filosofía de la religión en el sentido usual del término."[38]

Considerada la incongruencia del término "deidad" con las exigencias de radi-calidad de la filosofía de Zubiri, corresponde examinar su conceptualización del poder de lo real.

"Poderosidad" y "dominancia" de lo real

Un apartado del curso que Zubiri dicta en 1966, recogido en el libro póstumo *Sobre la realidad*, comienza con el análisis de una experiencia cotidiana. Después de referirse a la respectividad que todas las cosas tienen por su carácter talitativo, el filósofo explica:

> Las cosas no están sólo conectadas en la forma que acabo de explicar, sino que lo están en otra forma, no separable completamente de la anterior, pero que tiene por lo menos un momento distinto. Si quiero levantar un peso que excede a mis capacidades orgánicas, yo puedo describir eso de dos maneras: diciendo que, en efecto, no tengo fuerza bastante para mover esa masa—lo cual es verdad—o, de una manera más vulgar, diciendo que puede más que yo. Ahí aparece la di-

mensión del poder.[39]

Introducido el tema, importa señalar que Zubiri distingue el poder de lo real de la "poderosidad". En *El hombre y Dios*, poderosidad se entiende, muchas veces, como un atributo de lo real en tanto que real, y por tanto como momento del "de suyo" equivalente a poder. Esto no es extraño, porque las tres partes del libro tienen diferentes estratos de redacción[40]. En *Inteligencia sentiente*, los diferencia nítidamente. Identifica el momento de realidad, que tiene primacía sobre la estructura de la cosa real, con "poder". "Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder*"[41], asevera Zubiri.

Es decir, las cosas—implicando con esa palabra a los seres vivos y a las personas, según el sentido que le da Zubiri—ejercen un dominio de unas sobre otras por el poder que tienen. Por ese poder las cosas pueden ser captadas por el hombre como "poderosidades". El animismo ha interpretado como animidad esa poderosidad real; para las religiones ha adquirido forma de dioses, con diferentes "poderes" según las culturas. Pero esas interpretaciones de la poderosidad que las cosas tiene por su poder, aunque tengan en ella su fundamentación, no son una consecuencia racional necesaria. Cabe distinguir entre el carácter de poderosidad que la realidad tiene por su poder, de ese mismo poder. En el "Apéndice" con el que finaliza la primera parte de *El hombre y Dios*, escrita con posterioridad al primer volumen de la trilogía, titulado "El poder de lo real", Zubiri establece esa distinción que tiene importancia porque con ella se fundamenta el apoderamiento que la realidad ejerce sobre el hombre. Y desde esa fundamentación, el filósofo sostiene que las cosas reales no tienen una superioridad sobre la persona humana a pesar del apoderamiento que ejercen sobre ella, porque lo realizan por el poder que fundamenta su propio poder, presente también en el hombre por ser real como las cosas –aspecto del apoderamiento que se desarrollará más adelante. Señala Zubiri:

> ... hay una distinción importante que subrayar (...). El poder es desde luego un momento del 'de suyo', es decir, es *poder real*. Las cosas reales pueden dominar unas sobre otras. Este poder puede ser dominante según dos líneas. Una, es la línea de las cosas reales, son las cosas reales como *poderosidades* reales. Pero hay dominancia también en otra línea: no en la línea de las cosas reales sino en la línea del momento mismo de realidad en cuanto real. Y entonces ya no se trata de poderosidades sino de lo que he llamado el *poder de lo real en cuanto tal.*. Este poder es el fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal. (...) Es este poder aquella dominancia según la cual la realidad, lo real en cuanto real, se apodera de mí.[42]

Zubiri identifica poder con "dominancia" de lo real. Importa, por tanto, exponer esta noción, que conceptualiza como distinta de la causalidad.

Para Zubiri, causalidad es "funcionalidad de lo real" y no producción: "... la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra. Que esta funcionalidad tenga el carácter de una producción, esto es mucho más problemático; y sea cualquiera la solución que se dé a este problema, producción no es la noción primaria de causalidad. Causalidad es mera funcionalidad."[43]

Una vez establecido lo que entiende por causalidad, Zubiri la distingue de dominancia. Lo que está planteando con el concepto de "dominancia" en *El hombre y Dios* es la fundamentalidad que la realidad ejerce sobre el hombre como realidad personal. No se trata sólo de la funcionalidad de lo real constatable entre las distintas cosas y, por tanto, también respecto del hombre, sino de la "fundamentalidad" que todas las cosas ejercen sobre la persona humana.

Es innegable que cuando el hombre actúa ejecuta una "funcionalidad" sobre lo real, pero aquí la cuestión es otra. Al actuar, el hombre se encuentra con una determinación por parte de la realidad de carácter "físico"—Zubiri la contrapone a "intencional"—que lo hace estar frente a ella. Y esta determinación física es lo que Zubiri llama "dominación". Es decir, el hombre, además de disponer de la realidad, se encuentra con que esa realidad se le impone, lo "domina" –de ahí el vocablo "dominación". Por tanto, el hombre no sólo cuenta con una realidad que necesita ineludiblemente, no sólo tiene la realidad a su disposición, sino que lo real se le impone necesariamente desde su disponibilidad.

> En el problema que aquí nos ocupa, a saber, en qué consiste la fundamentalidad de la realidad respecto de mi realidad personal, no se trata de la funcionalidad de lo real en tanto que real. (…) En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, (…). Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar "frente" a ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi 'relativo absoluto'. (...) Realidad es 'más' que las cosas reales, pero es 'más' en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser 'más' pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. (…) Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser 'más', es tener poder.[44]

Por tanto, el "más" de las cosas reales es experimentado por el hombre como poder que lo domina cuando, al hacer su yo, dispone de esas cosas; es decir, aquello mismo de lo que dispone simultáneamente se le impone.

Pero, junto con el poder real que, como momento de la realidad, "queda" dominando en la aprehensión primordial, se dan otros dos momentos: el de nuda realidad y el de forzosidad. La mutua implicancia de esos tres momentos manifiesta la plenitud con la que se actualiza la realidad en la inteligencia sentiente.

Nuda realidad, forzosidad y poder

En un texto de la primera parte de *El hombre y Dios* sobre el poder de lo real, Zubiri señala la correspondencia que este momento tiene con los otros dos que posee el "de suyo". Un momento de la realidad olvidado por la cultura contemporánea que Zubiri considera importante. La urgencia de recuperarlo se deriva de las graves distorsiones que su olvido ocasiona en la vida humana porque implica perder la capacidad de atenerse a lo real. Sostiene el filósofo, al final de su vida: "Del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real."[45]

Zubiri conceptualiza los tres momentos relacionándolos con experiencias habituales que han llegado a tener una expresión en el lenguaje corriente, o con conceptos de la mecánica de Newton y de la filosofía griega:

> … real, decimos, significa 'de suyo'. Pero este 'de suyo' tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es 'de suyo' en y por sí misma como es. Es lo que llamo *nuda realidad*. No es algo idéntico al 'de suyo' (…). El 'de suyo' tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuer-

> za de las cosas. Aquí fuerza no es lo que significa en la mecánica de Newton. Es más bien la *forzosidad* de que la cosa sea así 'de suyo'. La forzosidad compete al 'de suyo', compete a lo real. Pero además el 'de suyo' tiene el momento de *poderosidad*. La realidad de lo real es, según decía, 'más' que su contenido talitativo. Este 'más' significa que realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad. Evidentemente no es forzosidad. Toda forzosidad puede ser poderosidad, pero no toda dominancia es forzosidad. Poderosidad es la dominancia de lo real.
>
> Nuda realidad, forzosidad y poderosidad se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda intelección sentiente. Pero como momentos del 'de suyo' no son idénticos. Por esto han dado lugar a conceptos distintos. No hago sino citar algunos casos para aclarar las ideas que vengo exponiendo. Así, el 'de suyo' como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*. La forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *ananke*. Evidentemente no todo lo natural es necesario, ni todo lo necesario cuando no es necesidad de la nuda realidad es natural. La poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que es dominancia de lo real en cuanto real. Es el poder de lo real en cuanto real.[46]

Después del párrafo citado, Zubiri continúa explicando que los tres momentos se van recubriendo mutuamente. Como consecuencia de lo anterior, señala que cada civilización fue poniendo de relieve alguno de estos momentos en sus realizaciones culturales. Así, en el origen del pensamiento griego estuvo presente el momento de nuda realidad, pero también lo estaba el de forzosidad. Ésta, a su vez, subyace en la matemática egipcia y asirobabilonia. Por otra parte, el poder dio lugar a la interpretación animista del mismo.[47]

Lo que Zubiri pretende al final de su trayectoria intelectual, de acuerdo a la evolución que puede constatarse en sus textos, es introducir el tema de Dios desde una absoluta radicalidad filosófica, partiendo de unos "hechos" que no supongan una teoría previa. Entre estos hechos cobra una particular relevancia el poder que se experimenta en la realización de la propia persona. Sin embargo, precisamente porque es un hecho que reclama un fundamento, éste no puede ser determinado de antemano: invalidaría intelectualmente, o volvería mal intencionadas, las opciones no teístas –legítimas en este sistema filosófico, aunque Zubiri las considere erróneas. Legitimidad desde la que concluye: "desentenderse del problema del fundamento de la vida, no es sinónimo de *frivolidad*. Puede ser, y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema del fundamento. Tanto menos cuanto que la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios"[48].

El poder de lo real como sistema de referencia

En el pensamiento de Zubiri, el poder de la realidad es el sistema de referencia más apto para acceder al fundamento de la misma. Razón por la que resulta decisivo que la conceptualización de la realidad vuelva a hacerse también desde el poder que tiene, y no sólo desde su momento de nuda realidad, como ocurre en la cultura occidental. En la medida en que se pierda esa dimensión de poder que tiene la realidad, se perderá el sistema de referencia desde el que puede accederse al fundamento. Y aunque esa dimensión de la realidad no garantice por sí misma ese acceso y su posterior identificación con una realidad absolutamente absoluta, seguirá siendo la más apta para acceder intelectualmente a Dios; es decir, para dar razón, desde el punto de vista intelectual, de los

diferentes modos de acceder a Dios. Zubiri piensa que *su* "prueba" de la existencia de Dios aunque sea discutible, porque el fundamento de lo real no puede captarse de un modo inmediato por la inteligencia, es válida para fundamentar intelectualmente las diversas maneras que los hombres tienen de llegar a Dios, puesto que no hay un modo único de hacerlo.

Importa recordar aquí que este acceso, aunque tenga un carácter inicialmente intelectual, no queda restringido a su dimensión teórica: el último paso del mismo exige la probación física, que sólo puede realizarse con la fe. La realidad-fundamento, única, se diferencia de todas las restantes; por estar fundamentándolas, nunca podrá ser reconocida por el hombre como si éste pudiera enfrentarla como una realidad "ante mí", condición con la que se le actualizan el resto de las realidades; es decir, nunca podrá ser para el hombre una realidad-objeto como todas las otras realidades. De ahí la exigencia de la fe, una actitud razonable, porque hay indicios suficientes de esa realidad-fundamento, que involucra a todo el hombre, porque no sólo es conocimiento sino también entrega de su persona, un absoluto-relativo, al absoluto-absoluto, que es la realidad divina como persona. Se volverá sobre este tema.

Sin embargo Zubiri no rechaza la dimensión de nuda realidad. Piensa que su reconocimiento posibilitó que la filosofía naciera como un modo de pensar diferente del saber mítico. Considera que es innegable el progreso técnico que se ha generado desde esa conceptualización, al que no es necesario renunciar. Pero de sus textos puede concluirse que si no se recuperaran las otras dimensiones de la realidad, concretamente la de poder, se correría el riesgo de que el hombre quedara perdido entre sus realizaciones técnicas, sin trascender el plano de la factualidad; es decir, la realidad se reduciría para él a pura "materia prima" con la que se pueden "hacer" cosas. Esto no lo dice Zubiri explícitamente, pero se deduce de sus planteamientos teóricos. Explica, además, una propuesta suya que no tendría suficiente fundamento aislada de ese contexto implícito: "Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos."[49]

Esta necesidad urgente de recuperar los otros dos momentos junto al de nuda realidad ya estaba presente en *Sobre la esencia*. Allí, Zubiri conceptualiza nítidamente los tres momentos, relacionándolos históricamente con el modo de entender la realidad. Habla en primer lugar del poder, aclarando que el orden es sólo enumerativo. Señala que es un carácter propio de la realidad, independientemente de las interpretaciones que pueden hacerse desde diversas mentalidades. Y acaba descendiendo al plano de la cultura actual, que adolece de una carencia importante porque no percibe esta dimensión de lo real. Sin embargo, su apreciación no puede identificarse con un cierto "primitivismo", que Zubiri conceptualiza como un modo unilateral de considerar la realidad. Su propuesta es integrar los otros dos momentos con el de nuda realidad.

> El primitivismo no está en considerar la realidad como poder, sino en inscribir la fuerza y la nuda realidad en el carácter del poder, con lo cual es el poder lo único decisivo. En cambio, nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado penosamente los otros dos caracteres. No se trata de darles un preponderancia que ni tienen ni pueden tener, sino de inscribirlos en el carácter de 'nuda realidad', en el 'de suyo'. Las cosas no actúan 'de suyo' sobre las demás, sino que tienen 'de suyo' también cierto poder dominante sobre ellas.[50]

Cabría afirmar que para Zubiri la "bancarrota" de la modernidad[51], de la que hablaba en sus primeros escritos y desde la que se interesaba tanto por la propuesta renovadora de Husserl, no es sólo una crisis intelectual. Lo manifiesta la inquietud de fondo que puede detectarse en todos los escritos de su primera etapa filosófica,

reunidos en su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*. En ellos, su pensamiento responde a la necesidad de dar "salida" a la crisis del hombre contemporáneo, un hombre que se halla perdido en sus realizaciones sin un sentido que no es, para Zubiri, un narcótico, sino algo radical porque hunde sus raíces en la realidad misma.[52]

Hay que destacar el equilibrio de la propuesta de Zubiri. No se trata de volver a una mentalidad primitiva, sino de recuperar conceptualmente, desde lo alcanzado a esta altura del proceso de la historia, aquellas dimensiones de la realidad cuya desaparición ha redundado en un notable empobrecimiento de la vida del hombre, a pesar de los logros obtenidos en el ámbito técnico.

Además, si se perdiera de vista el poder que tiene la realidad, no plantearía desde sí misma su constitutivo "enigma", que actúa como detonante de la búsqueda del fundamento por parte del hombre. Es el poder que todas las cosas poseen por ser reales, que se denota en ese "más" inherente a cada una de ellas, lo que las vuelve enigmáticas. Importa volver sobre este tema que sólo quedó señalado en la primera parte de este trabajo.

El apoderamiento y el "enigma" del poder de lo real

La realidad resulta enigmática para el hombre por el poder que tiene, experimentable en el "más" del momento de realidad. Todas las cosas poseen además de ese momento el de talidad, inseparable del anterior. Porque son inseparables, la realidad no se da al margen de las cosas reales, y cada una de ellas, en razón del "más", resulta un enigma en su aparente simplicidad de ser "tal" cosa.

Importa precisar que, para Zubiri, talidad y transcendentalidad son sólo funciones: función transcendental y función talificante son "los dos aspectos que unitariamente constituyen la unidad de lo intelectivamente aprehendido"[53]. Por esta unidad entre ambas funciones—no hay talidad que no sea "de suyo", y todo "de suyo" que queda en la impresión intelectiva es una determinada talidad—se puede aseverar que cada cosa real posee ese "más" por el solo hecho de ser real. "Esto—en palabras de Zubiri—es mucho más grave de lo que pudiera pensarse"[54].

Lo "grave", lo que tiene importancia para Zubiri, es que por el "más" la realidad queda constituida en su intrínseco enigma. En la fundamentación que Zubiri hace del "más" en el poder de lo real puede constatarse la radicalización filosófica a la que es sometido el carácter enigmático de la realidad.

El curso que Zubiri dio en 1965, recogido en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, el planteamiento corresponde a una fenomenología de la religión. Allí dice que enigma es "la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa"[55]. Pero cuando su pensamiento alcanza el estatuto definitivo, el enigma de la realidad se conceptualiza desde una perspectiva estrictamente filosófica. Es la razón por la que ya no es pensado como "relucencia", sino que se lo fundamenta en un hecho inmediato, directamente experienciable, que es la necesidad del hombre de "hacer" su propia realidad personal con "la" realidad. Al tener que contar con ella, el hombre experimenta que la realidad no es nada al margen de las cosas reales; pero juntamente hace la experiencia de que en cada cosa real se le da, en cierto modo, "la" realidad. De esta experiencia surge una tensión, es decir, el "más" no es simplemente una cuestión "teórica". El asombro que resulta del enigma es consecuencia de la experiencia viva que supone la realización del propio yo. Pintor-Ramos sintetiza: "esa tensión entre la realidad que es la persona y esa misma realidad que como fundamento la excede es lo que configura el carácter *enigmático* de la realidad como tal"[56].

Pero hay algo más, señalado anteriormente: el hombre no sólo tiene que contar con la realidad para "hacer" su pro-

pia realidad, sino que la realidad misma se le impone, y al imponérsele lo impele a realizarse. De ahí que el caso extremo del suicidio lo que se busque sea sustraerse de la realidad, pero siendo impelido por la misma realidad y sin posibilidad de eludirla.[57]

El carácter impelente de la realidad es lo que constituye la religación. Como quedó señalado, al final de su trayectoria intelectual Zubiri la llamará "apoderamiento", ya que "este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación"[58], que el hombre experimenta en el hecho de estar poseído por el poder de lo real. Zubiri señala que se trata de una estructura humana "físico", contraponiéndola así a otros modos de relacionarse con la realidad que tienen un carácter "intencional":

> … estamos físicamente lanzados 'hacia' 'la' realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático. Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial.[59]

Lo "ostensivo y experiencial" es el apoderamiento ejercido por el poder de la realidad en el hombre. Zubiri sostiene que no se trata de una "mera *vinculación* ni es un *sentimiento de dependencia* sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal"[60]. Consecuentemente, "lo que está religado al poder de lo real no es uno u otro aspecto de mi realidad, sino mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, puesto que según todas ellas es como construyo mi Yo"[61]. Se trata de un *hecho total*, "integral" –dice a continuación. Y concluye definiéndolo como "la 'estructura respectiva' misma en que acontece el poder de lo real"[62]; por tanto, algo al mismo tiempo humano y cósmico, porque "es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad"[63].

La realización problemática de la persona y la búsqueda de la razón

Desde el apoderamiento, el hombre experimenta el carácter enigmático de la realidad, que imprime su impronta a la realización de su persona. El hecho del apoderamiento, que supone un enigma, al impeler al hombre a su realización personal vuelve a ésta problemática. No sólo por el hecho de no estar predeterminada, sino por el carácter enigmático de la fundamentalidad con la que ineludible-mente tiene que realizarse como persona.

Desde ese doble problematismo, la razón busca inquirientemente el fundamento. Es decir, el enigma, que supone el poder de la realidad por el que se está apoderado, fuerza a la razón a iniciar su marcha en busca del fundamento. Desde estos postulados, puede conjeturarse que si no pudiera experimentarse el poder de lo real, la razón humana permanecería inactiva respecto de la fundamentación del mismo; pero, al experimentarlo, el hombre se encuentra lanzado a indagar, aunque esto no implique saber si se ve forzado a llegar a una "realidad absolutamente absoluta" que fundamente ese poder, como se verá más adelante.

Cuando el hombre indaga con su razón, está en condiciones de radicalizar su búsqueda pasando del poder de las cosas a lo que las constituye en su poder, es decir, puede llegar al poder de lo real, que es el fundamento de todo el poder que tienen. Es entonces cuando "el *poder real* se torna en algo más radical, en *poder de lo real*. Es de este poder, sólo de este poder, de lo que aquí estamos tratando como fundamento de nuestra realidad personal"[64]. Y este es el motivo fundamental por el que Zubiri considera que el poder de lo real "es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía"[65]: de lo contrario, la razón perdería el sistema de referencia para trascender del poder que las cosas reales tienen al fundamento del mismo,

es decir, al poder de todo lo real.

En esa búsqueda, problemática en tanto que el hombre en su realización personal experimenta el poder de lo real "como algo último, posibilitante y impelente"[66], hay un elemento más que agudiza la problematicidad, y que posibilita que la razón no concluya necesariamente en un fundamento que pueda identificar con Dios. Zubiri lo describe como un "hecho". La consideración del mismo es lo que justifica en su sistema filosófico maduro la legitimidad intelectual del agnosticismo, del indiferentismo y de la vida atea, que pueden no ser una frivolidad:

> Este moverse es un moverse problemáticamente, porque el poder de lo real es constitutivamente enigmático. Y el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacer su Yo relativamente absoluto no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por tanto del Yo.[67]

Reconocido ese hecho, desaparece aquel "aire 'dogmático' e ingenuamente 'apologético'"[68] que A. Pintor-Ramos detecta en aquellos primeros escritos de Zubiri, en los que se empleaba el término "deidad" para referirse al poder de lo real.

Importa señalar que el reconocimiento de la falta de discernimiento en la persona, que no sabe si se ve forzada por el poder de lo real "a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder", es una rigurosa fundamentación filosófica de las posturas no teístas en el sistema de Zubiri. No se trata de una concesión a quienes no hayan optado por el teísmo con el objetivo de crear una imprescindible base de discusión—propuesta por Zubiri—que la haga posible. Sino que el hecho señalado es el fundamento último de la legitimidad del ateísmo, del agnosticismo y del indiferentismo, por el lugar que los "hechos" ocupan en la sistematización de su filosofía, que pretende no ser una "teoría", es decir, una explicación con base en una serie de razonamientos coherentemente encadenados pero que no se fundamenta en la radicalidad de lo dado en la experiencia.

El hecho aludido no se puede negar siendo experienciable, y consiste en no saber si el poder de lo real fuerza a llegar a un fundamento absoluto del mismo. Esta experiencia abre la posibilidad de no reconocerlo, porque, ante la incertidumbre de la inteligencia, la libertad queda indeterminada. Por tanto, esa posibilidad no es consecuencia de un ejercicio más o menos arbitrario de la libertad: el reconocimiento es libre en el sentido de que el hombre debe optar por él, porque la singularidad del fundamento determina la imposibilidad de captarlo de un modo inmediato.

La fe, en su aspecto intelectivo, es el ejercicio de la inteligencia que libremente, en el sentido señalado, afirma la realidad del fundamento, habiendo optado previamente por su búsqueda. Por el hecho de contar con indicios suficientes, el acto de fe es razonable. Pero no por la inmediatez de su objeto del que nunca se puede tener una experiencia directa, porque no es una realidad-objeto más al estar fundamentando a todas. De ahí que la fe resulte imprescindible para acceder a la realidad-fundamento. Aunque no se trate de un acto sólo intelectual. Se volverá sobre esto.

Por tanto, en el planteamiento del último período del pensamiento de Zubiri, no se cuestiona la rectitud moral de la persona que no cree[69]: el ateísmo es posible por el modo como las cosas "quedan" en la aprehensión primordial. Es decir, en el origen del ateísmo, además de otros factores posibles, hay un problematismo gnoseológico elemental que puede reconocerse desde la conceptualización de la inteligencia sentiente.

Pero, además del carácter intelectivo, la fe implica necesariamente la entrega personal al fundamento, porque la vía para accederlo que el hombre sigue con la razón no se restringe a la dimensión con-

ceptiva de ésta, según Zubiri. El momento decisivo de la "prueba", por el que puede constatarse que el fundamento ha sido accedido, consiste en la "probación física" que, después de haber optado intelectualmente por él, el hombre debe hacer adoptándolo para realizar su persona, con un reconocimiento explícito en el que lo identifica con Dios.

La fe no consiste en la coherencia de unos juicios. La probación que se hace por la fe, dada la naturaleza de ésta, es una opción que involucra la integridad de la persona. Por tanto, el problema de la realidad-fundamento no puede resolverse nunca de un modo exclusivamente teórico, válido para las realidades restantes. Y dado el hecho de que el hombre no sabe si está forzado por el poder de lo real a llegar al fundamento del mismo, podría no reconocerlo ni, por tanto, adoptarlo en su realización personal. Lo que necesariamente implicaría no haberlo reconocido como Dios, es decir, no haber reconocido "que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios"[70].

Este concepto de poder que, además, "vehicula" el poder de Dios, como se verá a continuación, implica la transcendencia de Dios "en" las cosas, posibilitando un acceso a Dios "desde" las cosas mismas.

Pero si se perdiera el momento de poder que toda realidad tiene, juntamente con él se perdería la posibilidad de identificar esa experiencia elemental humana que es el apoderamiento y, con ella, el acceso intelectual a Dios, en su carácter exclusivo de realidad-fundamento, diferente de todas las restantes, como el paso primero del que se seguirá lo restante en la vía propuesta por Zubiri. Si el hombre desconociera el poder de lo real carecería del sistema de referencia que le posibilita tener un acceso intelectual a esa realidad-fundamento, que es personal por ser absolutamente absoluta, según la conceptualización de persona vigente en el sistema zubiriano, consecuentemente perdería el acceso al Dios viviente. Pérdida que señala Pascal cuando distingue entre el Dios de las religiones y el de los filósofos. Una dicotomía que Zubiri pretende anular con su "prueba" para acceder a la realidad misma de Dios[71].

Las cosas como "vehículo" y "sede" del poder de Dios

Después de haber analizado la opción que el hombre puede hacer por Dios como fundamento, Zubiri se pregunta "¿cuál es la índole del poder de lo real en cuanto fundado en Dios?"[72].

Por el hecho de que la realidad-fundamento está fundamentando toda realidad, también su poder fundamenta el que tienen las cosas reales. Para precisar el alcance de ese poder fundamentante y distinguirlo del poder real, Zubiri hace un paralelismo con la presencia que Dios tiene en toda cosa real, que no es formalmente Dios aunque esté fundamentada en Él:

> ... el poder de lo real envuelve intrínseca y formalmente como momento suyo el poder de la realidad absolutamente absoluta, esto es el poder Dios, mejor dicho, a Dios como poder. (...) Ciertamente, el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real 'vehicula' el poder de Dios, vehicula a Dios como poder: las cosas son, por tanto 'sede' de Dios como poder. En cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es 'vehículo' y 'sede'.[73]

El punto de partida de Zubiri para conceptualizar el carácter de "vehículo" y "sede" que tiene el poder de lo real es que "Dios (...) está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo"[74]. De ahí que el poder de lo real sea "manifestación"—es la palabra empleada por Zubiri—, de la realidad absolutamente-absoluta: "ser 'vehiculo' consiste formalmente en ser 'manifestación'"[75].

El poder de lo real, al manifestar el de la realidad absolutamente-absoluta, deno-

ta ese poder fundamentante. Y el hecho de detentar el poder de la realidad divina, es lo que capacita al poder de las cosas reales, de la realidad, para determinar el absoluto-relativo que es el hombre: "absoluto", porque desde su condición inteligente se enfrenta a toda realidad, también a la suya, y "relativo", porque para realizarse como persona sólo puede hacerlo contando con la realidad.

Lo anterior implica que el hombre "se hace" necesariamente "con" las cosas. Pero, "a través" de ellas, de su poder, lo que recibe es el poder mismo de Dios. Es la razón por la que en rigor no pueda hablarse de una superioridad de las cosas sobre el hombre, porque el poder que tienen sólo es vehículo del que realmente se apodera del hombre.

Por tanto, ser vehículo consiste en manifestar el poder de la realidad-fundamento, de Dios. Y por ese hecho de vehicularlo, las cosas son "sede" de la realidad absolutamente-absoluta como poder, es decir, de Dios como poder.

A continuación Zubiri hace una precisión coherente con su sistema, pero en la que introduce el controvertido vocablo "deidad". Hay que subrayar que se trata del "vocablo", y no del concepto, porque el contenido del mismo es preciso. Esta imprecisión terminológica se explica por haber quedado la segunda parte de *El hombre y Dios*, de la que procede el texto que se cita a continuación, en el estadio redaccional en que la dejó Zubiri en 1975[76]. Porque el término "deidad" no resulta adecuado, probablemente Zubiri haga todas esas precisiones corrigiendo las sugerencias erróneas que quizá él mismo detecta, aunque todavía no haya encontrado otra palabra.

> El poder de lo real manifiesta a Dios como poder en las cosas, precisamente al determinar mi ser absoluto. Por otra parte, como el poder de lo real se funda, como digo, en la realidad de Dios presente formal y constituyentemente en las cosas reales, resulta que lo que aquella manifestación manifiesta es justo esta presencia constituyente. Y esta presencia en cuanto manifestada en el poder de lo real, es lo que hace que las cosas sean 'sede' de Dios como poder. En su virtud las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros 'efectos' de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. Ser sede consiste en ser deidad. Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios.[77]

A continuación Zubiri recurre al concepto griego de Naturaleza para fundamentar filosóficamente el carácter de deidad que las cosas tienen por su poder, en el que está presente el de la realidad-fundamento. Y aunque puntualiza que no es aceptable que *Physis* sea inmortal e inagotable, señala el acierto que supone ese aporte de la filosofía griega[78].

El poder de lo real y la libertad humana

El último texto de *El hombre y Dios* en el que Zubiri se refiere al poder de lo real corresponde a la tercera parte, cuyo estado redaccional sólo añade las correcciones que él mismo hizo a la versión taquigráfica del curso. Vuelve sobre lo que ya expuso: "El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. (...) En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real."[79] Aunque no se trata de un desarrollo novedoso del apoderamiento, Zubiri introduce una precisión más al preguntarse por la modalidad de este enfrentamiento con las cosas.

Al hombre "sólo en las cosas se da el poder"[80]. Insiste en que el hombre se encuentra libre en el modo de realizar su persona, pero que, al mismo tiempo que las cosas lo dejan en libertad respecto de la modalidad de su realización personal, lo impelen necesariamente a hacerlo. Por eso las cosas abren distintas posibilidades con el poder de la realidad que vehiculan, como posibilidades de opción que se le pre-

presentan al hombre. Pero dado que éste no puede dejar de elegir, la opción cobra un carácter propio: "optar no es sólo 'elegir' lo determinado de una acción, sino que es 'ad-optar' una forma de realidad en la acción que se ha elegido"[81]. Para Zubiri, esto también resulta problemático para el hombre. La problematicidad está planteada por el hecho de que hay que incorporar un poder ajeno al carácter libre de la realización personal. Aquí está la precisión a la que se hacía referencia más arriba, aunque se trate de una consecuencia de la conceptualización que hace Zubiri del poder de lo real.

El hombre, por su imposibilidad de sustraerse al poder de la realidad, tiene necesariamente que optar, y hacerlo no es simplemente elegir sino "adoptar" una forma de realidad. Es decir, el hombre es libre de apropiarse del poder que la realidad le ofrece, pero al hacerlo necesariamente queda determinado por ese poder. Podría decirse que cuando el hombre elige libremente lo real –su ámbito exclusivo de elección– está incapacitado para hacerlo de un modo que no lo configure realmente. Del ejercicio de la libertad necesariamente resulta una determinada forma de realidad para el hombre.

El hombre, al ejercitar su libertad con las cosas, y al haber entre las cosas y el poder de lo real "una precisa estructura interna", que Zubiri llama "fundamento"[82], recibe la fundamentación de su libertad desde el poder que esas cosas elegidas tienen por estar fundamentado en el poder del fundamento. Por tanto, la libertad humana es una libertad fundamentada en su ejercicio por el poder de la realidad en un doble sentido—esto no lo dice Zubiri pero puede deducirse de sus planteamientos. Por una parte, su libertad no genera un ámbito propio de elección al margen de lo dado por la misma realidad, sino que es una libertad "religada" o "apoderada", derivando su cualificación del último vocablo empleado por Zubiri para referirse a esta "versión constitutiva y formal"[83] del hombre al poder de lo real. Pero, además, de toda elección, por serlo de la realidad, resulta necesariamente para el hombre una forma determinada de realidad. Es decir, el ejercicio de la libertad implica necesariamente unas consecuencias estrictamente reales, en sentido "físico", cabría añadir, para la realidad libre que es el hombre.

Del poder de lo real al fundamento

Para concluir la explicación de lo que Zubiri entiende por poder de lo real, es necesario detenerse en la relación que hace del mismo con el fundamento. Hay que dejar consignado que el filósofo conceptualiza el fundamento desechando la causalidad, porque aquel es "un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura"[84]. Es la razón por la que la pura factualidad de que las cosas reposen sobre sí mismas hace de ellas hechos-fundamentales.

Pero si las cosas son hechos fundamentales, lo son en tanto fundamentadas, con independencia de su estructura. Por tanto, "el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas"[85]. Lo que no es nada distinto de que las cosas vehiculen el poder de lo real en tanto que son sede del mismo. Pero este carácter que tienen por el hecho de que en ellas acontece el fundamento –acontecer que se identifica con el poder de lo real–, les otorga un determinado carácter respecto del hombre.

En tanto que el poder de lo real impele al hombre a realizarse, y lo hace manifestándose como un acontecer del fundamento, simultáneamente con su impelencia también lo lanza hacia el fundamento mismo. Tomando de esta doble impelencia su dimensión gnoseológica, Zubiri caracteriza la realidad-fundamento como una "realidad-en-hacia", diferente de las otras realidades que se actualizan como realidades "ante-mí", aunque también posean en su actualización primordial un carácter "en hacia"—diferente del que es propio de la realidad-fundamento—, que exige desde sí ulteriores intelecciones.

En virtud de esa impelencia, el lan-

zamiento que el poder de lo real ejerce en el hombre es "marcha", una marcha física, porque "físico" es también el poder de lo real. De modo que la marcha no es sólo, ni fundamentalmente, intelectiva. La dimensión intelectiva es su esclarecimiento.

Zubiri resume el doble carácter de la marcha como real e intelectiva:

> El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella.[86]

El apoderamiento por el poder de lo real que el hombre experimenta es un apoderamiento del hombre por el fundamento, y en la experiencia de ese apoderamiento que las cosas ejercen sobre él puede entender el fundamento del mismo. En el apoderamiento de las cosas el hombre accede al fundamento, pudiendo además entenderlo. Por tanto, sin las cosas el hombre perdería la posibilidad de acceder al fundamento, y de entender ese acceso, puesto que tiene que hacerlo desde su condición corpórea que intrínsecamente determina su inteligencia como sentiente, por tanto incapaz de pensar al margen de lo sensible.

Pero si las cosas poseen tal condición, hay que concluir que, sin ser el fundamento, son reales en el fundamento, están fundamentadas en él. Esta es la razón por la que a Zubiri lo que más le interesa de las cosas no es su "nihilidad", en el sentido de que no fueron precedidas por algo previo, algo que sabe como creyente, sino la plenitud de las mismas, que es lo inmediatamente dado a la experiencia.

Unas palabras de Zubiri, en las que se da por establecida la identidad entre el fundamento y Dios, resumen lo visto en este apartado y sirven de introducción para el examen de la inspiración que esta filosofía tiene en la teología griega en general y, delimitadamente, en su concepto de creación:

> El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (la cual vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales 'en' Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es transcendente no significa que Dios es transcendente 'a' las cosas, sino que Dios es transcendente 'en' las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de 'Dios en mi persona'.[87]

III. El poder de lo real y la "creación" en los padres griegos

Como quedó señalado en la Introducción, las referencias de Zubiri a la teología de los Padres griegos se encuentran sistemáticamente expuestas en "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina"[88]. Se desarrollan a continuación aquellos aspectos que resultan más importantes para fundamentar el tema de este trabajo, comenzando por lo que significó para Zubiri este pensamiento teológico.

El carácter metafísico de la Patrística griega

Importa señalar el valor que tiene la teología de los Padres griegos para Zubiri por la fuerte carga metafísica de sus apor-

taciones que le dan una proyección auténticamente filosófica.

En dos momentos enfatiza Zubiri la riqueza filosófica de estos planteamientos teológicos: "Vistos desde nuestra teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocablo. (...) Pero si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los Padres griegos, pronto descubriremos una actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico."[89]

Más adelante el filósofo insiste en la misma idea y manifiesta que sus propias preocupaciones intelectuales pueden quedar iluminadas desde los "tesoros intelectuales" implícitos en esta teología: "La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos."[90]

Importa desarrollar los presupuestos filosóficos de esta teología porque parece que en ellos Zubiri encuentra la inspiración para conceptualizar el poder de lo real.

El ser es "extático"

La exposición que hace Zubiri de la "deificación" en la teología paulina, tal como fue interpretada por los Padres griegos, supone un resumen del núcleo del Cristianismo desde esa tradición teológica.

En primer lugar, Zubiri señala que "a lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de que Dios es amor, *agápe*"[91]. Aunque la observación no es novedosa, la conclusión que hace el filósofo es relevante:

> ... no se trata de una vaga metáfora, ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también[92]. Para el Nuevo Testamento y la tradición griega, la agápe no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. Es verdad que le compete de modo excelente, como excelente también es el modo de ser del hombre. Pero siempre se trata de tomar la agápe en su primaria dimensión ontológica y real.[93]

El énfasis que pone Zubiri en señalar que la *agápe* es "una dimensión metafísica del ser divino" pone de manifiesto que Dios es una realidad que da de sí y que, dándose, *ad intra* se autoconstituye como un Dios trinitario, y *ad extra* comunica a las creaturas su propia perfección, su propia plenitud. Desde el comienzo, puede advertirse un estrecho paralelismo entre estos presupuestos y la conceptualización que hará Zubiri de las cosas como sede del poder de lo real, que manifiestan vehiculándolo.

Precisamente por ser una dimensión ontológica y real, Zubiri prefiere traducirlo por "amor"—sostiene que los griegos siempre hablaron de *éros*, a pesar de la distinción que hay que establecer con la *agápe*— y no por "caridad", tal como lo hicieron los latinos, porque se corre el riesgo de confundirlo con la virtud moral. A continuación distingue entre *éros* y *ágape*: en el primero el amante sale de sí mismo en busca de su propia perfección, en el segundo también sale de sí pero dándose a sí mismo por liberalidad. Sostiene que esto lo entendieron bien los latinos que tradujeron *éros* por amor natural, y *agápe* por amor personal, ambos compatibles en el ser finito, en el que se dan simultáneamente naturaleza y persona. Y aprovecha para puntualizar que la *agápe*

es anterior al movimiento de la voluntad. En cambio, "la caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor."[94]

Al entender los Padres griegos que Dios es amor –en el sentido de *agápe*–, están haciendo una afirmación filosófica, además de teológica, ya que "ello supone una cierta idea del ser y de la realidad"[95]. Y para hacer comprensible el punto de vista de los Padres griegos, Zubiri se detiene en la idea de ser que tenían. Esto implica retrotraerse al fundamento metafísico, a los presupuestos filosóficos de esta teología.

Según Zubiri la filosofía griega no tuvo un concepto unitario de ser y de realidad, y sostiene que la diferencia proviene de los modelos diversos sobre los que fueron conceptualizados: el de las cosas materiales y el de los seres vivos.

Algunas ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales, y en éstas su ser consiste en "estar"; por tanto el ser se identifica con la estabilidad. Pero como las cosas cambian y el cambio manifiesta una imperfección en las mismas, en definitiva sólo pueden cambiar las propiedades de las cosas. "Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad es sinónimo de inmovilidad."[96] Esta noción no es la que va a predominar en la teología griega, ni es tampoco la que le interesa a Zubiri que, además de la experiencia inmediata, ya tiene un conocimiento suficiente de los aportes de las ciencias experimentales para advertir que una metafísica en la que haya una equivalencia ente perfección e inmutabilidad no es compatible con el dinamismo del universo. Tampoco se le escapan al filósofo las dificultades que se derivan de esta "inmovilidad" para conceptualizar lo creado.

Pero dentro del pensamiento griego –incluidos Platón y Aristóteles– hay otro concepto de ser que se inspira en los seres vivos. En estos, el movimiento es "la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir"[97]. Es decir, la estabilidad no es ausencia de movimiento "sino la expresión quiescente y plenaria del interno movimiento vital"[98]. Así "Aristóteles llama al ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste ser"[99].

Las dificultades comienzan cuando los latinos vierten el vocablo *enérgeia* por "acto". Porque puede entenderse en el primero de los sentidos, y entonces ser es "actualidad": el ser es lo que *está* siendo. O, por el contrario, puede entenderse en el segundo sentido: "lo que es" es lo que está *siendo*. En cuyo caso ser equivale a "operación", y consecuentemente se perfecciona en la actividad, su perfección no radica en la quietud. Es la razón por la que a una mayor perfección corresponde una mayor operatividad. Zubiri cita a Dionisio Areopagita, para quien el ser "es *extático*, es decir, cuanto más se 'es', más se difunde, en uno u otro sentido"[100]. Y sintetiza la concepción del ser que han dado sus intérpretes: "El ser es, pues, una especie de primaria y radical operación activa por la que las cosas son más que *realidades*, son algo que *se realiza*"[101]. Pues bien, en esta síntesis el filósofo ha encontrado una concepción de la realidad que irá desarrollando a lo largo de su trayectoria intelectual.

Además, si el ser es entendido desde la modalidad propia de los seres vivientes, su mismidad se manifiesta en una serie de operaciones que trasuntan su riqueza, sin que la multiplicidad de las mismas lo hagan perder su originaria unidad. "La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo 'es' en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad."[102]

Para los Padres griegos, según la exposición que hace Zubiri de su teología, el ser, entendido desde los seres vivientes, es *ousía*, en tanto que unidad más o menos rica, y sus riquezas o perfecciones son sus *dynámis*, pero como potencias emergiendo de la *ousía* misma en tanto que plenitud vital, y no como virtualidades que mientras no se actualicen resultan ser una dimensión defectiva de la realidad. De

modo que las potencias son la traducción operativa de la potencialidad de la realidad, son "expresión que no es sino la expansión externa del ser"[103]. De ahí que en la Patrística griega llame al ser *pegé*, fuente, *arkhé*, principio; "entendido sobre el modelo de los seres vivos como operación, el ser se da, *en cierto modo*, a sí mismo su acto"[104]. Por el mismo motivo, cuanto más finito es el ser, mayor necesidad tiene de que sus actos complementen y perfeccionen su actividad, y cuanto más perfecto, más podrá caracterizarse como actividad pura, más podrá subsistir como pura acción, como pura *enérgeia*.

De esta doble conceptualización del ser, según el paradigma que se haya adoptado: las cosas materiales o los seres vivientes, resultan líneas metafísicas diferentes. La teología griega señala que en los entes finitos la actividad del acto tiene más carácter de actualidad que de acción; entiende la virtuosidad fundamentalmente como virtualidad; y percibe la unidad primaria del ser como "pretensión"[105]. Zubiri concluye: "... en la primera concepción el acto finito es siempre *recibido*, en la segundo el acto, aun el finito, es primariamente *ejecutado*. Es una diferencia importante que arranca de la concepción ontológica de la realidad. El ser de las cosas es, en la primera concepción, algo que *está ahí*; en la segunda, el ser es siempre *acción* primaria y radical."[106]

Zubiri comparte la conceptualización de la realidad como *enérgeia* de los Padres griegos. Al hacerlo, opta por los fundamentos metafísicos de esa teología, y su opción es coherente con lo que serán más tarde las nociones de su propio sistema filosófico, en el que la realidad es "de suyo". Un "de suyo" que es dinámico por sí mismo –podría explicitarse ese dinamismo diciendo que la realidad "da de sí".

La causalidad formal

El concepto de causalidad depende del concepto de ser. Cuando al ser se lo conceptualiza desde el paradigma de los seres materiales, cobra un especial relieve la causalidad en su cuádruple despliegue conocido desde Aristóteles: eficiente, material, formal y final; con una prevalencia de la causalidad eficiente, acorde con lo que puede experimentarse en las cosas físicas.

Pero cuando al ser se lo entiende desde la perspectiva de los seres vivientes, varía la concepción de la causalidad y, según Zubiri, "la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad"[107]. Aquí encuentra Zubiri el modelo de causalidad acorde con su noción de realidad, concretamente en su momento de poder.

Importa tener presente que, aun cuando al final de su trayectoria intelectual Zubiri diga que el concepto de creación es un dato proveniente de la fe, la percepción de la realidad que tuvo al comienzo no fue ajena a esa fe, por la que el filósofo "sabe" que es creada. Porque el carácter sobrenatural de la fe no anula ni disminuye la capacidad gnoseológica que otorga a quien la posee también en lo referente a las realidades naturales. Si se cree que la realidad es creada, la huella de su Creador se hará manifiesta a un hombre que, además de creer, también piensa. Pero en filosofía todo esto exigirá una conceptualización rigurosa, que tiene la experiencia como punto de partida; es decir, la filosofía deberá fundamentarse en los hechos mismos y sin presupuestos previos en tanto que "datos" que, por su naturaleza, no puedan ser asimilados por esta disciplina.

No hay que olvidar que toda experiencia, todo hecho, se "da" en un hombre que, cuando piensa, no puede aniquilar sus convicciones ni sus creencias, que lo constituyen en un determinado estatuto humano. Lo que puede hacer ese hombre al elaborar una ciencia, si quiere que su pensamiento sea coherente con su fe, es, sometiendo a "crítica" esas "creencias" desde los postulados científicos propios de la disciplina que ejercita, evaluar si en la misma experiencia encuentra un fundamento de aquellas. En caso que ese fun-

damento fuera perceptible experiencialmente y, además, admitiera ser elaborado según la naturaleza del conocimiento científico en cuestión, entonces sus creencias, adquiriendo la formalización propia de ese conocimiento, accederán al estatuto gnoseológico imprescindible para que puedan ser incorporadas legítimamente a su haber científico. Y de este modo, lo que comenzó siendo un "presupuesto", legítimo en cuanto ineludible dada la condición humana, habrá adquirido además la naturaleza gnoseológica adecuada al ámbito en el que ese hombre ejercita su pensamiento.[108] Sin confusión de los niveles gnoseológicos, pero sin separarlos como si fueran ajenos entre sí. De este modo, el hombre creyente, el filósofo, pensará sin perder la unidad de su pensamiento.

Pues bien, el concepto de la causalidad formal, que es la propia de los seres vivientes y que explica el origen que estos tienen en su progenitor, le permitirá a Zubiri tanto identificar la vehiculación que el poder de lo real hace del poder fundamentante, como también entender la causalidad personal, no conceptualizada por la filosofía griega, que esclarece la relación entre el hombre y Dios, tema que se desarrollará al finalizar esta última parte del trabajo.

Refiriéndose a esa causalidad propia de los seres vivos en la que predomina el aspecto de re-producción formal por encima del aspecto eficiente, dice Zubiri:

> La vida de progenitor es una unidad unificante suya que por la plenitud misma de su vida le lleva a desbordarse en sus *dynámeis*, y a reproducirse. El efecto es aquí más que una 'producción', una 'reproducción' de la causa, más o menos perfecta, según el tipo de entes y de la causalidad. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera cómo la forma de la causa se asimila y 're-produce', a su modo, en todos sus efectos. En la generación de los seres vivos lo que se produce es una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera; no hay monismo. Pero lo producido es un 'reproducido'. En el engendro se refleja y denuncia el ser mismo del progenitor. La eficiencia de la generación pasa a segundo plano; lo decisivo es esa especie de imitación que hay en el efecto relativamente a su causa. El modelo de la causalidad en los seres inanimados es el *choque*, en los seres vivos, la *imitación*.[109]

Desarrollando el concepto de causalidad formal, Zubiri llega al núcleo inspirador de su propio concepto de realidad. Incluso emplea la palabra "relucencia" para designar el modo como el generante está presente en el generado; palabra que él mismo usará años después, en el curso de Barcelona, para referirse al enigma de la realidad, cuando aún no había llegado a identificarlo con el poder de lo real[110], como se expuso más arriba.

A continuación del párrafo citado, concluye: "la esencia de la causalidad está siempre en la proyección formal. Por ella es el hijo reproducción del padre, y, a su vez, el padre está más o menos presente en el hijo que en él reluce, como relucencia suya. Esto lleva a ver en la causalidad simplemente *la presencia ad extra* de la causa en el efecto"[111].

Zubiri continúa su exposición precisando que, si bien la causalidad consiste "simplemente en *la presencia ad extra* de la causa en el efecto"[112], hay diversos modos de presencia de la causa y, por tanto, diversos modos de causación.

El paralelismo que puede establecerse entre la presencia *ad extra* de la causa formal en el efecto, y el modo como el poder de la *realitas fundamentalis* se manifiesta en el poder de lo real, según al última conceptualización que el filósofo hace del mismo, parece innegable.

> El efecto no es simplemente algo recibido en un substratum, sino, si se me permite la expresión, la excitación, por parte de la causa, de la actividad

> del ser en el que va a producirse el efecto, para que la actividad de éste produzca, y por tanto reproduzca, aquello que en una u otra forma estaba precontenido en la actividad de la causa. De esta suerte, el efecto es siempre, en una u otra medida, la imitación formal de la causa.[113]

Vuelve Zubiri a relacionar el desarrollo que ha hecho de la causalidad formal con la concepción que tienen los Padres griegos de la causalidad, para quienes siempre es "una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste"[114]. Porque para la teología griega, "al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad"[115].

Habiendo explicitado la intrínseca relación que el concepto de ser, considerado extáticamente, tiene con el de causalidad, entendida desde su carácter proyectivo y excéntrico, concluye Zubiri: "de aquí derivan consecuencias importantes para una comprensión más honda del ser mismo"[116]. Comprensión en profundidad que él mismo está realizando a la luz de estos conceptos, de ser –de la realidad– y de causalidad, tal como fueron pensados por los Padres griegos.

La realidad como "dar de sí"

La perfección de los seres vivientes, que es su vida, los hace expandirse. Si antes Zubiri ha subsumido la causa eficiente en la formal, ahora "integra" la causa final en la causalidad propia de la vida. "Lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la causa misma en cuanto 'es'"[117]. Y, estableciendo una relación intrínseca entre la expansión del ser con el bien, concluye: "la entidad, desde el punto de vista terminal de su expansión, es lo que llamamos bien"[118]. De donde resulta que ser, unidad y bondad se implican mutuamente. Esta es la razón por la que "el fondo ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*"[119]. Consecuentemente, la manera en que los entes finitos ejecutan esa tensión de su ser es el *éros*, el amor, según la teología de los Padres griegos. Zubiri fundamenta su interpretación de este pensamiento teológico en Dionisio Areopagita, que entendía el ser como "una luz inextinguible y una fuente inagotable"[120].

Si se considera que para Zubiri la realidad es un "dar de sí", resulta notable el paralelismo con la concepción del ser de los Padres griegos. Zubiri decía en un curso sobre la realidad, algunos años después de haber publicado *Sobre la esencia*:

> ... el dinamismo no es una actuación consecutiva sino constitutiva: la realidad es activa *por sí misma*. No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma. (...) La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad.
>
> (...) El dinamismo, en virtud de lo dicho, es algo formalmente constitutivo de la realidad, y por consiguiente el dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente.[121]

Este paralelismo puede profundizarse aún más cuando Zubiri, explicando los principios de la teología griega, reflexiona sobre la imagen de Dionisio: "Tal vez la idea de irradiación recoja ambas imágenes. El ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa"[122]. Y concluye: "el ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de *éros*"[123].

La similitud entre la teología griega y el pensamiento de Zubiri cobra particular notoriedad a partir de un texto de J. Bañón en el que se caracteriza la metafísica de Zubiri con la imagen de "irradiación activa". Sin hacer referencia a la teología de los Padres griegos, el autor destaca la operatividad que la metáfora de la luz tiene en toda la filosofía de Zubiri.

"Comenzamos diciendo que la metafísica es, desde Parménides, un camino, un

viaje desde la oscuridad hacia la luz del ser. Interpretado por Platón como una salida de la caverna hacia la luz del Bien, el problema de la historia de la filosofía occidental ha consistido en gran medida en el retorno. La metáfora lumínica también ha sido retomada por Zubiri[124], pero para él lo esencial de la misma no está en la luz, sino en aquello que ilumina, en la luminaria. Si la metafísica ha consistido en una marcha allende la isla en la que estamos hacia la luz que la ilumina, en la filosofía de Zubiri nos encontramos con una peculiar inversión. Es como si al salir de la isla y al naufragar en alta mar nos percatáramos de que lo que hasta ahora habíamos considerado como luminaria, la luz presente en las aguas marinas, no fuese sino mero reflejo de algo que se encuentra a nuestra espaldas y que ahora, de retorno hacia la isla, volviendo la mirada hacia ella, observáramos que la luz provenía de ella, de la isla, de un faro que se encuentra en algunos de sus promontorios más elevados. Todo lo contrario del mito de la caverna, justo al revés.

"La trilogía zubiriana marca así un final de ruta para un pensador. El fondo ha devenido superficie y claridad. Parménides inició la marcha. Platón la inmortalizó. El paradigma es la idea del Bien que irradia su propia luz. Pero la realidad no es para Zubiri luz, sino más bien la actualidad de la luminaria en la cosa. En 'esta' cosa, por fugaz y insignificante que nos pueda parecer, la luz surge desde ella misma, es actual en ella, la posee 'de suyo' como algo propio. Al inteligir esta cosa estoy pues inteligiendo ya su realidad. El paradigma no es así algo allende sino el aquende mismo en función lumínica 'de suyo'. La realidad no es luz, sino luminaria. La concretísima realidad de cada cosa ilumina 'de suyo' en y por sí misma."[125]

Después de la cita –cuya extensión se justifica por lo sugerente que resulta el texto–, en la que parece cobrar un particular relieve la similitud que puede constatarse entre la caracterización que hace Zubiri del pensamiento de Dionisio con lo que será el núcleo de su propia filosofía, entendido a través de un desarrollo preciso de la metáfora de la luz, se continúa con los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos.

La esencia como actividad del ser

Zubiri pasa a exponer la teología desde la perspectiva de la unidad del ser y su realización: "lo que consituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma"[126]. De modo que, vista desde fuera, la unidad del ser es la expresión de su bondad, es la expansión de la bondad en que consiste. La razón por la que las cosas son, es aquello que tienen que llegar a ser, es decir, su realidad consiste en una realización, en un tender. De ahí que los Padres griegos vean en las cosas "más la actualidad desde la actividad que la actividad desde la actualidad"[127].

Como el ser es lo que llega a ser, implica un necesario carácter manifestativo, que se denomina "esencia: lo que llamamos la esencia de los seres, en cuanto mero correlato de su definición, es siempre algo *sido*; y en este 'sido' hay que ver su contenido desde la acción misma por la que ha llegado a ser; la esencia, como correlato de la definición, es el precipitado del propio ser"[128]. Por esto, explica Zubiri, los Padres griegos al referirse a la esencia no entendieron por tal al correlato de una definición esencial, sino la misma actividad del ser en tanto que raíz de todas sus notas. Precisamente por su carácter dinámico, lo propio de la esencia es "unificar" las innumerables manifestaciones del ser. Introduciendo un neologismo, Zubiri sintetiza : "la esencia de la esencia es 'esenciar'"[129].

Lo anterior es determinante de que el conocimiento que se puede tener de la esencia sea un acceso, siempre incompleto, a través de sus perfecciones. Ellas son la verdad ontológica del ser y el punto de partida para cualquier posible conocimiento.

Finalmente, tratándose de entes finitos, es fácil observar que el engendrado reproduce no sólo una abstracción de su

especie, sino la unidad concreta de su progenitor. Esto implica que la unidad de cada ser viviente es triple: una unidad consigo mismo, una unidad de relucencia con su progenitor, y una unidad de todos los individuos en su especie. Concluye Zubiri: "En esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*"[130].

Vuelve Zubiri al punto de partida y sintetiza: el ser es *ousía* y, desde su despliegue de potencialidades, es "riqueza". En los actos se manifiestan las potencias, y por ellas la riqueza del ser. Y concluye: "toda esta metafísica es activista"[131].

Los actos y las potencias *denuncian* lo que el ser ya era; esta manifestación, llamada *dóxa* por los griegos, es su revelación, su verdad, la verdad del ser, su *alétheia*. Y es también una proclamación de su bondad, en lo que consiste su *gloria*. Por tanto, en la *dóxa* verdad y gloria se manifiestan unitariamente. Además, el contenido de la *dóxa* no es otro que el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Una *semejanza* no externa, sino que procede de la misma esencia, como proyección hacia afuera de lo que ella misma es. A esa semejanza los griegos la llamaron *eikón*, imagen. De modo que la verdad así entendida, como imagen explícita de lo implícito, "no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser"[132].

Una vez más, el fundamento metafísico de la teología de los Padres griegos parece tener una operatividad innegable en la filosofía zubiriana. Para constatarlo basta confrontar la exposición que acaba de hacerse sobre la esencia, entendida según la teología griega, con dos textos de Zubiri.

El primero, proviene de un curso oral dictado por el filósofo en 1968, citado anteriormente, que parece traslucir una influencia nítida, más que una inspiración, porque en él casi se repiten los conceptos de la teología griega variando solamente el contexto: la conceptualización sobre los actos de las potencias del ser viviente considerado como *ousía* se traslada a la actividad de las notas en que toda cosa real consiste.

> Todo es real en la medida en que es *de suyo*. (...) esto significa evidentemente que toda realidad es justamente un *en sí*, en una forma o en otra. Su propio carácter de sustantividad le confiere esta índole de ser algo *en sí*. Es *de suyo*, sí, y por ser algo *de suyo* es algo *en sí*. Ahora, las notas, decía, son en sí mismas y por sí mismas formalmente activas. Lo cual quiere decir pura y simplemente que la realidad es *en sí* formalmente activa. Lo cual significa que una sustantividad es lo que es, no simplemente en virtud del aspecto quiescente de unas notas, que de una manera abstracta podrían componer ese sistema, sino que es lo que es justamente en la unidad accional en que consiste el sistema mismo de las notas.
>
> Es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseca y formal de la estructura de las cosas.
>
> Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad.[133]

El segundo, pertenece a la primera parte de *El hombre y Dios*. Es notable la radicalización que ha realizado Zubiri, que puede constatarse en la elaboración de un lenguaje filosófico adecuado, en el que la unidad de la cosa real con su propia expansividad resulta rigurosamente conceptualizada:

> La unidad del sistema [de notas], de-

> cía, es su 'de'. Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su 'interioridad' por así decirlo, su 'in'. Pero entonces las distintas notas son la proyección *ad extra*, su 'ex'; son la proyección del 'in' según el 'ex'. Esta proyección es justo lo que llamo *dimensión*: es la proyección de todo el 'in' en el 'ex'. Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad.[134]

Confrontados los textos, en los que pueden constatarse una notable similitud entre el concepto de esencia de los Padres griegos y la noción de realidad de Zubiri como "dar de sí" y proyección del "in" según el "ex", se pasa a unas consideraciones sobre la persona en relación a la naturaleza, con las que finaliza la exposición de los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos.

La relación entre naturaleza y persona

Zubiri, refiriéndose a la relación entre naturaleza y persona en la teología griega, comienza diciendo que no todos los seres tienen la misma perfección ontológica. Su análisis tiene como punto de partida a los seres vivos en los que la unidad es puramente natural, según los Padres griegos. Y hace una acotación que posteriormente desarrollará en su propio sistema filosófico hasta el final de su vida[135]: "Junto a ellos [los seres vivos] los seres inanimados no son sino una ínfima degradación, a diferencia de lo que en ellos vieron los latinos: la base a la cual la vida agrega una nueva perfección"[136]. Continúa con el tema de la persona, que considera magistralmente desarrollado por la teología de los primeros siglos del Cristianismo, particularmente por los Padres Capadocios.

Según los Padres griegos, en el hombre hay algo más que la unidad propia de los seres vivientes. La explicación de lo que podría llamarse su antropología teológica es una síntesis en la que parecería que Zubiri encuentra el núcleo generador de la conceptualización que más tarde hará de la "suidad" específica del hombre.

> Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son *mías*. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquél que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del 'tener' es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera cómo me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta.[137]

Nuevamente Zubiri señala la diferencia que hay entre este modo de entender la relación entre naturaleza y persona—"que no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta"[138]—y otro que considera en "la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual"[139]. Explicita lo que implica esa diferencia, y las consecuencias que tiene respecto de la conceptualización de la persona el hecho de que sea una realidad referida a un origen. Planteamiento que se proyecta en la relación del hombre con Dios, conceptualizada mucho tiempo después en la tercera parte de *El hombre y Dios*. Dice Zubiri:

> Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente*

> referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza revista un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres.[140]

En *El hombre y Dios*, que finaliza con la explicación del título elegido por Zubiri, en la que se especifica el carácter implicativo y no copulativo que tiene la "y" cuando expresa la relación entre Dios y el hombre, hay un texto particularmente elocuente con relación al anterior. Zubiri está explicando la causalidad personal, puntualiza que entre las personas no hay una separación sino que "se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras", constituyendo una "estructura de implicación", y concluye diciendo que "esto es mucho más verdad tratándose de la persona divina"[141]. A continuación expone lo que entiende que es la distinción entre Dios y el hombre, pero una distinción en la que no sólo no hay separación sino en la que puede hablarse de una constitución de la persona humana por la donación divina:

> ... se da una presencia ciertamente formal de Dios en mi persona constituyéndome a mí en donación suya. Y de mí mismo como constituido formalmente en Dios por la donación de Dios. Dios es Dios ciertamente sin necesidad de estar constituyendo ninguna personalidad de ninguna realidad fundada en El. Pero yo no sería Yo si formalmente no estuviera fundado en la formal realidad de Dios, presente en mí y constituyéndome como tal Yo. Esto es una verdad inconcusa. Una cosa es que Dios no necesite de los hombres para ser personal. Otra cosa es que la recíproca sea cierta. El Yo, en tanto que yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios. Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal.[142]

Además de la similitud entre ambos planteamientos, es notable el paralelismo que guarda el tema de la "donación" en la teología griega en el primer texto con la "entrega" de la realidad personal a Dios, propuesta por Zubiri muchos años después, para hacer la "probación física" de la realidad-fundamento.

Se pasa a continuación al concepto de Dios. Importa porque también en él parece haber encontrado Zubiri una fuente de inspiración para su concepto de realidad.

El concepto de Dios

Zubiri considera que desde el desarrollo de los fundamentos metafísicos de la teología griega se puede entender mejor la interpretación que los Padres griegos hicieron de la frase neotestamentaria "Dios es amor". Concluye: "Es una definición metafísica. Dios es el supremo de los seres, y su supremacía misma se expresa en el amor. Es el más extático de los entes, porque en cierto modo es el éxtasis subsistente"[143].

La conceptualización que la Patrología griega hace de Dios de acuerdo a la exposición de Zubiri es relevante porque podría haber inspirado su propio concepto de realidad. El fundamento de esta conjetura es que las características de Dios en tanto que ser –en tanto que realidad, en la filosofía de Zubiri–, tendrán necesariamente una cierta equivalencia con las que son propias de las cosas: éstas, por ser realidades, guardarán necesariamente una cierta similitud con la realidad que es Dios. La conceptualización de la realidad de las cosas, *eikón* de su Creador en la terminología de los Padres griegos, podría "inspirarse" en el concepto que éstos tienen de Dios, expuesto y compartido por Zubiri.

Zubiri insiste nuevamente en que "en metafísica, diferencias que aparentemente son sólo verbales, prolongadas pueden llevar a mentalidades y conceptos completamente distintos. Las diferentes maneras de concebir el ser y la causalidad, lleva a distintas concepciones de

Dios"[144].

Cabría completar la afirmación anterior añadiendo que, también inversamente, del concepto que se tenga de Dios se derivará un modo de entender la realidad; máxime porque el concepto de creación es una creencia que, si procede de una fe operativa, como ocurre en Zubiri, tendrá necesariamente una repercusión en su pensamiento.[145] Esto no implica confundir la fe con la razón. Lo que se quiere decir es que cuando un hombre piensa no lo hace prescindiendo de la fe que tiene, aunque no implique hacerlo *desde* esa fe. Pero es indudable que la fe, como capacitación para conocer, y aunque su objeto sean fundamentalmente de verdades que están más allá del alcance de la razón, también posibilita el conocimiento de verdades racionales que sin aquella capacitación gnoseológica quizá no se hubieran conocido. En lenguaje metafórico: la luz de la fe, sobrenatural, permite ver verdades de orden natural que sin esa luz tal vez hubieran continuado en la penumbra. Se volverá sobre las implicancias gnoseológicas de la fe en un filósofo creyente después relevar el desarrollo que Zubiri hace del concepto de Dios de los Padres griegos.

Zubiri piensa que sólo se puede tener una idea aproximada de la realidad que es Dios. Por eso enfatiza: "nadie tiene una intuición adecuada de Dios; sólo tenemos conceptos humanos"[146]. La razón es que los conceptos, siendo humanos, se convierten "en vías analógicas, en caminos por los que intentamos llegar intelectualmente a El"[147]. En consecuencia, el conocimiento que se tenga de Dios dependerá de la estructura conceptual con la se haya accedido a Él. De ahí que el modo de entender el acto tiene proyecciones necesarias en la noción de Dios. Por eso vuelve Zubiri a explicar los dos sentidos de la palabras acto, y desarrolla las implicancias teológicas que tiene esa diferencia:

> Si se entiende acto por la actualidad, concebiremos a Dios como una actualidad pura y perfecta, es decir, como un ente en quien no hay potencialidad ni virtualidad de ninguna especie, ni física ni metafísica. Es un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo. No le falta nada en la línea del ser. Pero si entendemos por acto actividad, entonces Dios será la actividad pura y subsistente. (...) los Padres griegos concibieron a Dios más que como un ente puramente actual, como un ente que consiste en pura acción, y por tanto en vida perfecta. No es tan sólo que a Dios no le falte nada, sino que es positivamente la plenitud del ser como acción, y por tanto en vida perfecta. Mejor que existencia lo que hay en Dios es la operación misma de existir. Se plantearon inclusive el problema de si la palabra *Theós*, Dios, designa primariamente una naturaleza (la deidad), o una operación. No dudaron en decidirse por esto último. Esa acción pura es, *eo ipso*, una unidad subsistente, en el sentido más alto, de absoluta posesión de sí misma. Dios es la mismidad misma. De ahí que sea persona subsistente (...). La perspectiva teológica de los griegos es muy distinta de la latina. Es una teología esencialmente personalista. El movimiento primario con una prioridad metafísica e intelectual, y no sólo de hecho, del hombre a Dios es un movimiento de persona a persona.[148]

Después de desarrollar la exposición de Zubiri, importa retomar lo que se venía diciendo sobre las implicancias que una determinada noción de Dios, como resultado de unos postulados metafísicos, pueden tener en la conceptualización de la realidad; en concreto, de la realidad que por fe se sabe que es creada, cuyas característica fundamentales serán una consecuencia necesaria de la idea que se tenga de Dios en tanto que Creador. La explicación de Zubiri sobre este tema resulta especialmente interesante para este trabajo, porque a la luz de lo que entiende por creación conceptualizará posteriormente la realidad en el plano filosófico con unos datos que, sin entrar formalmente en esa

conceptualización, pueden inspirarla.

La exclusión de esos datos de la fe será tan definitiva en el concepto de realidad de Zubiri, que el filósofo acabará afirmando rotundamente que la creación es un dato revelado. Como se vio, esto tiene una fundamentación metodológica en la filosofía de Zubiri: el carácter creado de lo real no es un hecho experienciable. Pero aun siendo así, no obsta para que el conocimiento de la especial relación que la realidad tiene con su origen por ser creada, y *desde* el determinado concepto de creación que el filósofo ha encontrado en la teología griega, haya aportado una dimensión gnoseológica altamente inspiradora para pensar un concepto de realidad que se atiene a su actualidad, intramundano por tanto, pero de una actualidad que resulta notablemente elocuente cuando se la puede "ver" desde su origen: una plenitud excelsa que extáticamente la confiere a sus creaturas.

Parece innecesario advertir que es imposible adentrarse en lo que fue el proceso íntimo del pensamiento de Zubiri. Por tanto, lo anterior es algo que sólo puede conjeturarse. Pero si los textos del filósofo posibilitaran fundamentar esa conjetura, resultaría legítima y explicitaría dimensiones del pensamiento de Zubiri que sólo desde esta perspectiva desentrañan toda su riqueza filosófica. Es el objetivo de este trabajo, y es la razón de la importancia que tiene relevar el concepto de creación en los Padres griegos.

Pues bien, al finalizar el desarrollo de los fundamentos metafísico de la teología de los Padres griegos, Zubiri deja incoada la línea en que éstos conceptualizaron la creación antes de centrarse en ese tema: "Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor persona. Como tal extático y efusivo. La estructura es este éxtasis es la efusión misma del amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa, y una donación deificante."[149]. Con esta síntesis ha delimitado ya la idea de creación de los Padres griegos: una manifestación *ad extra* de las operaciones divinas.

El concepto de creación

El apartado "Creación" del estudio de Zubiri se inicia con una afirmación que fundamenta todo lo que explicará después: "El misterio de la creación hunde sus raíces en el amor"[150]. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, el acto creador es una llamada, pronunciada por el carácter extático del amor, que es el principio de todo, porque el amor de por sí tiende a difundirse, y en este sentido el amor no sólo es principio, sino que también es término, en un preciso sentido: "la creación es una producción de lo 'otro', pero como difusión de sí 'mismo'"[151]. Asentado este concepto fundamental para entender la creación, y antes de concluir que "es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*"[152], el filósofo saca una serie de consecuencias que interesa transcribir porque en ellas hay planteamientos que hará propios muchos años después:

> ... la creación, a la vez que produce las cosas distintas de Dios, las mantiene en unidad ontológica con El, mediante la efusión. Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido por creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un *unum* proyectado *ad extra*; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia por la unidad primaria, originaria y originante del amor. Vista desde las criaturas, la efusión del amor es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son las dos caras de un solo amor-efusión.[153]

Cuando Zubiri subraya que la efusión del amor no consiste en unificar algo ya creado, sino en la producción misma de una alteridad cuyo carácter unitario está dado por haber sido "proyectada" *ad extra*, está explicitando la consistencia precisa de la realidad creada: hay una presencia del amor en la creación, por tanto de Dios en ella, que determina esa atracción de la creatura por su origen. Y a continuación,

hace la primera observación en orden a no identificar este concepto de creación con el panteísmo: el amor no comunica una idéntica naturaleza a lo creado, como ocurre con cada una de las divinas personas. En esta línea, vuelve a insistir más adelante en que este modo de entender la creación tampoco es una forma de "emanatismo", porque se trata de "una producción transcendente: es la posición no sólo de *otros*, como acontece *ad intra*, sino además de *otras cosas*"[154]. Es decir, el carácter transcendente del acto creador, opuesto a la inmanencia propia de las procesiones de las personas divinas, es lo que constituye a lo creado como diferente del Creador. Esta es la razón fundamental por la que lo creado no puede entenderse como una emanación de Dios en la teología griega.

Frente a la teología latina—que ha visto en la creación una obra de la deidad, de la naturaleza de Dios, y concibió su relación con la trinidad como mera apropiación extrínseca—, Zubiri señala que "los padres griegos ven en la estructura del acto creador la traducción (si se me permite el vocablo) de la vida trinitaria al orden del mandato"[155]. Pero la diferencia fundamental es que la creación se conceptualiza desde la causalidad formal en la teología griega, expuesta anteriormente. Recapitula Zubiri:

> El ser es unidad activa, o acción unitaria, como se quiera. Como tal sólo se da en Dios: sólo El 'es', en este sentido. (...) los teólogos griegos entendieron la causalidad eficiente desde el punto de vista de una 're-producción' formal. Vista desde la causa es la proyección de ésta en el ser efectuado. Vista desde el efecto es la presencia simplemente relucente de la causa en aquél. Se comprende entonces que para los griegos, el acto causal de la creación tenga como contenido una progresiva relucencia de Dios fuera de sí mismo.[156]

Ya se ha comentado el paralelismo que tiene esta síntesis de la teología hecha por Zubiri con su propio pensamiento como filósofo. Ahora conviene centrarse en el lugar que ocupa la nada en la noción que esta teología tiene de lo creado, para constatar también las coincidencias que pueden establecerse con el pensamiento teológico de Zubiri, expuesto muchos años después.

A través de la teología de Zubiri, nuevamente resultan manifiestas las implicancias que el pensamiento de los Padres griegos tiene en su conceptualización de la realidad. Podría decirse, redundando, que el filósofo piensa su concepto de realidad inspirándose en la idea de creación originaria de la teología griega que cree como cristiano, y desarrolla años después como teólogo. De este modo Zubiri logra una coherencia entre su fe y su filosofía[157], que no se invalida porque sostenga que la creación es un dato revelado: se trata de una consecuencia necesaria de su sistematización filosófica—contando, además, con la autoridad teológica de Duns Scoto.

Pintor-Ramos sostiene: "... tengo la vehemente sospecha de que el tema de Dios –quizá junto con el concepto de naturaleza que emergió de la nueva física– fue una de las fuerzas motrices que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad"[158]. En continuidad con lo explicado, cabría completar la apreciación de Pintor-Ramos añadiendo que esa "definitiva doctrina de la realidad" no sólo está impulsada por el tema de Dios, sino también por el preciso contenido del concepto de Dios que Zubiri delimita desde la teología de los Padres griegos. La continua distinción que establece entre la teología latina y la griega, sumada a la explicación empática que hace de esta última y a la congruencia que sus escritos teológicos tienen con esta escuela teológica[159], no parecen dejar dudas sobre lo diferente que hubiera resultado su conceptualización de lo real si su marco de referencia teológico hubiera sido el latino.

"La nada se transforma"

Las referencias a la nada del texto en el que Zubiri desarrolla el concepto de

creación de los Padres griegos resultan fundamentales para el objetivo de este trabajo:

> La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se permite la expresión) en 'alguien' (sujeto), y las ideas se proyectan en este alguien haciendo de él un 'algo' (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura ontológica de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (...) del ser finito es la unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una 'tensión' interna, correlato del arrastre ascencional, del *éros* hacia Dios. Por esto, el ser es acción.[160]

Con un "si se permite la expresión" introductorio, Zubiri dice: "la nada se transforma". Es decir—con el riesgo de que parezca un juego de palabras—de la nada, nada queda: está transformada, tiene ya una forma. Luego, no hay una nihilidad congénita en el ser finito. El ser es "tensión interna", es "esfuerzo activo", es "acción", "una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar", de cuya plenitud son expresión sus *dýnamis*, entendidas como "fecundidad operativa", que se expresa a través de sus actos, que irradian el bien interior en que consiste la cosa[161]. En resumen, el ser finito es una "réplica" del ser infinito que es Dios.

Lo anterior no implica que al conceptualizar lo creado no se tenga en cuenta la nada: Zubiri no niega el *ex nihilo* en la teología oriental, pero no se trata de una nada "operativa" que configure un "horizonte de nihilidad"[162]. Esta perspectiva arraigó tanto en Zubiri que, desde sus escritos teológicos, podría concluirse que los seres creados no son contingentes –en estricto sentido– porque su realidad es término del acto creador de Dios.[163]

Pasando a los textos teológicos de Zubiri, la influencia de la teología de los Padres griegos parece innegable, en particular la que recibe del concepto de creación. Esto se manifiesta en la definición a la que llega después de reflexionar largamente sobre los relatos bíblicos: "Una acción que constituye una alteridad sin alteración: ésta es formalmente la definición que yo me atrevo a dar de creación"[164].

Para explicar cuál es el carácter formal del acto creador, hace una serie de consideraciones sobre la expresión que vulgarmente se emplea para referirse a ese acto: "Dios hace las cosas 'desde la nada'". Y comenta inmediatamente: "Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un 'desde'. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien sabida"[165]. Luego deduce una serie de consecuencias que esa expresión ha tenido para el pensamiento occidental, con los equívocos que se han producido y contra los que Zubiri se ha pronunciado elaborando una metafisica propia. En la cita que sigue, extensa, Zubiri contrapone el núcleo de su filosofía con el pensamiento occidental más conocido, incluso con el teológico:

> Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo. Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido[166]. Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra 'yuxtapone' de una manera exter-

na pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad. Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado la entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria. Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental. No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real[167]), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser sino que está allende el ser.[168]

Para finalizar este apartado interesa volver al concepto de lo creado que tienen los Padres griegos, para señalar una observación de Zubiri que se refiere a la singularidad de la persona humana respecto de los otros seres creados de la naturaleza.

Si la creación en conjunto puede entenderse desde el concepto de causalidad formal, entendida en sentido platónico teniendo como referencia lo que ocurre con los seres vivos, en el hombre es particularmente operativa esa "relucencia" de la causa en el efecto. Zubiri ya había señalado que "en Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y por tanto en Él no puede entenderse el ser sino desde la bondad. Por esto su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*), como *fontanalis plenitudo*"[169], según los Padres griegos. Por esa presencia de Dios en todo lo real constituyéndolo en su propia realidad, la creación puede compararse con una llamada al ser. En el hombre, porque es inteligente y libre, este llamado de Dios al ser reviste una característica peculiar: es vocación. Y porque el hombre "es formal y constitutivamente un ente vocacional", no sólo tiene destinación, sino que su dependencia de Dios se halla inscrita en la realidad de su ser. Dice Zubiri:

> Esa voz en la nada que es el acto creador, esa 'llamada' al ser, es en el caso del espíritu algo especial: no es una simple llamada, es una 'vocación'. Aquí lo llamado no sólo 'es llamado', sino que 'consiste en ser llamado'; de suerte que su ser pende de su 'vocación divina'. El espíritu no sólo *tiene* destinación, y no sólo tiene vocación, sino que *es* formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser.[170]

Muchos años después, en *El hombre y Dios,* refiriéndose precisamente a la presencia de Dios como "*realitas fontanalis* en el hombre, Zubiri dirá: "... en el caso especial del hombre, es lo que constituye lo que he llamado tensión teologal; la mera fontanalidad en todo lo real, es lo homólogo de lo que es la tensión teologal en el hombre"[171]. Esa "tensión teologal" propia del hombre, que es el resultado de la "mera fontanalidad [de Dios] en todo lo real", parece inspirada en la entidad vocacional con la que conceptualizaba la teología griega la singular de-pendencia de Dios que el hombre tiene porque ha sido creado

inteligente y libre.

Del paralelismo entre ambos textos, procedentes de épocas muy distantes, puede deducirse que los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos constituyen el germen continuamente operativo en la conceptualización filosófica del Zubiri maduro. En este sentido, la necesidad del hombre de realizar su yo con la realidad, que en su poder vehicula el poder de la realidad-fundamento, uno de los temas centrales del sistema de Zubiri, podría tener su inspiración en la dependencia de Dios inscrita en la misma realidad del hombre que explicitaba el filósofo refiriéndose a la singularidad que la creación del hombre tenía para los Padres griegos. Pero para pensar filosóficamente esa singular relación del hombre con Dios Zubiri aún no cuenta con un concepto apropiado de causa.

La causalidad personal

De lo dicho anteriormente puede inferirse la necesidad que habrá experimentado Zubiri tiene de replantear el tema de la causalidad en su propia filosofía. Una causalidad que "haga justicia" a la trascendencia de Dios *en* las cosas. Un Dios *viviente* que ha de ejercer una causalidad homóloga a la de su propia realidad personal absolutamente absoluta.

La conceptualización que Zubiri hace de la causalidad personal también resulta reveladora de lo que soterradamente actúa en su filosofía como inspiración, porque parecería que está pensada desde la noción de causalidad formal. Esta responde al modelo de causalidad de los seres vivos que se caracterizan por la "imitación". Lo contrario de la causalidad conceptuada desde los seres inanimados, cuya característica es el "choque". Dice Zubiri en *El hombre y Dios*, refiriéndose a la causalidad personal:

> ... de persona a persona hay (...) una causación entre personas, entre 'quienes' son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucha más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo *causalidad personal*. (...) a mi modo de ver, una causalidad entre personas que no se da en el reino de la naturaleza. (...) En la causalidad clásica, el choque, la presión, la atracción, etc., son los modos de ejercitar la causalidad física. En la causalidad personal esos modos son amistad, compañía, apoyo, etc.[172]

Y un poco más adelante, Zubiri vuelve a enfrentar la singularidad propia de la causalidad personal con la que se da entre los seres materiales: "Las personas no están, ni siquiera en el orden interpersonal humano, unas frente a las otras, como pueden estar las piedras en un campo electromagnético o gravitatorio. Las personas en su relación humana se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras"[173].

La causalidad personal para Zubiri no sólo conceptualiza las relaciones interhumanas, también la relación entre Dios, absoluto-absoluto, persona por tanto, y el hombre, también persona, pero absoluto-relativo. Y es extensiva a la relación de Dios con el resto de la creación, porque el carácter personal Dios está vigente en la fundamentación de cada cosa real. Nuevamente en este tema puede detectarse aquella "relucencia" de la que hablaba Zubiri en sus cursos de filosofía de la religión, con una inspiración clara en la teología de los Padres griegos.

J. Bañón ha relacionado la exigencia con que se encontró Zubiri de elaborar un concepto de causalidad, que diera razón de la presencia de Dios como fundamento personal de las cosas, con el tema de la caducidad, al que se han hecho algunas referencias, por tratarse de una influencia teológica que no procede de la teología griega y resta coherencia al sistema de Zubiri.

Este último apartado se concluye con un texto de este autor en el que se pone de relieve cómo Zubiri llega a una plena

coherencia en su sistema desde las mismas exigencias implícitas en sus postulados fundamentales: "... la exigencia de fundamentalidad de 'la' realidad conlleva ulteriormente consigo el establecimiento de una causalidad divina. Pero esta causalidad no parte de la caducidad, sino al contrario: de la presencia de Dios. Esto va a llevar consigo un replanteamiento en profundidad del tema de la causalidad pues con su conceptuación clásica como causalidad eficiente no se hace justicia a la presencia de Dios en el mundo. Zubiri tendrá que echar mano de una nueva conceptuación de causalidad. Se trata de la causalidad interpersonal. Esta causalidad no es sólo la que tiene que ver entre Dios y el hombre, sino también entre Dios y todas las cosas reales. Esto no significa que las cosas sean personas, pero sí que Dios tiene que ver con todo personalmente y que, por ello, su presencia formal en las cosas es una presencia personal. Pues bien, la causalidad interpersonal es la que permite la transcendencia de Dios 'en' las cosas."[174]

Para finalizar esta última parte del trabajo en la que se han establecido paralelismos entre la explicación que hace Zubiri de la teología de los Padres griegos y su propia filosofía, con la finalidad de fundamentar la inspiración que esta última tiene en aquella, se transcribe una frase del filósofo, perteneciente a *El hombre y Dios*, que sintetiza el núcleo de lo expuesto: **"**La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal"[175].

Precisamente porque la cita proviene de la tercera parte del libro, de un pasaje en el que Zubiri se refiere a la creación, trasladarlo al contexto de lo que entiende por poder de lo real en el último período de su pensamiento, hace más nítida aun la inspiración que ese concepto tiene en la idea de creación de los Padres griegos.

Conclusiones

Como punto de partida de estas conclusiones podría decirse que la conceptualización del poder de lo real en Zubiri es determinante de lo que se entiende por realidad en su filosofía madura.

Toda cosa real, por el poder que tiene, ejerce un apoderamiento sobre la esencia abierta que es el hombre. Éste, para realizarse, inexorablemente tiene que contar con la realidad: la suya y las restantes. Este apoderamiento, como experiencia humana, es el sistema de referencia desde el que se inicia la marcha de la razón, propuesta por Zubiri, para probar que algo de lo que hay es Dios.

Dios, accedido por el hombre desde el poder que tiene la realidad, completa el sistema de la filosofía de Zubiri sin alterar su carácter intramundano, es decir, sin que resulte un tema extraño que desdiga de la fidelidad a sus orígenes griegos por la que pretende ser "pura" filosofía.

El poder de lo real, tal como está conceptualizado por Zubiri, se inspira en los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos, concretamente en la idea de creación, según los expone al comienzo de su trayectoria como pensador.

No sólo el concepto de creación de Zubiri coincide con el que tienen los Padres griegos, como afirma J. Saéz Cruz, sino que su propio concepto de realidad, con su constitutiva dimensión de poder, responde a los postulados filosóficos implícitos en la teología griega.

En la radicalización del concepto de realidad que se realiza en la trayectoria intelectual de Zubiri, y que implica otra simultánea de la inteligencia humana en su específico carácter sentiente, puede constatarse una influencia ininterrumpida de la idea de creación que los Padres griegos elaboraron partiendo de la revelación. Al final de esta trayectoria, cuando el filósofo ha logrado una auténtica intramundanidad para su filosofía, puede exponer con rigor el "poder de la realidad" de modo que la influencia de la teología griega sólo haya quedado como "inspiración", es decir, como algo que, siendo perceptible, no es explícito.

Podría ignorarse la Patrística oriental, y el sistema zubiriano no perdería un ápice de su vigencia filosófica. Pero, al mis-

mo tiempo, *desde* la exposición que Zubiri hace de la teología de los Padres griegos, su filosofía adquiere una coherencia notable en su proceso de maduración, aunque no parece que haya habido en Zubiri un intento deliberado de hacer una filosofía congruente con la teología griega. Pero esto no es lo que importa desde un punto de vista filosófico. Lo que en definitiva importa es la filosofía que ha quedado en los textos, independientemente de las posibles intenciones. Y los textos de Zubiri posibilitan fundamentar esa inspiración.

Cabe insistir en que la radicalización ha sido tan definitiva en la filosofía de Zubiri, que el concepto de realidad, con su inherente y esencial dimensión de poder, es netamente filosófico. Y esto por haber partido desde los datos elementales que han quedado en la aprehensión primordial. Esta radicalidad del punto de partida es la razón por la que el carácter creado de la realidad no resulte constatable sino un dato de fe. Sin embargo, el "más" que todas las cosas reales poseen, su poder real vehiculando el poder propio de la realidad fundamental, exige la presencia de ésta, y su posterior identificación con Dios.

Por tanto, podría completarse esa "vehemente sospecha" de A. Pintor-Ramos, para quien el tema de Dios fue una de las fuerzas que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad, además de la posible influencia recibida del concepto de naturaleza surgido con la nueva física, agregando que el impulso que recibió Zubiri no provino sin más del tema de Dios, sino del concepto de Dios propio de la teología griega. Desde luego, parece indudable que si Zubiri sehubiera inspirado en otra teología, como la latina, y según las alusiones que hace a la misma para enfatizar la originalidad del pensamiento teológico de los Padres griegos, muy probablemente también su filosofía habría sido otra. Más aún, en este sentido habría que señalar que la progresiva-radicalización de sus planteamientos filosóficos lo llevaron a revertir algunos datos provenientes de la teología latina, según sus propias referencias, que estaban vigentes en su pensamiento pero que no guardaban coherencia con la orientación fundamental de su filosofía.

Cabría imaginar que ante la "bancarrota" de la modernidad, y el hundimiento de la imagen de la naturaleza que había dado la física tradicional, Zubiri buscaba un pensamiento que pudiera dar razón de los hechos. Sin disminuir ni mínimamente la decisiva importancia que tuvieron tanto la influencia recibida de Husserl y de Heidegger, sólidamente fundamentada por estudios ya clásicos, como el magisterio de Ortega, podría decirse que Zubiri también encontró una fuente de inspiración en las nociones metafísicas de la teología de los Padres griegos. Los propios escritos teológicos de Zubiri manifiestan su asimilación. Además, la congruencia de esos escritos suyos con su propia filosofía puede explicarse desde la centralidad que la noción de realidad tiene en su sistema filosófico, inspirada en su lectura de los Padres griegos.

Podría concluirse que la filosofía de Zubiri se estructura desde la conceptualización del "más", con un ejercicio de la inteligencia genuinamente filosófico. Pero quizá Zubiri no hubiera conceptualizado el poder de lo real sin la fundamentación metafísica que descubrió en la teología de los Padres griegos, en particular la que elaboran para entender la creación.

Notas

[1] Un texto de Zubiri es muy sugerente en este sentido: "Y el sentir filosófico es cosa más sutil de lo que a primera vista pudiera parecer. Es ante todo un sentir concreto; no se trata sólo del asombro ante las conmociones telúricas que ocasionan los grandes

temas; es saber sentir filosóficamente todo aquello con que el hombre tiene que habérselas. Es además saberlo intelectualmente. No es una sensibilidad afectiva ni trágica; es una serena sensibilidad intelectual, o si se quiere, una inteligencia sensible al matiz filosófico. Es finalmente saber sentirlo todo." X. ZUBIRI, "Ortega, maestro de filosofía", *El Sol*, 8 de marzo de 1936. Reproducido en J. L. ABELLÁN-T. MALLO, *La escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991, p. 174.

[2] J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 66-67. En el párrafo siguiente, Ortega explicita más las metáforas: "El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama superación. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia."

[3] J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1995. Ver Cap. 15: "La creación desde una 'metafísica integral'", pp. 275-283. Lo más próximo que este autor dice escuetamente en relación al tema del presente trabajo, en el contexto del concepto zubiriano de creación, es: "La misma constitución formal de la realidad está inspirada en esta aportación de los Padres griegos a la teología como metafísica integral" (p. 281).

[4] Cfr. J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999, donde el autor va constatando pormenorizadamente la evolución del pensamiento zubiriano desde *Sobre la esencia* a *Inteligencia y realidad*.

[5] "Decir que Dios es el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente el que Dios 'haga' las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que, sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Scoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 6ª ed., Madrid, 1998, pp. 152-153.

[6] Éste era el objetivo del joven Zubiri: "Es menester ver ahora con precisión intelectual la estructura interna de esta filosofía, y *señalar* el grave problema que encierra: la filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con toda sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, de sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios ha llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por esto podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?" X. ZUBIRI, "Sobre el problema de la filosofía", (Continuación), *Revista de Occidente*, N° 118, Abril, 1933, pp. 116-117.

[7] Zubiri lo recogió en *Naturaleza, Historia, Dios*, bajo el título de "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina". Deja

consignado: "Las páginas siguientes son las notas fragmentarias y casi telegráfica de un curso sobre *Helenismo y Cristianismo* en la Universidad de Madrid (1934-1935) y de las reuniones que tuve la satisfacción de dirigir en el Círculo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939. Tienen el carácter de mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega. Son, pues, *simples páginas históricas*. Nada más. Lo subrayo enérgicamente." Y finaliza: "El trabajo obtuvo el *Nihil obstat* de la Censura Eclesiástica el 27 de octubre de 1944." X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 10º ed., Madrid, 1994, p. 456.

[8] Cfr. la "Presentación" de A. González en: X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.

[9] "A diferencia de este horizonte [se refiere al de la filosofía griega], a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente." X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, 3º ed., Madrid, 1980, pp. ii-iii.

[10] D. Gracia señala: "... en Zubiri, aun el de la época de madurez, el posterior a 1962, se da una evidente evolución que finaliza, según pienso, con el tríptico sobre *Inteligencia Sentiente*, de tal modo que todos los demás textos, aunque pertenezcan a la época de madurez, deben ser interpretados desde aquellos, especialmente en los casos de discordancia. Creo que puede resultar muy útil para el lector el ensayo de este principio hermenéutico que acabo de formular en el primero de los libros póstumos publicados, *El hombre y Dios*". D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, p. 215.

[11] A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri". *Razón y Fe*, Noviembre 1988, p. 320.

[12] X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4ª ed., Madrid, 1991, pp. 57-58.

[13] La novedad de *Inteligencia sentiente* respecto de *Sobre la esencia* está en haber conceptualizado la aprehensión sensible como *impresión*. En *Sobre la esencia* ya aparecía la "inteligencia sentiente", pero llegando a este concepto desde lo inteligido, sin haber logrado todavía establecer la unidad entre sentir e inteligir *en* la inteligencia misma, que es lo que la cualifica como *sentiente*. A esa altura del pensamiento de Zubiri aún no estaba caracterizada la capacidad de sentir como impresión sino como "estimulidad", en lo que coincidían tanto el animal y como el hombre. Cfr. J. BAÑÓN PIÑAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., pp. 17-64; *Ibídem*, "La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XVIII, 1991, pp. 67-80.

[14] Resulta esclarecedora la crítica que hace Zubiri de lo que se ha entendido por "realidad" desde una inteligencia "concipiente" a lo largo de la historia de la filosofía: "... porque este concepto de realidad como un "de suyo" está tomado de la intelección sentiente, por esto es por lo que siempre me he apartado de las ideas de realidad que han circulado en la filosofía clásica. Dejo de lado en este momento el que en esta filosofía no se hable de realidad, sino de 'ser', del *esse*. Ser sería lo que todos entendemos en las cosa real al inteligir que esta cosa 'es'. Y realidad sería entonces un modo de ser. Los medievales entendieron por esto que realidad es entidad, es *esse reale*. Y han concebido de un lado que el ser, el *esse*, es un *actus existendi*, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el *esse* como *quid essentiae*, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha considerado la realidad como modo no de una entidad, sino de un objeto: es la objetualidad. Para Descartes, lo inte-

ligible es *realitas objectiva*. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería 'posición' de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprehendido por la comprehensión de ser en Heidegger. En sus forma más diversas, realidad sería siempre un modo de ser. Pues bien, todos estos conceptos son vías que sigue la inteligencia considerada sólo en su función de concebir y de juzgar, esto, son vías de una *inteligencia concipiente*." X. ZUBIRI, "Respectividad de lo real", *Realitas III-IV, 1976-1979*, Volumen IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 24-25.

[15] "... la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. (...) En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma." X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 10.

[16] J. BAÑÓN, "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 76. El autor continúa explicitando su afirmación: "... no hablamos de un saber acrítico, ni precrítico, sino más bien trascrítico. No nos sitúa allende lo crítico sino en el saber crítico mismo, y sin salirnos de él, sólo que rebasándolo". Y concluye: "... la filosofía de Zubiri es ciertamente realista, pero 'después' de la crítica. Por ello lo que va a entender por realidad ha quedado profundamente afectado, como no podría ser de otra forma, por la crítica."

[17] P. CEREZO GALÁN, "Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)", *Isegoría*, N° 19, Diciembre 1998, Madrid, p. 114.

[18] "Esta parte había llegado ya a su redacción final; una redacción, además, hecha por su autor en los últimos meses de su vida, iniciada en la primavera de 1983, y concluida a principios de ese mismo verano." I. ELLACURÍA, "Presentación", en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. iv-v.

[19] *Ibídem*, pp. 37-39.

[20] X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2001, p. 249. El texto corresponde a "Notas sobre la inteligencia humana", figura como "Apéndice" en la edición citada (pp. 243-259). Originariamente fue publicado en *Asclepio*, como homenaje a Pedro Laín Entralgo. *Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica*, N° 18-19, 1967-1968, pp. 341-353.

[21] X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 191.

[22] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 186.

[23] J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 144.

[24] X. ZUBIRI, "Transcendencia y física", en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, Durván, Bilbao, 1964, pp. 419-424.

[25] J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 120.

[26] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 147.

[27] *Ibídem*, p. 174.

[28] X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 470. Esta conceptualización de Zubiri podría refutarse desde el estadio final de su pensamiento con sus propias palabras. La crítica que él hace a la tercera vía de Santo Tomás es perfectamente aplicable al texto que se acaba de citar con sólo equiparar "caducidad" a "contingencia": "La *tercera vía* se funda en la consideración de lo posible y de lo necesario. Para Santo Tomás, nos lo dice explícitamente, el hecho de que haya cosas que se producen y que se destruyen es *eo ipso* el hecho de la no necesidad de su realidad. Pero ¿es así? Lo sería tan sólo si la generación y la corrupción no fueran en sí mismas algo necesario en la naturaleza. Ahora bien, esta necesidad ciertamente no nos está dada en la experiencia. Pero la experiencia tampoco nos da lo contingente. La experiencia muestra tan sólo y formalmente 'lo que es', muestra que las cosas 'son así' y nada más. Lo posible y lo necesario no son un hecho dado en la experiencia." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 120

[29] "La marcha 'hacia' el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que

el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto 'tanteo'. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 377.

En el modo de hablar filosóficamente sobre la inteligencia, Zubiri recurre generalmente a la dimensión metafórica del lenguaje, Pintor-Ramos sostiene que las metáforas utilizadas por Zubiri para hablar de la dimensión intelectiva del hombre están tomadas del sentido del tacto, también del sentido cinestésico, y no tanto del correspondiente a la vista, frecuentes en la tradición griega. De ahí que Zubiri elija los verbos "captar", "aprehender", "tantear", este último para designar, generalmente, la tarea propia de la razón en su marcha hacia el fundamento. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, op. cit., pp. 91 y 102-103.

[30] J. BAÑÓN, "Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri", op. cit., p. 310.

[31] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 10° ed., 1994, pp. 411-412.

[32] A. González, responsable de la edición, intercala aquí una nota: "En el curso de Madrid (1965) decía Zubiri a propósito del término 'deidad': 'es un poco vago si pensamos en las religiones que tienen dioses. Pero, ¿y si pensamos en el Budismo? ¿Si pensamos en muchas religiones panteístas en las que no hay dioses o lo que se llaman dioses son otras cosas que no tienen función divina, sino que son simplemente entes sobrenaturales, que es un cosa distinta, religiones donde la única unidad del mundo es su intrínseca Ley cosmo-moral? ¿O el brahmán que ve justamente en la sílaba *om* la expresión del carácter sacrificial del cosmos entero? ¿Se negará a esto el carácter de deidad?'". X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 43.

[33] *Ibídem*, pp. 43-44.

[34] A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", *Razón y Fe*, Noviembre 1988, p. 331.

El autor también hace un relevamiento del término "deidad" en los escritos de Zubiri: "El término 'deidad' parece presentar unas peculiares vicisitudes en la obra de Zubiri. Surgido de un modo un tanto tímido ya en 1935, alcanza su máximo desarrollo hacia 1963, provocando no pocas disensiones; en los últimos escritos parece batirse en retirada, y, aunque aparece aún en *El hombre y Dios* (p. 156) con una posible variación de sentido, su ámbito se ha estrechado y su relieve en conjunto parece muy escaso." A. PINTOR-RAMOS, "El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri", *Religión y Cultura*, N° 31, 1985, p. 347.

[35] Cfr. A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", op. cit., p. 332.

[36] A. PINTOR-RAMOS, "Zubiri: una filosofía de la Religión Cristiana", *Salmanticensis. Universidad Pontificia de Salamanca*, Vol. XLII, Fasc. 3, Setiembre-Diciembre 1995, p. 386-387.

Este autor ya había señalado la "incoherencia" que implicaba el uso del término "deidad" en el pensamiento de Zubiri, señalando que podía atribuirse a la carencia de una conceptualización rigurosa de la "marcha" de la razón en la que aún no se exigía al esbozo unos presupuestos exclusivamente filosóficos : "... el paso del hecho de la religación del hombre a la realidad en tanto que poder hasta la identificación de la ultimidad de lo real con Dios parecían moverse en el mismo plano [antes de *Inteligencia y razón*], lo cual rodeaba al pensamiento zubiriano de un aire 'dogmático' e incluso ingenuamente 'apologético' que ofrecía amplias razones para sumir al lector en la perplejidad. La ya mencionada utilización del concepto 'deidad' no remediaba del todo la situación porque, aparte de ciertas desconcertantes resonancias históricas, podía entenderse en el sentido de un *estrato* diferenciado de la experiencia, lo cual difuminaba la religación en algo vago y nebuloso". A. PINTOR-RAMOS, "El problematismo ...", op. cit., pp. 346-347.

[37] Quede consignado que la filosofía de Zubiri se sitúa en las antípodas del "ontologismo" por exigir de la razón una "marcha" hacia el fundamento cuyo último paso es la "probación física".

[38] M. L. ROVALETTI, "Voluntad y Fundamentalidad. Enigma y transcendentalidad en el úl-

timo Zubiri", *Aquinas*, Roma, XXI, 1988, p. 263.

[39] X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001, p. 180.

[40] Sólo la primera parte del libro fue redactada de modo definitivo; en cambio la segunda es anterior a la publicación de *Inteligencia sentiente*, y fue muy trabajada durante los años 1973 y 1974. La tercera parte se publicó tal como estaba corregida por Zubiri en su versión taquigráfica original. Por tanto, son los textos de la primera los que marcan la pauta hermenéutica para los restantes, en los que habría que hacer alguna actualización del lenguaje. Cfr. I. ELLACURÍA, "Presentación", en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 6° ed., 1998, pp. i-x.

[41] X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4° ed., 1991, p. 198

[42] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 89-90.

[43] *Ibídem*, op. cit., pp. 85-86. Zubiri insiste en que causalidad no es producción, enfrentándose a la postura aristotélica, y sostiene que la sucesión es un modo de funcionalidad, refiriéndose a Hume. El concepto zubiriano de la causalidad como funcionalidad se establece desde la crítica de Hume a la causalidad –con el conocido ejemplo del tirón de la cuerda que precede al sonido de la campana y que arbitrariamente se identifica como "causa" del sonido. Zubiri está de acuerdo con Hume, porque señala que "entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción". Pero le objeta que no haya tenido en cuenta más que el contenido de lo aprehendido (cuerda, campana y sonido), pasando por alto "la formalidad de realidad, la impresión de realidad": allí efectivamente cuerda, campana y sonido están funcionalmente unidos: "¿Cómo se va a negar que aunque yo no aprehenda lo que sucede entre el tirón de la cuerda y el sonido de la campana sin embargo hay de hecho una funcionalidad?" (p. 86).

[44] *Ibídem*, pp. 86-87.

[45] X. ZUBIRI, "¿Qué es investigar", en: ROVALETTI, MARÍA LUCRECIA (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 87. El texto está tomado del periódico *Ya*, Madrid, 19 de Octubre de 1982.

[46] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 27-28.

[47] *Ibídem*, p. 29.

[48] *Ibídem*, p. 275.

[49] *Ibídem*, p. 29.

[50] X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 511.

[51] "Al ocaso de la mentalidad antigua, iniciada por la crisis de la física cualitativa, vino a la palestra filosófica una audaz concepción, cuyo fundamento era esencialmente psicológico: el *subjetivismo moderno*. Tal teoría se halla hoy en completa y definitiva bancarrota." X. ZUBIRI, *Primeros escritos (1921-1926)*, op. cit., p. 81. La cita corresponde a *Ensayo para una teoría fenomenológica del juicio*, su tesis doctoral, publicada por la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en 1923.

[52] "Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 19. Conceptualización de Zubiri extensiva a todo tipo de sentido en su filosofía.

[53] X. ZUBIRI, "Respectividad de lo real", op. cit., p.. 26. Importa puntualizar que Zubiri distingue entre contenido y talidad: "El contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo 'de suyo', no es mero contenido, sino que es *talidad*. Talidad es siempre y sólo 'tal realidad'. Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real, por ejemplo el color verde. El perro aprehende contenidos estimúlicos (verde, caliente, etc.), pero no aprehende talidades. A su vez, la formalidad de realidad en cuanto aprehendida en intelección sentiente, es presente como siendo 'de suyo' realidad virídea, sonora, etc. La transcendentalidad es solamente una *función transcendental*, esto es, aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad." *Ibídem*.

[54] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 98.

[55] X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 60.

[56] A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", op. cit., p. 325.

[57] "... la realidad, entendida no como cosa real sino como la formalidad del 'de suyo', es algo *último* en mis acciones; último no tan sólo respecto de las cosas mismas, sino de las acciones de mi persona. Es el apoyo último de todas ellas. Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido. Es una apelación a una especie de última, suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. El hecho bien triste del suicidio es una prueba de ese carácter de ultimidad de lo real. El suicida quitándose de la realidad pretende justamente evadirse del último apoyo para ser persona." X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 82.

[58] *Ibídem*, p. 109.

[59] *Ibídem*, pp. 98-99.

[60] Cfr. *Ibídem*, p. 128.

[61] *Ibídem*.

[62] *Ibídem*, p. 129.

[63] *Ibídem*.

[64] Cfr. *Ibídem*, p. 91.

[65] *Ibídem*, p.87.

[66] *Ibídem*, p.130.

[67] *Ibídem*, pp. 132-133.

[68] Cfr. Nota 36.

[69] "En el curso de 1971, Zubiri nos decía que todos los hombres, en forma *radical* e *innominada* tienen los que otros nombran Dios, por lo menos en la manifestación de la voz de la conciencia. (...) Si el hombre está 'constitutivamente religado' debemos preguntarnos entonces ¿cómo es posible y qué es el ateísmo? El ateísmo se presente así no como una situación primaria del hombre, sino como el problema de la posibilidad de encubrirla. El hombre existe, decíamos, realizando su personalidad, y en la medida en que se es incapaz de ello, es posible sentirse *des-ligado*: la suficiencia de la persona nos hace pensar que somos el real fundamento del éxito de la vida. San Juan hablaba de la 'soberbia de la vida', en la cual el hombre se fundamenta a sí mismo. ¿Es esto verdadero ateísmo o endiosamiento de la vida?" M. L. ROVALETTI, *La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1979, p. 24.

[70] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 117.

[71] "... el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios. Se pensará entonces en la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones. Alguna razón tiene pero sólo alguna. Primero, porque hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones; y no nos lo dice. Segundo, porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas. La vía de la religación ha llegado filosóficamente a una realidad absolutamente absoluta que es realidad última posibilitante y impelente, esto es, al Dios de las religiones en tanto que Dios." *Ibídem*, p. 152.

[72] *Ibídem*, p. 155.

[73] *Ibídem*.

[74] *Ibídem*.

[75] *Ibídem*.

[76] "En distinta situación está la Segunda Parte. Cuando Zubiri regresó de Roma, inició la redacción del libro por esta parte, titulada entonces 'La marcha intelectiva hacia Dios'. Le parecía que la Primera la tenía más dominada y perfeccionada, mientras esta Segunda requería mayor elaboración. A ella se consagró con denuedo durante el final de 1973 y casi todo el año 1974; casi llegó a concluirla. No lo hizo, porque al llegar al último apartado sobre la concreción de la fe, le pareció que debía hacer una pequeña digresión sobre la concreción de la persona humana." Después de referir que esa digresión alcanzó unas doscientas páginas que destinó a otra publicación –fueron incluidas por el mismo Ellacuría en la edición de *Sobre el hombre*-, porque desequilibraba esta segunda que tenía unas ciento cincuenta, señala las dificultades para compaginar esta parte con la primera: "Ante todo, es diez años anterior a ella. En segundo lugar, no tiene en cuenta cambios terminológicos y aun conceptuales que trajo consigo el tiem-

po transcurrido, y sus largos trabajos sobre la inteligencia humana, que le ocuparon no menos de seis años. En tercer lugar, el texto mismo está lleno de llamadas de atención, un buen número de las cuales se debe a discusiones que mantuvo conmigo a finales de 1974 y principio de 1975, y algunos de cuyos resultados pensaba él introducir en el texto, como lo prueban los apuntes suyos puestos al margen de las hojas de observaciones que yo le iba pasando." I. ELLACURÍA, "Presentación", en X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. v-vi.

[77] *Ibídem*, pp. 155-156.

[78] "Los griegos decían que la Naturaleza, la *Physis*, es divina, es *theíon*, porque según ellos es inmortal y inagotable, es decir, siempre joven. Esto no es hoy admisible desde ningún punto de vista. Pero sin embargo, los griegos rozaron con ello algo esencial que no ha ocupado ningún lugar propio en la filosofía: el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: son formalmente deidad. Las cosas reales en cuanto reales son la deidad que manifiesta a Dios, que está en ellas formalmente constituyéndolas. Y por este carácter de deidad es por lo que son manifestación de Dios, vehículo de Dios." *Ibídem.*

[79] *Ibídem*, p. 374.

[80] *Ibídem.*

[81] *Ibídem.*

[82] Cfr. *Ibídem*, p. 375.

[83] Cfr. *Ibídem*, p. 128.

[84] *Ibídem*, p. 374.

[85] *Ibídem.*

[86] *Ibídem*, p. 376.

[87] *Ibídem*, pp. 376-377.

[88] En "Nota previa" a este capítulo de *Naturaleza, Historia,* Zubiri señala: "Trátase de unas cuantas reflexiones en torno a ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos. Pero solamente 'en torno'. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, tomamos el 'entorno' neotestamentario entero. Formen o no parte expresa del pensamiento paulino contenido en la Epístola, recurriremos libremente a muchos pasajes de otras epístolas o de otros escritos del Nuevo Testamento. En segundo lugar, colocamos segundo lugar, colocamos la Epístola en la perspectiva de la Teología griega. No se trata, pues, de una exégesis histórica de la Epístola a los Romanos, sino de algunas consideraciones de carácter teológico." X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 457.

[89] *Ibídem*, p. 458.

[90] *Ibídem*, p. 459.

[91] *Ibídem*, p. 463.

[92] La preferencia de Zubiri por la teología griega no implica un rechazo de la latina en su integridad, según él mismo puntualiza señalando que también hay una teología latina de inspiración griega.

[93] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 463-464.

[94] *Ibídem*, p. 465.

[95] *Ibídem.*

[96] *Ibídem*, p. 466.

[97] *Ibídem*, p. 467.

[98] *Ibídem.*

[99] *Ibídem.*

[100] *Ibídem.*

[101] *Ibídem*, p. 468.

[102] *Ibídem.*

[103] *Ibídem*, p. 469.

[104] *Ibídem.*

[105] Cfr. *Ibídem*, p. 470.

[106] *Ibídem.*

[107] *Ibídem*, p. 471.

[108] Esto no implica interpretar la filosofía de Zubiri como la elaboración de prolegómenos filosóficos para hacer asimilables los datos de la Fe; o, mucho menos, como excogitación de una "herramienta" adecuada a la teología católica. Por el contrario, la trayectoria de su pensamiento manifiesta la búsqueda de una coherencia en la que se supone implícita la existente entre razón y Fe; sobre todo en el caso de Zubiri que enfatiza la razonabilidad de la Fe. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 222-223.

[109] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 471.

[110] Queda dicho que en este curso, recogido en *El problema filosófico de la historia de la religiones*,

Zubiri definía el enigma con el lenguaje propio de la filosofía de la religión sin haberlo elaborado metafísicamente: "Enigma: la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa". X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 60. Pero aunque su pensamiento aún no haya alcanzado una plena radicalidad filosófica, pone de manifiesto el sustrato que lo irá fundamentando hasta llegar a su conceptualización última.

[111] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 472.

[112] *Ibídem*.

[113] *Ibídem*.

[114] *Ibídem*.

[115] *Ibídem*.

[116] *Ibídem*.

[117] *Ibídem*.

[118] *Ibídem*, p. 473.

[119] *Ibídem*.

[120] *Ibídem*.

[121] X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2º ed., Madrid, 1995, p. 315-316.

[122] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 473.

[123] *Ibídem*, p. 473.

[124] El autor no indica los textos en los que Zubiri utiliza la metáfora lumínica. Hay uno muy explícito en este sentido: "No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo: no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (...) se 'constituye' en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que 'sean', *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren su ser verdadero las cosas.

"Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser." X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 286-287.

En el texto pueden advertirse una cierta "tensión" en la procedencia de la luz, pero resulta preciso desde la filosofía madura de Zubiri. Respecto del tema que se está desarrollando, resulta altamente esclarecedora la afirmación: "el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada".

[125] J. BANÓN, "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en: D. GRACIA (prólogo), *Del sentido a la realidad*, op. cit., pp. 104-105.

[126] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 473.

[127] *Ibídem*, p. 474.

[128] *Ibídem*.

[129] *Ibídem*.

[130] *Ibídem*, p. 475.

[131] *Ibídem*.

[132] *Ibídem*, p. 476. A continuación Zubiri distingue la "semejanza" de los griegos, *eikón*, de la "imago" latina: "No olvidemos la diferencia profunda de esta noción griega de *eikón* con la latina de *imago*. La *imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; pero el *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en este sentido eikonal *similitudo, imago, ac derivatio*, que nada tiene que ver con el ejemplarismo occidental."

[133] X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 60-61.

[134] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 22.

Podría establecerse, además, un paralelismo entre el desarrollo que Zubiri hace de la operatividad de la *ousía* a través de los actos de sus potencias, con su propia conceptualización del poder de lo real. Parecería que este poder de lo real está conceptualmente muy próximo a la operatividad de la *ousía*.

[135] Según P. Laín Entralgo, "el último manuscrito del filósofo, compuesto en 1983, pocos meses antes de morir, lo consagra al problema de la antropogénesis; *La génesis humana* fue su título. Hizo de él unas cuantas copias mecanográficas, que distribuyó entre las personas intelectual y afectivamente más próximas a él, e inédito quedó hasta que Ignacio Ellacuría, editor del volumen *Sobre el hombre* (1986), incluyó en él su texto". P. LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, pp. 63-64.

En ese "último manuscrito", al que se refiere Laín Entralgo, Zubiri expone lo que él entiende por la génesis humana, y reafirma que no hay un salto entre los seres vivientes y los inertes. Tema que ya había desarrollado ampliamente en sus últimos estudios antropológicos, también recogidos en *Sobre el hombre*. Cfr. I. ELLACURÍA, "Presentación", en: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986. La idea de que la vida no agregue una nueva perfección a los seres inanimados, que "no son sino una ínfima degradación" de los vivientes, parece guardar una cierta coherencia con la negación del "salto" entre unos y otros.

[136] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 476-477.

[137] *Ibídem*, p. 477.

[138] *Ibídem*.

[139] *Ibídem*.

[140] *Ibídem*, p. 478.

[141] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 352.

[142] *Ibídem*.

[143] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 478.

[144] *Ibídem*.

[145] Cuando un filósofo cristiano piensa no es ajeno a su Fe. Sin embargo, el reconocimiento de un filósofo como cristiano no implica que incorpore en su quehacer filosófico la Revelación o que se inscriba en una determinada corriente de la denominada, con expresión controvertida, "filosofía cristiana". Basta con que su pensamiento tenga una impronta que no contradiga las verdades centrales del Cristianismo. En rigor, no sería necesario que su filosofía tuviera una "inspiración" cristiana.

[146] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 479.

[147] *Ibídem*.

[148] *Ibídem*, pp. 479-480.

[149] *Ibídem*, p. 481.

[150] *Ibídem*, p. 492.

[151] *Ibídem*, p. 493.

[152] *Ibídem*, p. 495.

[153] *Ibídem*, p. 493.

[154] *Ibídem*, p. 494.

[155] *Ibídem*.

[156] *Ibídem*, pp. 495-496.

[157] J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997. Esta tesis no incluye el estudio de *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, publicado con posterioridad, pero su exhaustividad y rigor la constituyen en un aporte decisivo en el tema que trata. *Ibídem*, " Inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri", *Burgense* 40, 1999, pp. 125-177.

[158] A. PINTOR-RAMOS, "Religación y 'prueba' de Dios en Zubiri", op. cit., p. 319.

[159] Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, op. cit., pp. 149-231.

[160] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 496-497.

[161] Cfr. *Ibídem*, p. 497.

[162] J. Sáez Cruz, después de decir que "en una filosofía intramundana el horizonte ya no es la creación ni la nihilidad", añade una nota, corrigiendo la interpretación errónea que hace M. Bartolomé de Zubiri en "La nihilidad ontológica: propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri", por fundamentarla sólo en los textos del filósofo correspondientes a la etapa ontológica. Esa nota da cuenta de la desaparición de la "nihilidad" en el len-

guaje de la filosofía zubiriana: "Pero en *Sobre la esencia* (1962), la nihilidad ontológica es sustituida, en una filosofía propia de carácter intramundano, por la 'caducidad talitativa', que en función transcendental es 'limitación transcendental' (cf *Sobre la esencia*, pp. 463-464, 467, 471-3). Y la religación a la realidad como deidad dará paso a la religación como apoderamiento por el poder de lo real. Y la 'radical nihilidad', a partir del ensayo 'Introducción al problema de Dios' (1963), desaparecerá de los análisis zubirianos, dando paso al análisis del hecho de la religación en cuanto fundado en el momento trascendental del poder de lo real (cf *El hombre y Dios*, pp. 92-99)". Cfr. J. SAÉZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, op. cit., p. 280. Importa señalar que este autor sostiene que Zubiri alcanza una filosofía de carácter intramundano a la altura de *Sobre la esencia*. Por el contrario, J. Bañón fundamenta sólidamente que esa intramundanidad sólo la consigue con la trilogía *Inteligencia sentiente*, como fue expuesto al comienzo de este trabajo. Efectivamente, tanto la "caducidad talitativa", como su consecuente "limitación transcendental", no parecen estar conceptualizadas desde meros "hechos"; además, no acaban de ser totalmente coherentes con el "más" que toda realidad implica y que resulta una noción clave del sistema filosófico del último Zubiri.

[163] Zubiri, explicando que la necesidad en Dios "es algo que está muy por encima de todo lo que llamamos necesidad física y metafísica desde el punto de vista de la criaturas", porque "el concepto de necesidad metafísica acuñado por la dialéctica y la metafísica griega no subsume el carácter necesario con que Dios produce sus procesiones trinitarias", dice que, análogamente, el concepto de contingencia tampoco puede aplicarse al acto creador. Puede hacerse sólo negativamente porque "Dios pudo no haber creado el mundo, evidentemente". Y añade irónicamente: "Pero en 'no ser' se parecen todas las cosas del mundo: también los elefantes se parecen a los pianos en que no suben a los árboles. El concepto metafísico de contingencia de la realidad no se aplica para nada al poder no crear propio del acto creador". X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, op. cit., p. 181.

[164] *Ibídem*, p. 153.

[165] *Ibídem*, pp. 154-155.

[166] Aquí Zubiri añade una nota –el editor hace constar expresamente que es del filósofo– que merece ser transcripta: "Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual (como veremos) la creación está hecha por una palabra. Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente." *Ibídem*, p. 155.

[167] El editor del libro intercala una nota: "Más adelante, Zubiri hablará del ser como 'actualidad ulterior' de lo real, y no como acto ulterior, cf. 'La dimensión histórica del ser humano', en *Realitas I*, Madrid, 1974, p. 16."

[168] *Ibídem*, pp. 155-156. Lo que Zubiri dice Dios, que "está allende el ser" y que "no tiene ser sino que está allende el ser", además de la inspiración que pueda tener en la teología de los Padres griegos, se entiende desde su propia filosofía: el ser es la actualidad mundanal de la realidad, por tanto es ulterior a la realidad. Dios, al no tener actualidad mundanal, por ser realidad-fundamento y no una realidad más entre las restantes, tampoco tiene ser.

[169] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 480. Es notable la similitud del texto citado con lo que Zubiri dirá muchos años después: "Esta presencia de Dios en las cosas no es sólo formal y intrínseca sino también constituyente. La realidad de Dios es en toda su concreción fundante, es un dar de sí absoluto. En este punto lo absoluto del dar de sí significa que está dando realidad a las cosas, constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es un cons-

tituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas 'haciendo que sean reales', es decir, haciendo que sean 'de suyo' y actúen desde lo que de suyo son. Es lo que he solido llamar la *fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta. Dios es *realitas fontanalis*." X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 177.

[170] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 500.

[171] X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 177.

[172] *Ibídem*, pp. 206-208.

[173] *Ibídem*, p. 352.

[174] J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 122.

[175] X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 313. La cita está tomada del siguiente párrafo: "La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto en forma finita. Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal."

. . . . .

Biografia del autor

Juan José García comenzó a estudiar Letras; terminó sus estudios universitarios como profesor de Filosofía. Después de finalizar la redacción de una de las dos tesis que requería la licenciatura ("La magnanimidad en las homilías sobre San Mateo de San Juan Crisóstomo"), y antes de presentarla, tuvo que alejarse muchos años del ámbito académico por deberes familiares. A comienzos de 1999 se licenció con "La persona y su contexto socio-histórico en el pensamiento de María Zambrano". Sobre esta autora, ha publicado un artículo ("María Zambrano y su razón de la poesía", *Númeror*, Sevilla, España, 2000), y recientemente participó con una comunicación ("Zambrano y Ortega: la razón de un rencor") en un congreso realizado en Santiago de Chile. Ha presentado su tesis de doctorado, "El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los Padres griegos". Sobre el tema del poder de lo real, leyó una comunicación ("El poder de lo real y el 'kairós' en la filosofía de Xavier Zubiri"), en las "Jornadas nacionales de Fenomenología y Hermenéutica", realizadas en Buenos Aires en el corriente año. Ha publicado cuatro libros de poemas: *Es esa luz que baja enamorada* (Buenos Aires, 1996), *Dibujo de Amor* (Córdoba, Argentina, 1999), *Otro modo de presencia* (Córdoba, Argentina, 2000) y *A donde pierda su aguijón la muerte* (Córdoba, Argentina, 2001).**E-mail**: jjgarcia@fibertel.com.ar.

Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "de suyo" y el "prius" [1]

Ricardo A. Espinoza Lolas
Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Abstract

Zubiri's thought is explained based on his brilliant concept of reality. Reality is understood as a *formality*, a mode in which things stay with the human apprehender when they are impinge upon him. In order to understand just what *formality* is, we must study certain categories which express it in an essential way. These categories are: *de suyo* [in its own right], *prius*, *more*, *towards*, and *actuality*. In this brief essay we shall study only the first two: *de suyo* and *prius*. In subsequent articles we shall address the others. We believe that it is fundamental to carry out a profound exegesis of these terms, in the light of Zubiri's mode of philosophizing (the construct nominal logos), in order to be able then to immerse ourselves in the subtleties of Zubirian philosophy. Everything which can give of itself this philosophy in the matter of metaphysics, ethics, political philosophy, philosophy of nature, theology, etc. will be possible given an adequate knowledge of these physical categories of reality.

Resumen

El pensamiento zubiriano se explica desde una brillante concepción de la realidad. Ella es entendida como una *formalidad*, un modo en que las cosas quedan al aprehensor humano cuando estas se le imponen. Para entender lo que sea la *formalidad* es menester estudiar ciertas categorías que la expresan esencialmente. Estas categorías son: *de suyo*, *prius*, *mas*, *hacia* y *actualidad*. En este breve escrito solamente estudiaremos las categorías primarias: *de suyo* y *prius*. Y en otros artículos posteriores indagaremos las restantes. Creemos que es fundamental realizar una exégesis profunda de estos términos, a la luz del modo de filosofar zubiriano (*logos nominal constructo*), para poder luego sumergirnos en todos los matices de la filosofía zubiriana. Todo lo que puede dar de sí esta filosofía en materia de metafísica, ética, filosofía política, filosofía de la naturaleza, teología, etc. será posible desde un adecuado conocimiento de estas categorías físicas de la realidad.

"Realidad es una formalidad de la alteridad de lo sentido: es el 'de suyo'." [2]

A modo de Introducción a un lector sin espíritu aventurero

El gran problema que tiene pensar estos asuntos tan " técnicos y teóricos" de filosofía es que, como de suyo son difíciles de tratar, algún lector desprevenido puede creer que o no se esta diciendo nada nuevo o lo que se dice es una gran estupidez. Y esto se debe tanto al contenido mismo del tema a tratar como a su forma de expresarlo (forma que nace impelida por el contenido dicho: en nuestro caso una lógica elusiva de la circularidad y de la repetición); sucede que lo árido y desértico del tema su vuelve asfixiante y agobiante y ante esto nace la física necesidad de bus-

car para no desfallecer algún refugio que nos de aire y agua para proseguir con la lectura. Y de esta búsqueda surgen algunos caminos poco apropiados para el pensar. Se opta, en definitiva, por dejar de leer o lo que es peor criticar lo que no se ha leído y etiquetarlo de alguna simple manera en que pueda ser despachado con brevedad no solamente para tal lector sino para cualquiera; el juicio de tal lector busca con afán la absolutez y en ello la despiadada censura. Pero si Ud. es un lector de esos tiene por lo menos dos posibilidades bien claras; por una parte, una sumamente clara y tajante: ¡no leer este escrito! De este modo no quedara defraudado con el y además no dirá cosas que no son ciertas de este trabajo. Por otra parte, si lo lee intente dejarse llevar por el escrito como un niño inocente y que sea el escrito el que le diga lo que tiene que solamente sugerirle (lo demás es siempre cosa suya, pertenece a su ámbito de libertad). La filosofía en realidad es tarea difícil y a lo mejor es para pocos; sumergirse en estas profundidades debe ser siempre una aventura y si no se esta dispuesto a ser un aventurero mejor no comenzar el viaje a las tierras indómitas y abismales del pensamiento... Se cuenta que Erwin Rohde le respondió a través de un escrito a Ulrich Willamowitz-Mollendorff, a raíz de su despiada critica a *El nacimiento de una tragedia* de Nietzsche, que "... a veces cuando una cabeza choca con un libro y suena a vacío no es necesariamente la culpa del libro"...

I. La formalidad de realidad

Del pensamiento de Zubiri se esta cada vez "diciendo y pensando" mas cosas debido a la publicación continua de sus obras (tarea sumamente importante para un pensador es que sea por lo menos leído y por eso es fundamental tener su obra publicada). Podemos encontrar varios artículos, conferencias, tesis doctorales, seminarios, congresos, libros, etc. que intentan dar con el pensamiento zubiriano desde distintas perspectivas. Por lo general todas ellas son muy validas y pertinentes en si mismas. Pero nosotros creemos ver que todavía no se ha discutido, de modo general, lo esencial de su pensamiento, aunque esto parezca un agravio a los grandes estudiosos de su pensamiento[3] (pero para nada lo es). Porque no se trata de pensar a Zubiri "desde" la fenomenología husserliana o la ontología heideggeriana (ni menos de la neoescolastica); ni tampoco pensarlo "desde" cierto horizonte científico del siglo XX ya de la relatividad de Einstein (o la cuántica de Planck, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie) ya de la genética de Crick y Watson ya de la lingüística de Benveniste o "desde" consideraciones históricas o teológicas interesadas (aunque sean las mas plausibles); incluso pues no es propio pensar la filosofía zubiriana "desde" el propio Zubiri de carne y hueso eso es otro asunto (que también puede ser valido desde unas perspectivas biográficas, psicológicas, sociológicas, históricas, etc.), pero estas lecturas pasan por alto lo esencial del pensamiento zubiriano. Por esto creemos de modo tajante que incluso siendo validas y pertinentes todas estas formas de acceder al pensamiento zubiriano no son esenciales a este; es decir, se mueven en lo "inesencial" de su decir. Este articulo tiene el mero y simple propósito de "leer" el pensamiento de Zubiri desde lo "esencial" a el. De allí que tengamos que volver a esos viejos temas de su pensamiento y simplemente "re-pensarlos": el problema de entender la realidad como "formalidad de realidad" y en esto el papel que cumple tanto el "de suyo" como el "prius" . Lo lamentable del caso es que por la extensión misma del articulo solamente se puede indicar y señalar por donde tiene que ir un pensamiento que pretenda dar con lo esencial de la filosofía zubiriana y, en esto, nos quedaran muchos temas fuera de la articulación misma del trabajo. Lo que intentamos en cierta forma es algo que ya se ha intentado a lo largo de la historia de la filosofía; es el intento de pensar por ejemplo la *Critica de la Razón Pura* de Kant por parte de Fichte o del genial intento de

Hegel de pensar su propio pensamiento desde lo abismal de el en su *Ciencia de la Lógica*. Por este motivo, la lógica que articula el ensamblaje de este escrito no es una lógica de lo claro y distinto que transcurre linealmente por el tema a tratar y, además, sin quedarse en el sino que es una lógica de la repetición en tensión cíclica que siempre esta volviendo sobre "lo mismo" y en eso lo categoriza "esencialmente"; en este caso el asunto a pensar es la realidad como formalidad: la "reidad". El articulo no busca "explicar" el asunto en cuestión para "ir" luego a otro lugar (no se busca pensar lo esencial de un pensamiento para luego ir a otro asunto, en esto lo esencial se vuelve en mero puente de transito. Y así lo esencial se pierde en el dominio de lo instrumental y funcional de un decir inesencial que piensa lo esencial para "otro fin": es lo que generalmente pasa con los ensayos o estudios divulgativos de la especie que sea) sino que busca simplemente pero radicalmente quedarse y demorarse en la cosa misma del pensar. Pues es ella la que luego en otro momento nos lanzara al lugar propio de su distensión y despliegue.

Vamos por partes, el término realidad como formalidad (formalidad de realidad) nos puede llevar a una confusión si no lo estudiamos con detención. Y podemos creer que lo que señala Zubiri por realidad es lo mismo que decían los medievales respecto de la formalidad. Pero la concepción de la formalidad de realidad está completamente apartada de esa célebre, pero ya muy antigua determinación: "No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo"[4]. Este texto es muy significativo porque de inmediato nos señala lo que se mienta por formalidad de modo extrínseco, pero muy verdadero: "*un momento sentiente de carácter descriptivo*". Tratemos de entender someramente estas dos características de la formalidad a lo largo de todo el escrito.

Que la formalidad de realidad sea un momento *sentiente de carácter descriptivo* nos manifiesta de entrada algo esencial y fundamental: Zubiri no está pensando en nada conceptual ni intencional al hablarnos de la formalidad de realidad: "No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima de universalidad. Cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad"[5]. Para el filósofo español formalidad de realidad no es algo de tipo conceptual, sea esto lo que fuere; incluso duda que pueda haber alguna lengua en especial que pueda expresar algo así como un concepto absolutamente universal que exprese a la realidad. En esta postura el filosofo se coloca en el antípoda de toda una tradición filosófica que ha perforado la filosofía occidental por siglos con el tema de entender lo más radical de la realidad por medio del rasgo conceptual de la universalidad. Para él la realidad es todo lo contrario a un concepto, la formalidad está sentida en el acto mismo de aprehensión impresiva de las cosas, esto es, en el sentir mismo humano. De allí que diga, para diferenciarse absolutamente de la filosofía europea, que la formalidad es algo, en cierto modo, "físico". ¿Qué quiere decir el vocablo "físico" para el pensamiento de nuestro filósofo? Es un vocablo que debe ser entendido de un modo originario, al modo como lo entendieron los mismos griegos. Real y físico mientan casi lo mismo en la filosofía zubiriana: "Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos"[6]. Por esta razón, Zubiri en sus dos obras fundamentales (*Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente*) comienza de entrada en su análisis diciéndonos que la realidad debe ser entendida desde el vocablo "físico" y en esto debe contraponerse radicalmente con cualquier interpretación conceptual de ella.

En *Sobre la esencia* se comienza el escrito realizando una aclaración fundamental. Por medio de una *Nota General*[7], que ya es célebre, se explica en lo que consiste lo físico y cómo este vocablo mienta lo mismo que el vocablo realidad. El término

físico permite mostrar fundamentalmente que la realidad (o formalidad de realidad) no tiene nada que ver con lo conceptual ya entendido en la filosofía clásica (realismo e idealismo) ya en la filosofía fenomenológica. Por este motivo el término físico atraviesa la obra zubiriana esencialmente. Y esto no lo podemos olvidar ningún instante. Y en *Inteligencia sentiente* se indica el carácter físico de la siguiente manera: "En la intelección me 'está' presente algo... El 'estar' es un carácter 'físico' y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real"[8]. Lo físico se contrapone radicalmente a lo conceptual e intencional; en esto vemos ya de inmediato la crítica de Zubiri no solamente a la filosofía tradicional ya realista ya idealista, sino también su crítica a la fenomenología. No podemos pasar por alto que el filosofo español no solamente busca tomar distancia de la filosofía clásica (realista e idealista) sino que sobre todo quiere tomar distancia de la gran filosofía husserliana de la fenomenología (no podemos seguir entendiendo a Zubiri desde la fenomenología porque es un error fundamental y que traiciona en su raíz al pensamiento de este. Pedagógicamente es importante ver el rasgo fenomenológico del pensamiento de Zubiri en cuanto a su gestación histórica pero para nada nos sirve para lo esencial de este: su rasgo físico). El carácter físico de la formalidad expresa a las cosas en cuanto "están" presentes en la intelección. Que las cosas estén aprehendidas como reales significa que son aprehendidas en su simple, pero originario carácter físico. ¿Qué quiere decir esto? Las cosas se nos presentan en la intelección de un modo muy peculiar, esto es, se nos "imponen" radicalmente. Este carácter de imposición en que "están" todas las cosas al ser aprehendidas es su carácter físico. Físico mienta ese "estar" impositivo de las cosas en la aprehensión; "estar" que nos deja absolutamente retenidos, poseídos y arrastrados por el carácter mismo de realidad de las cosas al ser sentidas (aquí radica lo que Zubiri llama "verdad real"). Y por este carácter físico las cosas nos "quedan" impuestas de una "forma" determinada en nuestra aprehensión.

Las cosas son sentidas como contenidos cualitativos (notas) que quedan en un aspecto muy determinado y preciso; y estos contenidos que así quedan nos notifican a la cosa real misma "en" el acto de aprehensión: "El contenido de una nota 'queda', y en cuanto 'queda" es independiente del sentiente en cuya impresión 'queda'... 'Quedar' es estar presente como autónomo... lo 'otro' [las cosas]... tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*"[9]. La formalidad de realidad para Zubiri es la forma en que queda lo otro (las cosas, los contenidos, las notas, lo real para el caso da lo mismo el vocablo) cuando se nos impone como un carácter físico en la aprehensión. Esto otro puede ser cualquier tipo de contenido que comparece a la aprehensión: un color, un paisaje, etc. Pero este contenido que queda en una formalidad de realidad siempre queda en una impresión determinada. El contenido se siente impresivamente como algo absolutamente autónomo al aprehensor "en" el acto mismo de aprehensión. La aprehensión de las cosas es una aprehensión sentiente de carácter impresivo en que lo otro se nos impone como algo que queda absolutamente independiente y autónomo al aprehensor "en" el acto mismo de aprehensión. Es lo que el pensador llama "de suyo". Este término es el tecnicismo de nuestro pensador que mienta a la formalidad de realidad en lo más propio de su esencia.

Con lo expresado se nos deja inmediatamente claro que lo que entiende Zubiri por realidad no es nada común ni trivial. Y esto es algo que se tiene que pensar y repensar continuamente: allí radica toda novedad de su pensamiento. Realidad no es una cosa, no es una zona de realidad allende la aprehensión, no es una estructura *a priori* del sujeto pensante, no es una entidad *a posteriori* de las cosas, no es ningún tipo de ente (ni el más excelso ni el

más pobre). ¿Qué es realidad entonces? Es simplemente la formalidad del "de suyo" en que los contenidos cualitativos quedan al aprehensor en el acto mismo de aprehensión. De allí que el neologismo de "reidad" exprese mucho mejor la idea que Zubiri tiene de la realidad como formalidad. Pues este término nos impide pensar desde un horizonte ajeno al pensamiento de nuestro pensador. La formalidad de realidad ("reidad") nos deja instalados en un supuesto que es anterior a cualquier horizonte metafísico; es decir, es anterior a cualquier construcción teorética transcendental y dualista de la realidad entendida como zonas de cosas: ya "en" la aprehensión ya "allende" la aprehensión. Pero para entender tal determinación de la formalidad de realidad (la reidad) como "de suyo" es menester que lo analicemos detalladamente. Lo lamentable es el poco uso de tal termino; serviría para evitar muchas confusiones que se presentan a la hora de interpretar a Zubiri. Su gran idea de entender la realidad como formalidad de realidad, esto es, como reidad es un pensamiento que todavía tiene que dar mucho de si, pues porque aun no se ha pensado lo suficiente en su radicalidad. Si nos hemos percatado es tan novedoso la concepción zubiriana que es un gran error conceptual seguir pensando al filosofo español desde categorías ajenas y añejas del horizonte europeo del siglo XX.

II. El "de suyo"

A. "De suyo" y Grecia

Es muy interesante comenzar nuestro análisis del "de suyo" desde lo propuesto por Zubiri en sus primeros escritos; los cuales versaban sobre historia de la filosofía en general y de los griegos en particular (no olvidemos que era profesor de historia de la filosofía en Madrid y en Barcelona). En esto ya veremos que su pensamiento estaba poco a poco madurando notablemente y que esas categorías filosóficas que nacieron en esos años para expresar su propio pensamiento han perdurado a lo largo de su filosofía; un ejemplo de esto, es el "de suyo". Los griegos, para nuestro pensador, llamaban al "de suyo" simplemente ἀρχή. Zubiri traduce interpretativamente ἀρχή por "de suyo" y esto es muy interesante para ser analizado, pues piensa al pensamiento originario de los griegos desde su incipiente filosofia: "Este fondo universal, de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *phýsis*. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza, como algo que ésta produce 'de suyo' (*arkhé*). Por aquí la Naturaleza aparece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas se van autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas"[10]. Esta cita muy precisa de Zubiri nos servirá para introducirnos en el sentido acabado del "de suyo", pues en ella ya están configurados los lineamientos de este término que serán repensados en su filosofía madura de la "noología".

El filósofo español por lo general para explicar lo que sea la formalidad de realidad lo hace en contraposición con la formalidad de estimulidad, esto es, la formalidad del sentir en su pureza absoluta que es el modo que tiene el animal de habérselas con el medio. De modo muy pedagógico realiza toda una distinción entre estímulo y realidad (y en esto entre el animal y el hombre) para que de este modo podamos atender a lo propiamente específico de la formalidad de realidad. Nosotros, por el contrario, no haremos un análisis del "de suyo" en contraposición al "signo estimúlico", aunque esto sea realizado por el propio filósofo pues creemos que realizar esto es una gran equivocación. Contraponer "de suyo" con "signo", esto es, la formali-

dad de realidad propia del hombre con la formalidad de estimulidad propia del animal (según lo propuesto por el pensamiento de Zubiri) no nos parece el método más adecuado para acceder radicalmente al "de suyo" mismo. Pues con esto el "de suyo" queda, en cierta forma, dependiendo de lo que sea el estímulo para ser entendido. Creemos que el "de suyo" es el gozne articulador de todo el pensamiento zubiriano y, por tanto, debe ser entendido "en y por sí mismo" y no puede ser entendido desde otra conceptuación. Pero aunque nos parezca lo más plausible la estimulidad en los animales no deja de ser por ello una simple "teoría del enfrentamiento" animal con su entorno. Y como teoría que es, siempre estará sujeta a una constante probación en contraste con la experiencia dada ya que ¿quién sabe como se enfrenta un animal con su medio? Además, con este tipo de análisis el "de suyo" pierde toda su "fáctica" fuerza física, impositiva, originaria y constitutiva que le constituyen en desmedro de una "claridad" pedagógica que surge de la comparación con el "signo estimúlico".

Nosotros, en definitiva, no podemos seguir el esquema zubiriano por varias razones. No creemos que tal distinción tenga un fundamento *in re*. No está dado, no es dato para describir, semejante diferencia entre el animal y el hombre. No nos es posible experimentar desde un animal su estar embargado en el mundo. ¡Es absolutamente imposible! Todo lo que se diga respecto de esto, por excelente y plausible que parezca, siempre será una construcción teórica desde un modelo previo, en este caso, la intelección humana. Luego, como es evidente, el animal nunca será capaz de pasar el umbral que nosotros mismos hemos impuesto para que lo pase. Los animales siempre serán reprobados en el modelo de la intelección propuesto, pues el hombre se levanta como la única medida de todas las cosas. Y, por tanto, los animales serán confinados, casi de manera *a priori*, a la estimulidad. Ésta será el "cajón de sastre" de todo lo que no es propiamente humano. Además, nos parece algo un poco artificioso y contraproducente en estos momentos para el estudio del hombre en sus rasgos más esenciales que se le contraponga de modo tan absoluto respecto de los animales. Creemos que la formalidad de realidad dará los frutos que tiene que dar desde sí misma, sin la necesidad de contraponerla al sentir propio de los animales. Lo qué sea éste todavía se está debatiendo e investigando a distintos niveles.

El texto zubiriano citado anteriormente se encuentra en "Sócrates y la sabiduría griega" y es del año 1940 y aunque parezca muy antiguo sigue siendo muy verdadero y permanece en el pensamiento ulterior de Zubiri. Para ver esto, tenemos otro escrito que es de la última etapa del filósofo que señala algo parecido: "... el 'de suyo' como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *phýsis*"[11]. Estas palabras fueron escritas en 1983, el año en que murió el filosofo; aquí claramente nos dice que el "de suyo" es lo que los griegos llamaron φύσις; el "de suyo" en su "nuda realidad" es la φύσις, pero de la nuda realidad hablaremos mas adelante. Lo interesante es que podemos ver que Zubiri interpreta en el "de suyo" la base misma del horizonte griego, ya que es la ἀρχή que se constituye radicalmente como φύσις (en esto esta ligado tanto el pensamiento presocrático "jónico" en su articulación final con el pensamiento del "estagirita"). Pero vamos por pasos contados. Respecto al "de suyo" su nacimiento, al parecer, se remonta a la concepción que el pensador tiene de la filosofía griega en el sentido más radical, esto es, al célebre ἀρχή de Anaximandro. Dejando de lado que la interpretación zubiriana está íntimamente bosquejada desde su concepción filosófica interpretativa de Aristóteles, la cual nos lleva a comprender el término ἀρχή por "principio" y, a su vez, a contraponerlo con "sustancia", en ella misma "ya" se trasluce lo propio de su pensamiento. No entraremos al tema mismo de Anaximandro porque nos llevaría muy lejos de nuestro análisis; solamente nos limitaremos a la visión que Zubiri le

da a su concepción en lo que refiere al problema de la realidad como formalidad.

El filósofo articula, en el texto de 1940, el "de suyo" con el duplo ἀρχή-φύσις, y esto es muy significativo para nuestro estudio (esta es la síntesis misma de todo el pensamiento jónico y de donde surge toda ulterior reflexión filosófica). La φύσις griega se nos dice, en este texto, que es una cierta "estructura" que reposa sobre sí misma, independiente del horizonte teogónico y cosmogónico propuesto por los antiguos poetas y filósofos; y como tal estructura produce desde sí a las cosas; ellas "emergen" de la φύσις (no olvidemos que este termino es el sustantivo del verbo φύω que significa entre otras cosas nacer, surgir, brotar, emerger, hacer brotar, hacer emerger, etc. En realidad, lo que mienta el termino es el rasgo causativo por excelencia que tiene la totalidad de las cosas en y por si mismas; es la totalidad entendida como activa en y por si. De allí que φύσις pueda ser entendida como el "estado de emergencia de toda la realidad"; en términos zubirianos su "dar de si"). Esta estructura que funciona como razón explicativa de todo es llamada simplemente como "principio" (*principium*; en este termino resuenan tanto *primus* como *capere*: lo que primeramente tiene cogido a todo radicalmente es lo que mienta el termino "principio" y también el termino "príncipe"); esto es, la φύσις, que sería el principio de dónde (ὅθεν) las cosas llegan a ser lo que son (ἀρχή τῶν ὄντων, ἀρχή τῶν πάντων). Es lo que primeramente tiene cogido al todo y lo posibilita como tal. Y lo interesante de esta concepción de la φύσις es que se dice de manera independiente a cualquier interpretación mítica posible. Las cosas llegarían a ser, son y dejan de ser en la φύσις (τέλος τῶν ὄντων, τέλος τῶν πάντων). Este principio estructural sería un modo posible de consideración de la φύσις, pero también se la puede entender de otro modo. Es la consideración sustancial de la φύσις (aquí ya dejamos el terreno jónico y entramos en los dominios de Aristóteles y por ende con la gran concepción filosófica que viene a dar cumplimento a todo lo ya pensado anteriormente Según este modo de consideración, la sustancia (ὑποκείμενων) ya no sería principio estructural, sino lo sustancial de ella que permanece (κεῖται) por debajo (ὑπό) como subsuelo firme e inmóvil en el que se da el devenir; es decir, sería lo que siempre es (ἀεὶ ὄν), dicho en términos platónicos, la base misma que posibilita todo cambio en la misma φύσις. Luego, por tanto, tenemos una doble consideración de la φύσις. Por una parte, es principio estructural de las cosas (horizonte presocrático). Y, por otra parte, es sustancia permanente de ellas (horizonte platónico aristotélico). Por la primera consideración, es el "de dónde" (ὅθεν) nacen las cosas, el que muestra como estas "están siendo" como totalidad (estamos en un pensamiento de tono descriptivo); pero, por la segunda, es el "por qué" (τί), la causa (αἰτίον, αἰτία) de que se mantengan "siendo" tales cosas (estamos en un pensamiento de tono explicativo). De aquí nos damos cuenta que en el primer caso estamos ante una visión "sincrónica descriptiva" (estructural) de la φύσις; en cambio, en el segundo caso estamos ante una visión "diacrónica explicativa" (dinámica) de ella.

El "de suyo", en este contexto mostrativo del pensamiento "físico" de los griegos, nos daría la dimensión estructural descriptiva de la Naturaleza y, también, se contrapondría al carácter sustancial explicativo de ésta. En cierta forma Zubiri siempre mantendrá del horizonte presocrático jónico este descriptivo carácter primordial, estructural y físico del "de suyo" para dar cuenta de la realidad de modo radical y propio. Y también mantendrá su oposición absolutamente crítica al explicativo horizonte aristotélico de la concepción sustancialista de la Naturaleza; pues lo sustancial siempre se coloca por detrás o debajo de las cosas físicas; éstas se convierten en accidentes de un sujeto que las sostiene de manera siempre presente. Lo sustancial se entiende desde "otro mundo", allende a lo físico dado que se nos impone en nuestro vivir cotidiano. Por este motivo, Zubiri repiensa lo dicho incorpo-

rando la dimensión "diacrónica" a la "sincrónica" misma del "de suyo". Y así el "de suyo" será, a una, el principio estructural de toda las cosas que posibilita y, a una, lo que constituye el dinamismo en esa misma totalidad, pero "ya" no como sustancia que permanece detrás del todo mismo, sino como un todo único y constructo; esto es, como sustantividad. Por esto, podríamos decir que el "de suyo" como ἀρχή es realmente la "física" sustantividad y nada mas.

B. "De suyo" y nuda realidad

Otra determinación esencial para comprender el "de suyo" es el termino "nudo", tal termino solamente es entendible primeramente desde lo ya señalado. Es el carácter físico sustantivo del "de suyo" ya vislumbrado por Zubiri desde el horizonte griego del pensar en donde tenemos ahora que analizar ese nuevo rasgo de lo "nudo". De ahí que se nos diga, en el texto de 1983, que el "de suyo" es lo que los griegos entendieron por φύσις en sentido pleno; esto es, como "nuda" realidad. A raíz de esto podemos darnos cuenta que Zubiri ve en el "de suyo" la "nuda" realidad de lo real. ¿Qué significa "nuda" realidad? ¿Qué señala esencialmente lo "nudo"? Intentando dar con el significado de "nudo" nos introduciremos al problema de la realidad como formalidad. Pero no olvidemos que este término zubiriano fue a lo largo de su vida adquiriendo tal sentido que llegó a mentar a la realidad misma en lo que tiene de más propio. Para entrar a este tema del "de suyo" y la "nuda" realidad tenemos que señalar que para nuestro pensador estos términos se recubren entre sí en el ámbito de la aprehensión misma: "Llamaremos a las cosas en su nuda realidad, 'cosas-realidad'... El hierro y la madera en su nuda realidad son cosa-realidad"[12]. Para hablar de las cosas reales, como el hierro o la madera, el filósofo simplemente nos refiere al carácter de "nuda" realidad en el que consisten. Nuestro pensador, a veces, no es muy preciso en su léxico filosófico y cuando quiere referirse simplemente a las cosas las nombra por: cosa real, lo real, la realidad, la nuda realidad, etc.; pero cada uno de estos matices añade un sentido distinto dentro de lo mismo. El matiz de lo "nudo" es esencial para captar lo que sea el "de suyo" sentido impresivamente en la aprehensión. En la aprehensión primordial se siente a las cosas reales como "nudas"; por esto se dice que: "La realidad que la razón intelige, no es entonces la *nuda realidad*, es decir, no es la realidad tal como es inteligida sólo como formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente, sino que es esta misma formalidad sentiente en su momento campal o ambital, pero aprehendido en sí mismo como *realidad-fundamento*"[13]. Dejando de lado la cuestión de la razón, este texto nos muestra la ligazón que hay entre "nuda" realidad y aprehensión primordial. Si el pensador español dice constantemente que en la aprehensión primordial de realidad se aprehende lo real en y por sí mismo, ahora se dice que se aprehende como "nuda" realidad, esto es, la mera formalidad de lo aprehendido en intelección sentiente. Y esto era lo que llamaba "de suyo" en toda su obra, aprehender lo real en y por sí mismo en aprehensión primordial, o sea, aprehender lo real de modo "nudo". Por esto, en otro orden de problemas, se nos señala que: "... real, decimos, significa 'de suyo'. Pero este 'de suyo' tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es 'de suyo' en y por sí misma como es. Es lo que llamo la *nuda realidad*"[14]. Los otros dos momentos son "forzosidad" y "poderosidad", pero de ellos no hablaremos temáticamente en este escrito. En todo caso podemos señalar que la forzosidad indica el carácter físico de necesidad que soporta la realidad como "de suyo"; en cambio, la "poderosidad" nos mienta la dominancia misma de la realidad sobre el contenido. Ambos momentos son dos dimensiones transcendentales de la realidad como "de suyo" y son las dimensiones que van a provocar el giro de interpretación del "de suyo" desde la visión "diacrónica", pues estas dimensiones nos dan el dina-

mismo mismo de la realidad, pero en sentido estructural sustantivo y no sustancial. Lo que tenemos que indicar ahora es la asimilación completa del término "de suyo" al carácter de "nuda realidad". Y lo que nos indica, es lo que sabemos que es lo real en y por sí mismo en la aprehensión. Por eso Zubiri en *Inteligencia y realidad* subsume completamente el término "nuda" realidad al término "de suyo" en un pasaje muy parecido al citado del *El hombre y Dios*: "Estos tres momentos, 'de suyo', fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad"[15]. El término "nuda" realidad ha desaparecido en favor del mero "de suyo". ¿Por qué ocurre esto? Esto sucede porque los términos entre sí son "casi" intercambiables.

Es interesante señalar que nuestro filósofo muestra primaria y originariamente el carácter de "nuda" realidad como un modo de presentación de lo real en aprehensión primordial en su obra "noológica"; esto es, es un modo en que la realidad de lo real queda modalizada a un sentido determinado: "En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin *eidos* ni gusto: es la *nuda presentación de la realidad*"[16]. En el tacto la realidad de lo real se presenta como "nuda". Y se nos dice que no es ni eidos ni gusto y ninguno de los otros modos de presentación. ¿Qué significa esta asimilación de lo "nudo" al tacto? Podríamos realizar una aproximación vía negativa a través de explicar en lo que consisten los otros modos de presentación de la realidad, pero esto no la haremos porque creemos entender "ya" de antemano lo que quiere decir el filósofo con la expresión "nuda" realidad. Se produce una cierta pre-comprensión de lo dicho sin necesidad de la explicación por comparación. Lo "nudo" es el modo de realidad que se presenta en la cualidad sensible de la textura y esto es así cuando se "toca" a la cosa real. Lo real así "tocado" se nos impone impresivamente como una textura "nuda" de sí mismo. Lo así tocado "está" siempre de una manera determinada como "nudo" en la aprehensión sentiente humana. Una cualidad de textura como la suavidad se nos presenta al sentir como "estando" presente de modo "nudo"; este "estando" no se puede olvidar porque indica el rasgo físico y real de la "nuda" realidad de la suavidad. Lo "nudo" es la ausencia absoluta de "ropaje" alguno en que lo real "está" presente al ser sentido táctilmente. Lo real se presenta ratificado en una textura "nuda" de sí mismo. Es lo primario por excelencia en lo que la física realidad de lo real "queda" sin ropaje desde sí mismo en una textura específica. Es lo real en su carácter de ser un "prius" de inmediatez que se impone cuando es tocado. Por esta razón, este modo de presentar la realidad es tan importante y recubre a todos los demás esencialmente (al igual que el "hacia"). Lo que "está des-nudo" absolutamente en sí mismo desde siempre se recubre en un eidos, en un gusto, en un sonido, etc. En cierta forma la "nuda" realidad se convierte en el soporte mismo en que todo lo real se recubre esencialmente constituyendo lo real como un todo uno, coherente, firme, es decir, un todo físico sustantivo.

Por esto creemos que la "nuda" realidad se convierte en cierto sentido en lo físico mismo que se "está" presentando inmediata y primariamente en todo otro modo de presentación. Se presenta como simplemente "en y por sí mismo" en una textura determinada, al margen de las otras modalidades que siempre nos dan lo físico de la realidad en una forma "muy" determinada: "ante mí", "fruible", etc. Estos modos son siempre "más" mediatizadores que los otros, aunque hablando en forma impropia porque: "La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria"[17]. Pero en modo plenario es así en el modo de presentación táctil en que la realidad se muestra "estando des-nuda" absolutamente y por ello "en y por sí misma". Incluso se puede carecer de otro modo de presentación primario como el visual o el auditivo, pero no así del táctil. El ciego siempre sienta la realidad como "nuda", pero no como "ante él": "El ciego de nacimiento aprehende táctil-

mente la 'nuda' realidad de algo, pero jamás la aprehende como realidad que está 'ante' él"[18]. Se podrá ser sordo y ciego, pero no se puede (en casos normales) dejar de sentir la realidad como "nuda". No olvidemos el famoso caso de Helen Keller y su manera de acceder al mundo a través del tacto ("sentir" el agua en sus manos). De ahí que Zubiri incluso llegue a llamar a la aprehensión primordial de realidad simplemente "nuda" intelección en *Inteligencia y Razón*: "En la *aprehensión primordial* o nuda intelección sentiente siente en sí y por sí en impresión como *formalidad* de lo sentido"[19]. Esta homologación de la aprehensión primordial como "nuda" intelección es muy significativa. Por todo esto, se puede ver la radicalidad y primariedad del modo de presentación de "nuda" realidad del tacto. De ahí que se pueda asimilar por extrapolación legítima la "nuda" realidad al "de suyo", aunque obviamente no son lo mismo, pues "nuda" realidad: "No es algo idéntico al 'de suyo', pero en el curso del trabajo, por razones obvias, he tomado como sinónimos 'de suyo' y nuda realidad"[20]. Esas "razones obvias" es lo que hemos señalado anteriormente, porque no siendo lo mismo "de suyo" y "nuda" realidad funciona casi como siéndolo. Esta es la razón que en el pasaje muy parecido al de *El hombre y Dios*, que hemos ya citado sobre la "nuda" realidad, la forzosidad y la poderosidad, en *Inteligencia y realidad* le introduzca una simple variación, en vez de "nuda" realidad dice "de suyo": "Estos tres momentos, 'de suyo', fuerza y poder, competen a toda impresión de realidad". De este modo se mantiene el matiz de diferencia que él busca.

C. Distintos aspectos que expresan al de "de suyo"

Sabiendo que formalidad de realidad es radicalmente "de suyo", esto es, en una primera aproximación, la "física y nuda" realidad que mienta a lo real "en y por sí mismo" en la aprehensión, en donde lo real se siente "solamente" como real (es lo real en "su" realidad), podemos ahora dar un paso más y avanzar a una determinación más acabada y profunda del "de suyo". Para esto tenemos un excelente texto en *Inteligencia y Logos*, que nos dice en lo que consiste la realidad como "de suyo" o si se quiere como lo "desuyo" se despliega en distintas notas de si, las cuales lo dimensionan en algún aspecto. Y allí nos percataremos de la doble visión tanto "sincrónica" como "diacrónica" de la realidad entendida como "de suyo" por el filósofo. El texto zubiriano señala que: "... hay aprehensiones en que los caracteres de lo sentido en impresión son caracteres que se aprehenden formalmente como pertenecientes *en propio* a lo aprehendido: la intensidad de un color o de un sonido son un momento aprehendido como carácter en propio del color o del sonido. Es lo que llamo *formalidad de realidad*. Realidad es el modo de ser 'en propio', *dentro* de la aprehensión misma. 'En propio' significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (*prius*). Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*. En ella su contenido es actual en la impresión, pero sin referencia ninguna a una respuesta. Es lo que llamo *mera actualidad*: lo aprehendido está presente y solamente está presente. Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo *ser de suyo*. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el 'de suyo'. No se trata de realidad en la significación de real como algo 'fuera' de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente 'en' la aprehensión misma. Y como tal esta formalidad es un momento físico de lo aprehendido"[21]. Ahora bien, en este texto el "de suyo" ha quedado explicitado esencialmente. Puesto que "impresión", "en propio" y "mera actualidad" constituyen en unidad el "de suyo". ¿Cómo entender esta articulación de estos tres momentos de modo adecuado?

Es importante no caer en una tentación típica de interpretación del pensa-

miento de Zubiri; esto es, pensar que en lo que dice se esconde algo "fundamental y tremebundo", pero que está totalmente vedado para la razón de un simple mortal. Pensar esto es una vez más la interpretación predicativa que busca el "*sub-jectum*" tras lo accidental. Y este modo de enfrentar los textos de nuestro pensador contradice el modo mismo de pensar del filósofo español. El "de suyo" no explica nada "tremebundo", "oscuro", "fundamental", "sustancial" o de "otro mundo" que se esconde tras la apariencia (esto sería el dualismo metafísico que niega radicalmente el pensamiento zubiriano). Pero también debemos quitarnos de la cabeza creer que el "de suyo" se explica en los tres caracteres enunciados: "en propio", "impresión" y "actualidad". Estos caracteres no son los que expresan (como atributos esenciales) al "de suyo", sino que es el "de suyo", en su "des-nudez física" esencial, en y por sí mismo el que muestra tres caras (*facies*) acabadas de sí. Es el "de suyo" que se ratifica a sí mismo en esas tres "notas". Son tres modos de consideración de lo mismo en que es el "de suyo" la razón misma de su unidad. Esto lo podemos ver en un texto de 1975 que está en *Sobre el Hombre* y en donde se aprecia que la impresión fue subsumida por la actualidad y que el "en propio" se entiende junto al "prius": "La unidad intrínseca y formal de estos tres caracteres (actualidad, en propio y *prius*) constituye la nueva formalidad: lo aprehendido queda en la aprehensión como algo 'de suyo'. 'De suyo' es la expresión y la conceptuación unitarias de aquellos tres caracteres o momentos"[22]. En este otro orden de enunciación, además, se produce una inversión en la consideración misma del "de suyo", pues como primer momento aparece ahora la "actualidad" y luego el "en propio" y el "prius". En la actualidad ha quedado absorbida y asumida la impresión. Pues ésta es la que "da de sí", en cierto modo a aquella. Y, a su vez, aquella es la que muestra totalmente a ésta. En la impresión sentiente se "está" presentando la realidad en y por sí misma de modo "en propio" y "prius". Es la impresión, o la actualidad, en dónde queda explicitado y vehiculado el carácter mismo de realidad: "...lo sentido se me presenta como algo que tiene una especie de fuero interno propio: es caliente, es frío, es pesado, etc., *de suyo*. No se trata de que el contenido sea propio de un sujeto que esté por debajo o por detrás de lo propiamente sentido, sino que *de suyo* significa que eso que es el contenido de la impresión tiene ese carácter formal propio. Pues bien, este carácter de *de suyo* es lo que llamo *realidad*. Cada cosa es real precisa y formalmente por ser de suyo aquello que ella es en impresión. Ser real significa pura y simplemente ser de por sí, ser de suyo aquello que nos presenta en la impresión. El *de suyo* es, pues, lo que constituye la realidad en cuanto tal"[23]. En este texto, Zubiri de inmediato parte diciendo que no podemos entender al "de suyo" de manera predicativa, esto es, como "algo" que está más allá de lo que se nos impone sentientemente. A raíz de esto es muy importante que tengamos presente siempre la crítica al logos predicativo que hemos señalado en el artículo sobre el logos nominal constructo[24]. Lo que se busca con esto, es negar, en su raíz, la interpretación de la metafísica dualista que atraviesa el pensamiento occidental desde los griegos hasta nuestros días. Es lo impresivo mismo sentido en una cualidad dada lo que "está" presente como "de suyo" en la aprehensión. Lo impresivo sentido se actualiza como "de suyo". De allí que impresión y actualidad en esta nueva determinación del "de suyo" queden recubiertos entre sí. Desde la comprensión radical de la actualidad es asumida esencialmente la impresión. Ella se nos abre en lo que "de suyo" es, esto es, en el carácter físico de su "nuda" realidad. Por tanto, en este texto lo diacrónico aparece primariamente y lo sincrónico después. Esto se debe a la perspectiva de análisis que el filósofo está enfocando la cuestión a examinar. Según sea lo que le interesa ya lo estructural ya lo dinámico comienza su estudio del "de suyo" desde uno u otro aspecto. Pero los dos aspectos son dos lados de la misma

moneda. La moneda del "de suyo" analizado desde el logos nominal constructo

Eso que se nos "está" presentando físicamente en la impresión misma se nos presenta como lo "en propio prius" en la aprehensión. Respecto al "en propio" se debe comprender simplemente ese rasgo de ser lo que propiamente se pertenece a sí mismo "en" la aprehensión sentiente. Y se pertenece a sí mismo como algo anterior a la aprehensión, pero "en" ella. Por tanto, lo que queremos simplemente indicar es que "en propio" es un nombre sincrónico para el "prius". De este modo tenemos que leer en conjunto ambos términos. Esto lo podemos ver en un texto clave en que se muestra de modo radical que el "de suyo" como "en propio" mienta al "prius". Esta vinculación Zubiri la señala a través del célebre y recurrente ejemplo del calor que ya hemos analizado en detalle en otro lugar[25]: "Este 'en propio' tiene una riqueza insondable. Significa... que el calor calienta siendo caliente. Esto es, el calor estimulante queda en mi aprehensión como algo que es 'ya' caliente, y que por eso es por lo que estimula. Este momento del 'ya' expresa que lo estimulante queda en la aprehensión como algo que 'es' estimulante, 'antes' de estar estimulando y precisamente para poder estimular. Es lo que he solido llamar el momento del *prius*, no un *prius* cronológico, sino un *prius* de formalidad. Es un momento 'físico' de lo aprehendido en la aprehensión"[26]. Con este texto centrado en el célebre ejemplo del calor nos podemos dar cuenta que el "en propio" mienta al "prius" mismo de la formalidad de realidad sentida de modo físico. Es lo físico mismo que se impone en la aprehensión como siendo "en propio", propio de sí, por sí mismo, anterior "ya" a ella misma "en" ella. Y ese "ya" del "en propio", de esa autopertenencia, nos indica lo radical del "de suyo": "... lo inteligido se nos presenta no sólo como algo independiente de la intelección, sino como algo que 'de suyo' es lo que es, es decir, como siendo algo en la intelección pero *prius* a ella"[27]. De allí que "en propio" y "prius" se identifiquen para señalar el "de suyo" mismo de la formalidad de realidad al ser aprehendida como tal. Dicho con toda claridad, en el ejemplo del calor: "El calor es caliente: no es una tautología verbal. 'Es caliente' significa que el calor y todos sus caracteres térmicos son sentidos como 'suyos'. El calor es así calor en y por sí mismo. Y precisamente por esto el calor es nota tan 'en propio' que ni siquiera le pertenece su inclusión en el proceso sentiente. Está de alguna manera incluido en él, pero es *por ser ya* calor. El calor como algo 'de suyo' es, pues, anterior a su estar presente en el sentir"[28]. Estas palabras son muy decisivas. El "de suyo" es el sustento mismo de la modalización de "en propio" y "prius", pues en el "de suyo" se piensa de modo totalmente originario. Lo "en propio" indica solamente el rasgo de nota de lo aprehendido. Y como tal nota se impone físicamente en una mera ratificación de sí en la aprehensión, que en cuanto ratificación la nota es sentida como de ella misma, se pertenece a sí misma. Y el "prius" señala a esa misma nota, pero de modo radical y originario, desde el rasgo mismo de anterioridad y autonomía absoluta de dicha nota en el acto de aprehensión. Por esto el filósofo nos puede indicar que: "... el calor calienta porque es 'ya' caliente. Este momento del 'ya' es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta 'siendo' caliente. 'Ser caliente' no es lo mismo que 'calentar'. El 'es' es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su 'calentar': es 'su' calor, el calor es 'suyo'. Y este 'suyo' es justo lo que llamo *prius*. La nota 'queda' como siendo nota en forma tal que su contenido 'queda' reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión"[29]. La nota queda en lo que simplemente es, esto es, queda en lo en y por sí mismo que es. Y esto es quedar de modo "nudo" en la aprehensión como anterior a ella misma. La nota térmica se pertenece absolutamente a sí misma, ella es dueña de sí, por decirlo de alguna ma-

nera, es desde sí misma y no desde la aprehensión; es "suya" y así siendo la nota "suya" que es se impone en la aprehensión como anterior a ella misma: "Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo 'suyos', esto es, del calor mismo y en tanto que son 'suyos'"[30]. Luego esto nos lleva a una doble consideración del "de suyo" que veremos con algún detalle.

Por una parte, se nos muestra el "de suyo" en cuanto a tal o cual nota "en propio" lo que es siendo anterior a la aprehensión como "prius". Esto quiere decir que en la misma aprehensión la intelección queda totalmente excedida por algo que es "de suyo" incluso anterior al "estar" presente como tal, anterior a la actualidad de eso "de suyo": "La cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es 'de suyo' lo que es. Como este momento de formalidad es un *prius* de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida"[31]. Esta interpretación nos muestra el modo más radical de entender la realidad como "de suyo", pues ella nos queda como lo absolutamente "en propio" y "prius", esto es, lo "nudo" que constituye a cualquier ulterior modo de actualidad de sí misma. Y esto es muy importante de señalar por la sencilla razón de entender equivocadamente la articulación constructa entre realidad y actualidad. Aunque estos términos son congéneres en la aprehensión, tienen obviamente distintos niveles de dominancia entre sí. El momento de realidad "pesa más" que el de actualidad, pues lo constituye formalmente. El momento de realidad quiebra, rompe la simetría de lo congénere en el constructo realidad y actualidad que se da en la aprehensión humana. Pero, por otra parte, nos percatamos que este "de suyo" en la aprehensión en cuanto aprehensión queda como lo anterior "en" ella, esto es, la realidad queda en su estar presentándose como lo que es en y por sí mismo, en su simple carácter de "nuda". La realidad queda ratificada en sí misma en la actualidad intelectiva; es decir, la realidad como "de suyo" en cuanto aprehendida queda en su simple verdad. No podemos perder nunca de vista este doble modo de considerar el "de suyo": "... este momento de formalidad del 'de suyo' es un momento de la cosa anterior (*prius*) a su propio estar aprehendida. Y en esto consiste justamente su realidad. Pero claro está, este 'de suyo' anterior a la aprehensión está, sin embargo, aprehendido en su propia anterioridad; esto es, está presente en la intelección sentiente. Pues bien, este 'de suyo' en cuanto anterior a la aprehensión es realidad. Y este 'de suyo', esta realidad, en cuanto presente en la aprehensión es justamente verdad"[32]. Así en este brillante texto sintético nos damos cuenta que el "de suyo" mienta, a una, y recubre tanto la dimensión sincrónica de la realidad como la diacrónica que analiza el logos nominal constructo. Pues el "prius" como la "actualidad", esto es, el momento que se vierte a la cosa (lo real) y el que se vierte a la verdad (a la intelección), descansan en el "de suyo" que es el centro mismo de la formalidad de realidad.

D. Lo sincrónico y diacrónico del "de suyo"

De este doble modo de consideración del "de suyo" se puede entender, en primer lugar, que éste se entienda como lo sincrónico por antonomasia, la nota "en propio" que es un "prius" a la aprehensión. El filósofo designa a este modo de considerar al "de suyo" simplemente como realidad. Y, en segundo lugar, se le puede considerar de modo diacrónico; en esto, el "de suyo" es radicalmente "actualidad". En esta mirada el "de suyo" denota esencialmente a la realidad ratificada en la aprehensión; es decir, la verdad. Por esto Zubiri puede decir de forma tan tajante que: "Realidad es... una manera de 'quedar', esto es, es mera *actualidad*"[33] y de allí que estemos ante el horizonte de la verdad por el mero hecho de "ya" estar en la realidad. Y así se resuelve el clásico problema de lo "congénere" que aparece en el *Prólogo* de *Inteligencia sentiente*. De este modo, creemos que si entendemos que lo real en y por sí mismo mienta a una a lo real en la

aprehensión como siendo fundamento de ésta "en" ella misma y a lo real mismo en lo que se está en el acto de aprehensión, vamos a tener el "de suyo" pensado por Zubiri de modo propio, esto es, de modo constructo. Por esto es interesante el concepto de "nudo" para dar en propiedad con el "de suyo", pues "nudo" señala ese doble rasgo de lo en y por sí mismo de lo real aprehendido en intelección sentiente. Incluso el mismo pensador español en un pasaje de su obra ya nos dice que aprehender algo como real, esto es, como un "prius" a la aprehensión "en" ella misma es aprehenderlo en su "nuda" realidad: "... este acto de intelección nos presenta en actualización la nuda realidad de las cosas, porque es el acto en que formalmente se presenta lo inteligido como un *prius* a su presentación misma"[34].

El "de suyo" es la "nuda" realidad de lo real que en su carácter físico se impone a la aprehensión como un "prius" en ella misma. Y en tal imposición queda actualizado en la aprehensión lo real como mera verdad. La cual arrastra, posee y domina a la intelección como un "más" que la lanza "hacia" ulteriores intelecciones que buscan profundizar, en el mismo carácter físico de realidad, lo que sea eso real sentido en aprehensión primordial de realidad. Esto es lo que nos queda indagar de modo detallado. El problema del "de suyo" nos deja instalado en el horizonte mismo de la formalidad de realidad; y en tal horizonte han surgido varios problemas que debemos dilucidar. Estos temas están incardinados en el "de suyo" y muestran el despliegue mismo de él. Es lo propiamente sincrónico y diacrónico del "de suyo". Y solamente haciéndonos cargo de este despliegue en este doble eje de interpretación podremos captar en toda su radicalidad lo que mienta este término. Ya para dar cuenta en un cierto sentido primario lo que sea el "de suyo" hemos tenido que sumergirnos en sus rasgos estructurales y dinámicos. Ya hemos mentado el "prius" y la "actualidad", lo sincrónico y lo diacrónico, del "de suyo" de la formalidad para poder hacernos entender en algún modo. En el pensamiento constructo de Zubiri esto es inevitable y no es nada negativo ni que esté en desmedro de él. Por ser un pensamiento sistemático el todo recubre a las partes y las partes recubren al todo. El "de suyo" como centro originario se explícita, se ratifica, se plasma en sus ejes ("prius" y "actualidad") y estos se muestran desde el "de suyo". No es posible hablar de otra manera, es un círculo, pero no de los "viciosos". Es el único intento que tiene el lenguaje zubiriano para no caer en la trampa indoeuropea del decir predicativo (y es además la lógica que da coherencia a este articulo), que produce la dualidad de los mundos, que conlleva negar lo que se impone físicamente a la aprehensión sentiente humana en vista de un "concepto" que está más allá de lo dado impresivamente.

III. El "prius"

A. Formalidad y "prius"

Como ya hemos señalado, el "de suyo" adquiere un nuevo matiz a través del termino "prius". Este termino nos mienta al "de suyo" desde su vertiente sincrónica. El "de suyo" se despliega en varias notas, pero hay una que predomina sobre el resto y es esta dominancia del "prius" del "de suyo" sobre cualquier otro carácter el que tenemos que estudiar ahora. El "prius" llega a ser casi un sinónimo para "de suyo" y va adquiriendo a lo largo de la obra de Zubiri distintos matices que enriquecen la concepción zubiriana de la formalidad de realidad. ¿Cómo podemos entender esencialmente lo que sea la realidad como un "de suyo" en tanto que "prius"?: "Realidad es el modo de ser 'en propio', dentro de la aprehensión misma. 'En propio' significa que pertenece a lo aprehendido, por tanto, aún antes de la aprehensión misma (prius)"[35]. Ya sabemos que Zubiri entiende la realidad como formalidad de realidad, esto es, la reidad y esta tiene que ser entendida desde el termino técnico de "de suyo" que inicialmente y originariamente mienta la concepción filosófica del horizonte presocrático griego del ἀρχή en tanto φύσις. Y este termino mienta ulteriormente,

desde el inicio radical de la especulación filosófica explícita por parte de Aristóteles, a la φύσις como un sustantivo dar de si de la totalidad de lo real. El "de suyo" como sustantividad se muestra formalmente en un análisis como la "nuda" realidad. Y es este carácter de "nudo" del "de suyo" el que constituye no solamente a lo real *qua* real sino también a lo real qua inteligido. Este nexo articulador del "de suyo" como "nudo" nos lanza inexorablemente a una determinación fundamental y originaria, tal determinación es el "prius". Esta noción señala a lo propio del "de suyo" en su carácter articulador de todo lo que hay. Lo real inteligido como siendo un "de suyo" en y por si mismo se siente en esto mismo siendo físicamente como un "prius".

En variadas ocasiones aparece en sus escritos el tema del "prius" y aunque aparezca con matices distintos mienta algo esencial. Este término indica, por lo general, un cierto fundar originario; lo cual nos podría llevar a pensar que el "prius" es un desde dónde (ὅθεν) todo adquiere la consistencia de ser lo que es. Pero si lo entendemos así una vez más estamos anclados en un decir "subjetual predicativo" que tiende a predicar "algo respecto de algo" (τὶ κατὰ τινός). En donde lo que se predica nunca alcanza al "sujeto" de dicha predicación; incluso es el mismo sujeto quien se escapa a "otro mundo" más allá de cualquier accidente que quiera determinarlo. Pero si realizamos esto nos encontramos a la deriva en la especulación zubiriana. Porque no se trata de algo que esté "por fuera" de la cosa en cuestión, no se trata de una mirada lineal que busca dar con el causante y/o el sujeto de una predicación que desaparece y se esconde por detrás de su manifestación. No se trata de ir tras lo físico mismo, o sea, tras el emerger mismo de lo real *qua* real que se nos impone inexorablemente. Porque tras este emerger físico no se esconde nada. Es imposible diría Zubiri transitar por la vía indoeuropea del pensar que tras la predicación quiere dar con algo que no hay y que, por tanto, supone (en esto esta presente toda la critica de Hume a la categoría de sustancia o la de Nietzsche al intento de fundamentar todo un "trasmundo" que sustente a lo dado físicamente, esto es, el mundo de la metafísica como constructora de conceptos; incluso podemos ver la brillante critica de Derrida al logocentrismo dominante típico de Occidente con todas su variantes metafísicas); esto es, un "*sub-jectum*" que dé fundamento y asiento al todo ya de modo realista ya de modo idealista ya de modo fenomenológico. Con la reflexión zubiriana la mirada indoeuropea del "prius" se acaba radicalmente y ya no es compatible pensarlo con ningún "espectral agente" que se esconda en algún lugar oscuro y olvidado más allá de lo físico. Y esto también es valido para desacatar de raíz la posición de Heidegger en su concepción final en torno al (el ser con "y", *Sein*, el ser con tachadura, el ser como *Ereignis*, etc.). No hay eso que se llama ser en ninguno de sus intentos por tratar de darle algún rasgo sustantivo que sea completamente lo diferente a todo lo ente. Estamos y nos movemos en lo físico y tratar de ir a un fundamento tras el que le de sustento de algún tipo es un error de gran magnitud.

¿Cómo, entonces, podemos hacernos cargo correctamente del "prius" y no caer de inmediato en su "falsificación"? O dicho en otros términos: ¿Cómo hacer filosofía después de la critica de Nietzsche a la categorización conceptual de lo físico por parte de cualquier metafísica? De aquí la vía noológica zubiriana que posteriormente valida una metafísica de la realidad. Al "prius" se lo debe entender como una cierta "asimetría" radical en la índole misma de la constitución de lo real y tal índole constitutiva es la que esta presente en el acto de intelección. Veámoslo: "La cosa real tiene... dos funciones: una la de ser *algo* real, y otra la de ser *pura y simple realidad*. Entre estos dos momentos hay una esencial articulación. Esta articulación no consiste en ser una yuxtaposición o adición de cosa real y de realidad, porque la pura y simple realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotaran las cosas reales. Pero, sin embargo, no es

las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a su suma"[36]. Tal articulación en la cosa es una asimetría total entre el momento de pura y simple realidad con el momento de ser algo real, pues el primero es un momento que desnivela a la cosa desde sí misma. Es un momento que constituye al otro y lo mantiene como diferente de sí. Esta asimetría es la base constitutiva de lo real (y de lo real en la intelección) y está incardinada en primera instancia en el "prius". Pero esto lo estudiaremos en lo que queda de este escrito. Vamos por pasos contados.

B. El problema de la formalidad como articulación del "de suyo" y del "prius"

Para que podamos entender de modo acertado ese "prius" en su vinculación al "de suyo" estudiaremos el texto que ya hemos indicado para referirnos al "prius": "... modo de ser 'en propio', *dentro* de la aprehensión misma"; pues esto es, en definitiva, el "prius". Esto, si nos fijamos, ya lo habíamos señalado al sumergirnos en el "de suyo" y lo comprendimos desde su propia óptica. Aquí, en cambio, estaremos siempre pensando desde el momento de "prius" del "de suyo" (en todo caso ambos momentos casi mientan lo mismo). Para que interpretemos de modo acabado qué sea eso "en propio" será necesario comprender ese "dentro" en cursiva de la frase zubiriana. El "dentro" conlleva un problema bastante difícil de precisar, pues en él se juega la postura filosófica renovada, respecto a toda la tradición, propuesta por nuestro pensador. Citemos un texto fundamental del decir zubiriano respecto a la formalidad, en él aparecerán todos los términos que nos interesan aclarar para comprender qué es la realidad como formalidad y en esto el "en propio", el "dentro" y el "prius" son fundamentales; para esto se recurre a un ejemplo que es muy reiterativo en el pensamiento zubiriano y que siempre vuelve a salir; es el ejemplo del calor: "... realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la reidad. Es aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo 'en propio', algo 'de suyo', esto es, por ejemplo, no sólo 'calentando' sino 'siendo' caliente. Esta formalidad es el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente. Y según esta formalidad, el calor no sólo calienta, sino que calienta por ser caliente. Es decir, la formalidad de realidad en lo percibido mismo es un prius respecto de su percepción efectiva. Y esto no es inferencia sino dato"[37].

Este extenso texto es muy denso en su complejidad, pero paso a paso podemos ir entendiéndolo en su real sentido. Se nos dice de entrada una aclaración que es muy importante, pero que generalmente se pasa por alto. Se nos manifiesta lo que no es la realidad. Y tal expresión solamente puede ser afirmada porque se está en un plano que es anterior a cualquier construcción racional y teórica. Este plano es de lo dado "en" la aprehensión de realidad; a este plano se accede mediante un tipo de descripción que es siempre anterior y fundante de una ulterior conceptuación. Zubiri se mueve en el ámbito del describir, pero de un describir constructo de lo que físicamente se impone a la intelección (no de un describir fenomenológico que se mueve en el ámbito intencional de los noemas). Este tipo de describir se atiene a lo dado en la aprehensión sin añadirle, ni quitarle, ni modificarle nada; solamente lo actualiza en un describir que lo analiza en todos los momentos o notas que lo constituyen y que se nos impone en la aprehensión de modo impresivo. Estas notas de lo dado están sentidas como un sistema coherente en que todos sus momentos se articulan entre sí de modo estructural (es lo que el pensador llama sustantividad). No hay ninguna nota por sí misma en esta estructura dada, solamente el todo es "en y por sí mismo". Y de este modo este todo sistemático se nos impone en un describir constructo a nuestra aprehensión de realidad. Se llama así porque es un describir

la unidad misma que lo plasma de modo estructural. Y esa unidad es constructa, pues señala a la unidad esencial que articula a todas las notas de la estructura entre sí en modo de coherencia. Basta con lo señalado para continuar nuestra exposición; respecto a la sustantividad y lo constructo los textos son variados a lo largo de la obra zubiriana. Y no podemos seguir tratando sobre ellos porque nos llevaría a la concepción metafísica del pensamiento de Zubiri; la cual no pretendemos abordar en este trabajo.

En este modo de describir lo que se nos impone físicamente en una aprehensión de realidad es la realidad de lo real; realidad, y no lo olvidemos, no es "algo" ni concebido, ni sentido, ni construido como "zona o clase de cosas". ¿Qué quiere decir esto? Esto es muy importante porque de inmediato nos evita interpretar de modo "sustancialista" a la realidad. Evidentemente si pretendemos entender a la realidad como un "algo", entonces intentaremos buscar la palabra clave que la explique. Y en esto nos pondremos a buscarla por fuera de la realidad misma sentida en impresión. La formalidad de realidad no es "algo" en ningún sentido, ni al modo realista ni al modo idealista ni al modo fenomenológico ni al modo cientificista, etc. No es ningún "ente" como se decía en la filosofía clásica, pero ninguno en absoluto, ni el más excelso (Dios) ni el más ínfimo (Nada; humo llamaba al ser Nietzsche), pues no tiene nada que ver con lo "ente", es lo totalmente diferente al "ente". Es lo totalmente "otro" al "ente", éste tomado tanto como lo allende al acto aprehensivo, en cuanto acto, como lo inmanente a él: "Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es algo puramente inmanente, empleando una terminología antigua y literalmente inadecuada"[38]. Si la realidad no es algo "allende" la aprehensión, ni es algo meramente inmanente a ella (que Zubiri llama lo "aquende"), entonces ¿qué es? Si no es ningún tipo de "ente", de la clase que sea, entonces ¿cómo podemos dar con su significado concreto? Por esto el pensamiento zubiriano es heredero, como es obvio, de lo más esencial del pensamiento de Heidegger: la "diferencia ontológica". La realidad es lo total y absolutamente otro que lo real. Pero aquí radica también toda la distinción con el pensamiento heideggeriano. Pues lo totalmente otro no es otro por encima o por fuera de lo real, esto es, algo que esté por fuera de lo físico (que se nos impone no a nuestro sentir sino a nuestro inteligir, aquí ya esta presente la dicotomía insalvable entre sentir e inteligir que realiza la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento); sino "dentro", "en" lo real mismo sentido. Zubiri se distancia en la misma "diferencia" que establece el pensamiento de Heidegger y, en ello, el filósofo español cree ver que se distancia desde la constitución misma del pensamiento filosófico en Occidente; es decir, desde Parménides en adelante.

El lenguaje vulgar y en especial el filosófico tiende de manera natural y espontáneo a entender, a la primera, como realidad lo que está por encima y más allá de lo dado sentientemente, esto es, de modo impresivo. No olvidemos que Zubiri ve este desliz del lenguaje en el inicio mismo del filosofar y lo aduce al expresar mismo griego indoeuropeo; el cual no puede por su propia constitución dejar de "sustancializar" un fantasmal "*sub-jectum*" por fuera del sentir (αἴσθησις), es decir, de lo físico (τὰ φυσικά). Pero esto es todo lo contrario al pensamiento propuesto por Zubiri. No sería en absoluto entender la realidad en sentido originario. Entonces ¿qué es la realidad? Si la realidad no es de ningún modo "zona o clase de cosas", ni ningún tipo de ente que esté más allá de lo sentido impresivamente en una aprehensión, entonces nos queda lo novedoso y propio del pensamiento zubiriano. ¿Qué es eso que nos queda? Nos queda meramente la "reidad". El problema es radical y muy importante de entender correctamente. Pues una comprensión equivocada de la idea de realidad nos llevará por un camino del todo equivocado: ya a un realismo ingenuo ya a un subjetivismo ingenuo que

genuo ya a un subjetivismo ingenuo que ha perforado al pensamiento filosófico desde sus comienzos. Por eso es siempre preferible utilizar el neologismo de "reidad", pues con esto evitamos todos esos "errores" de interpretación. Esta palabra nos impide caer en la tentación del decir indoeuropeo, puesto que nos señala de forma radical que realidad no puede significar nada del tipo conceptual que señale algo parecido al "*sub-jectum*" de la filosofía occidental. Es muy lamentable que el propio Zubiri, como ya hemos dicho, no utilizara este neologismo más a menudo, con esto se habrían evitado una gran cantidad de confusiones a la hora de tratar de entenderlo.

Señalado estas precisiones, volvamos al texto que analizamos para poder entenderlo en plenitud: "... realidad no designa formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la reidad...". El filósofo quiere dar verdadera unidad al pensamiento occidental que a lo largo de la historia ha establecido una diferencia absoluta entre "zonas de cosas" (el problema de la dualidad de mundos: sensible-inteligible, apariencia-verdad, físico-conceptual, etc.). En la formalidad lo que se impone, lo que se presenta, lo que adviene, lo que se siente, lo aprehendido "no es efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido". No se trata para nada de un problema de causalidad; esto es, entre una causa que está "allende" la aprehensión y que funciona "produciendo" un efecto en ella, un efecto "desde afuera" de ella. Zubiri con esto desmonta de inmediato la estructura causal tan típica del pensamiento "tradicional" filosófico de estructuración predicativa (una vez mas Zubiri sigue en cierta forma la critica tanto de Hume como de Nietzsche a la concepción metafísica de la causalidad). La causalidad, según nuestro pensador, tal como es entendida bajo la estructuración: causa y efecto, es una "vieja" idea filosófica que ha penetrado todo el pensamiento de Occidente y es una de las manifestaciones más fuertes del decir predicativo indoeuropeo. Nuestro pensador lo manifiesta de este modo: "Causa es todo aquello que ejerce un influjo productor o originante del llamado efecto, no sólo como eficiente sino también material, formal y final, o visto desde el efecto es un carácter según éste es algo producido realmente por su causa. Causalidad es, pues, producción originante"[39]. Y esta producción originante es una "teoría de la causalidad natural" que intenta responder por las cosas naturales (físicas), propuesta por Aristóteles y que ha atravesado todo el pensamiento occidental a lo largo de los siglos: "... la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada sobre las realidades 'naturales'. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*"[40]. Con esto vemos lo fundamental de la crítica zubiriana. Por una parte, todo lo que se ha dicho de la causalidad remonta a una concepción profunda que Aristóteles y los griegos en general tienen de las cosas físicas. Y, por otra parte, esa misma concepción es una teoría, una construcción racional de unos hechos que se nos imponen inexorablemente. Y aquí radica todo el problema, pues esa concepción de lo real está anclada en el decir predicativo que tiende a formular una sustancia (no sensitiva, ni física) que está por "debajo" de lo sensitivo y físico fundando de tal manera a la cosa. Y esto, para Zubiri, "no" está dado de ninguna manera.

La causalidad es una teoría que busca explicar el hecho que se nos impone en nuestra aprehensión de las cosas. De allí que Aristóteles "necesite" construir la teoría de la causalidad para conectar, ligar a las cosas con la aprehensión de ellas: "Este orden causal es para Aristóteles algo dado en nuestras aprehensiones sensoriales"[41]. Pero esta causalidad no está nunca dada, pues es una simple teoría que intenta conectar a la aprehensión humana con la construcción de lo real como sustancia de accidentes: "La causalidad aristotélica no está dada; jamás está dada la influencia originante"[42]. Pues cuando se predica un sujeto que está por debajo de los atributos, este sujeto se torna en lo que siempre es (ὄντος ον) y no puede no ser: "El

término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que 'siempre es'. El *trans* es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente"[43]. De este modo se produce una inversión radical en la manera de considerar los hechos. Lo sentido queda como efecto de algo que está más allá de sí mismo. El "*sub-jectum*" que construyó la inteligencia concipiente, desde los mismos griegos en adelante, nos queda como lo que causa, lo que es responsable absoluto de los atributos; y, estos a su vez, se muestran como lo accidental de tal sujeto. "Lo que siempre es" (ἀεὶ ὄν) es entendido en términos de conceptos (por tanto nada físico) y es lo que no puede dejar de ser (por tanto lo inmutable); en cambio, lo que se siente se considera un atributo por sí mismo accidental y sujeto a cambio. Esta postura, para Zubiri, tergiversa y falsifica la esencia misma de lo sentido como real en aprehensión primordial. Y esto también trae muchas consecuencias de toda índole, por ejemplo, en lo referente a los problemas éticos. Algo que lamentablemente no podemos analizar aquí pues excede nuestro tema a tratar.

C. El "quedar" de la realidad

En la formalidad de realidad, por ende, estamos en un estadio anterior al ámbito de la causalidad. Por tanto, anterior al "*sub-jectum*" que funciona como causa originaria de cualquier efecto accidental atributivo de sí mismo. Y esto se debe tener siempre presente en nuestros análisis. En la formalidad nos movemos, en cierto sentido, en un ámbito de funcionalidad y dominancia entre los momentos (o notas) de realidad e intelección "en" el acto mismo de aprehensión de realidad sin salirnos de ella en nuestro análisis descriptivo. Estos momentos están articulados constructamente, como un todo coherente de notas, las cuales están constituyendo nuestra aprehensión sentiente de las cosas reales. En esta aprehensión de realidad lo real nos "queda" de una forma determinada en dicha aprehensión. ¿Qué es este modo de "quedar"? No olvidemos que estamos tratando de entender lo que es la realidad como formalidad y, en esto, en lo que tiene de "prius" radicalmente. Pero para esto, ahora, nos salta un problema: comprender lo que mienta el "modo de quedar", en el cual consiste la formalidad: "Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de *impresión de realidad*"[44]. Si queremos captar el "prius" en su radicalidad tenemos que entender el "quedar", pero para esto es necesario dar con la "impresión"; en ella se juega, obviamente, la mirada renovada de Zubiri. Pues es la impresión la que "queda" de una manera determinada en la aprehensión sentiente de lo real por parte del hombre y no solamente queda sino que suscita todo el proceso sentiente. Además, no podemos olvidar lo dicho anteriormente, la impresión es un rasgo constitutivo del "de suyo". El "de suyo" se nos está presentando, se nos actualiza, de modo impresivo en la intelección. Esto es fundamental y nunca lo podemos perder de vista en un estudio.

A lo largo de la historia de la filosofía, esto es un problema muy grave, no se ha realizado una "crítica" de la concepción de impresión (ni los empiristas lo han hecho y menos los kantianos que usan la concepción de la impresión desde el horizonte empirista sin "criticarla" formalmente... es cosa de pensar en las primeras líneas de la *Critica de la Razón Pura*). A la impresión se la ha entendido simplemente como una afección de una cualidad al sentir (posición que en el fondo remite hasta el mismo Aristóteles): "Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptuado la impresión más que como afección"[45]. Para Zubiri esto es totalmente insuficiente, porque lo propio de la impresión no está en su carácter de afección, sino en el momento de alteridad de lo afectante propiamente tal. Todo lo que afecta a la aprehensión lo hace de un "modo determinado".

tructa nos dice que: "Aprehensión sentiente consiste en aprehensión en impresión. La impresión no es sólo una afección del aprehensor, sino que en esta afección la impresión nos presenta algo otro que el aprehensor y que su afección. Esto otro tiene tres momentos constitutivos: un contenido, un modo de ser otro (lo que he llamado formalidad de alteridad [se refiere al primer volumen de *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*], y una fuerza de imposición. Para nuestro problema lo esencial se halla en el momento de formalidad"[46]. Desde el empirismo inglés, incluso desde antes, sabemos que la impresión es afección del aprehensor, pero Zubiri nos muestra que en la impresión misma como afección se da "algo otro" al aprehensor y a la impresión afectante. ¿Qué es este "algo otro"? ¿Qué es radicalmente la impresión? La "im-presión" es lo que nos presiona, pero nos presiona no como algo que esté como causa allende la aprehensión misma, sino que nos presiona desde "dentro" de la aprehensión, "en" ella misma. Y nos presiona no como un algo cualquiera. No es un "*sub-jectum*" ni nada parecido. Esto sería una vez más no entender lo que quiere decir Zubiri. Con esto nuestro pensador también ajusta cuentas con toda la filosofía del siglo XX, la cual nació desde el horizonte abierto por la fenomenología de Husserl. La fenomenología y por tanto la ontología heideggeriana siempre entendió a la impresión (y con ello obviamente a la sensibilidad) como "mero residuo hyletico" y aquí radica la gran insuficiencia de la fenomenología a la hora de tratar de analizar a las cosas desde ellas mismas, esto es, desde su carácter físico. El gran discípulo de Husserl llevó los supuestos de su maestro al extremo de sus posibilidades; las cosas son lo más fundamental en donde se mueve el hombre, pero, a la vez, es lo menos sustantivo de todo, un mero "residuo", un "hecho bruto", una cosa sentido desde la cual la existencia humana se levanta para darse sentido a sí misma al darle sentido a ellas: "Unos años más tarde, un discípulo suyo [de Husserl], Martin Heidegger, describe la existencia del hombre en el mundo, el existir humano, como un encontrarse con las cosas, *das Dasein des Befindlichkeit*. Ahora bien –añade Heidegger inmediatamente– la facticidad, *Facktizität*... es un carácter que la existencia absorbe en sí misma; por tanto, las cosas son aquello sobre lo cual se apoya la existencia para hacerse a sí misma transcender y estar en el mundo, etc."[47]. Y dentro de estas filosofías obviamente no solamente se encuentran la heideggeriana sino también la sartreana: "De aquí que la sensibilidad no sea una especie de residuo 'hylético' de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma"[48], pues la filosofía de Sartre, siguiendo la filosofía heideggeriana, también cree ver en el momento de realidad algo totalmente derivado y secundario al momento diferenciante entre ser (nada diría Sartre en *El ser y la nada*) y ente: "En el desarrollo del problema habla el pensador francés de lo que Heidegger ha llamado *existentes brutos*, traduciendo ahí el *factum brutum* por *existencia bruta*"[49]. Por eso Zubiri en su diálogo con el horizonte abierto por la fenomenología tiene que hacerse cargo detalladamente de su discípulo más brillante: Heidegger. Por tanto, la impresión como residuo hylético se nos transforma en nada mas y nada menos que soporte "para" que el inteligir (conciencia dirían los fenomenologos) describa y construya unidades de sentido para su propia e interna configuración. Las cosas quedan en el fondo no tocadas en lo que realmente son sino simplemente referidas como "sentidos" para el propio yo en su trato cotidiano con el mundo, esto es, en sentidos que le permitan crear y proyectar un mundo en donde situarse y así darse una orientación para ser en el día (de esto se sigue la interna articulación que hay entre Fenomenología y Hermeneútica; pensemos en la correspondencia que se suscito entre Husserl y Dilthey al final de sus respectivas vidas). En el fondo lo que nos quiere decir Zubiri es que también la fenomenología y todas

las filosofías que se han nutrido de ella han caído en el problema del decir predicativo, decir que dicotomiza la realidad en dos mundos: uno aparente y otro verdadero; en donde el primero solamente es asiento "sustancial", sustrato material, para el segundo; lo noético o la unidad de sentido, en estas filosofías, necesitaría ese suelo impresivo para dar todo lo que tiene que dar, pero es un uso sumamente utilitarista y funcional de las cosas. Ellas ya no son nada en y por si mismas.

Pero para el filosofo español, este "algo otro" de la impresión se nos muestra en un constructo muy especial. Es un "algo otro" que no tiene el rasgo de ser "*subjectum*", sino de ser "constructo de notas"; es, en cierta medida, "lo sustantivo" que está constituyendo el acto aprehensivo propiamente tal. Dicho en categorías escolásticas, su objeto formal propio. La impresión afectante en cuanto afectante nos impresiona como "algo otro sustantivo" que, ante un análisis descriptivo constructo, se estructura en un constructo de notas bien delimitado, preciso y acabado. Estas notas son: contenido, modo de ser otro (alteridad o formalidad) y fuerza de imposición. Nosotros analizaremos esta estructura someramente en lo que nos concierne respecto a nuestro estudio del "prius" del "de suyo".

i. El contenido afectante (afección)

Veamos someramente en qué consisten cada una de estas tres notas del constructo sustantivo de la impresión que nos afecta. En primer lugar, tenemos el rasgo de "contenido". "Este 'otro', es decir, esta nota, tiene ante todo un contenido propio: este color, esta dureza, esta temperatura, etc. es a lo que apuntó siempre la filosofía griega y medieval"[50]. Respecto al contenido, Zubiri no nos puede decir mucho en qué consiste, pues de inmediato se nos vinculan las otras dimensiones del constructo en cuestión. Siempre en un describir constructo un momento o nota nos remite de inmediato a todas las demás. Por este motivo, el pensador nos habla de las "notas-de", esto quiere indicar que esencialmente las notas entre sí están articuladas constructamente, al modo de un sistema cíclico; en el cual cada nota se constituye por todas las restantes[51].

Por lo general para hablar del contenido *qua* contenido se nos hace referencias a ejemplos: este calor, este color, esta luminosidad, etc. Esta es la única manera en que podemos captar de buen modo lo que es un contenido. Éste se nos muestra como lo más pasajero: "[las notas reales] tienen por razón de su contenido una gran especificidad"[52]. Y, por ende, lo más difícil de precisar. Sin embargo, el contenido impresivo es lo que atraviesa la totalidad del decir zubiriano. Y allí radica uno de los grandes logros de su pensamiento. El contenido se nos muestra en el acto aprehensivo sentiente de índole esencialmente impresivo, como la nota que le da cuerpo a dicho acto. Es la nota la que consiste en ser lo más puntual, determinado y preciso que abre desde sí misma al acto aprehensivo. Da lo mismo que hablemos de nota como elemental (sensación) o de notas como complejo de notas (percepción) para lo que estamos diciendo. En todo caso, creemos, que es imposible que un acto de aprehensión sentiente recaiga en una sola nota, esto solamente podría ser posible en un "experimento de tipo científico" en lo que se produce se halla inducido, pero aún ahí creemos que no puede ser esa nota elemental[53]. El contenido abre la intelección y la deja por su propia precariedad lanzada a ulteriores determinaciones, las cuales van enriqueciendo dicho contenido sentido en primera instancia: "... la aprehensión primordial de realidad envuelve esencial y inamisible una gran determinación de contenido. Pero, sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primordial de realidad. Esta insuficiencia afecta al contenido de esa aprehensión, pero no concierne sino a las notas de su contenido. En los modos ulteriores de intelección, el contenido se hace inmensamente más rico"[54]. Pero junto con ser el contenido lo más pobre, específico y determinado del acto aprehensivo, éste se nos muestra como la

razón misma de la realidad: "El contenido es la determinación de la realidad misma"[55]. ¿Cómo entender semejante sentencia paradójica de Zubiri respecto al contenido? Por una parte, el contenido es la absoluta insuficiencia y, por otra, es la determinación misma de la realidad. Esto se debe entender por el momento de "modo de ser otro" del contenido que nos afecta. Esto es la segunda cuestión, muy primordial, a analizar respecto al "algo otro" que conlleva la impresión como afectante en el acto mismo de aprehensión sentiente. ¿Cómo es posible que lo que siento en un momento dado; "este calor", por ejemplo, muy puntual, específico, agotado en sí mismo pueda determinar a la realidad misma y en esto demandar una ulterior aprehensión intelectiva?

ii. El "modo de ser otro" (alteridad)

El "modo de ser otro" (alteridad) es la formalidad y es el asunto que nos conduce en todo este trabajo a través del "de suyo" y del "prius". Respecto a ella solamente nos centraremos en su aspecto esencial como "modo de quedar" del contenido en la aprehensión y en él veremos el rasgo de "prius" que envuelve. "La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar 'en propio', de ser 'de suyo'"[56]. En este pasaje se ve a la formalidad en su doble articulación de ser modo de quedar y en ello, a una, queda como lo anterior en la aprehensión misma, pero esto ya lo veremos cuando estudiemos la actualidad en otro artículo. Sigamos por mientras tratando de entender este "quedar" en la impresión misma. Porque no podemos olvidar, como ya hemos citado, que: "Como este modo de quedar en la aprehensión es un modo de quedar en impresión, resulta que la aprehensión es un acto de impresión de realidad". El contenido no solamente es lo que es como mero contenido, sino que de inmediato es "más" que sí mismo. El contenido nos lanza por ser tal contenido "hacia" un momento intelectivo que lo constituya como tal, esto es, definitivamente. El "hacia" se sustenta en el "más" y éste en el "prius" de la formalidad de realidad. No es posible analizar exclusivamente un momento de la formalidad sin que estén presentes los restantes. Por esto la dificultad de hablar del contenido solamente desde sí mismo. El contenido reclama "ya", en cuanto "prius" que es, desde su eminente y precaria especificidad un modo de quedar en la aprehensión, pero es un modo de quedar que no es extrínseco a él, sino que lo constituye en su fuero interno; el contenido está totalmente traspasado de "quedar". La nota (por ejemplo, el calor) solamente es nota desde el fondo que lo constituye como tal nota determinada y, a una, la instaura como "otra" en la impresión y esto es simplemente la formalidad de realidad. Fondo que no es, como lo hemos dicho repetidamente, un "sujeto" que esté tras o más allá de dicha nota térmica sentida en aprehensión primordial de realidad: "El contenido de una nota 'queda', y en cuanto 'queda' es independiente del sentiente en cuya impresión 'queda'. Aquí independencia no significa una cosa 'aparte' de mi intelección... sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo 'autónomo' respecto del sentiente. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva. 'Quedar' es estar presente como autónomo... Autonomizar es pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo 'otro', que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por eso es por lo que llamo a este momento formalidad. No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo"[57]. Este texto, que ya estudiamos someramente al comienzo de este escrito, en su parte final nos dice que la formalidad es algo completamente distinto a lo pensado con el mismo término en la Edad Media, pues no se trata, en manera alguna, de una concepción metafísica, sino de algo mucho más simple y anterior a cualquier construcción teórica y metafísica. La formalidad es un "momento sentiente de carácter descripti-

vo". No olvidemos que cuando Zubiri dice "descriptivo" no lo dice al modo fenomenológico, sino al modo constructo, esto es, no describe intencionalmente "noemas" sino que describe en su carácter físico a la realidad misma de lo real que se impone a la aprehensión (esto es lo que nuestro filósofo llamaría "noérgia"): "La impresión... no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una *noérgia*, un *érgon*"[58].

En el texto citado con anterioridad tenemos todo lo necesario para entender lo que el pensador pretende decir por "quedar" y, en esto, lo que quiere decir por formalidad de realidad. "Quedar es el estar presente como autónomo" del contenido. El contenido nos afecta, pero en ese afectarnos que nos impresiona se nos "queda" como "algo autónomo" en la impresión misma. La nota queda autonomizada en el acto mismo del sentir. "Dentro" del acto se siente al contenido con un cierto "despegamiento" del aprehensor. Este rasgo de autonomía es, a una, un rasgo del mismo contenido, como un rasgo del aprehensor. Este modo de quedar o de alteridad o de formalidad (el vocablo da lo mismo en este contexto) lo que nos está indicando es ese sutil momento en que lo aprehendido en cuanto aprehendido en el acto mismo de aprehensión impresiva nos queda con una cierta "anterioridad", esto es, el "prius". Y será éste, según Zubiri, lo que en el hombre marcará toda la diferencia esencial con respecto a los otros animales. La nota, por ejemplo el calor, nos queda en sí misma notificándose como algo otro (como algo meramente "noto") en el acto aprehensivo. No olvidemos que al hablar de nota no hacemos referencia a nada que esté "por fuera" de ella misma. No se trata de una nota "de" una cosa[59]. Esto sería volver a caer en el decir que acusa a la realidad de modo indoeuropeo, esto es, predica "algo 'de' un sujeto": "Si veo un simple color, este color no es 'de' una cosa sino que 'es' en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo"[60]. Por tanto, el color no es "de" la cosa, pero tampoco lo es "de" la inteligencia. Por esto Zubiri ve que tanto el realismo como el idealismo se han extraviado en su análisis. ¿De quién es el color? El color es simplemente "de suyo", se pertenece a sí mismo, es "en propio". La nota no pertenece a la cosa como algo que está más allá de su carácter de ser simple nota térmica (esta sería la postura realista anclada en el decir predicativo), ni pertenece a la inteligencia como si fuera algo que ésta pone o establece en la nota térmica sentida (esta sería la postura del idealismo también anclado en un decir predicativo). La nota no tiene ningún rasgo "genitivo" ya respecto "de" la cosa ya respecto "de" la inteligencia. Ambas interpretaciones son dos caras de la misma moneda: el decir "subjetual predicativo" típico de las lenguas indoeuropeas. Sin embargo, la nota térmica simplemente es "de suyo", se pertenece a sí misma, con independencia absoluta de una posible "cosa" que estuviera más allá de lo sentido y con independencia absoluta de la intelección que lo está inteligiendo en un momento determinado. La nota térmica es sentida como un "prius" a la aprehensión "en" ella misma. Por esto a nuestro pensador le gusta usar el neologismo de "reidad" para dar cuenta en lo esencial de la realidad sin conducirnos ni al realismo ni al idealismo: "... reidad significa aquí simple realidad, simple ser 'de suyo'. Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo 'suyos'"[61]. Pero antes de seguir, en la explicitación del rasgo mismo de alteridad en el quedar del acto aprehensivo impresivo propiamente humano, es menester que digamos y expresemos el tercer momento del "algo otro" en lo que consiste la impresión afectante; es decir, la fuerza de imposición.

iii. La fuerza de imposición

La fuerza de imposición es otro momento esencial del contenido. El "algo otro" no solamente es un determinado "este" tal o cual que especifica y da cumplimiento al acto del sentir, sino que junto al quedar como otro autonomizado y despegado en la aprehensión, queda como algo que no puede no quedar en dicho

acto; esto es, se impone a él. La impresión se impone al aprehensor en la aprehensión misma. Y se impone con una fuerza tal que no es posible no sentirla. Este rasgo de imposición es lo que apunta, en definitiva, el carácter físico de la realidad. Zubiri cuando nos señala en lo que consiste la fuerza de imposición da variados rodeos para mostrarla, pero es inevitable en el decir constructo en el que se mueve. Pues para decirnos algo de ella de inmediato tiene que hacer uso de otros momentos de la formalidad. Sin embargo, tratemos de comprender lo que nos dice y luego lo comentaremos desde otro pasaje de su obra sumamente más explícito: "[El tercer carácter de la impresión] Es la fuerza de imposición con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir. En general se trata más de un conjunto de notas que de una aislada. Así, por ejemplo, como dice el refrán, 'gato escaldado del agua fría huye'. El agua sentida en impresión se 'impone' al animal. Esta fuerza de imposición es muy variable. Una misma alteridad impresiva puede imponerse de forma muy varia"[62]. Una vez más nuestro pensador para explicar una idea fundamental parte explicando desde lo que tiene que explicar. Su decir se nota circular y repetitivo. Además, tiene que echar mano de un ejemplo para dar con el asunto. Si no lo hiciera se entendería muy poco lo que intentar explicar. Esto siempre estará presente en el decir zubiriano, pero es inevitable porque él busca con todo ahínco no caer en la trampa mortífera del indoeuropeo que predica accidentes de un sujeto esencial que está más allá de dichos accidentes. Veamos lo que nos dice.

La fuerza de imposición es la nota misma que se impone al aprehensor, pero se impone como un sistema complejo de notas, lo que es evidente. Esto cada vez más nos aleja de la hipótesis de la nota elemental que presupone la psicología experimental para la "sensación". Y es esta constelación de notas, la que al quedar de un modo determinado, se impone de cierta manera al aprehensor. Lo que queda lo hace como un algo otro autónomo y es esta autonomía sentida la que nos fuerza en la aprehensión misma. Ese carácter del contenido "en y por sí mismo" en la aprehensión es la fuerza misma de la realidad. La fuerza de imposición es la fuerza de la realidad que es sentida impresivamente en los contenidos que nos quedan de modo otro, desgajados absolutamente de nosotros mismos. Tal fuerza que se nos impone nos deja sumidos en lo absolutamente otro a la aprehensión sentiente, "en" ella misma.

Para ver el total sentido de la fuerza de imposición tenemos un texto brillante en Zubiri. No olvidemos que la dificultad aparente que tiene nuestro pensador para expresar lo que quiere expresar es que el decir constructo describe constructos de notas y éstas son muy difíciles de precisar por sí mismas de manera aislada, porque de antemano cada una de ellas está tocada por las demás. El texto se encuentra en el apartado de la "verdad real" en *Inteligencia y realidad*: "En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección... no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma. Toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo: la determinación es entonces un arrastre. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones"[63]. Estas palabras que nos hablan sobre la verdad real y su "ratificación", nos dejan instalados de lleno en la fuerza de imposición. Es la fuerza de la realidad la que se nos impone en nuestro acto de aprehensión. Y en esta imposición lo sentido propiamente tal queda ratificado como lo que es y nada

más. El contenido queda ratificado en el acto de aprehensión y queda ratificado como verdad. Es ella la plasmación misma de la fuerza de imposición. Los dos atributos de la verdad, carácter de posesión y de arrastre, son los atributos esenciales de la fuerza de imposición. Estamos poseídos por la realidad en el acto mismo de la aprehensión sentiente de contenidos. La fuerza de la realidad se nos impone en los contenidos y nos retiene: "Esta fuerza de imposición es justo estar poseído por lo sentido"[64]. Estamos poseídos por ella, en el mero hecho de ser afectados por contenidos reales. Y junto con estar poseídos por la verdad, estamos lanzados intelectivamente por el arrastre que ella nos impone a una profundización de lo que se ha sentido. Los ulteriores modos de intelección (logos y razón) son requerimientos que nacen del mismo rasgo de verdad ratificada que impone la fuerza impositiva de la realidad en el mismo hecho de sentir lo que nos rodea. La fuerza impositiva nos deja físicamente instalados en la formalidad de realidad como "de suyo". Es el "de suyo" el que se nos impone en su rasgo mismo de "prius" sentido en la intelección. Es el "prius" el que nos fuerza a hacernos cargo de lo que estamos sintiendo como algo absolutamente independiente a nosotros. Y como lo sentido es tan autónomo a la aprehensión "en" ella misma, entonces tenemos que dar una respuesta propia a eso que no nos dice qué debemos hacer. La fuerza impositiva de la formalidad de realidad nos deja en la apertura de nuestra esencial libertad.

D. Lo propio del "prius"

Con este breve análisis del acto impresivo en el que consiste la aprehensión sentiente estamos a las puertas para comprender el rasgo de "prius" en el que consiste la formalidad. Para esto es menester precisar algo que ya ha sido insinuado constantemente en este escrito. El modo de quedar propiamente del animal humano a diferencia de otro animal cualquiera es la formalidad de realidad. Luego, es obvio que en la formalidad de realidad se juega lo más esencial y propio de cualquier investigación, pero lo que ahora queremos saber es cómo surge dicha formalidad en el modo de ser otro. Y aquí se da con toda la fuerza el fundamento de todo lo señalado hasta ahora. Ese fundamento es el "prius".

Lo que sucede en el hombre es que: "... la realidad en cuanto 'queda', reposa sobre sí misma: es realidad y nada más que realidad"[65]. El momento impresivo de alteridad, de modo de ser otro en la aprehensión sentiente adquiere una dimensión tan esencialmente diferente en el hombre que ya no es solamente un mero "algo otro" lo que queda despegado y autonomizado en la aprehensión, sino lo que queda es la realidad en cuanto realidad. Nuestro pensador nos dice que: "El hombre aprehende en impresión la formalidad misma de realidad"[66]. Veamos ¿cómo debemos entender adecuadamente esto? La clave será el "prius", pero vamos por partes: "... la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión"[67]. Todo radica en que se diga qué es tal "anterioridad" de modo explícito. Habíamos dicho que lo sentido en el acto mismo de sentir en cuanto sentir nos queda con un rango esencial de autonomía. Lo sentido nos queda con un cierto fondo en y por sí mismo "dentro" de la aprehensión. Esto es, las notas, el contenido, las cosas, lo real, la realidad, da lo mismo por ahora el vocablo que se utilice.

¿Cómo es esto posible? En "lo mismo" que está el sentir humano y lo sentido se produce una desnivelación total y radical (esta es la respuesta zubiriana al celebre Fr. 3 DK del *Poema* de Parménides). El constructo entre acto de sentir y lo sentido se constituye desde lo sentido al sentir. Es lo sentido lo que rompe la simetría entre acto de sentir y lo sentido, pero no en cuanto contenido sentido, sino en cuanto contenido "real" sentido. Es lo real de lo sentido lo que desequilibra el constructo originariamente y lo hace "para la intelección". Y es ese rasgo el que manda y arrastra físicamente, como lo "primario" por

excelencia, a toda la intelección sentiente. Ese rasgo de prioridad que se impone, posee y arrastra a la intelección misma en cuanto intelección en su acto de estar inteligiendo lo que intelige, se llama realidad en tanto que "prius": "¿Qué es este carácter de realidad? Es un carácter según el cual lo sentido se me presenta... como algo que primaria y formalmente concierne a lo sentido mismo. Esto es, lo sentido es sentido por ser él así. Es lo que llamo el prius de la impresión de realidad. En su virtud lo sentido se me presenta como algo que tiene una especie de fuero interno propio: es caliente, frío, pesado, etc., de suyo. No se trata de que el contenido sea propio de un sujeto que esté por debajo o por detrás de lo propiamente sentido, sino que *de suyo* es lo que llamamos *realidad*"[68]. En este texto se ve de modo muy interesante la necesidad de dejar una vez más en claro que realidad no es "*sub-jectum*" (con todo lo que esto significaría) en ningún modo de consideración. Desde él "prius" cobra real sentido lo que sea la realidad como "de suyo". La vinculación entre ambos términos es radical, intrínseca, estructural y esencial. Incluso ambos términos se explican mutuamente: "... realidad es una formalidad que consiste en ser 'de suyo' lo que es, antes (prius) de estar presente en la aprehensión misma"[69]. Creemos que con el término "prius" por parte de Zubiri se intenta resolver tanto el horizonte del pensamiento del realismo como del idealismo. Pues nuestro pensador no parte ni de las cosas (lo *a posteriori*) ni del sujeto pensante (lo *a priori*) para dar con lo propio de la realidad, sino que "en" el acto mismo de aprehensión sentiente se describe constructamente lo que acontece en él. Y esto que acontece se impone como un "prius en" la aprehensión propiamente tal. "El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como independiente del acto intelectivo, sino como anterior a él, como prius respecto de la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés"[70]. Este "prius" es la base de cualquier determinación ulterior intelectiva que pregunte por lo real allende la aprehensión; por ejemplo, el hacer científico. Ya lo decía Zubiri hace muchos años en su célebre *Sobre la esencia*: "La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de 'ser aprehendido' a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. Esta prioridad no significa mera 'independencia'... el prius es algo absolutamente distinto: es la positiva y formal 'remisión' a lo que es la cosa antes de su presentación. Según suelo decir desde hace tantísimos años, la cosa me es presente como algo 'de suyo'"[71]. Desde muchos años, el filósofo Zubiri viene diciendo lo mismo. Este pasaje alude a un texto de *Naturaleza, Historia, Dios* que fue estudiado al comienzo de este trabajo. En este pasaje de *Sobre la esencia*, texto de 1962, nos queda bastante claro y manifiesto que el "prius" funciona con una fuerza tal que constituye, arrastra y posee a la intelección misma. Y lo hace en cuanto nos tiene remitidos a la cosa misma, pero "en" la aprehensión. Si antes se hacía hincapié en la "prioridad" de la cosa misma en la aprehensión para entender al "prius", luego el filósofo, en la noología, entenderá tal prioridad de modo más radical, pero en una línea similar. Es lo que llama como "congénere": "... es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro"[72]. Este texto que parece contradecir lo dicho sobre la prioridad del "prius" de la cosa misma no va contra el "espíritu" del pensamiento zubiriano si se le examina con detalle. Tal prioridad debe ser entendida desde la aprehensión propiamente tal. Ahí sigue mandando el "prius". Por esta razón nosotros preferimos hablar de "dominancia", en el acto de aprehensión, de la cosa real sentida respecto a tal acto. Y esta dominancia entre el constructo de cosa aprehendida y acto de aprehensión es una dominancia del carácter de "prius" de la formalidad de realidad, carácter que se identifica plenamente con el "de suyo". Por esto el "de suyo" se identifica en plenitud

con el "prius" cuando estamos hablando en un sentido estructural. Por esto, nos damos cuenta que, en un sentido sincrónico, el "prius" equivale plenamente con el "de suyo". Las notas de lo real se aprehenden en aprehensión primordial como siendo "de suyo" lo que son; por tanto, como un "prius" a ella misma. De allí que lo "congénere" debe entenderse correctamente. La intelección y la realidad son congéneres porque en este constructo que está desnivelado en su estructuración misma, esta el "de suyo" que se nos muestre como el centro mismo de tal rasgo de unidad congénere. Por esto el "de suyo" es, en cierta medida, el "prius" mismo y esta es la condición de posibilidad de lo congénere. Es una: "... condición intrínseca y formal de la idea de realidad y de saber. [Esto es que] Realidad es el carácter formalidad –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'"[73]. En este pasaje que son sinónimos "de suyo" y "en propio" se mienta la idea renovada del antiguo término de "prioridad". El "de suyo" de la formalidad es la pertenencia así misma de la cosa aprehensión "en" el acto mismo de aprehensión. Es "propio" de sí mismo lo que se aprehende y no del acto de aprehensión aunque sea "en" el mismo acto de aprehensión. Ese "de suyo en propio" es ahora el "prius" que es prioritario en el constructo intelección y cosa inteligida; ese "prius" domina, constituye y posibilita lo congénere entre realidad (entendido como cosa real) y saber (entendido como acto de intelección).

E. Articulación entre "prius", "más" y "hacia"

Es la cosa misma la que en cuanto real se nos impone en la intelección, en cuanto intelección, como "anterior" al acto mismo de ser inteligida. De este modo, la intelección queda arrastrada por la realidad de la cosa misma (que es la formalidad de realidad de la intelección) a su ulterior fundamentación. La formalidad de realidad por ser un "prius" nos indica que es "más" de lo que es la cosa sentida en una primaria intelección sentiente. La formalidad de realidad de la cosa en la que está la intelección no se agota ni en la cosa ni en la intelección. Ese "prius" que domina a la cosa misma y a la intelección se nos vuelve en un "más" que la cosa y la intelección. Y es este "más" el que nos arrastra intelectivamente y nos lanza "dentro" de la cosa "hacia" su fundamento. El "prius" se articula en "más" y "hacia" en el hecho mismo de sentir las cosas como reales, en la formalidad de realidad. Pero del "más" y del "hacia" hablaremos detalladamente en los próximos artículos. Entonces, volvamos a nuestra idea matriz, el "prius" como prioridad y dominancia es mucho más que independencia, autonomía y autopertenencia, es lo que está físicamente imponiéndose y constituyendo a la aprehensión y nos sumerge absolutamente en la formalidad misma (en el "más" y en el "hacia"); y desde ella nos lanza a buscar la riqueza que se nos extravía en la pobreza de especificidad sentida en las cosas concretas: "... realidad es una formalidad que al hombre le está presente no por un concepto, ni por un razonamiento, sino que a mi modo de ver, le está presente por un acto de lo que yo he llamado inteligencia sentiente, es decir, por una impresión. Las impresiones sensibles del hombre tienen una vertiente según la cual poseen un cierto contenido estimúlico (un estímulo térmico, un estímulo auditivo, un estímulo óptico, etc.), pero en esa sutil formalidad de realidad. Yo no percibo simplemente un estímulo, sino una realidad estimulante, o un estímulo real. Es la formalidad de lo real. Algo que para no complicar la exposición, y acentuar el carácter de impresión que tiene este momento, he llamado impresión de realidad. Yo siento realmente este estímulo, siento la estimulación real. La realidad no es algo meramente concebido por el hombre, sino sentido por él en forma de impresión. Por consiguiente, es un carácter a su modo físico de las cosas, entendiendo por físico no la ciencia física, sino algo real y tangible. La realidad es un momento físico y no simplemente un momento conceptivo"[74]. La realidad, Zubiri nunca se aburre de

decirlo porque es fundamental para él dejarlo sumamente patente, como formalidad no es un concepto ni nada por el estilo, sino que es simplemente el carácter físico de las cosas que se nos imponen a la aprehensión, carácter que es sentido como algo real y tangible, esto es, "de suyo" en una impresión sentiente como un "prius en" ella.

La prioridad y dominancia del "prius" nos deja instalados en lo físico mismo que se impone en la intelección en el acto mismo de inteligir. Esto es un asunto muy importante para Zubiri; pues éste tiene que mostrar que cuando se habla de formalidad de realidad no se está diciendo nada en sentido tradicional en la filosofía, es decir, no es ningún tipo de "otro mundo". La formalidad es física y se nos impone como tal en los contenidos sentidos en el acto mismo de intelección impresiva; y es en esta formalidad donde se da tanto el acto de sentir como de lo sentido. La formalidad tiene completamente agarrado y ligado al sentir y a lo sentido; la formalidad se articula constructamente en el acto mismo de sentir como en lo que es sentido en dicho acto. Y lo que es sentido por ser tal sobrepasa absolutamente al sentir mismo; lo sentido excede al sentir en el acto de sentir. El contenido en su pobreza propia, por ser una simple determinación cualitativa, deja al sentir pidiendo "algo más". El "prius" del contenido se nos torna en eso "en propio" que "de suyo" señorea en la intelección misma como el real objeto de su acto. "Como este momento de formalidad es un prius de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida"[75]. El contenido se nos abre en algo que se trasciende a sí mismo en el acto de intelección; y es este carácter físico del contenido mismo lo que funciona como "prius dentro" del acto mismo de inteligir. De allí que no podemos acusar a Zubiri de ser un realista en sentido clásico del término. Su realismo es totalmente diferente; las cosas reales sentidas se nos imponen como independientes de nuestra intelección, pero en ella misma; y gracias a esto la intelección puede salir a conocer en su fundamento lo que sean tales cosas reales aprehendidas en intelección sentiente. Por esto Zubiri prefiere decir que su filosofía es un "reísmo" y no un realismo, porque está anclada en una nueva concepción de la realidad, esto es, la "reidad".

Veamos finalmente que es el "prius" en toda su magnitud desde una vez más el ejemplo del calor. Y lo haremos desde su obra *Inteligencia y realidad*: "... el calor como realidad es algo a lo que sus cualidades térmicas pertenecen 'de suyo': es calentante... [el calor 'es calentante'] enuncia un modo de presentación que trasciende de la mera presentación: decir que el calor 'es caliente' o es calentante es un modo de presentación según el cual la realidad presente es un momento prius de lo presentado, esto es, un momento de lo presentado como real en y por sí mismo y no sólo como momento de su presentación. A esta realidad pertenecen sus cualidades térmicas 'de suyo': antes de su presentación, el calor es caliente"[76]. En la intelección lo inteligido la requiere como lo que está "ya" de antemano constituyéndola. Los caracteres térmicos (es decir, el calor simplemente hablando) se nos presentan como lo que es "ya" por excelencia prioritario y primario a la intelección misma en cuanto intelección. Y junto con ser prioritario a la intelección la domina por completo. Estos caracteres térmicos son lo que son, es decir, son la cosa misma (el calor) que en el acto aprehensivo demanda y requiere una determinación más acabada de sí. El "prius" de los caracteres nos denotan a la cosa misma "dentro" de la aprehensión y en esto señala lo que la cosa tiene de "esta", o sea, de determinada y específica; y, a una, denota lo que la cosa tiene de "más", o sea, de indeterminada e inespecífica. Este desnivel en la cosa misma, del contenido real (del estímulo real, de lo determinado inespecífico, de lo sentido intelectivo) es lo que marca la dominancia de lo real en el contenido mismo que se nos impone con la fuerza de realidad en la impresión afectante: "Las cosas reales no consisten tan sólo en la

intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consiste también en vehicular trascendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de lo real sobre el contenido"[77]. El "prius" de la formalidad de realidad nos lleva de inmediato al "más". La formalidad se nos muestra como un "más que" el contenido "en" el contenido mismo; y por ser así quedamos lanzados (en "hacia") a determinar dicho contenido. El "más" de la realidad nos indica que en el constructo mismo del acto de intelección y cosa inteligida se da una vinculación desigual de los elementos o notas que la componen. El constructo de notas no es un constructo que funcione por igual en sus elementos. En este constructo no están por igual el momento de lo real y el momento intelectivo. Lo real es el momento que domina sobre la intelección y la constituye en su esencia. En el acto aprehensivo queda completamente evidente que el contenido real por ser real pesa de sobremanera en su vinculación con el acto aprehensivo. Se produce una quiebra, una ruptura en un supuesto nivel de mismidad vacía entre inteligir e inteligido. Ese desnivel mienta que de antemano "ya" se produce una vinculación originaria que parte de la cosa misma o si se quiere de lo mismo de la cosa: su carácter de realidad. Es lo mismo, la formalidad de realidad como "de suyo" lo que instaura cualquier posterior equilibrio, orden, estructura que posibilita la aprehensión propiamente tal. El constructo de aprehensión y cosa aprehendida, esto es, el acto de aprehensión se produce desde un fondo mismo que lo instaura como tal. Ese fondo es la realidad de lo real sentido; es decir, la realidad como formalidad del "de suyo" en cuanto "en propio prius", esto es, lo que es propio de sí mismo que es anterior, prioritario y dominante en el constructo entre intelección y cosa inteligida.

Hay en el "ya" del "prius" un acto instaurador primario, prioritario y dominante que constituye, remite, posee, arrastra y "verdadea" (neologismo que señala que es la realidad la que "da" verdad a la intelección) en la intelección misma en su acto de estar inteligiendo lo inteligido. Ese "ya" es desde sí mismo asimétrico y es posibilitador de cualquier ulterior simetría y posibilidad de intelección. "Este 'ya' expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el prius. En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma"[78]. Y nos instala inexorablemente, pero lo hace porque este "ya" es generador formal del acto de aprehensión en cuanto acto. Y, por tanto, está más allá del vínculo simétrico, de equilibrio, de estructura del acto mismo; está más allá "dentro" del acto mismo y lo está estructurándolo en su propio carácter formal de acto.

Conclusión

El "prius" es la asimetría del "de suyo" que constituye a la formalidad misma de realidad. Con esto Zubiri intenta corregir un malentendido que se puede esperar en su filosofía. Un malentendido de doble vertiente. Por una lado el creer, como ya se dijo, que el "prius" es el sujeto más allá del acto de la intelección que la constituiría. Y por otra parte el malentendido de creer que lo constructo es una identidad simétrica y vacía de las notas entre sí. Para nuestro pensador lo constructo es en cierto sentido tensión dinámica de notas, esto es, lo constructo solamente se constituye como tal desde la dominancia en la que está cada nota en su co-estructuración con las demás. La dominancia es lo que permite lo constructo y es lo que quiebra cualquier estabilidad vacía, huera y abstracta que se podría pensar. Lo constructo siempre se da en una cierta dominancia que lanza a la actualización intelectiva en un sentido irreversible. Lo constructo por ser tal ya se actualiza, esto es, por ser un desequilibrio en el "estar" mismo que lo constituye. Esto es, en definitiva, lo que mienta el "prius" esencialmente.

El "prius" es la primacía dominante del "de suyo" que configura al constructo

en su ser constructo y lo configura en dominancia de una nota sobre las demás; en este caso, es el carácter físico y real del contenido el que domina y constituye a toda la intelección. Lo mismo se puede decir en términos más formales, esto es, sin la necesidad de hablar de constructo de notas y cómo unas dominan sobre otras en el análisis descriptivo. El "prius" es, en el quedar de la formalidad, la dominancia de lo real en la intelección en cuanto intelección. El "prius" es ese desequilibrio originario que constituye a la formalidad como tal, es decir, como constructa. En el ámbito que se mueve el filósofo no será lícito preguntar por la razón de esta asimetría en el interior mismo de la formalidad. Aquí no se pretende teorizar sobre un asunto, sino meramente describir constructamente como se impone a la intelección la propia formalidad de realidad. Cuando Zubiri se lanza a filosofar de modo metafísico nos mostrará que en el fondo de esa dominancia se encuentra el poder de lo real que es señal, en definitiva, de Dios mismo, la realidad plenaria. Ella sería la que está constituyendo todo y lanza a ese mismo todo a una búsqueda de su propio fundamento a través de la intelección humana.

Antes de terminar un comentario final. Hay múltiples sistemas de ordenación lógica de un tema a tratar y esto en filosofía es casi lo mas importante. El articulo tiene una lógica de "espiral repetitiva" y no una lógica "lineal directa". Son formas distintas de abordar la cuestión pero para nosotros fundamentales; pues es la cosa misma la que demanda la lógica a usar. Y en este caso la cosa misma requiere ser acusada y afirmada desde la "lógica de espiral circular". Fue ya primeramente Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* el que penso tal método en el siglo pasado y en especial fue Heidegger en *Ser y Tiempo* el que desarrollo tal forma de pensar, pero ya podemos encontrar semejante método en la gran lógica de Hegel (*Ciencia de la Lógica*). El articulo tiene una lógica de argumentación que procede de forma elusiva y circular, volviendo una y otra vez sobre un tema, añadiendo nuevos aspectos y evitando un desarrollo directo y lineal del escrito. Este tipo de organizar el pensamiento esta a la base de este articulo y fue la base también del pensamiento zubiriano (el pensador español constantemente esta utilizando semejante método de pensar por eso a veces "cansa por tanto repetir"). Y ni que decir tiene los múltiples ejemplos no solamente en filosofía sino en teología, lingüística, ciencia, etc. del mismo esquema lógico.

Con esta reflexión hemos llegado a puerto en nuestra miserable meditación en torno a la realidad entendida como formalidad. Y en esto solamente hemos perfilado "algunos conceptos fundamentales" de dicha formalidad. Decimos algunos porque nos han quedado por tratar conceptos fundamentales como "mas", "hacia" y "actualidad" (solamente lo hemos vislumbrado al final del articulo). Perfilar tales conceptos es una tarea lenta y que nos retiene y nos demora en lo mismo que estamos: el acto de intelección. Estamos en cierta forma atrapados en y por lo mismo en lo que siempre estamos al inteligir. Y de esto no podemos salir, es como si estuviéramos tratando de algún modo encontrar la salida a un laberinto que nos constituye. Ese laberinto es el propio acto de intelección en cuanto aprehensor de la realidad. Estar sumergido en el es tarea esencialmente sencilla, pues nos constituye (no hay que hacer nada especial para hacerlo). Pero hacer patente semejante acto en un discurso con cierta coherencia lógica es tarea sumamente difícil porque como es lo "obvio" o "transparente" o "diáfano" en que estamos sumergidos desde siempre nos parece que no hay nada que decir o que cualquier cosa que se tenga que decir es casi nada. Solamente se piensa que se puede decir algo a la luz de otra cosa pero tratar de explicitar lo obvio en y por si mismo se nos antoja imposible; de allí todas las lecturas inesenciales de lo esencial del pensamiento de Zubiri. Pero no olvidemos que en definitiva la tarea de la filosofía es esclarecer, sacar a la luz a lo obvio, a lo diáfano en lo que estamos em-

bargados. De aquí que Zubiri vea que es ejecutar un acto de violencia contra lo obvio la tarea misma de la filosofía: "Esta visión de lo diáfano, esta visión de lo transcendental es enormemente violenta. Es la violencia de la percepción y de lo diáfano"[79]. Por tanto, en ese acto violento de intentar describir lo obvio que nos constituye se nos vuelve en la misión del filosofar y a esta misión es a la que ha estado tendiendo todo este escrito. Antes de pensar grandes cuestiones sobre la vida o intentar dar grandes concepciones filosóficas académicas es necesario simplemente quedarse en lo mismo. Estar simplemente atendiendo a lo mismo en que nos movemos y en esto tratar de sacarlo simplemente a la luz. La filosofía busca simplemente sacar a la luz lo obvio que nos conmueve...

Notas

[1] Este escrito está pensado desde todo lo expuesto en el artículo titulado "El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri" publicado en *The Xavier Zubiri Revieu*; Volume 3; 2000/2001; págs. 29-57.

[2] Zubiri, X.; *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*; 3.ª ed.; Alianza Editorial; Madrid; 1984; pág. 351. Citado en adelante solamente como *Inteligencia y realidad*.

[3] Para estudiar a Zubiri en distntos niveles de su pensamiento se pueden encontrar excelente estudios. Por ejemplo; Bañón, Juan; *Metafísica y noología en Zubiri*; UPSA; Salamanca; 1999; págs. 49-137. Cerezo, Galán; "*Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri*", en VV.AA.; *Concepciones de la metafísica*; Trotta; Madrid; 1998; págs. 252-292. Ellacuría, Ignacio; "*Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*"; en *Realitas*; II; 1976. "*Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*"; en *Estudios Centroamericanos*; 421-422; 1983; págs. 965-982. Ferraz, Antonio; *Zubiri: el realismo radical*; Ediciones Pedagógicas; Madrid; 1995. *"Sistematismo de la filosofía zubiriana*"; en VV.AA.; *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*; Trotta; Madrid; 1995; págs. 51-71. González, Antonio; "*Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri*"; en VV.AA.; *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*; Trotta; Madrid; 1995; págs. 175-219. Gracia, Diego; "*La historia como problema metafísico*"; en VV.AA.; *Realitas* (1976-1979); III-IV; págs. 79-149. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*; Labor; Barcelona; 1986. "*Religación y religión en Zubiri*"; en VV.AA.; *Filosofía de la religión. Estudios y textos*; Trotta; Madrid; 1994. Marquínez Argote, Germán; *"Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri*"; en *Revista Agustiniana*; 103/104; 1993; págs. 311-333. Pintor-Ramos, Antonio; *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*; Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca; Salamanca; 1993. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*; Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca; Salamanca; 1994. "*Intelectualismo e inteleccionismo*"; en VV.AA.; *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*; Trotta; Madrid; 1995. *Zubiri*; Ediciones del Orto; Madrid; 1996. Rivera, J.E.; *Heidegger y Zubiri*; Editorial Universidad de Chile; Santiago; 2001. Tirado, V.; *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*; UPSA; Salamanca; 2002.

[4] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 35.

[5] Id.; pág. 123.

[6] Zubiri, X.; *Sobre la esencia*; Alianza Editorial; Madrid; 1985; pág. 12.

[7] Id.; págs. 11-13.

[8] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 22.

[9] Id.; pág. 35.

[10] Zubiri, X.; *Naturaleza, Historia, Dios*; 9ª ed.; Alianza Editorial; Madrid; 1987; págs. 203-204.

[11] Zubiri, X.; *El hombre y Dios*; Alianza Editorial; Madrid; 1984; pág. 28.

[12] Zubiri, X.; *Sobre el sentimiento y la volición*; Alianza Editorial; Madrid; 1992; pág. 229.

[13] Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; Alianza Editorial; Madrid; 1983; pág. 51.

[14] Zubiri, X.; *El hombre y Dios*; op. cit.; pág. 27.

[15] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 199.

[16] Id.; pág. 101.

[17] Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; Alianza Editorail; Madrid; 1982; págs. 241-242.

[18] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 110.

[19] Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; op. cit.; pág. 87.

[20] Zubiri, X.; *El hombre y Dios*; op. cit.; pág. 27.

[21] Zubiri, X; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; págs. 12-13.

[22] Zubiri, X.; *Sobre el Hombre*; Alianza Editorial; Madrid; 1986; pág. 24.

[23] Zubiri, X.; *Espacio. Tiempo. Materia*; Alianza Editorial; Madrid;1996; pág. 153.

[24] Espinoza, R.; *El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri*; op. cit.; págs. 31-35.

[25] Id.; págs. 55-56.

[26] Zubiri, X.; *Sobre el Hombre*; op. cit.; págs. 23-24.

[27] Zubiri, X.; *Sobre el sentimiento y la volición*; op. cit.; pág. 220.

[28] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 61.

[29] Id.; pág. 62.

[30] Id.; pág. 57.

[31] Id.; pág. 230.

[32] Id.; pág. 233.

[33] Zubiri, X.; *Sobre el Hombre*; op. cit.; pág. 22.

[34] Zubiri, X.; *Sobre el sentimiento y la volición*; op. cit.; pág. 221.

[35] Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; págs. 12-13.

[36] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 251.

[37] Id.; págs. 172-173.

[38] Id.; pág. 58.

[39] Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; op. cit.; pág. 236.

[40] Id.; pág. 238.

[41] Id.; pág. 236.

[42] Id.; pág. 240.

[43] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 129.

[44] Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; pág. 13.

[45] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 32.

[46] Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; pág. 12.

[47] Ibidem.

[48] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 85.

[49] Zubiri, X.; *Sobre la realidad*; Alianza Editorial; Madrid; 2002; pág. 15.

[50] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 34.

[51] Cfr.; id.; págs. 201-207.

[52] Id.; pág. 124.

[53] Cfr.; id.; pág. 259

[54] Id.; pág. 266.

[55] Id.; pág. 124.

[56] Id.; pág. 58.

[57] Id.; pág. 35.

[58] Id.; pág. 67.

[59] Espinoza, R.; *El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri*; op. cit.; págs. 39-42.

[60] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 33.

[61] Id.; pág. 57.

[62] Id.; págs. 33-34.

[63] Id., págs. 242-243.

[64] Zubiri, X.; *Inteligencia y Razón*; op. cit.; pág. 92.

[65] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 149.

[66] Id.; pág. 63.

[67] Id.; pág. 58.

[68] Zubiri, X; *Espacio. Tiempo. Materia*; op. cit.; pág. 153.

[69] Zubiri, X.; *Inteligencia y Logos*; op. cit.; pág. 255.

[70] Zubiri, X.; *Sobre la esencia*; op. cit.; pág. 381.

[71] Id.; pág. 394.

[72] Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 10.

[73] Id.

[74] Zubiri, X.; *Espacio. Tiempo. Materia*; op. cit.; pág. 64.

[75] Zubiri, X.; *Inteligencia y realidad*; op. cit.; pág. 230.

[76] Id.; pág. 217.

[77] Id.; pág. 198.

[78] Id.; pág., 191.

[79] Zubiri, X.; *Los problemas fundamentales de la metafisica occidental*; Alianza Editorial; Madrid; 1994; pag. 22.

Biografia del autor

Licenciado en Filosofía (en la actualidad, desde el segundo semestre de 1999, realizando estudios de doctorado en la Universidad Autonoma de Madrid. Titulo de la Tesis: "*Realidad y Tiempo en la filosofia de Xavier Zubiri*"). De 1997 en adelante es Profesor Jornada Completa de la Universidad Católica de Valparaíso (UCV) de Chile. Ha publicado ocho articulos en revistas de Alemania, EE.UU., Brasil, y Chile. **E-mail:** ricardofilosofo@hotmail.com

A New Edition of

Sentient Intelligence

by Xavier Zubiri

is now available from **The Xavier Zubiri Foundation of North America**. This seminal work, indisputably Zubiri's *magnum opus*, is presented in Thomas Fowler's definitive translation, one authorized by Zubiri himself before his death. Here the three volumes of the original Spanish edition, *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, and *Inteligencia y razón* are rendered together in clear English, with a complete integrated index covering all three parts. The book also features a comprehensive introduction and a detailed graphical reading guide to help the reader navigate this philosophical masterpiece. Available in a laminated perfect binding.

Order now! New reduced price of $30 postpaid in the United States, $40 elsewhere! Please send check or money order payable to The Xavier Zubiri Foundation to:

The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Also available from the Foundation is Zubiri's first book, *Nature, History, God*, which contains many of his astonishing philosophical insights in their earliest from. A must for all serious students of Zubiri's thought! $21.95 postpaid in the United States, $35 elsewhere.

La historia como capacitación: Filosofía de la Historia en Xavier Zubiri

Roberto Hernáez
Instituto de Bachillerato
Vitoria, Spain

Abstract

In this article, Zubiri's concept of history is expounded. We may view this concept, along with the rest of his philosophy, from a naturalistic perspective which contemplates history as a social dynamism grounded in nature, and not as an essentially spiritual phenomenon or a rational one endowed with teleological progress separate from nature. By means of fundamental concepts in Zubirian philosophy, such as "possibility", "tradition", "reality in a condition", "capacitation", and others, our philosopher distinguishes himself from other idealistic visions which analyze history in virtue of a *teleological* ideal external to the dynamism proper to the real. This is the case with Kant, who structures history starting from an ideal of ethical-political progress, which is for him already inscribed within human nature. And it is also the case with Hegel, for whom history is a rational process, which is supposed to reach the Absolute Spirit by means of the prominence of the State as the locus of Reason's revelation.

Resumen

En este artículo se expone la concepción de la historia de Xavier Zubiri. Tal concepción la podemos situar, al igual que el resto de su filosofía, en el marco de una perspectiva *naturalista* que contempla la historia como un dinamismo social fundamentado en la naturaleza, y no como un fenómeno esencialmente espiritual o racional de progreso teleológico ajeno a lo natural. Mediante conceptos fundamentales en la filosofía zubiriana como son los de "posibilidad", "tradición", "realidad en condición", "capacitación", ..., nuestro filósofo se desmarca de otras visiones idealistas que analizan la historia en virtud de un ideal *teleológico* externo al propio dinamismo de lo real. Es este el caso de Kant, el cual vertebra la historia a partir de un ideal de progreso ético-político que estaba inscrito ya en la misma naturaleza humana. O es también el caso de Hegel, para quien la historia es un proceso racional que ha de alcanzar el Espíritu Absoluto a través del protagonismo del Estado como lugar de desvelación de la Razón.

La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia.[1]

I. Introducción

En este breve trabajo nos proponemos ofrecer una crítica de la visión de la historia que concibe ésta como un proceso meramente teleológico, sea cual sea el *telos* elegido. Esta visión ha condicionado permanentemente toda la Filosofía de la Historia y han sido pocos los filósofos que hayan ofrecido una sistemática concepción de la historia sin caer en ese *teleologismo apriorista* del que hablamos (uno de ellos sería Zubiri, quien ofrece una concepción *naturista* de la historia). Por otro lado, los que han huido del teleologismo histórico caen a veces en un escepticismo

nihilista que contempla la historia como una sucesión de desmanes sin sentido. Tal es el caso de por ejemplo un Cioran cuando afirma que el hecho de que la historia no tenga sentido es algo que debería alegrarnos.

Aquí hemos escogido dos grandes representantes de la filosofía que conciben la historia como proceso teleológico: Kant y Hegel. Obviamente son muchos más, antes y después, los que han elegido esa vía. Tampoco significa nada que ambos sean hitos del idealismo alemán, pues filósofos materialistas como Feuerbach o Marx han mantenido también una teleología histórica, aunque de índole más humanista.

La concepción teleológica comienza propiamente con la Filosofía de la Historia de San Agustín en el siglo IV-V. Allí se presenta la historia como un proceso magno de salvación (o condenación) que parte del pecado original para llegar al juicio final. De este modo, San Agustín introduce un elemento extraño y apriorico en la explicación de la historia, con lo cual, como señala la Ferrater Mora, "teologiza la historia", además de "historizar la teología"[2] .

Sin embargo, hay que recordar que existió en el siglo XIV un historiador con una concepción que escapa milagrosamente a ese teologismo: es Ibn Jaldún. Su concepción asume la historia como un alternarse de dos realidades: el gobierno o estado nómada y la civilización sedentaria. Estas dos realidades se alternan en la historia, sin que ninguna de ellas sea un fin en sí mismo. Así, historia no es sucesión progresiva, sino alternancia. Como señala Yves Lacoste, Ibn Jaldún es "uno de los primeros historiadores que hayan estudiado la historia como un fin en sí" [3].

Frente a esto han sido escasísimos los filósofos que hayan hecho una metafísica de la historia sin previamente imponerle una marcha lógica -o teológica- prefijada. Como representante de esta metafísica de la historia tenemos a Xavier Zubiri. Creemos que sus estudios sobre la realidad histórica sitúan descriptivamente esa realidad, con especial relación a consideraciones antropológicas, sin tratar de imponerle una lógica extrínsea a ella misma.

Todas las concepciones de la historia deben mucho a la idea del tiempo con la que parten. Aquí, tanto Kant, Hegel y Zubiri parten de una idea cristiana del tiempo, es decir, el tiempo concebido como irreversible y lineal. La idea del tiempo como línea recta parece suponer que ésta tiene un fin salvífico que al modo de entender de, por ejemplo, San Agustín, sería la Ciudad de Dios. Para Kant este fin está en muy estrecha relación con sus concepciones éticas. El fin de la historia viene a ser un ideal ético concretado en la realización de una Constitución estatal perfecta. Para Hegel el fin propuesto está en deuda con el desarrollo general del Espíritu, según él lo propone. Así, el fin de la historia no es otro que el completo desvelamiento del Espíritu y ello se plasma en el Estado. Tanto Kant como Hegel colocan el fin de la historia en una realidad suprahumana que para su consecución parece serle permitido superar y/o aplastar toda individualidad personal. Sólo más tarde tanto Herder como Kierkegaard serán capaces de criticar esa ilusión universalista de la historia para destacar los caracteres individuales y personales.

En Kant y en Hegel hay una lúcida comprensión de la historia, aunque luego la vengan a empañar con consideraciones teleológicas. Ambos coinciden en ver la historia como algo impersonal donde la contradicción y el antagonismo individuales son motor para un fin supraindividual (la maduración social plasmada en una Constitución perfecta o el desvelamiento del Espíritu como una realidad autoconsciente (*An-sich und für-sich Sein*)

II. La historia como maduración: Kant

Kant presenta la historia como un acontecer que supone que el proceso histórico consiste en un mecanismo de maduración de la propia naturaleza, la cual a través del tiempo y de los hombres mismos

de los que se sirve tiene por fin hacer germinar una "Sociedad Civil que administre el derecho en general".[4] La naturaleza, según Kant, se sirve para desarrollar las *disposiciones* (poder en el sentido de potencia, no de posibilidad) *racionales de la especie* mediante un antagonismo de dichas disposiciones en la sociedad. Es lo que llama "insociable sociabilidad" (*ungesellige Geselligkeit*). El Estado universal será el que promueva el desarrollo de la especie humana valiéndose de la insociabilidad de los individuos. Estas tesis son expuestas en el marco de la filosofía del progreso del siglo XVIII. Y Kant tiene presente ahora un progreso ético. Hay pues una justificación moral interior en la historia. Todo es comprensible y lógico desde el momento en que justifica y cementa la constitución del Estado hacia el que la naturaleza nos impulsa. Se subordina pues la historia a una ética del progreso. Kant reduce al hombre a poseedor de potencialidades naturales, de las cuales aquellas "que apuntan al uso de su razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos". Aun postulando la libertad individual, la historia de la especie humana no sería sino "la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza", de tal modo que la historia no es sino un medio de maduración del que se sirve la naturaleza. Aunque en Kant la teleología propia de la Historia no es determinista, sí que hay una dirección racional y moral en el curso histórico que es menester hacer madurar.[5]

Frente a estas tesis, señala Zubiri que la historia es irreductible a maduración natural y, además, en modo alguno se puede reducir al hombre a poseedor de potencialidades. La idea de maduración del hombre en la historia es desechada por cuanto, según Zubiri, no se puede concebir la realidad humana como germinal, a no ser en su fase de morfogénesis psicoorgánica. Así, por lo que se refiere a las disposiciones racionales (a las que Kant se refiere) no es sostenible que el hombre de Cromagnon fuese menos racional que el actual, esto es, que fuera hombre inmaduro. Según Zubiri la historia es muy distinta al mero desarrollo o evolución conforme a un plan natural. En los primeros hombres estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero carecían de las posibilidades que ahora poseemos. La historia, como veremos, es según Zubiri entrega de posibilidades que se plasman en la continuidad de una tradición. De ahí la diferencia entre mera evolución e historia.

III. La historia como desvelación: Hegel

Culmina esta visión apriorística de la historia la concepción hegeliana según la cual la historia es desvelación, despliegue dialéctico de una razón y de un logos.[6] Se vuelve a explicar lo histórico en virtud de una totalidad de carácter teleológico. Según Hegel, la historia no es otra cosa que la progresiva desvelación o despliegue del Espíritu, un proceso que partiendo de la naturaleza ha de alcanzar el Espíritu Absoluto. La historia toda es el progreso de la conciencia de libertad donde los protagonistas son los Estados. Si el sentido de la historia en Kant es una maduración moral a través de la especie humana, en Hegel consiste en un despliegue de la verdad y del Espíritu a través del Estado. Hay en ambos una misma autodeterminación teleológica. Y, paralela a la *insociable sociabilidad* kantiana, existe en Hegel el *ardid de la razón* (*List der Vernunft*) como momento dialéctico negativo que posibilita el desvelamiento. La Filosofía de la Historia hegeliana se sustenta en una idea del tiempo totalizado y dominado de tal manera que viene a ser como un reflejo móvil de la eternidad al modo platónico. Esta visión del tiempo supone, como señala Zubiri, que "la esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la Idea".[7]

Las concepciones kantiana y hegeliana se centran en la historia como en un ámbito en el que el hombre hace cosas mediante sus facultades o disposiciones, de tal manera que reducen el poder (*dynamis*) a potencia. Sin embargo, señala Zubiri, dejan de lado el ámbito humano del

"poder hacer", esto es, el ámbito donde el poder (*dynamis*) se entiende como posibilidad y capacidad.

Antes señalábamos que el hombre de hace 2.000 años tenía las mismas disposiciones o potencias racionales que el actual. ¿Qué es pues lo que les diferencia desde un punto de vista histórico? Según Zubiri, la diferencia entre ese hombre y el actual no radica en sus disposiciones, sino en sus *capacidades*, esto es, no es sus potencias, que son las mismas en el orden racional, sino en sus *posibilidades*, que son muy diferentes a las nuestras. Con ello Zubiri concluirá que la historia no es maduración de potencias, sino creación progresiva de posibilidades. La historia es *proceso de capacitación*. El problema, según Zubiri, radica en no haber distinguido poder como *potencia* de poder como *posibilidad*:

> Aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone. Los griegos confundieron en la idea de *dynamis* estas dos dimensiones bien distintas del problema. Y, en el fondo, solamente estudiaron la primera.[8]

IV. Historia como capacitación y sistema de posibilidades: Zubiri.

La realidad, según Zubiri, puede actualizarse en condición: puede ser *posibilidad* de vida, modo de estar en la realidad. Esta nueva condición de lo real no se actualiza como respecto de una determinada facultad humana (inteligencia, voluntad o sentimiento), sino que lo real en tanto que posibilidad tiene como respecto al hombre entero, en tanto que pertenece a un determinado cuerpo social. Esto supone que el sistema de posibilidades de cada época es un sistema de posibilidades sociales. De esto modo señala Zubiri que "el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal es (...) justamente *historia*".[9] Relacionando cada época histórica con un determinado sistema de posibilidades, Zubiri puede decir que, por ejemplo, hace 2.000 años los hombres tenían las mismas facultades o *potencias* (naturales) que ahora poseemos, pero lo que no tenían eran las mismas *posibilidades* (históricas) que nosotros. Así, la identidad de potencias o facultades a lo largo del tiempo junto con la diversidad de posibilidades de hacerse cargo de la realidad constituirían el devenir o dinamismo histórico. La historia humana no es pues otra cosa que la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto a la obturación o marginación de otras. Según una excelente descripción del concepto zubiriano de historia que realiza Pintor-Ramos es pertinente señalar que

> el concepto de "posibilidad" es uno de los más fecundos del pensamiento zubiriano, no porque se trate de un concepto nuevo, sino por el nuevo y riguroso estatuto *metafísico* que ese pensamiento le otorga. (...) La primera y mínima condición es olvidarnos de la oposición entre posibilidad y realidad, como es habitual desde la tabla kantiana de categorías. La posibilidad es una modalización ulterior de la realidad y dentro de la realidad, realidad que, a su vez, no debe identificarse restrictivamente con existencia extramental.[10]

La historia envuelve no sólo al individuo, sino sobre todo a la sociedad, sin identificarse formalmente con ella. Dicho de otro modo, *las posibilidades se actualizan socialmente*, pero *se realizan individualmente*. De este modo Zubiri subraya la especificidad de la dimensión histórica frente a la social. "Lo social forma parte de lo natural, frente a lo propiamente histórico".[11] La realización de las posibilidades se lleva a cabo por parte de la persona, y constituye lo que Zubiri denomina la personalidad, esto es, la apropiación de posibilidades mediante actos de personalización. Sería "la naturalización de posibilidades apropiadas".[12] Al lado de la *personeidad* como conjunto de propiedades naturales, estaría la *personalidad* como conjunto de posibilidades históricas apropiadas y naturalizadas. Además de haber un

herencia genética, hay un herencia historica por la cual nos vamos apropiando de las posibilidades que en tradición nos han ido dejando nuestros antecesores. Esa herencia histórica es la que nos capacita para ser personas. Por eso se puede decir con Ortega[13] que quien vuelve la espalda a la historia, quien carece de conciencia histórica, es menos persona, se "rebarbariza". Tener conciencia histórica es por encima de todo ser *heredero* de unas posibilidades que nos capacitan para enfrentarnos a la realidad presente y que, desde el punto de vista político, fundamentan una sociedad libre y abierta, consciente de los derechos adquiridos.

El modo propio de la actualización o respectividad histórica es la *posibilitación*, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. Y trátase de una posibilitación real, en el sentido de que no pende del aire, sino que se asienta en la transmisión de caracteres biogenéticamente heredados. Cada sustantividad humana pertenece a una misma especie biológica, a un *phylum*, de tal modo que cada individuo se constituye en virtud de una continuidad genética por la cual se transmiten de modo natural las potencias y facultades. Esta transmisión genética que constituye la unidad psico-orgánica humana es *la base material* de la historia, o lo que Ellacuría denomina la materialidad o naturalidad de la historia. La transmisión genética es común a todo animal y por ello también al hombre. Sin esta transmisión no habría historia. Zubiri, alejándose de todo idealismo que opone encarnizadamente naturaleza e historia, puede afirmar taxativamente que

> la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética. Pero, sin embargo, la historia no es formalmente un proceso de transmisión genética.[14]

Aquí presenta Zubiri una metafísica *materista* de la historia según la cual ésta sólo es posible en virtud de la transmisión genética natural. Historia no sólo no se opone a naturaleza, sino que se fundamenta y constituye en y a partir de ella. El sujeto histórico no es el Espíritu, sino la especie humana, el *phylum*, el cuerpo social. Pero entonces ¿qué es formalmente la historia? ¿es un proceso de transmisión genética? ¿es subsumible en la evolución natural como un epígono suyo? Por supuesto que Zubiri niega tales suposiciones para analizar la especificidad de lo histórico respecto a lo natural. Así, la transmisión de facultades y potencias se produce siempre sostenida en una forma determinada de estar en la realidad, esto es, sobre unas posibilidades de vida. Y estas posibilidades no se dan por transmisión genética, sino que se entregan por *tradición*. La actualización de lo real como posibilidad se da por tradición. Y esta entrega de posibilidad real es lo que Zubiri identifica formalmente con la historia. Hay una transmisión de caracteres psico-orgánicos y además, sostenida sobre ésta, una entrega de un modo de estar en la realidad, esto es, de un sistema de posibilidades. Esta entrega es propiamente la tradición histórica. Así, "la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente".[15]

La expresión *transmisión tradente* es paralela a la de inteligencia sentiente. Así como la inteligencia envuelve el momento de formalidad de realidad y lo sentiente envuelve el momento impresivo-material de tal modo que cada momento se codetermina en una *unidad sistémica*, así también sucede con la historia que es transmisión tradente. La transmisión denota el momento genético-material mientras que lo tradente refiere el momento propiamente humano, es decir, la entrega de modos de estar en la realidad, el sistema de posibilidades. Zubiri conceptuaría pues la historia como una unidad sistémica en la que se codeterminan el momento natural o transmitente y el momento propiamente histórico o tradente. Historia es pues transmisión tradente o, en expresión que Zubiri no utiliza, tradición transmitente. El hombre es un *animal histórico* por cuan-

to se constituye a un mismo tiempo como un sistema en el que se codeterminan el momento natural-transmitente y el momento histórico-tradente.

Que lo histórico-tradente se fundamenta en lo genético-transmitente no significa, según Zubiri, que la historia sea una mera continuidad de lo natural o una prolongación de la evolución (Teilhard, Edward Wilson). Así como la formalidad de realidad (inteligencia) se funda en la formalidad de estimulidad (sentiente), pero siendo esencialmente diferentes, así también lo histórico se sostiene en virtud de la transmisión genética, pero constituyendo un dinamismo totalmente diferente: *el dinamismo de posibilitación en tradición*. Según Zubiri:

> la evolución es un fenómeno de mera transmisión de caracteres naturales, al paso que a la historia pertenecen también las notas apropiadas que son lo que más se entrega en la tradición. El mecanismo de la evolución es mutación en generación; el mecanismo de la historia es invención en entrega.[16]

Mediante la transmisión genética se constituyen las potencias o facultades que producen *hechos*. Sin embargo, mediante la tradición histórica se entregan posibilidades que actualizadas dan lugar a *sucesos*. El hecho posibilita fisicamente el suceso: la transmisión génetica posibilita la tradición histórica. De este modo señala Zubiri que "frente a las acciones humanas, la metafísica no puede limitarse a investigar su *razón de ser*, sino que tiene que dar también una específica e irreductible *razón de suceder*".[17] La conceptuación zubiriana de la historia como transmisión tradente supone ver la historia como unidad sistémica de dos estructuras que se codeterminan. El cuadro inferior indica qué concepto pertenece a cada uno de esos dos momentos que constituyen la historia:

HISTORIA:

TRANSMISIÓN=	naturaleza	uso de potencias	hechos	nuda realidad	actos como reacción
TRADENTE=	historia	ejercicio de posibilidades	sucesos	realidad en condición	actos como proyección

La conceptuación zubiriana de la historia como entrega en transmisión tradente de un sistema real de posibilidades parte de la filosofía heideggerina, aunque Zubiri la pretende superar en el marco de su filosofía de la realidad. Como Diego Gracia ha analizado en profundidad, la metafísica de la historia de Zubiri arranca del concepto de temporalidad e historicidad que Heidegger presenta en *Sein und Zeit*. Heidegger sostiene que "las posibilidades fácticas del existir", esto es, "la tradición de posibilidades transmitidas" se fundamentan en la herencia. Según Gracia los dos filósofos coinciden en su conceptuación de la historia por cuanto "en ambos autores un hecho biológico se constituye en la base del acontecer histórico, que no consiste en transmisión, sino en tradición".[18] Además coinciden también en señalar el carácter social del dinamismo histórico. Sin embargo, el distanciamiento de Zubiri respecto a Heidegger es asimismo patente. Siguiendo a Diego Gracia podemos apuntar al menos dos claras diferencias:

1ª/ En Zubiri el hecho biológico no se reduce a ser en el caso del hombre meramente un "ser-para-la-muerte", sino que se sustenta en una conceptuación general y sistémica de la realidad, y dentro de ella de la sustantividad humana como sistema psico-orgánico.

2ª/ La tradición en Zubiri es real, es-

to es, consiste en entrega de realidad como posibilidad. Así, "es en orden a la realidad en cuanto tal en la que se constituyen, y solamente en la que se constituyen, las posibilidades".[19] Por el contrario, en Heidegger la tradición, la posibilidad es meramente un existenciario, una categoría ontológica y no óntica; es, en suma, meramente sentido, pero no realidad.

Así pues el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilitación real que no se puede reducir a una dimensión existenciaria del *Dasein*, a un sentido que haya que comprender. Según Zubiri, "la entrega de realidad que constituye la tradición, no es en manera alguna la entrega de un sentido de realidad, sino la entrega de la realidad misma".[20] Reitera Zubiri la idea que atraviesa toda su filosofía según la cual el sentido está fundado en la realidad y no al revés. El sistema de posibilidades transmitido en tradición no es sentido, sino realidad en condición, momento real de la vida real.

V. Conclusión.

Mediante el concepto central de la respectividad histórica, esto es, *la transmisión trandente*, Zubiri se desmarca de todos aquellos autores que han formulado una metafísica de la historia prefijada, cerrada o teleológica. Es esa la visión propia del idealismo metafísico, que Zubiri se encarga de desautorizar en este terreno como había hecho en tantos otros. La historia no hay que entenderla pues desde el futuro cual un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. Zubiri critica la idea según la cual el mundo y la historia llevan una determinada dirección de manera que cada momento y hecho singular está gobernado por una totalidad. Por el contrario, suscribe la tesis según la cual *la historia no se predice, sino que se produce*, se crea. La historia, dice, es "cuasi-creación".

Desde esta perspectiva, Zubiri se aleja de las concepciones de la historia que entienden ésta como un proceso de maduración o de desvelación. Es el caso de Kant y Hegel que han propuesto una Filosofía de la Historia teleológica y totalizadora basada en una metafísica de la potencia, mientras que Zubiri denuncia la insuficiencia radical de esas filosofías conceptuando la historia como tradición tradente y basándose por el contrario en una metafísica de la posibilidad. La historia no posee una direccionalidad teleológica y racional, sino que simplemente consiste en la actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de alumbramiento u obturación, de progreso o regresión. Se puede decir con el foucaultiano Paul Veyne que la historia no es la utopía, sino meramente la práctica, el hacer.

Notas

[1] Zubiri, Xavier, "La dimensión histórica del ser humano", *Realitas* I. Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1974, p. 62. [hereafter, DHSH]

[2] Cfr. Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la historia universal* , en Obras Selectas, tomo 1, p. 314 y *passim*.

[3] Lacoste, Yves, *El nacimiento del tercer mundo. Ibn Jaldún*. Península, 1971, pág. 209. Sobre Ibn Jaldún cfr. Ortega y Gasset, *Abenjaldún nos revela el secreto*. En *Obras Completas*.

[4] Esta y las citas kantianas que siguen corresponden a Kant, I., *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), F.C.E., Madrid, 1985.

[5] Como señala José Luis Villacañas en su excelente estudio sobre la racionalidad kantiana, la premisa de base en la Filosofía de la Historia de Kant está en "suponer que la naturaleza es idónea al destino moral del hombre o, lo que es lo mismo, que éste es el fin final de aquélla". Villacañas, J. L., VILLACAÑAS, J. L., *Racionalidad crítica. Intro-*

ducción a la filosofía de Kant. Tecnos, Madrid, 1987, pág.266.

[6] Zubiri, DHSH, p. 43; *El Hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 341.

[7] Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, 7ª edición, Madrid: Editora Nacional, 1978, p. 236. [hereafter, NHD]

[8] Zubiri, NHD, p. 325

[9] Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 260 [hereafter, EDR].

[10] Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y sentido*, pág. 260. También en "La filosofía y su historia en Zubiri", en *Revista Agustiniana*, nº 103, (1993), pág. 291. El concepto de posibilidad lo desarrolla Zubiri a partir de Heidegger, el cual también diferencia entre potencia (*Mächtigkeit*) y posibilidad (*Möglichkeit*), aunque contraponiendo posibilidad a realidad, cosa que Zubiri evita. Frente al resabio idealista del concepto de proyecto, Zubiri prefiere utilizar el concepto de posibilidad para conceptuar el dinamismo histórico y moral, ya que éste último refleja mejor la propia realidad física que *posibilita* el mismo proyectar. Según Aranguren, "el concepto de posibilidad comprende totalmente lo que el concepto de proyecto rinde sólo por modo parcial, unilateral (...) y ofrece, además la ventaja de descubrirnos, como hemos visto, esa doble vertiente de irrealidad y plegamiento a la realidad que posee todo acto humano". (Aranguren, *op. cit.*, pág. 151).

[11] NHD, p. 331.

[12] DHSH, p. 51.

[13] Cfr. por ejemplo la "Introducción a los problemas actuales de la filosofía" (Conferencias en Buenos Aires, 1916) en Ortega y Gasset**,** *Ideas y creencias*, Alianza, 1996.

[14] DHSH, p. 19.

[15] DHSH, p. 21.

[16] Zubiri, Xavier, *Sobre el Hombre*, Madrid. Alianza Editorial, 1986, p. 202; cfr. también DHSH, p. 23.

[17] DHSH, p. 39.

[18] Gracia, Diego, "La historia como problema metafísico", en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pág. 107.

[19] EDR, p. 230.

[20] DHSH, p. 36.

Biografia del autor

Nacido en Vitoria-Gasteiz en 1963, cursa estudios de Filosofía en la Universidad de Deusto (Bilbao) en cuya Facultad de Filosofía obtiene la Licenciatura en el año 1986.Amplia sus estudios en la Universidad del País Vasco (San Sebastián), en cuya Facultad de Filosofía obtiene el Doctorado cum laude con una tesis sobre la filosofía de Xavier Zubiri. Actualmente imparte clases de filosofía en un Instituto de Bachillerato en Vitoria-Gasteiz.

E-mail: adaher@euskalnet.net

A Framework for Political Theory Based on Zubiri's Concept of Reality

Thomas B. Fowler
President, Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA

Abstract

Zubiri was especially keen on understanding what mathematics is, and what literature is, not in the operational terms often employed to describe them, but as knowledge about reality. Through his philosophy of sentient intelligence, he came to understand that in both cases, a new reality is created which is then explored, and the essential ingredient is postulation. This insight was only possible because Zubiri recognized that reality is not a zone of things, but formality. Zubiri's notion of postulated reality can be extended to a third area, political theory, where analysis reveals that key realities are postulated by the action of politically empowered entities, usually states. However, postulated reality in this area differs in some important ways from mathematics and literature.

Resumen

Zubiri tuvo gran interés en entender qué es la matemática, y qué es la literatura, no en sentido funcional, sino en sentido de saber acerca de la realidad. Por su filosofía de inteligencia sentiente, llegó a entender que en ambos casos, se crea una realidad nueva que se explora después, y el ingrediente esencial es la postulación. Tal percepción solo fue posible ya que Zubiri se dio cuenta de la realidad no es una zona de cosas, sino formalidad. Su noción de realidad por postulación se puede extender a un campo tercero, la teoría de la política, donde el análisis revela que las realidades claves son postulados por acción de entidades autorizadas políticamente, en general, estados nacionales. Pero, la realidad postulada en este campo difiere de la matemática y de la literatura en sentidos importantes.

Introduction

One of Xavier Zubiri's most profound and original insights is his new philosophy of mathematics and of literature, based on the notion of postulated reality. In turn, postulated reality rests upon Zubiri's insight that reality is formality and not a zone of things. Debates about the nature of mathematics and mathematical entities, usually inconclusive, most often argue nominalism versus Platonism or some form of realism. Significant developments during the twentieth century, especially the work of Gödel, has greatly clarified the nature of mathematics with respect to its logical structure. But Zubiri takes Gödel's work as a stepping stone, and seeks to penetrate to the core of the problem, as he always does, by going deeper into it than others have thought possible. With respect to literature, philosophers starting with Aristotle have almost universally concentrated on aesthetics, but rarely ask questions about the reality of literary characters or places. By asking this question, and answering it in the context of his philosophy, Zubiri has both clarified his thought and also enormously advanced our understanding of why literature has such a long history and so profoundly affects our lives and culture. Can the notion of reality by postulation be extended to other areas, and lead to simi-

lar clarifications? Here we propose that political and legal entities are also real by postulation, so that they form a third class of objects deriving their reality from postulation, rather than through primordial apprehension.

Zubiri uses postulation to describe the origin of the content in mathematics and literature. Mathematical objects, as well as figures of literature, are *real by postulation*: we postulate the existence and characteristics (notes) of mathematical entities, using language such as, "Let X be a Hilbert space", or "let y be the solution of such-and-such equation". Because reality is formality, and not a "zone of things", mathematical entities are real in the same sense as ordinary physical objects, though they do not exist in the same world as these objects since their content comes not from primordial apprehension, but from postulation. So it makes no sense to look for them in the physical world—how would one look for a Hilbert space there anyway? The vast expanse of the entities investigated by mathematicians, most of which have nothing to do with the world of our day-to-day life, means that some explanation of their reality is required. Figures of literature, as well as their environment, are also postulated, and subsequently treated as realities. Consider the famous cases of Hamlet, Don Juan and Don Quixote, whose merits, characteristics, and moral qualities have been discussed at greater length than those of perhaps any "real" person.

Zubiri does not discuss political entities in his philosophy, entities such as governments, kings, mayors, councils, and parliaments. Nor does he discuss entities that exist within the context of civil society, such as corporations, foundations, or universities. Whether he never thought of such entities in the context of postulation, or simply had no interest in their metaphysical status, is unclear. However, it does appear that his ideas can be readily extended to cover them, and in the process, clarify how they can be understood in the context of his noology as well as why they have the characteristics they invariably exhibit.

I. Reality as Formality

To understand reality by postulation, it is essential to understand how Zubiri has rethought the entire notion of reality. Postulation of reality makes no sense under the traditional notion of reality as a zone of things, typically envisioned as somewhere outside the mind. Reality, in that scheme, cannot be *postulated*; it can only be *discovered*. But there are many problems associated with such a view of reality, especially insofar as it cannot convincingly account for the reality of dreams or mathematical objects, to say nothing of literary figures or even historical realities. It is also very confused about the reality of political entities. For Zubiri, the matter can be clarified by recognizing that reality in the primary or fundamental sense is a *formality*, not a zone of things. What exactly does this mean? What is 'formality'?[1]

'Formality' is used to describe an essential characteristic of all perception. When we sense, we sense specific and very concrete things, such as particular colors, sounds, tastes, and so forth. But, sensing is not exhausted with this *content*, as previous philosophy thought—this, indeed, is one of the great errors which have plagued Western thought since the time of the Greeks. Rather, we sense not just *content* (that would probably be impossible), but necessarily something more. We sense the content in a determinate form, as something *other*; and this form of otherness, *which completes the content but is not reducible to it*, is *formality*. In the case of human beings, the formality is the *formality of reality*, which means that what is sensed is *real*. That is, we directly perceive reality at some level, and perceive real things as *other*. The formality is always given together with the content, and perceived (i.e., sensed in an impression of reality) just as directly:

> In the first place, the idea of reality does not formally designate a zone or class of things, but only a formality, reity or "thingness". It is that formality by which what is sentiently apprehended is presented to me not as the effect of something beyond what is apprehended, but as being in itself something "in its own right", something *de suyo*; for example, not only "warming" but "being" warm. This formality is the physical and real character of the otherness of what is sentiently apprehended in my sentient intellection.[2]

Formality is not something added to the *content* of an impression; rather, it is just another aspect of the *same* impression. Nor is it the result of any sort of complicated reasoning process, or conceptual elaboration. It is, as Zubiri emphasizes, the "in its own right" character of impression, the *de suyo*, as he expresses it. Many things traditionally disqualified as "real", but which everyone still thinks of as real, such as dreams or even colors, regain their status. Of course, real in this sense does not necessarily imply intersubjectivity, for example; but that is a later question, which comes after the basic definition is established, that of reality as formality. Anything which is "in its own right" is real in this primary sense. This *de suyo*, the formality of reality, is how the content is delivered to us. Our brains—Zubiri refers to them as organs of formalization—are wired to perceive reality, to perceive directly the "in its own right" character. It does *not* emerge as the result of some reasoning process working on the *content*—another long-standing error of the Western philosophical tradition—it is delivered *together with the content* in primordial apprehension.

This includes reality *in* apprehension, as well as reality *beyond* apprehension. Zubiri agrees that there is a distinction between these two; however, he notes that reality in perception or apprehension not only comes first, but is the ultimate foundation for intellectively knowing reality beyond perception.[3] Thus, reality in perception *is* real—the point often disputed by earlier philosophies.[4] But always, the character of reality is the same: *de suyo*. It is therefore something *physical* as opposed to something *conceptual*. And this is true whether one is speaking of things perceived at the level of primordial apprehension, such as colors, or things perceived in subsequent modes of apprehension such as reason, where examples might be historical realities such as the Ottoman Empire, or mathematical objects such as circles and lines: both are *real* in the same sense, though they differ in other respects (mathematical objects are real by postulation, whereas historical entities are not). Moreover, reality is independent of the subject, not a subjective projection, but something *imposed* upon the subject, something which is *here-and-now* before the subject. Logos and reason do not have to go to reality or create it; they are born in it and remain in it. But this does not mean, of course, that subsequent questions of reality are unimportant; obviously, they are. Questions such as whether the Loch Ness monster is real, or whether quarks are real, remain to be answered.

To make a very crude analogy, consider a play by Shakespeare, for example, *Hamlet*. This play may or may not exist as an abstract entity of some sort; but there is no doubt that for us to experience it—to experience its *content*—there must be a vehicle. I can read the play from the printed pages in a book, or I can watch the play on a stage, or I can listen to the play on an audiotape. In each case, the *content* is the same—Shakepeare's text—but the form, the *formality*, is different. And there must be a formality; I cannot have the play miraculously delivered into my mind without some form, which is given together with the content.

Moreover, content is always specific, whereas formality is always nonspecific, and this has two consequences: (1) it is

identical for impressions arising from different sensory organs (for a rough analogy, consider a shell, which can have different contents); and (2), it is *open* and *transcendental*. This is especially significant for Zubiri, since he believes that things such as mathematical entities are also sensed, though the impression we have of them is different than that which we have of, say, colors and sounds. But the formality of reality remains the same in all cases, however. The formality of reality Zubiri sometimes terms 'reity' [*reidad*]. The formality of human perception, i.e., the formality of reality, is in contrast to the (hypothetical) formality of animal perception, the *formality of stimulation* [*formalidad de estimulidad*], in which the content of sensation is delivered in a form which is such that the things perceived are perceived as other *but not as real*, merely as objective *signs* of a response.

This conception of reality is, so to speak, a radical "paradigm shift". Among its consequences is the fact that there are multiple *types of reality*, though they share the *de suyo*, the formality of reality. Zubiri notes that

> [t]he reality of a material thing is not identical with the reality of a person, the reality of society, the reality of the moral, etc.; nor is the reality of my own inner life identical to that of other realities. But on the other hand, however different these modes of reality may be, they are always reity, i.e., formality *de suyo*.[5]

This observation is all the more interesting viewed in the context of the Western philosophical tradition, which has tended to equate "reality" with material reality, and thus has had difficulty with the ontological status of moral reality, of society, of mathematical entities, of fictional characters, and even of colors as perceived. The types of reality and the source of their respective content may be illustrated as follows:

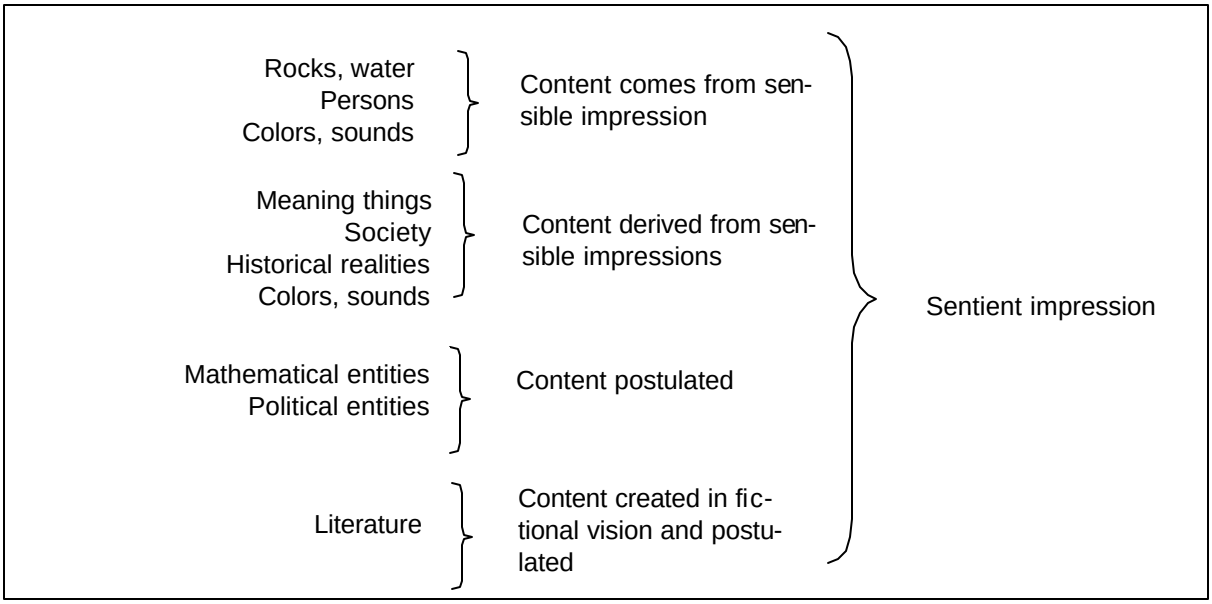

Figure 1. Types of realities and source of their content

When a thing is known sentiently, at the same time it is known to be a reality. The impression of reality puts us in contact with reality, but not with *all* reality. Rather, it leaves us open to all reality. This is *openness* to the world. All things have a unity with respect to each other which is what constitutes the *world.*

Zubiri believes that reality is fundamentally open, and therefore not capturable in any human formula. This openness is intimately related to transcendentality:

> ...reality as reality is constitutively open, is transcendentally open. By virtue of this openness, reality is a formality in accordance with which nothing is real except as open to other realities and even to the reality of itself. That is, every reality is constitutively respective *qua* reality. [6]

Reality must not be considered as some transcendental *concept*, or even as a concept which is somehow realized in all real things:

> ...rather, it is a *real and physical moment*, i.e., transcendentality is just the openness of the real *qua* real....The world is open not only because we do not know what things there are or can be in it; it is open above all because no thing, however precise and detailed its constitution, is reality itself as such.[7]

Sentient intellection is transcendental impression, in which the *trans* does not draw us out of what is apprehended, toward some other reality (as Plato thought), but submerges us in reality itself. The impression of reality transcends all its content. This is the object of philosophy, whereas the world as such-and-such is the object of science.

For Zubiri, the fundamental or constitutive openness of reality means that the search for it is a never-ending quest; he believes that the development of quantum mechanics in the twentieth century has been an example of how our concept of reality has broadened. In particular, it has been broadened to include the concept of person as a fundamentally *different* kind of reality:

> That was the measure of reality: progress beyond the field was brought about by thinking that reality as measuring is "thing". An intellection much more difficult than that of quantum physics was needed in order to understand that the real can be real and still not be a thing. Such, for example, is the case of person. Then not only was the field of real things broadened, but that which we might term 'the modes of reality' were also broadened. Being a thing is only one of those modes; being a person is another.[8]

Now of course, not everything which we perceive in impression has reality beyond impression; but the fact that something is real only in impression does not mean that it is not real. It is, because it is *de suyo*. And what is real in impression forms the basis for all subsequent knowing, including science. Still, we are quite interested in what is real beyond impression, which may be something else, or the same thing understood in a deeper manner. For example, electromagnetic theory tells us that colors are the result of photons of a particular energy affecting us. But, according to Zubiri there are not two realities (the photons and the colors), but *the colors are the photons as perceived*. Reason is the effort to know what things are "in reality" which are known in primordial apprehension.

II. Reality by Postulation

Given this new concept of reality, how does postulation of reality work? What, exactly, is postulated? And how does it acquire the status of reality? Zubiri discusses reality by postulation in two contexts: mathematics and literature

The nature of reality in mathematics

Let us begin with mathematics. Mathematicians speak of mathematical objects as if they were real, though fully aware that they are not real in the same sense as rocks, chairs and tables. When doing mathematics, we postulate mathematical entities, e.g., we say, "Let A be a circle of radius 1", or "Let X be a Hilbert

space", or "let $\mathbf{P}_n$ be the set of all polynomials of degree n". In other cases, the existence is simply asserted, as in Euclid's postulates:[9]

> Postulate 1. To draw a straight line from any point to any point.
>
> Postulate 2. To produce a finite straight line continuously in a straight line.
>
> Postulate 3. To describe a circle with any center and radius.
>
> Postulate 4. That all right angles equal one another.
>
> Postulate 5. That, if a straight line falling on two straight lines makes the interior angles on the same side less than two right angles, the two straight lines, if produced indefinitely, meet on that side on which are the angles less than the two right angles.

Regardless of form, it is upon this act that Zubiri focuses. We may go on to specify certain characteristics of the object(s) thus postulated, and then explore the consequences by proving theorems and carrying out other forms of investigation. These objects are, indeed, real, not ideal; they have the formality of reality. They differ from rocks, chairs, and tables in that their content has been *constructed* according to concepts:

> The objects of mathematics are "real objects", objects in reality, in this same reality with rocks and stars; the difference is that mathematical objects are constructed by being postulated in their content. A rock is a reality in and by itself; a geometric space or irrational number is a reality freely postulated. It is common to refer to mathematical objects as "ideal objects". But there are no ideal objects; mathematical objects are real. This does not mean —and I must reiterate it—that mathematical objects exist like rocks exist; but the difference between the former and the latter concerns only content, a content given in the one case, freely postulated in reality in the second. Therefore mathematical objects do not have ideal existence but only postulated existence, postulated but in "the" reality. What happens is that their content (1) is constructed, and (2) is constructed according to concepts. [10]

The difference between objects real by postulation and objects such as rocks is that the content of the former is constructed, whereas that of the latter comes through sensible impression:

> What is so inappropriately labeled "ideal" is the real constructed according to concepts. Both existence and properties are constructed by postulation in "the" reality. Therefore a mathematical object is not real just because of its definition or because it is carried out; but neither is it a real object in and by itself like things apprehended in sensible impression. It is something real by a postulate which puts into action or makes real a content (notes and existence) freely determined thanks to the postulation.[11]

But does this mean that mathematical objects have a status that is somehow inferior to that of objects such as rocks and tables? The latter, after all, are sensible and at some level are apprehended in primordial apprehension. The answer to the question, however, is definitely "no". The key is the difference between *sentient* and *sensible.* What is important is the *mode* of intellection:

> ...a geometric space or irrational number is [not] sensed like color is sensed; the former objects are clearly not *sensible*. Rather, it means that the mode of intellection of an irrational number or a geometric space is *sentient.* And this is so (1) because they are intellectively known by being postulated in a field of reality, i.e. in the formality given in the impression

> of reality, and (2) because their construction itself is not just conceptuation but realization, i.e. something brought about sentiently. Without sensing the mathematical, one could not construct mathematics. Sensible intelligence is based on the senses; sentient intelligence intellectively knows everything sentiently, both the sensible and the non-sensible. A mathematical object is real with a content which is freely constructed in the physical reality given in impression, and its construction is postulation.[12]

Is there any reason to believe Zubiri's interpretation? Yes—a very strong one, discovered in the twentieth century. Up until the 1930s, it was generally believed that the process of discovering mathematical truths could be complete, at least in a "theoretical" sense. This belief was one motivation for the development of mathematical systems such as Whitehead and Russell's *Principia Mathematica*, and it certainly animated the thought of David Hilbert. It also allowed for nominalistic interpretations of mathematics, i.e., the regarding of mathematics as a symbol manipulation process only. There is no reason, under these interpretations, to doubt that all truths about mathematical objects can be known, at least in principle. In this sense, they would be exhausted through the act of postulating them, just as one would expect for ideal objects. For Zubiri, the incompleteness theorem of Gödel means that the mathematical object, once created, has a reality, and a reality with properties *de suyo*; and this reality is *not* exhausted by the postulation, indeed, just the opposite.[13] In other words, the reality of these objects goes far beyond the construction used, somewhat analogously to the fact that the reality of a building goes far beyond the architect's blueprints. As this reality includes what can be deduced about the object, the interpretation of Gödel's theorem is that it shows rigorously that they are not exhausted through logical deduction, or in other words, they have a reality which exceeds what we put into them by postulation:

> Mathematical objects have their properties *de suyo*, i.e., they are real. The fact is that the real object made real by being postulated according to concepts has, by being made real, more notes or properties than those defined in its postulation. On account of this and only on account of it are problems posed which may not be solvable with the finite system of axioms and postulates which defined its realization. What is constructed in reality itself is, by being made real or put into action, something more than what was postulated at the outset. This, as I see it, is the thrust of Gödel's theorem. It does not refer to a limitation intrinsic to affirmations based on axioms and postulates *qua* affirmations—that is the usual interpretation of the theorem—; rather, it leaves the character of reality of what is constructed according to the axioms and postulates in question to be revealed before the intelligence. It is not, then, the intrinsic inadequacy of a system of postulates, but the radical originality of what is constructed by being real, a reality which is not exhausted in what has been postulated about it.[14]

The mathematician postulates not the *truth*, but the *reality* of the mathematical object, so that it acquires both its content and its reality in the same operation. This is possible only because the act of postulation, as a creative act, endows it with the characteristic of being "in its own right", that is, the *de suyo*:

> What are these postulates? I.e., what is it that the postulates postulate? That is the question. As I see it, the postulates do not postulate "truth", i.e., they do not ask that we admit their truth. If they did, mathematics

> would be purely and simply a combination of truths, ultimately just a phase of logic. Many have thought this, including mathematical thinkers of genius. But that does not prevent it from being false. Mathematics is not a system of necessary truths, merely coherent among themselves with respect to the "principles" of logic; rather, it is a system of necessary truths about an object which, in its way, has reality before the intelligence. What the postulates postulate is not "truth" but "reality"; what is postulated is the reality of that about which one postulates. If one wishes to go on speaking about truths, it will be necessary to say that the postulates enunciate the "real truth" about what is postulated. That is, the postulates are not mere logical statements but statements of the characteristics which the "content" of the "reality" of what is postulated has.[15]

Because reality is formality, and not a "zone of things", mathematical entities are real in the same sense as ordinary physical objects, though they do not exist in the same world as these objects since their content comes not from primordial apprehension, but from postulation. So it makes no sense to look for them in the physical world—how would one look for a Hilbert space there anyway? The vast expansion of the entities investigated by mathematicians, most of which have nothing to do with the world of our day-to-day life, meant that the Greek view had to be abandoned or radically modified.

This sensing of the mathematical has to do with sensing the transcendental moment of reality itself. We sense the *reality* of mathematical objects just like sensible objects such as chairs; but their *content* is not sensible; rather, it is intelligible, the result of postulation. As Zubiri explains, reality is formality, not a zone of things; objects of mathematics have the same formality as ordinary objects. Thus, when a mathematician (or anyone else) speaks about the number π or e, he is speaking about something which really exists, though neither he nor anyone else grasps the content of these transcendental irrational numbers through ordinary sense perception.

The fact that postulation yields reality goes to the heart of Zubiri's philosophy, because it shows the essential nature of sentient intelligence, namely, its direct contact with reality. Only a reality conscious animal can postulate reality, because only such an animal is aware of reality as such, as *de suyo*. The radically creative nature of sentient intelligence, as revealed through reality postulation, is perhaps the most striking characteristic of what Zubiri terms 'human reality'. The fact that what is postulated actually becomes something about which further discoveries can be made, which cannot be exhausted by analysis, and which leads man to learn about and control *other* types of reality, is surely a remarkable fact which has heretofore been little emphasized in Zubiri studies.

The nature of reality in literature

Turning now to literature, we may ask, What exactly takes place in a work of fiction? How can we talk about, say, literary characters, something we do all the time, even though we know that they never existed as real persons? How is it that they take on a life of their own?

> [A] novel, for example, does not tell us what "might be reality" but, in its way, what "is reality". Therefore a novel is full of characteristics or notes which are very different from those initially attributed to its characters or situations. The fact is that the story told in the novel, by virtue of being told *as a real story*, has other properties than those formally enunciated in a principle. Thus one can justifiably discuss whether this fictional character, say Don Juan, is or is not an effeminate person. In general terms, a novelist feels that his characters force them-

> selves upon him, that they bear him along, that they compel his writing, etc., in virtue of properties which they have through having been made real or put into action initially in concrete situations. And this indicates to us that that about which judgments in fictional works are made is clearly not a concrete person, e.g. some citizen of Seville; but is something more than a "how it would be", namely "it is thus". *That "is" expresses a reality not like that of a stone, but indeed a reality.* All the judgments of the fictional work refer to this reality, which is that given in the impression of reality by the stone.[16] [italics added]

It is important to observe that a novel does not refer to fiction or imaginary, non-real people or events, but to the reality constructed by the author according to the items of fiction he used. So the judgments of mathematics and also of literature are about reality, and that about which one judges in each judgment is something real. Everything is formally and explicitly inscribed in reality itself.[17] As a consequence,

> [E]very judgment, every affirmation, is about something real presupposed as such. When things are real in and by themselves, that presupposition is formally the primordial apprehension of reality. When the things are real, but made real or put into action constructively, then the presupposition is formally postulation. Postulation is possible only by being intrinsically and formally founded in the primordial apprehension of reality. Therefore the primary and radical structure of judgment is to be an affirmation of a thing already apprehended as real (in primordial apprehension) but according to its formal moment of being in a field.[18]

Postulation, both in mathematics and literature, implies construction; Zubiri notes this fact and discusses it, and to that subject we turn next.

Postulation and construction

Clearly, the key element in postulated reality is the content, which is freely constructed. Such content does not just magically appear, but is usually based on experience with things. For example, a novelist creates characters, but generally does so based on his or her experiences with many people known over a lifetime. Political and legal entities as well are typically based on earlier models and experience with other forms of such entities, as well as the real or imagined behavior of individuals and groups. But in all cases, it is freedom which governs:

> What is this construction? In what does the mode of endowing in-depth reality with grounding content by relying upon free construction consist? In this free action, I am to be sure relying upon the content of the field real as previously intellectively known. But it is a reliance which has a radically free character: I rely upon the content of field things only in order to make the break of liberation from that content. Although my free construction adopts models or basic structures taken from the field, nonetheless the free construction is not formally constituted by what it adopts; if it does adopt it, it does so freely.[19]

The free construction can be made real or put into action in several ways, as is well known. It can be theoretical, as in mathematics, or through fictional items, as in a novel (though concepts and affirmations also play a key role). But the common element, which applies to political and legal entities as well, is clear:

> Every free construction, whether theoretical or not, is *qua* construction of the same nature; *it consists in constructing, in reality, a content with full freedom regarding the whole content of the field*....The mode in which the

> freely constructed intellectively endows reality with its own content does not consist in modeling or in homologies; it is instead a radical *postulation*. In-depth reality is actualized in what has been freely constructed by postulation.[20] [some italics added]

How exactly does this transformation come about?

> "Postulation" is founded upon the "might be" and formally consists in its transformation into "is", thanks to the postulation of reality. This transformation... is formally *construction*.[21]

Similarly, in literature, construction is paramount. A novelist, for example, creates characters and settings that take on a life of their own. :

> [A] novel as such is not formally constituted in the creation of the reality of the fictions, but in the construction of the content in reality itself according to those fictions. The novel does not refer to fiction but to the reality constructed according to the items of fiction.[22]

So *construction* is the key to postulation, whether of mathematical objects or of literature. The statements or affirmations of mathematics and literature are about something initially unreal, but made real by the act of constructive postulation. In mathematics, the construction is according to concepts; in literature, it is according to percepts and fictions.* So our mind—our intelligence in Zubiri's terminology—is not limited in any sense to merely apprehending what is already in it, but can take the further and radically creative step of realizing its concepts, its fictions, and its percepts before it. Thus what is known intellectively is something which is *made real* or *put into action* by the intelligence before itself. The intelligence is thus not limited to apprehending what "is already" in it, but also makes real or puts into action its concepts, its fictions, and its percepts in it, or rather, *before* it. What is intellectively known "is" not then before the intelligence but is something "made real" by the intelligence before itself.[23] One can, of course, make things real without constructing, and does so all the time with judgments whose content is put into action in the real. But

> What one cannot do is to construct without realizing. Whence the inevitable consequence that the real, when made real by postulation—despite being so according to concepts or fictions or concrete percepts—may then have, as we are going to see, more notes of its own than those *formally* included in the concepts, in the fictions, and in the percepts. It is from this reality made real by constructive postulation that mathematics and fictional literature take their point of departure for their judgments.[24]

Such construction is *free* construction, an expression a fundamental capability of sentient intelligence. It concerns reality in depth, not something superficial; and for that reason it affects all of our interaction with reality, and it is radical in that we are not limited in what we can construct:

> Free construction is the maximum degree of creative freedom....I freely construct on the basis of percepts, fictional items, concepts, and above all of affirmations. That which is thus constructed, is constructed *in reality*, in physical reality itself; this is field reality *qua* physical reality and identical to the formality of reality apprehended as impression of reality in primordial apprehension. It is this

* The phrase "items of fiction" is used here to translate Zubiri's *fictos*; etymologically, both derive from the Latin *fictum*, from *facere*, to make. The English plural 'fictions' should be understood here in this sense. Zubiri has also noted that a work of literature such as a novel has many concepts, but is not constructed along those lines.

> reality which is actualized in my free constructions. 'Free' does not here mean that the act of realizing is free as an act, but that the realization itself is what, *qua* realization, is free. Here freedom does not concern only the constructing act, but also the formal nature of what is constructed itself. Freedom in this context is not only freedom to modify notes or to homologize structures; it is *freedom* or *liberation* from everything to do with the field in order to construct the content of in-depth reality.[25]

Zubiri notes that this creation should be viewed not as "production" but as realization which is independent of the field. However,

> That from which one is free is not being real, since reality is primarily and ineluctably given in every intellection since primordial apprehension itself (and therefore in the field, in field reality). What is free is the realization of a content as content of the real. The real, then, is not a thing like the things immediately sensed, but neither is it just something mental; it is rather a *free thing*. Upon being *de suyo* a free thing consists in reality, in being freely this or that. The construction, then, is not freedom of reality, but reality in freedom.[26]

It is necessary to be clear about just what is postulated, and it is not truth, but real content. As Zubiri puts it, to emphasize this point, "It is not postulation of reality, but reality in postulation".[27] By postulating content, one postulates how things are related, and all of this, of course, with respect to in-depth reality, not primordial apprehension. Postulation is not a mode or type of affirmation, but rather a mode of content realization:[28]

> One postulates what belongs to something [*suyo*] but not the *de suyo* itself. Postulation is the mode by which in-depth reality is endowed with a freely constructed content. Reality is actualized in my free construction, which latter is thus converted into the content of the real; a content however free one may wish, but always the content of the real...That which is freely constructed and made real by postulation can remain on its own; it is creation by creation. This is proper, for example, to a novel. But that which is freely constructed can be made real in the "ground-reality" as grounding the content of a field thing. Then that which is freely constructed is "grounded" content; it is theoretical postulation.[29]

Postulation actually involves two other modes of free rational creation, and all three rely upon aspects of a reality field as experienced: notes, structure, and construction, yielding free experience, free systematization, and free construction or postulation. Free experience endows in-depth reality with what Zubiri terms "model-like" content. "Modelizing" is endowing in-depth reality with a content which is consistent through modification of certain field notes. Free systematization endows it with a basic structure, one which relies upon the field (also called "homologizing"). And free construction endows it with a completely created content, albeit one which may utilize elements of ordinary experience, as we have discussed. This latter is, formally, postulating. Zubiri notes:

> These three are the three modes of rational creation. They are but modes of moving ourselves intellectively in a primary, identical, and ineluctable formality of reality. And as this formality is intrinsically and formally given in the impression of reality, it follows that the three modes of rational creation are three creative modes of sentient reason.[30]

It is important to note that the reality postulated is not inferior in any sense to field reality, or reality in depth. As Zubiri puts it, the postulated reality is a "reality

numerically identical with field reality *qua* reality." [31] Also, postulated reality in some cases—Zubiri observes it for works of fiction—is self-verifying, in that these realities have internal coherence, and are apprehended.[32]

Verification: the mode of experience of postulated reality

Moreover, every postulated reality has a mode of experience that pertains to it, called "verification".[33] Verification is, indeed, one of the four fundamental modes of experience (the others being experimentation, compenetration, and appropriation).[34] For mathematics, it consists of unity of two moments, the moment of truth and that of apprehension of reality:

> It is what I call *testing-together* [*comprobar*] or *verifying*...verification does not consist in verifying if my affirmation is verified; that does not need to be verified in mathematics. What is verified is not the truth of my affirmation but the very presence of reality apprehended through a way of logical deduction. It is the testing or verifying of reality through the "together" of truth. Truth is not verified, but rather reality in its truth; we apprehend "reality in truth".[35]

Zubiri goes on to point out that it is the physical testing of reality which completes mathematics:

> The physical testing [*probación*] of reality is now verification [*comprobación*]. Here we have the essence of what, paradoxically, but very exactly, should be called the 'experience of the mathematical'. The mathematical is the terminus of a physical testing of reality, of experience.

Similarly, in literature, there is a verification process, though one which is different from that of mathematics. The realities from the realm of literature may be seen in different ways, but,

> [H]owever they are seen, they have the two moments of internal coherence of the fictional vision,* and of apprehension of its reality in fiction. They are, in this sense, the terminus of verification, in explicit form.[36]

Political reality, as well, must have its own verification process, which will be discussed below. One more matter remains to be discussed, as it may cause some confusion.

Postulated reality and meaning things

We must consider, in the context of reality by postulation, Zubiri's notion of a *meaning thing* (*cosa sentido*). These are quite different, but may appear similar on a superficial level. For Zubiri, much confusion has arisen—especially in phenomenology—because the nature of things as physical realities, which interact with each other through physical laws, has become confused with their meaning in human contexts. A meaning thing is a thing (a collection of notes) considered in the context of its human use, not in respect of its physical characteristics, e.g., a table. Thus the distinction is between a *reality thing* and a *meaning thing,* which is the distinction between the notes that I apprehend, and their function (usually as a system) in my life:

> We are told (by Husserl, Heidegger, and others) that what we formally apprehend in perception is, for example, walls, tables, doors, etc. Now, this is radically false. In an impressive apprehension I never intellectually apprehend a table, nor do I ever sentiently apprehend it either. What I apprehend is a constellation of notes which in my life *functions* as a table. What I apprehend is not a table but a constellation of such-and-such dimension, form, weight, color, etc.,

* "Fictional vision" is used to translate the Spanish *fingido*, indicating that the content arises from the author's creative vision of the subject matter.

> which has in my life the function or meaning of a table. Upon apprehending what we call a "table", what is apprehended as *de suyo* or "in its own right" is not, then, the table as table.[37]

So the notes exist in their own right, *de suyo*, but the table does not:

> The table is not *de suyo* a table. The table is a table only insofar as the real thing thus named forms part of daily life. Things as moments or parts of my life are what I have termed "meaning-things". But nothing is a meaning-thing *de suyo*. The real thing apprehended as something *de suyo* is not a "meaning-thing", but what I have called a "real-thing". It is what in another order of problems I have usually expressed by saying that the real thing is that which acts on other things or on itself in virtue, formally, of the notes which it possesses *de suyo*.[38] And a table does not act on other things as a table, but as having weight, etc. The table is not a reality-thing, but a meaning-thing.[39]

The key point is that meaning things are not *de suyo*; for example, a table is not a table *de suyo*. Their reality is not postulated (they are not real *de suyo*, the essential requirement for reality by postulation), but rather is a shorthand way of referring to reality things which have a certain function in my life:

> [W]hat we call a table is not something actualized in the primordial apprehension of reality, because the real as such is not the table as table, but as a "thing" with properties; and it is only a table in a constructed function with the reality of my life. I do not apprehend tables, but I have a logos of tables, and in general of every meaning-thing. This is the enrichment of the reality of my life as constructed with the real. Logos does not amplify reality, but constitutes an undeniable enrichment of its content.[40]

With this distinction in mind, we may note that political and legal entities are not meaning things, like tables, because they are not constellations of notes, but something more abstract, defined by relationships.

III. The Reality of Political Entities

We have discussed reality by postulation in mathematics and literature. The salient characteristics of such realities are:

- Sentient, not sensible
- Reality in depth is constructed
- Reality emerges together with the content
- They have a proper method of verification

Can this notion of reality postulation also be applied to political entities and systems? What is their reality? Let us first examine the nature of political entities, before embarking on an examination of their status as postulated realities.

The Nature of Political and Legal Entities

Political and legal entities share many important, and indeed, defining characteristics. They start to exist at some point in time, and will cease to exist (or have already done so) at some later time. During the time period of their existence, they are real, as real as meaning things, as evidenced by the fact that they can engage in transactions, produce products and services, and in the case of political entities, wage war and negotiate treaties. Indeed, many political entities, such as governments, have life and death power over their subjects. In the case of countries, they are also recognized by other political entities (countries), and these countries conduct business and negotiations with each other. The United Nations, for example, is made up of 180x countries around the world which are quite real. But twenty years ago, some countries were in the UN which are not

there now, e.g., the Soviet Union; and twenty years hence, some present-day countries will undoubtedly be gone. For those that are gone, all the power and allegiance they commanded disappeared, or was transferred to other countries. At one time, however, they were real, just as the Roman Empire was real.

How do these entities come into existence? Clearly, political forms such as democracies, dictatorships, and military regimes are quite different in this respect. Is there anything common, however? Yes—there is a set of relationships and a corresponding entity—the "state"—which are respected by the people, whether voluntarily or under compulsion. Under the former Soviet Union, the "state" was in theory identified with "the people", but in practice, it was a military-like regime; but the citizens of that country knew their responsibilities and obligations, whether they liked them or not. This entity, of course, was in some form that postulated by Karl Marx. Making it real, however, required that large numbers of people acknowledge it, and that was carried out by a revolution and subsequent purges. So political entities come into existence by postulation—their form is postulated—followed by action, action which recognizes the postulated form, and compels large numbers of people to acknowledge it as well.

First, it should not be confused with things that may be regarded as sensible, such as buildings, documents, or borders, any more than the reality of mathematical entities can be equated with books or symbols written on a page. These things are essential, but of course can be used by many different political entities and systems. Political entities, such as the Presidency of the United States, though realized in a particular person, are real by postulation. This reality is postulated and made real, though in a different way than mathematical and literary realities. Postulation, in this case, requires some founding document or agreement, and the consensus or recognition that this is a reality. In effect, a group postulates the reality. Once postulated, however, the reality is very much like the reality of sensible things. The official pronouncements of the government compel certain actions on the part of its subjects; the government can declare war, etc. The institutions or components of a government—its buildings, documents, etc. are very real and sensible.

Actions, such as declarations of war, are examples of things done by political entities. Now, war always has political objectives. In most if not all cases, the objective for each side is to compel the other side accept the reality postulated by it. This is extremely clear, for example, in the case of a civil war. But almost any war for the control of territory has this same objective: make the inhabitants acknowledge on reality to replace another. Even today's terrorism war has the objective of forcing the dominant side to acknowledge some reality of the other side. Once that reality is acknowledged by a certain critical group, everyone else acknowledges it as well.

As another example, consider the famous passage from Matthew 16:18-19:

> And I say also unto thee, That thou art Peter, and upon this rock I will build my church; and the gates of hell shall not prevail against it. And I will give unto thee the keys of the kingdom of heaven: and whatsoever thou shalt bind on earth shall be bound in heaven: and whatsoever thou shalt loose on earth shall be loosed in heaven. (KJV)

Though not discussed by Zubiri, this passage is most interesting because of what it says about the reality of power accruing to a postulated entity. Jesus gives Peter and the Church the power to "bind" and "loose", i.e., make rules about what is moral and what is immoral, and what conduct is proper and what conduct is improper. The Church is *postulated* as an entity, and as such it has *real* power. Jesus did not say, "the rules are already

made, you just have to enforce them"; he said that *you* (Peter and the Church) have the power to make the rules and enforce them. Of course, this did not mean that the Ten Commandments had been superceded; but it did imply that the Church—now a real entity—would have the power and responsibility to make rules about morality—in effect, ruling about what is sinful, and also to forgive sins. It would not be simply carrying out preestablished mandates. Moreover, and indeed much more importantly, these rules are "bound in heaven" as well as on earth. Or in other words, *reality by postulation does not create entities in a nominalistic sense, but in a real sense.*

Other examples

The military. As another common example, consider the military. In all branches of military service, personnel are organized by rank. A soldier's rank determines how other soldiers interact with him (or her); and is quite real so long as the army is constituted. If the soldier is promoted, then all other soldiers interact with him (or her) in a new way, *even though the soldier has not otherwise changed.* The rank a soldier bears in a particular army corresponds to postulated reality, which changes when his or her rank changes. Any soldier contravening the rank of a superior by disobeying orders quickly discovers how real the rank is. But, if the army is disbanded, the rank likewise ceases to be real. When the Civil War in the United States was over in 1865, no one would salute a Confederate general or pay any attention to orders he gave.

The tax code. Another interesting example of reality by postulation is the tax (revenue) code of most nations. There is no question that this is real, of course, as taxes due must be paid with real money—as everyone knows all too well. And the reality of the tax laws and regulations, like other laws and regulations, is by postulation through legislative and constitutionally established mechanisms. But what is of particular interest with respect to the tax code is that, as with all other areas of reality by postulation, *the reality created is far more complex and intricate than the postulators had in mind.* Smart accountants and others quickly discover that many regulations can be put to uses quite different than intended by their promulgators, often necessitating further rules and regulations. Readers with any experience in areas such as rental property can readily testify that it is the complexity of the tax code, rather than the simple task of providing a space to a lessee, which drives the decision to buy or sell a piece of property, and determines if a profit or loss is to accrue. The *same* property at the *same* rental rate may yield a profit for one person and a loss for the next due to their different situations with respect to factors extraneous to the rental transaction, such as income levels, age, and dependent status. A wealthy, high-income person may, by judicious use of the tax code, be able to make a profit when a lower income person cannot. This may not have been the intention of the formulators of the regulations involved—regulations which presumably were intended to promote business development—but it is the reality which the tax code creates. Indeed, the sheer number and complexity of tax regulations, many of which effectively create special realities such as "S" corporations, guarantees that the overall reality will be difficult to perceive clearly and thus become the subject of endless exploration and dispute. An enormous structure emerges which requires armies of accounts and financial experts to manage, and an entire section of the law courts for the settlement of disputes.

Postulated reality in political and legal systems

What, exactly, is postulated when a political or legal entity comes into existence? The form of the organization is postulated, of course. But the form of the organization is defined by the *relationships*

established. So the postulation is a *postulation of relationships*—how people and other postulated entities will interact. It is a postulation based on real *power*, and appears in the form of *authority*. When the power disappears, either through external conquest, internal collapse, or withdrawal of it by the governed, the relationships also dissolve. Note that the postulation can be in the form of a democratic assembly passing laws, as well as a dictator creating the laws by *fiat*, thus forcing a set of relationships upon his subjects.

The authority created through the power is vested in people who exercise various offices, such as king, sheriff, emperor, president, senator, and so forth. Others interact with them based on the authority they exercise, an authority stemming from a postulation of a political and legal form and infrastructure. This type of interaction can be very formalized, with well-defined etiquette, as in courtroom proceedings or at a royal court. And the relationships often assume a moral or quasi-moral character, and in some cases, are treated as if they are divinely instituted, to enhance the moral quality. This, obviously, was the case with the Roman emperors, and with certain European royalty asserting a "divine right" of kingship. Although morality actually has a different source, that source can mandate that laws be obeyed—in effect, treated as moral commands. However, it is also the case that the entire postulated form of government, and its relationships and laws, is actually *immoral*—as one can argue was the case with Nazi Germany and the various communist regimes. This can create difficult conflicting imperatives for citizens, who are told to do one thing by the relationships postulated for the political form of government, and something else by a true moral authority. For example, in Nazi Germany, citizens were told to turn in Jews or face death themselves at the hand of the state; but many chose to do the moral thing and protect the Jews, at great peril to themselves and their families. Similar issues arose (and continue to arise) in communist countries, which even more than Nazi Germany have arrogated to themselves absolute moral authority.

The need to align the postulated reality of political and other entities with recognized moral authority has driven many forms of government, and until fairly recently (the time of the American and French revolutions), when separation of church and state became an important principle, the postulated realities routinely sought to establish themselves as part of the moral order. In Islamic countries, they still do, as the separation principle is not part of classical Moslem theory and has never been officially recognized.[41] Conflicts can also occur even in democratic countries, as individuals or groups can claim that certain laws or institutions of the country—even though legal—are still immoral. In some cases this can lead to violence, as in the bombing of the Federal Center in Oklahoma City in 1998, or just to nonviolent protests and arrests, as with civil rights demonstrators in the United States in the 1960s, or abortion protestors from 1980 onward. For these people, the postulated reality (e.g., segregated schools and lunchrooms, or legal abortion clinics) is immoral and should be rescinded through the authority of the government. In general, the protestors are not claiming that the entire postulated reality of government and the institutions flowing from it are all immoral, but only that in some exercise of its power it has come into conflict with the moral. Of course, in some countries and on some issues, protestors want to destroy the entire postulated structure, assume power, and postulate a new political reality. This, of course, is the definition of "revolution".

There is, at least, some implicit recognition of the postulated nature of the reality of political institutions in major documents. Consider Lincoln's Gettysburg Address (November 19, 1863):

> Four score and seven years ago our fathers *brought forth, upon this conti-*

> *nent, a new nation, conceived in Liberty, and dedicated to the proposition that all men are created equal*...It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us -- that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they here gave the last full measure of devotion -- that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain; that this nation shall have a new birth of freedom; and that *this government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth*. [italics added]

Note that Lincoln observes both the fact that the new nation was "brought forth" grounded on a proposition about the equality of men, and also that it might perish.

The Declaration of Independence (July 4, 1776) also has some significant language:

> We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that *they are endowed by their Creator* with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. That *to secure these rights, Governments are instituted among Men*, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People *to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form*, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness. [italics added]

Though not using the mathematician's expression "Let...", every sentence makes one or more postulations: "all men are created equal", "they are endowed...with certain inalienable rights", and so forth. Note here that "Governments are instituted", and derive their "just powers" from those governed—clearly the governed must postulate an appropriate form, and if that form "becomes destructive of" the appropriate ends, the people may change or abolish it and "institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form," i.e., postulation such relationships and structure, as to accomplish their goals. Given these postulates, it is only necessary to go through a reasoning process to draw out a political structure. The reasoning is less rigorous than that used in mathematics, insofar as it is not strictly logical deduction, but more akin to that used in such areas as *inference to the best explanation*. Legal reasoning, in general, is of this type.

The United States Constitution (1787) also clearly indicates the postulated nature of government:

> We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.

Note that the people "ordain and establish"—i.e., postulate and supply the appropriate power, the Constitution, which describes a set of rules and relationships and the corresponding authority.

The French *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* (August 26, 1789), enumerates seventeen "Articles", which are actually postulates, and six of them are given here as illustrations:[42]

1. Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions may be founded only upon the general good.
2. The aim of all political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man. These rights are liberty, property, security,

and resistance to oppression.

3. The principle of all sovereignty resides essentially in the nation. No body nor individual may exercise any authority which does not proceed directly from the nation.
4. Liberty consists in the freedom to do everything which injures no one else; hence the exercise of the natural rights of each man has no limits except those which assure to the other members of the society the enjoyment of the same rights. These limits can only be determined by law.
5. Law can only prohibit such actions as are hurtful to society. Nothing may be prevented which is not forbidden by law, and no one may be forced to do anything not provided for by law.
6. Law is the expression of the general will. Every citizen has a right to participate personally, or through his representative, in its foundation. It must be the same for all, whether it protects or punishes. All citizens, being equal in the eyes of the law, are equally eligible to all dignities and to all public positions and occupations, according to their abilities, and without distinction except that of their virtues and talents.

It should be noted that both this document, and the Declaration of Independence, appeal to supernatural powers to anchor their pronouncements.

Even in non-democratic states, postulation is the foundation. The first Constitution of the Soviet Union (10 July 1918), is phrased in terms which express postulates that will create the relationships which are the heart of the new government, as the following excerpts from Section 1, Chapter 2 illustrate:[43]

a. [P]rivate ownership of land is abolished; all land is declared national property, and is handed over to the laboring masses, without compensation, on the basis of an equitable division giving the right of use only.'

b. All forests, underground mineral wealth, and waters of national importance, all livestock and appurtenances, together with all model-farms and agricultural enterprises, are proclaimed public property.

c. [T]he Congress ratifies the soviet law on workers' control of industry...

e. The Congress ratifies the transfer of all banks to the ownership of the workers' and peasants' government as one of the conditions insuring the emancipation of the toiling masses from the capitalistic yoke.

f. In order to exterminate all parasitic strata of society and to organize the economic life of the country, general compulsory labor is introduced.

In Nazi Germany, another highly non-democratic state, no new enabling constitution was passed, but rather, the existing German Constitution of 11 August 1919 was effectively "amended" by means of a decree (28 February 1933), which suspended most civil liberties. In this manner, the relationships of the society were changed so that the Nazi government could proceed with fewer constraints. However, the Law Against the Establishment of Parties, 14 July 1933, does make explicit postulations:[44]

> ARTICLE 1. The National Socialist German Workers Party constitutes the only political party in Germany.
>
> ARTICLE 2. Whoever undertakes to maintain the organizational structure of another political party or to form a new political party will be punished with penal servitude up to three years or with imprisonment or with imprisonment of from six months to three years, if the deed is not subject to a greater penalty according to other regulations.

As an example of more day-to-day activity, take the case of a typical law, such as the one banning lead-based paint. This law does not postulate any new free-standing reality, but it does postulate a new relationship. This is evident if one considers the situation before and after the law. Before the law is enacted, it is perfectly legal to mix up paints with lead in the pigment and sell them to customers. After the law is enacted, it is of course still physically possible to mix up the same compound and pour it into paint cans, and even sell it to customers who may wish to purchase it, despite its known health issues. However, doing this would result in arrest, trial and prison—an entirely different outcome than prior to the law. So the new law did postulate new realities, namely the new relationships between paint producers and the legal system.

Given that the reality of political and legal institutions is by postulation, we can then ask an important question: what is the best way for this postulation to occur? That is, to create the best state, how should postulation of its fundamental defining relationships be done? Clearly it can be done in many ways: through custom, through imposition, or through democratic processes. That subject, however, is beyond the scope of this paper. It may be noted, however, that for Zubiri, freedom is in some ways the nature of man, and by implication, his ability to exercise freedom to make himself must be fostered by any form of government:

> In summary, man, as agent of the acts which he carries out, is endowed with a nature, from which these acts emerge radically and basically. But as the author of decisions which are his own, *man is freedom*.[45] [italics added]

This question of the reality of political institutions comes before questions such as the best form of political entity, as discussed by most philosophers, starting with Plato in the *Republic* and Aristotle in his *Politics*. But this is similar to other aspects of Zubiri's thought, especially his noology, which, as he has pointed out, must be developed prior to embarking on the creation of any philosophical scheme—and this crucial step was overlooked by all previous philosophers.

Aristotle somewhat dimly perceived this. Consider his remarks,

> The words 'constitution' and 'government' have the same meaning, and the government, which is the supreme authority in states, must be in the hands of one, or of a few, or of the many. The true forms of government, therefore, are those in which the one, or the few, or the many, govern with a view to the common interest; but governments which rule with a view to the private interest, whether of the one or of the few, or of the many, are perversions.[46]

But he was unable to take the next step, which is to ask what the reality of each of these forms is, and instead goes on to analyze their respective merits and deficiencies. For Aristotle, "Man is a political animal"—political organization is just a part of nature, and thus presumably the nature of its reality does not need to be explained.

Why indeed is it important to discuss the reality of political and legal entities? There are several reasons:

- The subject is of inherent interest, as is the reality of anything
- It impacts the political or legal entity in the context of other realities, and in the moral sphere.

Why is this the case? Clearly, knowing that something is real by postulation indicates that it has an ultimately human origin, and thus cannot be imposed on people as if by Divine *fiat*. Thus all political systems, including those with a messianic flavor, such as Marxism, become subject to the same type of philosophical analysis, with their pseudo-metaphysical

status stripped away. This is important, because Zubiri's name has been used in the past (and continues to be used) as an *imprimatur* for certain political and politico-religious theories.[47] While discussion of the merits of these attempts is beyond the scope of this article, it is important to be aware, in Zubirian fashion, of the order of proceeding in such cases. And the first step is to understand what political entities and systems are, from a reality standpoint. Only then can subsequent steps be confidently taken.

As an example of the problems which can arise due to failure to recognize and acknowledge this rule of proceeding, consider the recent controversy has arisen over the proposal by Harvard academic Noel Ignatiev's suggestion to "abolish the white race," as one might consider abolishing the monarchy. The real problem with this suggestion is not its obvious absurdity as a solution to the "race" problem,[48] but with the fact that it confuses entities real by postulation, e.g., the monarchy, with entities which are not real by postulation but by biology or other historical accidents, e.g. the "white race." Entities real by postulation can be "abolished," but the others cannot.

Legal truth and postulation

This notion of reality by postulation notably clarifies otherwise difficult to understand cases. Consider first of all the notion of "legal truth": the findings of a judge or jury. These findings may or may not correspond to "real truth", but they have a life of their own, and they are acted upon by society as a whole. For example, a man may be convicted of a robbery that he did not commit. The jury's decision is taken as "truth" in this case, even though it is not "real truth". But it is true in one sense, and that is due to reality by postulation: the legal system, with its methods, has been created by postulation (whether through explicit action or tradition). Thus its verdicts are in effect defined as truth in this system. This "legal truth" then is used by the entire system to determine the fate of the criminal. The "legal truth" is *real*, generated through postulation, even though it is not "real truth". If someone who knew that the man was innocent tried to free him, that person, while acting on real truth, would still be guilty of tampering with another reality—the "legal truth" emerging from postulation.

Governmental forms and postulation

Major political forms are also real by postulation, some in an obvious sense, others not so obvious. Democracy is the obvious case: people get together and choose a new form of government, with a basic legal infrastructure. The legislative bodies then have the power to enact laws to change some of the institutions, abolish them, or create new ones, as well as laws which affect the conduct of citizens. Laws, clearly, create a reality, but one which is real by postulation. The legislators, obviously, are the postulators. But that resulting reality is quite real—the citizens must obey the laws or risk jail or fines. For example, a law requiring citizens to pay a given tax creates a reality—the tax, and often an organization to collect the tax. Both are real, and are spoken of as such, but their reality is by postulation; they are not reality things nor are they meaning things, obviously. But even forms of government such as monarchy and dictatorship are real by postulation. Though not created by popular vote, as in the case of democracy, they are nonetheless dependent upon popular respect of a set of relationships which do not have their foundation in nature, but elsewhere—often military force. Though monarchies, for example, were once thought to be instituted through nature or even divinity, due to the supposed superiority of the aristocratic class, the fact that they have often been abolished shows that ultimately the relationships involved were of human origin. In the case of dictatorships, the relationships constituting the government are often imposed by force, and of course can be broken if the dictator is overthrown.

Corporations, Foundations, Schools, and Colleges

All such entities come into existence because their founders agree to create them in accordance with the laws of the land. In that sense, they are real by postulation in a dual sense: they are postulated as individual corporations, foundations, etc., based on laws that themselves are postulations. The ability to create Internet-based organizations, such as banks and universities, highlights the postulated nature of these entities. Such entities used to be entirely "brick and mortar," as the saying goes. To ask "Where is the university?" or "Where is the bank?" was to ask about a physical location, often confused with the entity itself. Now, however, the entity can function without any but the most minimal physical infrastructure, because it is defined by postulated relationships acted upon by people in "cyberspace".

Verification and political entities

We have already noted that each type of reality by postulation has its own form of verification or *com-probación*—testing together. In the context of mathematics, this is apprehending reality in truth, the testing together of truth and reality. In literature, it is the internal coherence of what is created in the fictional vision (postulated). For political realities, the situation is more complicated, in that these realities can come into and go out of existence in a way that does not apply to literary and mathematical realities. Political-realities certainly must exhibit internal coherence, but beyond that, they must be made real through power. Anyone can "postulate" a new political form or new government at any time, but without the power to make the population at large acknowledge the relationships that the new postulation entails, the postulation is just-fantasy—in short, it is not *verified*. The fact that power is so intimately involved with the postulated reality of political and legal entities fits well with Zubiri's increasing emphasis on the "power of the real"(*poder de lo real*) in the later stages of his philosophical development.[49] Understanding the critical role of the power of the real is also essential for an understanding of causality,[50] so it is natural that it should be of importance in this case as well.

Conclusion

In addition to the two types of reality by postulation discussed by Zubiri, namely literature and mathematics, there is a third type, the reality of political and legal entities. This type of reality shares many of the same characteristics, but differs in one major respect, namely, that it can come into and go out of existence. The reality of political and legal entities has the form of relationships that are based on authority. This is the form of their reality. This reality by postulation often has the trappings of true moral imperatives, but is in fact different, though obedience to laws resulting from the political reality can be made a true moral imperative. The various types of reality by postulation are summarized in Table 1.

Characteristic	*Type of Reality*			
	Mathematics	**Literature**	**Political/Legal Systems**	**Meaning things [cosa sentida]**
Construction according to...	Concepts	Percepts, items of fiction	Concepts, percepts	Sensible reality and logos
Postulation by	Individual	Individual	Group	Not postulated
Extraction of new reality	Theorem proving	Literary analysis	Judicial system; deduction	Not applicable
Mode of intellection	Sentient	Sentient	Sentient	Sensible
Are real "in their own right" [de suyo]	Yes	Yes	Yes	No
Method of verification	Testing together: apprehending reality in truth	Internal coherence of the fictional vision, and of apprehension of its reality	Realization through power	Not applicable
Have starting and ending points in time	No	No	Yes	Yes
Vehicle	Axioms, statements of form "Let ..."	Novel, poem, story, etc.	Charters, constitutions, incorporations, regulations	Not applicable

Table 1. Types of postulation

Notes

[1] See also the discussion of formality in the article "Formalidad, 'de suyo', y 'prius'" by Ricardo Espinoza Lolas in this issue.

[2] Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 172. (Volume I of trilogy *Inteligencia sentiente*; this volume designated hereafter as IRE). English version from *Sentient Intelligence*, tr. by Thomas Fowler, Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 63.

[3] Zubiri also discusses what he terms "in depth reality", which is reality with a grounding function; cf. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 108 [hereafter, IRA].

[4] IRE, p. 182-183 (English version, p. 66].

[5] IRE, p. 173; English version, p. 63.

[6] IRA, p. 19; English version, p. 247-248.

[7] *Ibid.*.

[8] IRA, p. 56; English version, p. 261.

[9] Euclid, *Elements*, Book I. Taken from the online edition prepared by D. E. Joyce, Clark University, http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/java/elements/bookI/bookI.html#posts.

[10] Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, (Second volume of trilogy, *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1982, p. 144. (Hereafter, IL); English version, p. 156.

[11] *Ibid*.

[12] IL, p. 145; English version, p. 157.

[13] Díaz Muñoz, G., Zubiri, "Lakatos y la crisis gödeliana del fundamento matemático", *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 2, 1999, p. 57-66.

[14] IL, p. 138-139; English version, p. 155.

[15] IL, p. 128-129; English version, p. 151.

[16] IL, p. 129; English version, p. 151.

[17] IL, p. 130; English version, p. 152.

[18] IL, p. 131-132; English version, p. 152.

[19] IRA, p. 127-128; English version, p. 285.

[20] IRA, p. 129; English version, p. 285.

[21] IL, p. 128-129; English version, p. 151.

[22] IL, p. 130; English version, p. 152.

[23] IL, p. 130-131; English version, p. 152.

[24] IL, p. 131; English version, p. 152.

[25] IRA. p. 128; English version, p. 285.

[26] *Ibid*.

[27] *Ibid*.

[28] IRA, p. 251-252; English version, p. 332.

[29] IRA, p. 130; English version, p. 285-286.

[30] IRA, p. 133; English version, p. 286.

[31] IRA, p. 251; English version, p. 332.

[32] IRA, p. 252-254; English version, p. 332-333.

[33] IRA, p. 254; English version, p. 333.

[34] IRA, p. 257; English version, p. 334.

[35] IRA, p. 253-254; English version, p. 332-333.

[36] IRA, p. 254; English version, p. 333.

[37] IRE, p. 59; English version, p. 25.

[38] *Sobre la esencia*, p. 104.

[39] IRE, p. 59-60; English version, p. 25.

[40] IRE, p. 277; English version, p. 100.

[41] Lewis, Bernard, "The Faith and the Faithful", in *The World of Islam*, ed. by Bernard Lewis, New York: Thames & Hudson, 1992, p. 31.

[42] Source: U.S. Historical Documents Archive, http://w3.one.net/~mweiler/ushda/rights.htm

[43] Source: Professor Joseph V. O'Brien, Department of History John Jay College of Criminal Justice, CUNY, http://web.jjay.cuny.edu/~jobrien/reference/ob103.html.

[44] Source: Professor Joseph V. O'Brien, Department of History John Jay College of Criminal Justice, CUNY, http://web.jjay.cuny.edu/~jobrien/reference/ob60.html.

[45] Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p. 606.

[46] *Politics*, Book III, ch. VII (Jowett translation).

[47] E.g., González, Antonio, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en *Miscelánea Comillas* **51** (1993), págs.149-166; by the same author, *Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1995; Corominas, J., *Etica primera: Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Tesis doctoral, Universidad centroamericana José Simeon Cañas, 1998

[48] See Paul Craig Roberts, "Mugabe's Final Solution", *The Washington Times*, 9 September 2002, p. A17.

[49] See the article, "El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos", by Juan José Garcia in this issue.

[50] Fowler, T., "Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 2 (1999), p. 69-80.

About the Author

Thomas Fowler is president and founder of the Xavier Zubiri Foundation of North America. He has taught at several colleges and universities in the United States, and also at the Seminario Redemptoris Mater in Brasilia, a Zubiri center. He has authored numerous studies on Zubiri's thought, and translated two of Zubiri's works, *Nature, His-*

tory, God and *Sentient Intelligence*. At the present time he is doing research for a book on Zubiri and the problem of causality, a topic on which he has published several articles. He also works as a consultant to the U.S. Government in scientific and technical matters. In addition to his continuing work on Zubiri, he is currently writing a book on the evolution controversy, a subject of lifelong interest to him.

E-mail: tfowler@zubiri.org

El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.
Centro de Derechos Humanos Laborales
Mexico City, Mexico

Abstract

The present essay situates the problem of images as necessary intermediaries in the knowledge that we can have of God. To accomplish this it will be necessary to establish first the necessity of imagination in the intellective process, and then center the important role it plays with respect to the unusual object of knowledge that Divine reality is. On this basis we will be able to pose the question of the role which images play as intermediaries of knowledge, and of their fundamental participation in the realization of human life as a surrender to what figures as God. That figuration has, then, specific consequences in the conformation of personal reality in the world, both with respect to what touches one's personal as well as one's social surroundings, utilizing which we are able to establish a fundamental base for theological knowledge *per se* and for an understanding of the problem of idolatry and the coming together of diverse religious traditions in our time. This problem becomes acute when notions about God and absolute values (Good, Justice, Freedom) put the whole world in a crisis situation, needing definition.

Resumen

El presente ensayo pretende situar el problema de las imágenes como mediaciones necesarias en el conocimiento que podemos tener de Dios. Para ello habrá de plantear primero la necesariedad de la imaginación en el proceso intelectivo, y después centrar la importancia que juegan ante el objeto peculiar de conocimiento que es la realidad divina. Desde ahí podremos plantear el papel que juegan las imágenes como mediaciones de conocimiento, y su fundamental participación en la realización de la vida humana como entrega a lo que figura como Dios. Dicha figuración tiene, pues, consecuencias determinantes en la conformación de la realidad personal en el mundo, tanto por lo que toca al ámbito personal como al social, con lo que podemos establecer una base fundamental para el conocimiento teológico en cuanto tal y para la comprensión del problema de la idolatría y el encuentro de diversas tradiciones religiosas en nuestros días. Este problema resulta urgente en estos tiempos cuando los conceptos sobre Dios y los valores absolutos (Bien, Justicia, Libertad) ponen al mundo entero en una situación de crisis y necesaria definición.

Introducción

"*No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas por debajo de la tierra*", dice el segundo mandamiento presentado por Moisés al pueblo de Israel en el desierto, según lo narra el libro del Éxodo. Es, tal vez, uno de los mandamientos que con mayor fuerza es recordado cuando se quiere salvaguardar la trascendencia de Dios de toda reducción posible por el conocimiento humano, pero, también y al mismo tiempo, es uno de los mandamientos más frecuentemente "rotos" inclusive (si hemos de aceptar el testimonio literal de Éxodo) hasta por el mismo Dios, cuando comunica a Moisés y a los artífices las ca-

racterísticas que ha de guardar el Arca de la Alianza. Y es que parece que en el centro de este mandamiento se encuentra uno de los problemas esenciales de la religiosidad humana: ¿cómo dar cuenta de lo conocido, o más radicalmente, cómo conocer a aquél que, por definición, resulta mayor a todo posible conocimiento? Esta pregunta no requiere meramente respuestas teológicas que hagan referencia a la misericordia del Dios que se revela, sino también respuestas filosóficas que conociendo el conocimiento humano, puedan poner en su justa medida los alcances y las posibilidades de conocer a Dios[1].

Abordar, pues, el problema de Dios, no sólo desde una perspectiva teológica sino desde la filosófica, hace necesario que planteemos las coordenadas del problema. No se trata meramente de establecer teóricamente la realidad divina en sus notas, sino que requiere que se plantee el problema desde el acceso que el hombre y la mujer pueden tener al conocimiento de esa realidad divina, en la relación particular que puede establecerse con ella durante su vida. Es necesario recuperar, entonces, la experiencia personal en que van conformando su vida y encontrar en ella la participación de la realidad divina y de qué manera resulta cognoscible en ella. Este análisis es el que ha realizado Xavier Zubiri en su obra "El Hombre y Dios"[2] para explicar las posibilidades y la manera concreta en que se realiza el acceso de la persona humana a la realidad divina[3]. Pero en Zubiri no resulta tan claro, en este libro, el aborde del problema de las imágenes, puesto que él se ha referido al problema de la religación y no tanto al problema religioso en cuanto tal (aunque con la explicación de la esencia de la religión termina el libro). Es aquí donde se presenta el problema fundamental del que queremos ocuparnos en este momento: si en el proceso intelectivo por el cual entendemos la realidad y las diversas realidades es imprescindible, según Zubiri, el rodeo de irrealidad que supone la figura de lo conocido para entenderlo (lo que equivale a la imagen del mandamiento), ¿cuál es el papel que juegan las imágenes en este conocimiento?

Este no es un problema meramente teórico, sino que toca la entraña del problema religioso[4]. Para que la religión se establezca como tal, dibuja una serie de figuras o imágenes que le representan el universo al cual se refiere y a la divinidad en él. A través de esas figuras es que le llama, le pide, le agradece, le alaba, le guarda respeto y reverencia[5]. Aún en culturas tan celosas del mandamiento de no hacer imágenes, como el Islam, éstas son irrenunciables si no reducimos la imagen a su mera connotación visual[6]. Y que esta reducción es inválida, como interpretación del texto bíblico, parece sugerirlo que la prohibición de las imágenes se extiende en la Biblia también al uso del nombre de Dios, o a la imposición de nombres propios a Dios. Poner nombre a Dios es también figura de Dios, es imagen de Dios. Y en ese nombre se va modulando nuestra experiencia de Dios y se va configurando la concreción de nuestra experiencia de conformación en la realidad divina que es lo que llamamos religión. Llamar a Dios, "Allah, el compasivo y misericordioso", es ya figura de Dios. Parece irrenunciable, pues, usar la mediación de las figuras para realizar la experiencia viva de Dios[7].

Podría pensarse, por lo tanto, que la única manera de permanecer fieles al mandamiento propuesto sería mantenerse en un agnosticismo radical (que aunque hace figuras no acierta a atribuirlas a Dios), porque ni en el caso del ateo se cumple cuando éste se hace un figura de su universo fundándola precisamente en la no-divinidad en él. Pero sigue siendo ésta una figura de la totalidad y trascendencia que resulta, en principio, osada e improbable, en cuanto no puede ser abarcada la totalidad por el conocimiento humano. Es tanto como afirmar que el conocimiento de todos los mecanismos de la realidad nos muestran un universo enteramente comprendido y en donde no se encuentra nada de lo que pueda afirmarse la ultimidad, posibilidad absoluta e impelencia que se afirma de la realidad divina.

Dicha afirmación supone esto, sin embargo, del universo sustantivo como un *hecho* del universo. Es a lo que Zubiri se refiere cuando habla del ateísmo como una vía que toma lo divino en el universo como algo meramente fáctico[8]. Decir, sin embargo, que el agnóstico permanece fiel a un mandamiento divino, siendo que no acierta a afirmar o no la misma realidad divina es, si no un contrasentido necesario, si una notable paradoja.

Pero aún afirmando lo anterior, esto no resuelve el problema para el creyente, puesto que es él quien más quiere permanecer fiel al Dios en quien cree y a su mandato, y a su Dios en cuanto conocido y amado, al grado de que este deseo de *entrega* concreta en una forma religiosa provoca notables confusiones ante el problema y discusiones entre los diversos grupos religiosos. Eso hace más urgente la cuestión.

I. La inteligencia humana

Para poder acercarnos al problema que nos ocupa, tenemos que andar el camino por pasos. Habrá que conocer, entonces, la inteligencia humana en su proceso y en sus alcances para que desde esta estructura (analizada por Xavier Zubiri) podamos ubicar el papel de las imágenes y su participación en la comprensión de la realidad.

La inteligencia humana es *aprehensión de realidad*. No sólo es así la aprehensión primordial, que consiste en el mero *quedar de la realidad en cuanto realidad en la inteligencia*, sino que todo el proceso intelectivo es realización de esta *aprehensión*. El *quedar* que define la aprehensión primordial es así, realmente primordio (logos incoado y razón incoada) para todo el proceso. Es el *quedar en la realidad* lo que se realiza en todo el proceso intelectivo. Por eso es indispensable reconocer en *lo que queda* su propia fuerza que nos posee y en que nos *lanza hacia* la realidad en cuanto realidad. Este lanzamiento es siempre en referencia a *aquello que nos lanza* (la cosa real) y es por ello estructuración de la realidad de *esta realidad en la realidad*[9]. Esta estructuración, pues, no abarca a la cosa como solitaria y a la que se establece después en un sistema de referencias, sino que la estructura en la referencia (en la respectividad, diría Zubiri) que tiene diversos grados. En esos diversos grados de respectividad es que puede entenderse la estructura de la realidad. Así, pueden distinguirse los grados por el estilo de unidad dinámica que se establece entre las notas de la realidad que voy notando en el proceso intelectivo[10]. Hay, entonces, notas que establecen entre sí un dinamismo que mantiene a la cosa en lo que es, un dinamismo de mismidad; a éstas Zubiri las llama constitucionales, y a las que en ellas sostienen la mismidad, las llama esenciales o constitutivas. Otras aparecen en el dinamismo que éstas notas constitucionales establecen con otras notas que también constituyen realidades. Éstas son las adventicias, porque surgen en la respectividad extrínseca, desde las posibilidades que da la respectividad intrínseca. Y al aparecer estas notas pueden distinguirse formas diferentes de dinamismos que constituyen la estructura de la realidad como totalidad.

También en los dinamismos de la mismidad cabe encontrar formas diferentes en que se establece este dinamismo y que exige ciertas notas especiales en la realidad que constituyen (no como una exigencia que antecede a la nota, sino como una exigencia que explica la nota como fundamento del dinamismo). Así, por ejemplo, no es lo mismo la estabilidad molecular que la mismidad de los seres vivos (mismidad propiamente dicha) o la mismidad de las personas que hacen suya la realidad al conformarse en ella. Es así que, al conocerse la inteligencia como una nota en la conformación de esta realidad que va siendo su realidad en la realidad haciéndose su propio ser, comprenda también el grado nuevo de realidad en que se realiza en ella: el grado personal de realidad, el dinamismo de la personalización.

Esta inteligencia, por tanto, no es meramente un conector con la realidad como

conocimiento de la respectividad extrínseca. Nosotros no establecemos por la inteligencia meras relaciones extrínsecas respecto de la realidad, sino que mediamos por nuestra inteligencia la conformación real de nuestra realidad. Nuestra realidad no meramente es, sino que va siendo en el grado en que nuestra inteligencia (y nuestro cuerpo, entendido como subsistema orgánico, y nuestra voluntad y sentimientos) la dejen ser real en la realidad. De esta manera la realidad no es meramente algo externo a nosotros sino que nos conforma quedando en nosotros como nuestra realidad. Esto es lo nuevo que hace la inteligencia respecto de los otros seres vivos, e incluso de los sentientes más avanzados. Esta apropiación de la realidad en que nos realizamos, y solamente en ella, es la característica fundamental de esto que hemos llamado, con Zubiri, dinamismo de personalización[11].

Pero esta realidad no queda en nosotros sustituyendo nuestra propia realidad (lo ya conformado) sino que queda conformándonos. Y esto implica una nueva explicación. La realidad que queda en nosotros por la inteligencia no nos conforma destruyendo la realidad que antes había, sino conformándose en ella. De manera que la realidad ya conformada se convierte en medio para la nueva realidad que se conforma en ella. Constituye así el medio en que la realidad inteligida se conforma en nuestra realidad y nos conforma como realidad[12]. Es el medio para la estructuración (el campo y mundo que dice Zubiri) en que quedamos implantados como "frente-a"[13]. El proceso intelectivo al que somos lanzados desde la realidad que queda en nosotros se abre al medio (que en el hombre es mundo) para estructurar en ese medio la realidad inteligida y conformarse como realidad personal en ese mundo reestructurado. Esto implica un camino para esta reestructuración que define nuestra libre realización, en cuanto el camino debe ser libremente determinado entre los posibles. Esta experiencia de realización, en ligadura fundamental al poder de lo real, es lo que Zubiri ha llamado *religación*, y es, como hemos dicho, experiencia de caminar hacia la plena realización.

Este camino no es determinado solamente como uno entre varios, sino que todos ellos son configurados en el mismo mundo en que se intelige en la realidad y como maneras posibles de quedar en esa realidad. Las configuraciones del camino son posibilidades para quedar en esa realidad en el mundo que es nuestra realidad. Son posibilidades de conformación con diferentes grados de cercanía en la consecución de su intento para quedar realmente en la realidad. En ese sentido todas las posibilidades tienen algo de verdad en que se sostienen; la verdad de la realidad que da verdad a cada posibilidad en diferente grado. Lo que tiene que discernir el que intelige y se conforma es cuál de estas posibilidades da más verdad a su quedar en la realidad, no como una cualidad moralista sino como la posibilidad que lo deja ser más capaz de poder ser real en la realidad. Eso es lo que la realidad da al dejarnos ser en ella, poder; poder de realidad. El poder de lo real, en la inteligencia, se define como verdad que da verdad en el proceso intelectivo, y es dándole verdad como le da poder de ser real. Pero hemos de seguir más abajo con el poder de lo real, puesto que es el segundo elemento importante en el planteamiento de nuestro problema, para centrarnos ahora en el lugar de las imágenes en el proceso intelectivo.

Cuando hemos hablado de la determinación de caminos, que es, en principio, configuración libre de caminos como modos de resolver la conformación de la realidad en el mundo, estamos haciendo alusión a una necesaria capacidad de la inteligencia: la capacidad de configurar. Y es que las cosas reales sólo pueden quedar entendidas en la inteligencia en cuanto están en ella (y en todo lo conformado en ella) como en su medio. Y en ese medio la afección en que consiste el sentir provoca una exigencia de recomposición, más o menos drástica, del mundo para acoger a la realidad sentida. A esta exigencia responde la inteligencia estructurando el "cómo" de las notas de la realidad, en pala-

bras de Zubiri, realizando el "ficto" de la realidad. El "ficto" es una semejanza de la realidad en un "cómo" configurado en la inteligencia, es, por ello, realidad fingida. Y es semejanza en orden a ser entendida, a provocar comprensión, que es el aspecto intelectivo de la conformación de la realidad en el mundo. Este "ficto" puede quedarse como tal y provocar la comprensión por su propia fuerza, puesto que participa de la fuerza de realidad de la realidad sentida que es la que lo exige y constituye y de la fuerza de realidad de la inteligencia y de las realidades ya inteligidas en ella que quedan como medio en que se aprehende, es la fuerza del campo de realidad y del mundo. O puede también exigir la abstracción como una nueva configuración de la realidad que intenta comprender a lo real. El *intentum* en que se definen tanto el ficto como el concepto es la fuerza de realidad tanto de la inteligencia (en cuanto que tiene realidad inteligida) como de la realidad de las cosas[14].

Este ficto o concepto, en cuanto semejanza de lo real, es *imagen* de la realidad[15]. Tal vez, entonces, a este momento en el proceso de intelección, es al que se referían los medievales cuando distinguían una facultad sensible que preparaba el *phantasmata* (la imagen, especie sensible) con el concurso de la memoria (que conserva las especies como hábito, es decir, como medio entre la potencia y el acto) y de la cogitativa (en cuanto juicio discriminativo que comunica la fuerza en que se construyen los *phantasmata*), a la que llamaron *imaginación* o *fantasía*[16]. Y podemos afirmar que esto es así puesto que tanto el ficto como el concepto, así como la imagen[17] medieval son representación intencional de lo real que está apoyada activamente en la fuerza de realidad de la realidad sentida y de la inteligencia que la intelige. Y aunque el apoyo en cuanto realidad de la intelección, venga de ambos, la verdad es fuerza que viene sólo de la realidad sentida, puesto que realiza la conformidad de lo inteligido con la intelección de manera que, en cuanto a lo que es, el acto en que se realiza la verdad es sobre la intelección como medio de lo inteligido para conformarse a ello como es realmente. Por eso es que verdad en el entendimiento y realidad del entendimiento no son lo mismo, y, también por ello, el entendimiento puede entender falsamente y ser realmente entendimiento, lo que trae consecuencias reales en la conformación trayendo real destrucción de posibilidades de realidad y de capacidades reales.

Sin embargo, para comprender la fuerza de las imágenes en el conocimiento habrá que distinguir el ficto como representación intencional por sí mismo y el ficto como apoyo del concepto, en cuanto que es configuración que posibilita la abstracción. El concepto se refiere a la cosa sentida en cuanto se entiende como "tal qué", en cuanto se entienden en ella sus notas[18], prescindiendo de otras. La abstracción se entiende, entonces, como la aprehensión primordial, como un momento precisivo en la configuración propuesta por el ficto que reconfigura al precisar algunas notas respecto de otras para entender algo como siendo "tal qué"[19]. Y en esta abstracción, la configuración del ficto permanece en la abstracción[20] ya no como lo entendido sino como el medio en el que se entiende lo entendido, como su ámbito (que contiene todas las notas abstractas y aquéllas de las que prescindió al abstraer). En este ámbito se abstraen las notas con las que se construye el concepto. De este modo, cuando el concepto no provoque el debilitamiento del *hacia* que nos lanza al mundo al grado de conformarnos en el concepto configurado, este lanzamiento tomará como apoyo en la reconfiguración mundanal la configuración propuesta en el ficto y no solamente el concepto. Ésta es la importancia de la representación artística y de la experiencia de la representación en su contexto para el lanzamiento a la configuración de la realidad en el mundo que define la razón. Es la importancia de la figura en el proceso intelectivo.

Y es que, en cuanto la irrealidad del ficto es menor a la del concepto, el ficto conserva de manera más cercana[21] la realidad de la cosa aprehendida, en tanto no

prescinde de sus notas sino solamente del "cómo" en cuanto lo reconfigura. De ahí que el apoyo de la razón para su búsqueda no esté meramente en el concepto, sino en la realidad en cuanto realidad, incluyendo como un momento en su intento de estructuración mundanal la configuración propuesta por el ficto (así como también puede incluir la del concepto). El ficto amplía las posibilidades de la búsqueda mundanal respecto del concepto, y esto es importante en el caso de la intelección de Dios, así como de cualquier otra realidad. Si bien es cierto que la razón puede llegar a prescindir también del ficto y, en caso extremo, hasta del percepto, para buscar (en cuanto puede construir un nuevo "esto" deconstruyendo el "esto" percibido), se apoya en ellos para criticar y ampliar sucesivamente su ámbito de posibilidades; es decir, para irse acercando a inteligir todas las posibilidades que le da la realidad en cuanto realidad[22]. Y en esa función de apoyo hay que entender la importancia de las imágenes.

Volvamos ahora pues al problema del poder de lo real en que nos conformamos para considerar la segunda parte del problema de la intelección de Dios, ya que habiendo analizado la intelección tendremos que analizar el término que pretende.

II. El poder de lo real

El poder de lo real no es algo mío, sino algo dado para que sea mío. Es en él, y no en ninguna cosa sino en el poder de la realidad de todas las cosas reales, en el que me voy conformando. Y es ese mismo poder el que *lanza*, puesto que es realidad en la realidad, a buscar caminos que me permitan conformarme en su realidad en cuanto realidad. Este lanzamiento es un lanzamiento a la fundamentalidad del poder de lo real. Al ser realidad, el poder de lo real lanza a su fundamento en la realidad. Es en la realidad donde el poder de lo real es real, y sólo por su realidad es que me afecta de manera tal que me permite conformarme en él. A esa, su realidad, es a la que me lanza como fundamento de lo que de él me va afectando. Y la inteligencia no cambia su proceso para *entregarse* al lanzamiento del poder de lo real[23], pero al cambiar el término al que se dirige (en cuanto que no es un objeto, sino una realidad-fundamento) se ve exigida de un modo particular para dirigirse a él. Es la diferencia que propone Zubiri en *Hombre y Dios* de la intelección de realidad-objeto y realidad-fundamento[24].

Este lanzamiento no es meramente, en ningún caso, una mera proposición a la inteligencia de comprender teóricamente algo. La comprensión teórica ya es una modulación del lanzamiento, que puede resultar adecuada o no a la conformación que me propone la realidad sentida. El lanzamiento es siempre un lanzamiento de la realidad hacia la realidad para conformarse con ella. Solamente aquí es donde puede entenderse la frase de Zubiri "el saber y la realidad son congéneres"[25]. Voy sabiendo la realidad en la medida en que soy realmente lanzado a la realidad para conformar con ella realidad. Y a la realidad soy lanzado en toda su radicalidad, no solamente a algunas cosas reales sino a la realidad como momento fundante de cada una de ellas, incluido yo como realidad. Ahí está la entraña de lo que es realidad-fundamento. Es un momento real y realmente fundante de la realidad de todas las cosas reales. Y a ese momento es al que soy lanzado, con más o menos fuerza, en todo el proceso de realización, en el cual el proceso intelectivo es uno de sus aspectos.

En el lanzamiento a este momento real de todas las cosas reales es que descubro las notas de la realidad de este momento. El momento no son las cosas reales. El momento es en ellas, pero tiene su propia realidad. Y es su realidad la que voy notando en el mismo proceso en que voy conociendo la realidad profunda de las cosas reales. Conforme las cosas reales manifiesten este momento de su realidad más transparentemente, serán vehículo mejor para la intelección de este momento de su realidad[26]. Inteligir el momento, entonces, no es meramente inteligir las cosas, sino inteligir una realidad-fundamento de la realidad de todas ellas.

Es por eso que el poder de lo real, como momento de lo real, no puede ser inteligido meramente como atención (centrar atentivamente) a algo que se nota, que es el modo primordial de aprehensión.

El poder de lo real sólo puede inteligirse como momento real de las cosas en el despliegue de la misma inteligencia en la realidad de las cosas. Y es por ello, también, que resulta inadecuado a la inteligencia reducir su intelección a la intelección de la realidad-fundamento como objeto de intelección (como si fuera una cosa más como las otras, con respectividad extrínseca de sí), sino que ha de modularse para inteligirla como realidad-fundamento también de sí misma. Tendrá pues que probar su propia intelección, en cuanto le permite encargarse mejor de su propio poder en el poder que lo funda, el poder de la realidad en cuanto realidad. Al mismo tiempo, por ser este poder momento de las cosas, la intelección de las cosas como objetos que puede hacer la intelección quedará también modulada por la intelección de esta realidad-fundamento, de manera que no podrá ser igual una intelección de realidad-fundamento a otra en cuanto experiencia de la realidad, y de ahí su carácter irrenunciable de misterio, que dota a las cosas reales de su capacidad enigmática de atracción y aversión, en cuanto vehicular el poder que fundamenta mi propia realidad. En resumen, la intelección de la realidad-fundamento como momento de las cosas reales, modula la intelección de toda la realidad y, por tanto, la conformación en ella[27].

Esta modulación es lo que hace diferente la vida de acuerdo a las formas en que se vaya dando este proceso intelectivo. Al mismo tiempo, la conformación va dando notas en que se reconoce la intelección que hay de la realidad-fundamento. Notas que no se reducen a palabras o discurso (propiamente discurso sobre la realidad-fundamento) sino notas de la conformación como realidad. Notas del dar de sí de la propia realidad humana individual y como sociedad. En estas notas que da la conformación, ya sea al mismo que se conforma o como "obra" de la persona en la sociedad, se pueden ir dibujando figuras del proceso intelectivo como realidad en que puede ser comprendido. Es la figura de lo que llamamos *experiencia de Dios*. En estas figuras de la experiencia de Dios es que se va comprendiendo la experiencia concreta que se vive como conformación en intelección de la realidad-fundamento, y estas figuras quedan (así como las experiencias como "obra") en el acervo de posibilidades que nos vamos entregando y que conforman nuestra tradición. La figura se convierte, entonces, en principio de capacitación, en cuanto posibilidad de conformar nuevas experiencias de Dios y de formar en ellas nuevas figuras.

Pero en las notas del dar de sí de la propia realidad no se descubren meramente notas de la inteligencia o de la realidad humana. Lo que da de sí es la realidad humana fundada en la realidad-fundamento que intelige; es decir, es la realidad humana que tiene como momento real suyo la realidad-fundamento. Así que en la intelección que hace de sí misma como realidad, se descubre fundada en ese momento, y si hay intelección de él en sí misma, habrá de incluir en su figura, la figura de ese mismo momento de realidad. La intelección de la realidad-fundamento en las cosas, hace necesaria la intelección de la realidad-fundamento en la misma cosa que soy yo, por lo que la figura en que configuro las posibilidades de conformación (en cuanto vías de conformación en la realidad), incluyen lo que figuro, como intento en dirección (como signo)[28], de ese mismo momento que me funda y modula así las posibilidades que configuro. La figura de la realidad-fundamento hace diferentes las posibilidades en cuanto hace diferente la configuración que es posible en mi propio ámbito de realidad. Y como esa figura se entrega, aunque sea sólo como un primer momento de socorrencia, aunque nunca es meramente así sino que la modificación de esa figura es un proceso que dura toda la vida precisamente porque es realidad-fundamento, es

referencia fundamental y apoyo necesario de toda posible intelección y, por tanto, de toda posible conformación[29].

III. La importancia de las figuras en el conocimiento de Dios.

Ante lo dicho arriba se comprende la importancia de las figuras en el conocimiento real de Dios en cuanto realidad. Las figuras se convierten, por la misma naturaleza del proceso intelectivo, en apoyo para toda posible búsqueda y toda posible conformación, que van determinando en mayor o menor grado las formas de acceso a la realidad divina. La conformación en la realidad divina, atendiendo a todas las notas de esta realidad, que es la apuesta fundamental de la verdad que da verdad a la inteligencia humana en lo que a Dios se refiere, implica a las figuras en cuanto posibilidades de dar mayor fuerza o no a la imposición de la realidad-fundamento; es decir, en cuanto abrir posibilidades de conformarse en la realidad-fundamento de acuerdo a la verdad de esta realidad.

Hay figuras de realidad que van a configurar la experiencia de ser fundado de acuerdo a cánones ideales y no cánones que respondan a la realidad-fundamento en sus notas reales. Esto no implica que no haya un momento de realidad en estas figuras, sino que la realidad en ellas está modulada de tal forma que se inhibe la capacidad de conformación fundada en la realidad-fundamento y se empieza a fundarse en otras realidades que aun incluyendo ese momento de realidad en su realidad que es la realidad-fundamento, no son ellas mismas realidad-fundamento. Y esto no en un grado absoluto (sería imposible una total falsedad a este respecto, porque implicaría la falta total de realidad en la figura) sino en una diversidad de grados de lo que, podríamos llamar, *idolización* (hacer ídolo) o idolatría (rendir culto a un ídolo).

El ídolo se parece a Dios, en cuanto tiene algunas de las formas de la fundamentalidad que hay en Dios. Es último, o posibilitante, o impelente, en cierto grado, pero no es entonces la realidad absolutamente absoluta que es Dios. Participa de la deidad, del poder de lo real, en cuanto es realidad por ese momento real en su realidad. Es vehículo de Dios y tiene cierto grado, por tanto, de transparencia u opacidad. Pero en todo esto no es sino una cosa más. Pero lo que lo convierte en ídolo es la figura que hacemos de nuestra propia conformación en cuanto sentimos su realidad, que lo convierte en referencia absoluta y fundamental, en realidad-fundamento (sólo en cuanto a la figura y no en cuanto a su realidad) y apoyo absoluto de nuestra conformación. Es la figura que configuramos por la fantasía, en cuanto apoyo para buscar nuestra conformación, la que prevalece sobre la realidad del ídolo para transformarlo a nuestros ojos en realidad-fundamento. Y por esa comprensión falsa, se falsifica la comprensión también del mundo y de las cosas como momentos del mundo, en cuanto la comprensión de la realidad-fundamento modula la comprensión de toda la realidad en cuanto realidad[30].

No son, por tanto, meramente las cosas las que determinan el ser vehiculados por ellas hacia la realidad de Dios. La figura que hace mediación es también posibilidad o imposibilidad (no absoluta, pero sí en cuanto modulación y, por tanto, en cuanto comprensión verdadera de Dios en cuanto Dios) de acceso formal a la realidad de Dios. La imagen puede bloquear el acceso a Dios en cuanto convierte a otra cosa real en eso que "todos llamamos Dios". Hasta aquí el fundamento del mandamiento con el que iniciamos. Sin embargo, en cuanto a que al conocimiento humano le es imposible prescindir de la figuración, es necesario no meramente renunciar a "imaginar a Dios" (si es que pretendemos conocerlo y amarlo), sino abordar nuestra "imaginación" críticamente, y ofrecer las herramientas de nuestra crítica para capacitar a otros en el conocimiento de la realidad divina. Éste podría ser el planteamiento fundamental del quehacer teológico[31].

Este problema nos abre entonces a la

importancia de considerar los nombres con que nombramos a Dios y las maneras que éstos representan en cuanto posibilidades de acercarnos o no a la realidad divina. Y es que no podríamos prescindir tampoco de las figuras, como ya decíamos al principio. Las figuras constituyen el apoyo de la búsqueda, y puesto que no tenemos aprehensión formal de Dios meramente, en cuanto pudiera ser centrado atentivamente, tenemos que descubrirlo como momento real de las cosas que puede sólo distinguirse en el rodeo de irrealidad que implican el *logos* y la razón. Eso hace imprescindible el uso de figuras que nos permitan acercarnos a esa comprensión, como apoyo a la búsqueda que ha de emprenderse. Una búsqueda que no ha de concluirse, en vista de que abarca el despliegue total de la inteligencia en la realidad humana, sino que se va realizando apoyada en las figuras y reconfigurando éstas de acuerdo a la experiencia de la realidad.

Y he aquí que resulta importante distinguir unas figuras de otras, en su virtud de acercarse de manera más completa a esa comprensión del propio proceso intelectivo respecto de la realidad divina (realidad-fundamento). Como ya ha dicho Zubiri, las figuras pueden fingir la realidad como la realidad es, opuestas a como la realidad es o diferentemente de como la realidad es. Es por ello que cuando se habla de ficto se habla de una cierta liberación, que se conserva y amplía en el concepto, y que constituye la esencia misma de la razón en cuanto configuración mundanal[32]. Hay figuras que pueden abrir a esta experiencia que es constantemente desbordada y exigida de reconformación y que se plantean de tal manera que se reconstruyen en ella. Para ello es necesario que mantengan a un mismo tiempo, y esto en todo momento, la debilidad de la retención de lo inteligido solamente por sus notas (como los objetos), para apoyar la fuerza del *hacia* en que lanza al fundamento (que es más que sus notas), mientras apoyan la retención atentiva en lo que se intelige dando valor en la figura a otras componentes como la voluntad o la fruición.

Éstas son las figuras que hacen referencia, por ejemplo, a los aspectos personales de Dios (paternidad, filiación, amistad, etc.)[33]. La referencia personal abre la posibilidad de que la experiencia reconfigure constantemente las figuras en cuanto representan modos que en la comprensión se reconocen como abiertos al desbordamiento de la experiencia anterior y a la sorpresa. Y es que el criterio para distinguir unas figuras de otras, en cuanto más o menos adecuadas, podría ser, precisamente, la capacidad que dan las figuras a la conformación de seguirse conformando continuamente manteniendo siempre y en una misma figura, la aceptación de la incertidumbre y la validez del amor como razón de unión. Esto es propio de las figuras de referencia personal, mucho más incluso que de las figuras que, aunque dejan la incertidumbre abierta (como las de omnipotente o la de infinito), no establecen una razón de unión que me permita sentir propio el ámbito en que se desarrolla la conformación. La importancia de la figura no radica en que me represente realmente a Dios como es, en un primer término, sino en que facilita el acceso a la realidad divina de una manera adecuada a como nuestra comprensión va siendo comprensión real, es decir, fundada en el momento de realidad que es la realidad divina en ella.

Así pues, si ninguna figura me puede ser representación adecuada de Dios, sí hay algunas que pueden facilitar el acceso a Dios que Zubiri define como *entrega*. La entrega es de la realidad-fundada a la realidad-fundamento e incluye, en su aspecto formal, el reconocimiento del modo en que soy realidad-fundada, el modo en que soy fundado. Esto no implica una teoría de la creación o de la acción de Dios en nosotros, sino una conformación donde esa fundación se vaya haciendo notar.

La figura resulta, así, medio y modo en que se puede realizar la conformación. Lo que otros han hecho notar de su propia conformación como realidad fundada (para

lo cual el reconocimiento que ellos hayan o no hecho, explícitamente, de Dios es un dato accesorio), se va convirtiendo en mi posibilidad de figurar esa conformación para mi realidad y de figurar la realidad-fundamento en ella. Y puedo en esa configuración ir dando figura a mi propia realidad como medio posible de mi realización como realidad-fundada. No es necesario afirmar a aquéllos o aquéllas como "creyentes anónimos" de mi propia creencia, sino simplemente reconocer en su experiencia aquello que a mí me refiere a mi propia realidad como realidad-fundada y que puedo incorporar como figura de esa mi propia realidad a mi proceso de realización. La afirmación del "creyente anónimo" no es sino una manera de dicha incorporación, que tiene que ver más conmigo que con la otra persona a la que me refiero. Esa referencia a los otros es lo que va constituyendo la tradición en que nos vamos encontrando con Dios como realidad-fundamento y con nosotros mismos como realidad-fundada. Y es en esa referencia también en la que vamos concretando nuestra manera personal de entregarnos a esa fundamentalidad. La religión puede concretarse, entonces, como esa comunidad de personas que se entregan a la fundamentalidad en sus propios modos, pero en una cierta figura común de comprensión de su realidad (hecha común por comunización, como "obra" recibida y apropiada desde los otros) como realidad-fundada y con una cierta figura también común de la realidad-fundamento[34].

La figura común tiene que entenderse aquí no como una sola determinación sino como ámbito (es decir, como dijimos que funcionaba la configuración del ficto en el concepto o en la razón). Es una configuración abierta en cuanto admite las posibles configuraciones propias de las personas, pero es también configuración cerrada en cuanto excluye algunas figuras personales de su comprensión común. He aquí el problema fundamental en que se definen las comunidades religiosas: el problema de lo herético, que puede establecer diversos grados de presión según la figura tienda a una mayor precisión atentiva a algunas de las notas (y en este sentido vaya perdiendo también su posibilidad de referir a la experiencia personal de conformación en la realidad-fundamento) o a una mayor libertad de conformación en ella (con lo que puede llegar a ser tan ambigua que no permita tampoco la conformación). No es un problema menor, y puede dar testimonio de ello la cantidad de sangre que se vierte aún, "en nombre de Dios" o de las figuraciones del Bien absoluto que nos podemos hacer[35]. Ésta es la importancia fundamental del problema que representan las imágenes en el fenómeno religioso, en cuanto son accesos a la conformación de la realidad-fundada en la realidad-fundamento, pero en cuanto pueden ser también idolizaciones o falsificaciones que bloqueen a las personas su acceso y su conformación en ella. Idolizaciones que pueden llegar a la destrucción masiva de una comunidad o la de una persona, en nombre de un dios. En este problema encuentra la teología, como actividad religiosa, una de sus raíces y su urgencia fundamental.

Conclusión

Las imágenes podrían parecer jugar un problema menor delante del problema de la realidad divina. Hemos intentado demostrar en los párrafos anteriores que no es así, y que, además de su importancia en el problema filosófico del acceso posible del hombre a Dios, es fundamental también esta problemática para comprender el problema teológico en sus planteamientos. El problema de Dios no sólo refiere a su realidad en cuanto realidad, si es que ha de entenderse como un problema del hombre. Ha de referirse necesariamente a los modos en que la persona humana recibe el poder de conformarse en la realidad divina como realidad-fundamento, y en estos modos, a las figuras que van dando acceso o bloqueando dicha conformación en su verdad y en su realidad.

Éste es el papel fundamental que las imágenes han desarrollado concretamen-

te en las diferentes experiencia religiosas y que siguen provocando dificultades en el campo religioso y, más especialmente, en el campo teológico. Las imágenes de Dios, que son concreción de esa figura de realidad compleja en que nos entendemos como realidad-fundada y entendemos la realidad-fundamento, son mediaciones para nuestra conformación en que se va definiendo no sólo el perfil de nuestra realidad sino la misma realidad en cuanto estructura-fundada en su propio momento real de poder. Las posibilidades de la realidad en cuanto realidad van siendo inteligidas y moduladas en la figura de nuestra realidad-fundada (en la imagen de Dios) y en ella se van posibilitando o imposibilitando definiendo los ámbitos de lo posible y el tabú. En medio de esta definición se encuentra el problema de lo herético, que es problema que conforma el mismo ámbito en el que se mueve la teología y que modula, desde la realidad del problema en que se establece, toda la realidad humana en diversos grados en los diferentes ámbitos en que se conforma, con consecuencias que pueden ser dramáticas, tanto en el ámbito personal como social.

Notas

[1] El conocimiento teológico debe, entonces, no sólo de guiarse por los datos de la revelación, puesto que ésta no libera de la necesaria interpretación de la propia experiencia, que da fundamento a cualquier afirmación teológica, incluida aquélla que valora lo dicho como "revelado", Cfr. SEGUNDO, J.L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Presencia Teológica, Sal Térrea, Santander, 1991, pp. 28-63.

[2] ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

[3] Es importante aclarar que el acceso de la persona a la realidad divina no se da sólo como acceso intelectual, sino como acceso de toda la realidad personal. Es por ello que Zubiri describirá la fe como entrega de la realidad personal a la realidad divina, de manera que dicha acción contiene estructuralmente todo acto intelectivo, volitivo y sentimental que la definen en su concreta realidad. Cfr. *Íbidem*, pp. 185-304

[4] Ha llamado la atención sobre esto Juan Luis Segundo al plantear las diferencias entre la fe y la religión, y el papel del lenguaje en SEGUNDO, J.L., *La historia perdida...*, o.c., pp. 39-63.

[5] Para un análisis de la génesis de estas figuras de realidad, y la forma como en ellas actúan inteligencia, volición y sentimiento, conviene tomar en cuenta los planteamientos que sobre la razón afectiva ha hecho Andrés Ortiz-Osés. Cfr. ORTIZ-OSÉS, A., *El Dios Implicado* en SOLARES, B., *El Dios Andrógino. La Hermenéutica Simbólica de Andrés Ortiz-Osés*, UNAM, 2002, pp. 112-120.

[6] Aunque abundaremos más adelante en este planteamiento, conviene señalar que aludimos a la recuperación que de la "imagen" se puede hacer con planteamientos como el de Cornelio Fabro o, más recientemente, Leonardo Polo, en cuanto vuelven a la tradición tomista medieval de la "participación" y la relación entre la "*imaginatio*" y la "*cogitatio*" como manera de plantear la unidad de realización humana, cfr. *FABRO*, C., *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978.

[7] Cfr. VILANOVA, E., *Para comprender la Teología*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 26-29.

[8] ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, O.C., p. 283

[9] Toda cosa real, por el hecho de ser real, remite "de suyo" a otras realidades, incluyendo la suya propia. Intento prescindir de que lo que estoy aprehendiendo, sea esto o lo otro. Ahora todo adquiere la extrañeza de un sonido inidentificable. Veo formas, colores, tamaños, oigo estridencias, etc. Sin necesidad de nombrar las cosas ni de determinarlas como esto o lo otro, cada cosa es aprehendida como un sistema de notas en alteridad radical. Es decir, que es "de suyo", que remite a sí mismo. Es lo que Zubiri llama la aprehensión primordial de realidad. COROMINAS, J., Etica Primera. Apor-

tación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo, Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, 5, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 405

[10] Podría objetarse que las notas no son solamente aquellas que yo noto, pero desde el planteamiento de Zubiri que intenta ser fiel a la pretensión de la fenomenología de no partir de supuestos, habría que afirmar que solamente es nota aquello que noto, lo que no implica que ha de notarse y distinguirse desde el primer momento de aprehensión sino que el proceso intelectivo irá precisamente distinguiendo a las notas en su estructura, en su unidad sistémica. Ha de afirmarse, entonces, que la realidad me afecta con todas sus notas, pero que yo noto más de lo que distingo (por eso son todas las notas aunque no todas las distinga) y es ese proceso de distinción del que se puede afirmar, por lo menos respecto de las notas presentes, que nosotros sólo conozcamos algunas notas de la realidad y no todas sus notas, puesto que el proceso intelectivo aunque es afectado por la realidad en todas sus notas (y en este sentido las nota todas) no distingue todas ellas en la estructura sino que asume unas en las otras en el proceso de estructuración.

[11] Es necesario recordar un planteamiento fundamental de la antropología zubiriana: la unidad de la acción en el sentir. El *sentir realidad* que define el sentir humano se realiza en la organicidad, inteligencia, sentimiento y volición como momentos de una sola acción. Al mismo tiempo, la acción es momento en la estructura activa que constituye y la define, la *personeidad*. Frente a la estructura, la acción es el momento definitorio por el que la *personeidad* se posee formalmente a sí misma como personalidad. Y por la *aprehensión de realidad* característica del sentir humano, ese momento de definición por la acción, definida a su vez por la capacidad intelectiva, orgánica, volitiva y sentimental que la realización personal ha alcanzado hasta ese momento, es libre: la personalización es así, dinamismo de libre realización. Es en esta unidad accional que se realiza la persona, y de ahí que digamos que su inteligencia, como su organicidad, sentimiento y volición, la "dejan ser" en la realidad, es decir poseer formalmente su realidad en un cierto grado. Cfr. COROMINAS, J., o.c., pp. 249-250.

[12] La realidad se convierte así en vehículo del poder de lo real que "se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona" (ZUBIRI, *El Hombre y Dios, o.c.,* p. 88). El poder de lo real es así fundamento de mi realidad personal, en cuanto vehiculado por las cosas reales, por la realidad que hay y de la que me hago cargo, dinámicamente en perpetua conformación. Es por ello *respectividad constitutiva*. *Ibidem*, p. 92.

[13] *Ibidem*, p. 92

[14] Cfr. ZUBIRI, X, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

[15] Zubiri no usa la palabra *imagen* para oponerla a la imagen creativa que también tienen los animales en su sentir estimúlico. Lo diferente de la imagen humana es que tiene momento de realidad, y prefiere reservar para ella la palabra medieval *fantasma* en cuanto es producto de *fantasear la realidad* y no meramente de imaginar creativamente lo que me estimula. *Inteligencia y Logos*, p. 100

[16] ST, q.78, a.4

[17] Aun cuando la imagen sensible no incluye en el Medioevo el concepto, porque se distingue la abstracción del universal en éste como acto del entendimiento y no de la sensibilidad, no deja por ello de ser representación intencional y de apoyarse en la fuerza del acto de ser de lo inteligido y de la inteligencia, por lo que puede caber considerarlo como *imagen*, si queremos ahora, intelectiva. Santo Tomás, de hecho, lo llama *especie intelectiva* y lo hace conformar también *hábito* en la inteligencia como la memoria en la sensibilidad. En Zubiri no hay esta dificultad en cuanto que él no distingue facultades de entender y sentir, sino una sola facultad: la inteligencia sentiente. Incluso, podría decirse que, por lo menos en la interpretación de Santo Tomás, la inteligencia es también sentiente en cuanto el acto de ser en que la inteligencia se apoya y se realiza es el mismo acto en que somos afectados por lo sensible en los sentidos, y éste permanece activamente haciendo el ser de nuestro entender (así como también del

sentido) que actúa como potencia respecto de él (el ser de lo que se entiende es acto en la potencia de nuestro entender). Cfr. ST, 1, qq. 76, 77, 78

[18] Aquí ha aclarado Zubiri que no son las notas meramente del universal, a diferencia del concepto tradicional que se define por la abstracción del universal. El concepto puede ser de lo universal, pero también de lo particular y propio de lo individuo, dependiendo de la abstracción que se realice en el proceso intelectivo. Haber insistido en el universal como lo que "debe" abstraerse es lo que ha provocado una "logificación" de la inteligencia que ha hecho imposible la intelección de lo real en cuanto real.

[19] ZUBIRI, *Inteligencia y Logos*, p. 103

[20] Como permanecía del algún modo la irrealidad del "esto" del percepto en el ficto que irrealiza en un segundo grado en cuanto configura un "cómo", así también la abstracción-construcción en que consiste el concepto como forma de simple aprehensión es un tercer grado de irrealidad que se apoya en el "esto" y en el "cómo", para realizar la simple aprehensión del "qué" de la cosa real aprehendida, *Inteligencia y Logos*, pp. 99-104.

[21] La simple aprehensión define sus formas por distanciamiento, cfr. *Inteligencia y Logos*, cap. 2

[22] Zubiri ha hablado de grados de adecuación en el proceso de conformación. Cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 153-154.

[23] Por eso insiste Zubiri en que lo que dice de la intelección del poder de lo real y de Dios mismo puede aplicarse a todo proceso intelectivo; lo que cambia no es la inteligencia sino el término al que se dirige y que, por su propia fuerza, va conformándola de cierta manera.

[24] Cfr. *Hombre y Dios*, cap. 4, n.4, II. Inteligencia y fe.

[25] *Inteligencia y Realidad*, p. 10. Antonio González y Jordi Corominas han resaltado la importancia de esta afirmación para dar un fundamento praxeológico a la reflexión filosófica, mostrando exitosamente la integralidad de la realidad humana, cfr. COROMINAS, J., *o.c.*.

[26] Aquí es donde el término "momento" usado por Zubiri se vuelve más complicado de entender, aunque finalmente termina por aclarar que no se trata de nada temporal como se podría confundir en el uso que hace del mismo en Inteligencia Sentiente o, aún, en Sobre la Esencia. Si Dios fuera momento de las cosas en cuanto algo en el tiempo de las cosas, Dios tendría que ser algo pasado, presente o futuro en ellas, y, por tanto, menor que las cosas. No podría afirmarse, entonces, a Dios como momento real en las cosas y se haría incomprensible el acceso a Dios como no fuera por vía sobrenatural. La comprensión de momento es entonces algo constitutivo en las cosas (pero que no se puede definir como nota constitutiva y, creo yo, tampoco como dimensión en el sentido de una referencia que mida la realidad o el ser de las cosas), con toda la ambigüedad de ese "algo", pero afirmando en él la realidad propia del momento respecto de la realidad de las cosas. En el caso de Dios habría que afirmar que las cosas tienen realidad por él, pero él no la tiene por las cosas. En cuanto momento de las cosas, todas ellas participan de Dios; pero él no participa de ellas.

[27] Cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, *o.c.*

[28] Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre,* Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 285-287.

[29] Este planteamiento nos permite reformular el concepto de *revelación* como lo hace Zubiri, como una *manifestación de la realidad de Dios*, aunque no sea, en cuanto comprendida, ni definitiva ni única, sino más bien siempre camino y búsqueda atractiva de la realidad que se manifestó, cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico..., o.c.,* p. 72.

[30] Cfr. JIMÉNEZ L., J. *Pagar el Precio y Dar Razón de la Esperanza Hoy*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1986, para analizar la importancia de la "idolatría" como proceso de perversión en el lenguaje y praxis teológica, y su importancia en varios sectores de la Teología Latinoamericana y Contemporánea.

[31] En la teología latinoamericana han planteado esta distinción desde la capacidad que tiene una teología de hacer reconocer el amor, la justicia y sus exigencias en nuestro mundo de manera duradera, y ligada a quienes atestiguan dicho reconocimiento. Es el caso, por ejemplo, de Juan Luis Segundo. Javier Jiménez Limón introduce una corrección, señalando también la importancia de referencias explícitamente religiosas, de manera que no basta la fe antropológica. Es en este segundo planteamiento donde se puede situar el problema de las imágenes que nos hacemos de Dios, y desde ellas nuestra imagen de la realidad en su totalidad y fundamentalidad. Cfr. *Íbidem*, pp. 462-470.

[32] La importancia de la libertad en el proceso intelectivo ha sido señalada por Jordi Corominas. Cfr. COROMINAS, Jordi, *o.c*, p. 271.

[33] Y no me refiero a la realidad personal de Dios en cuanto realidad, sino en cuanto la figura representa de algún modo esa realidad personal. La persona en Dios no puede entenderse del mismo modo como es, sino que se representa de algún modo a la intelección y la entiende en ese modo, pero siempre desbordada por él. Es por ello que ser Padre puede ser susceptible de ser entendido como mero "hecho" o como mero "objeto" y no como una relación personal real. Cuando hablo de las figuras que refieren a los aspectos personales de la realidad de Dios, me refiero a ellas en cuanto facilitan, más que otras, la aceptación del desborde constante en la experiencia y la afirmación de la voluntad o de la fruición como retención en la realidad. Andrés Ortiz-Osés ha analizado este aspecto desde su propuesta de hermenéutica de la implicación, cfr. SOLARES, B., *El Dios Andrógino, o.c.*

[34] La explicación histórica y social de la experiencia religiosa que configura lo que conocemos como "religiones" es parte fundamental del problema que Zubiri trata en *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, *o.c.*

[35] La actual crisis que ha provocado la "guerra contra el terrorismo" de los Estados Unidos, con sus discursos sobre el bien y el mal, y los similares de sus contrapartes, lo pone de manifiesto.

Biografia del autor

Nació en Minneapolis, Minnesota, EUA, el 9 de abril de 1974, de padres mexicanos. Es Licenciado en Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, en Guadalajara, Jal. Trabaja actualmente en el Centro de Reflexión y Acción Laboral, centro de Derechos Humanos Laborales en México D.F. Se graduó en la licenciatura en septiembre de 2001 con la tesis "Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: Replantear la Metafísica desde la Historia". Miembro de la Compañía de Jesús desde 1995.

E-mail: parl1974@yahoo.com

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its fifth edition, which will be published late in 2003. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered. All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible. This may be done by including a diskette along with the printed version of the paper, or by sending the paper electronically, as an e-mail attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though photographs will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 September 2003 to be considered for this issue. Authors should also include a brief biography and a photograph, or be prepared to supply them after acceptance of their paper for publication.

Please submit papers to:

Editorial Board, *Xavier Zubiri Review*
Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Address for electronic submission: editor@zubiri.org